

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563



Revista de Pesquisa em Filosofia

FUNDAMENTO

Ouro Preto - Minas Gerais - Brasil



UFOP

**Universidade Federal
de Ouro Preto**

Fundamento Revista de Pesquisa em Filosofia / Universidade Federal de Ouro Preto / Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea. n. 5, (jan–jun. 2013) – Ouro Preto:

Ed. UFOP, 2013

Semestral – Tiragem: 200 exemplares.

ISSN: 2177-6563

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. III. Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea.

Endereço para correspondência:

Revista Fundamento
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura – IFAC
Rua Coronel Alves, 55, Centro, Ouro Preto, MG, Brasil
CEP: 35400-000

Endereço eletrônico: revistafundamento@ufop.br

Revista Fundamento

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

Reitor

Prof. Dr. Marcone Jamilson Freitas Souza

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA/IFAC

Diretor

Prof. Dr. Guilherme Paoliello

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA/DEFIL

Chefe de Departamento

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta

Bibliotecária

Neide Nativa

FUNDAMENTO

REVISTA DE PESQUISA EM FILOSOFIA

Diretores Gerais

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Dr. Sérgio Miranda (UFOP)

Diretores Executivos

Aline Monteiro (UFOP)

Lívia Reis (UFRJ)

Roberto Wagner de Carvalho Júnior (UFOP)

Editor

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Diagramação

Aline Monteiro

Revisão

Lívia Reis

Assistente de Revisão

Aline Monteiro

Comitê Editorial

Prof. Dr. Alexandre Noronha Machado (UFPR)

Prof. Dr. Hélio Lopes da Silva (UFOP)

Prof. Dr. Danilo Marcondes (PUC-Rio)

Prof. Dr. Frank Thomas Sautter (UFSM)

Prof. Dr. Guido Imaguire (UFRJ)

Prof. Dr. Marco C. Ruffino (Unicamp)

Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB)

Prof. Dr. Túlio Xavier de Aguiar (UFMG)

SUMÁRIO

I - CONVITE À PESQUISA EM FILOSOFIA

- 11 RESGATANDO SCHOPENHAUER: O DESAJEITADO
 PRECURSOR DA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À METAFÍSICA
 *RESCUING SCHOPENHAUER: THE CLUMSY PRECURSOR OF
 CONTEMPORARY CRITICISM TO METAPHYSICS*
 Hélio Lopes da Silva - Ufop

II - ARTIGOS INÉDITOS

- 51 TEORIAS AXIOMÁTICAS: O PROBLEMA DA AMPLIAÇÃO DA BASE
 AXIOMATIC THEORIES: THE PROBLEM OF BASIS EXPANSION
 Frank Thomas Sautter - UFSM/CNPq
 Wagner de Campos Sanz - UFG
- 63 UMA CRÍTICA ÀS SOLUÇÕES ADVERBIALISTAS DO PARADOXO DO
 PREFÁCIO
 A CRITIQUE TO ADVERBIAL SOLUTIONS TO THE PARAGRAPH PARADOX
 Lucas Roisenberg Rodrigues - UFPR
- 79 A NECESSIDADE NÃO É A VERDADE EM TODOS OS MUNDOS
 POSSÍVEIS
 NECESSITY IS NOT TRUTH IN ALL POSSIBLE WORLDS
 Rodrigo Reis Lastra Cid - UFRJ
- 89 O PAPEL DO SUJEITO NA CIÊNCIA DOS MEMES
 THE ROLE OF THE SUBJECT IN THE SCIENCE OF MEMES
 Gustavo Leal Toledo - UFSJ
- 105 DO RELATIVISMO
 ON RELATIVISM
 Bruno Dambros - UFRGS
- 125 A COMMENT ON KOVÁCS' SUBJECTIVIST NORMATIVIST ACCOUNT
 OF HEALTH AND DISEASE
 *UM COMENTÁRIO SOBRE A EXPLICAÇÃO SUBJETIVISTA NORMATIVISTA DE
 KOVÁČ SOBRE SAÚDE E DOENÇA*
 Ana Paula Foletto Marin - University of Birmingham - Reino Unido

III - TRADUÇÃO

- 135 SER OU SUBSTÂNCIA (OUSÍA)
 BEING OR SUBSTANCE
 John Vella
 Tradução de Vinicius de Faria dos Santos - UFRRJ

Convite à Pesquisa em Filosofia

Resgatando Schopenhauer: o desajeitado precursor da crítica contemporânea à Metafísica

Rescuing Schopenhauer: the clumsy precursor of contemporary criticism to Metaphysics

Hélio Lopes da Silva *
Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo

Este artigo procura mostrar que alguns mal-entendidos a respeito da filosofia de Schopenhauer, propiciados, em parte, pelo próprio filósofo, podem ser desfeitos de modo a se apreender sua intuição filosófica original, que tem se mostrado uma importante influência na pesquisa filosófica contemporânea. Objetivamente, este artigo tenta expor a intuição antimetafísica e anti-intelectualista original de Schopenhauer e explicar as razões pelas quais essa intuição foi obscurecida pelo arranjo conceitual canhestro com o qual ele procurou dar-lhes expressão.

Abstract

This paper intends to show that some misunderstandings concerning Schopenhauer's philosophy are caused in part by Schopenhauer himself. They can be clarified in order to get at his original philosophical intuition which has been proved to be an important influence on contemporary philosophical research. In particular, this paper tries to expose Schopenhauer's anti-metaphysical and anti-intellectualistic original intuition and also tries to explain why this intuition was

** Sou muito grato à equipe de Fundamento pelo trabalho de revisão que muito me auxiliou a chegar a esta versão final.*

obscured by the awkward conceptual framework in which Schopenhauer himself unfortunately had expressed it.

Introdução

A maioria das exposições que se fazem da filosofia de Schopenhauer parece ter início por lamentar e manifestar estranheza diante do fato de que, apesar da enorme influência reconhecidamente exercida por ela sobre uma grande quantidade de filósofos, pensadores e artistas posteriores, essa filosofia raramente encontrou reconhecimento e consideração por parte daqueles que trabalham com filosofia, isto é, por parte dos professores, pesquisadores e acadêmicos especializados. Acerca da amplamente reconhecida influência da filosofia de Schopenhauer sobre outros filósofos e pensadores - e aqui normalmente são mencionados os nomes de Freud, Bergson, Nietzsche e Wittgenstein, assim como os de uma excepcionalmente grande quantidade de artistas e escritores -, não teríamos, por enquanto, nada de novo a acrescentar, a não ser a menção àquilo que ajude a entender aquela negligência e desprezo que lhe foram devotados pela filosofia tradicional ou acadêmica.

Por outro lado, e como são também igualmente conhecidas as críticas de Schopenhauer à *filosofia acadêmica*, principalmente tal como exercida pelos professores-filósofos de sua época (Fichte, Schelling e Hegel), precisamos desde já notar que *não* vamos examiná-las aqui. Em nosso entender, tais críticas, excetuando-se o que nelas há de debate genuinamente filosófico - por exemplo, o concernente ao modo como Schopenhauer pretende se afastar definitivamente do “Idealismo Alemão” de tais professores, mediante a recusa da noção de “intuição racional” -, dizem respeito, no máximo, a uma sociologia ou história das instituições de ensino, ao passo que aquilo que nos interessa investigar é a medida com que o pensamento de Schopenhauer consegue se inscrever na tradição filosófica e efetivamente formular soluções originais aos problemas normalmente reconhecidos como próprios à especulação filosófica.

Aqui, somos tentados a lembrar, brevemente, a história, de certo modo trágica, de Schopenhauer como escritor filosófico. Após conceber e publicar sua obra-prima ainda muito jovem (*O Mundo como Vontade e Representação*, publicado em 1818, quando contava com 30 anos de idade), Schopenhauer atravessou décadas no mais completo ostracismo e, apesar de uma série de outras publicações, todas igualmente custeadas por ele mesmo, nenhuma repercussão, nem mesmo uma resenha depreciativa, surgia para mitigar sua amargura e indignação. Ao final da vida, ao reunir uma série de textos curtos (*Parerga e Paralipomena*, publicação de 1851) que versavam sobre assuntos mais populares, ele consegue, finalmen-

te, atrair a atenção do público. Mas, e aí se acentua o caráter trágico desta história, não do público, diz Schopenhauer, de “*sua especialidade*” [PP, I, 135], mas sim do público que hoje em dia seria, pejorativamente ou não, designado como detentor de uma “cultura geral” - artistas, escritores e romancistas, ou do público que Schopenhauer designa, contrastando-o ao público filosófico que, segundo ele, quer se instruir, como um público “*poético*” que quer apenas se divertir [PP, II, 4, 06]; e, embora ele tenha atraído na ocasião também alguns poucos acadêmicos, tal atração se revelaria um fenômeno absolutamente isolado e irrelevante no desenvolvimento subsequente da filosofia tradicional ou acadêmica. Ou seja, após ansiar durante décadas por reconhecimento, Schopenhauer finalmente o obtém, mas não a partir de quem ele esperava. O reconhecimento junto ao público em geral, não especializado em filosofia, acaba trágica e paradoxalmente reforçando ainda mais no público especializado em filosofia, prioritariamente visado por Schopenhauer, a suspeita de que seu pensamento não seria genuinamente filosófico, de que suas referências à tradição filosófica, em particular a Kant, seriam “pouco sérias” e indignas de consideração. Assim, quando foi finalmente notado pelos filósofos acadêmicos, Schopenhauer pareceu a eles ser, como afirma Patrick Gardiner, no máximo um *littérateur* mordaz e sofisticado, merecedor de um interesse apenas literário ou artístico, mas não de uma “*atenção filosófica séria*” [GARDINER; 32].

Mesmo sem chegar ao extremo de qualificar Schopenhauer como um “*vulgarizador levião, que procurava mais seduzir o povo do que os filósofos sérios*” [CLÉMENT-ROSSET; 51], como faz Guérault, e nem de o denunciar, como o faz Heidegger, como alguém que “*vilipendiava aqueles de quem ele plagiava, a saber, Schelling e Hegel, e poupava apenas quem ele compreendia de forma equivocada, a saber, Kant*” [YOUNG; 162], pode-se dizer que, para a maioria dos filósofos acadêmicos, Schopenhauer pareceu ser, na melhor das hipóteses, um autor ou *littérateur* detentor de uma visão estética/ética do mundo e da existência humana. Considerou-se que ele quis revestir e envolver sua obra com uma roupagem filosófica-metafísica acessória, tornando-a assim mais “respeitável” para o consumo rápido por parte de um público “culto em geral”, que ansiava por um “verniz” intelectual. É curioso observar que, recomendando alguns dos aforismos mais populares de Schopenhauer justamente para o público não-especializado em filosofia, da série *Penguin Classics*, Hollingdale enfatiza justamente esse mesmo ponto:

“Schopenhauer não é difícil de entender [...]. A combinação - problemas pessoais e atitudes subjetivas expressas na linguagem da metafísica - é o essencial. Muito daquilo que em outras literaturas do século dezenove apareceu como romances, peças de teatro e poesia, na Alemanha apareceu como filosofia, e isto inclui muito

daquilo que havia de mais original”[HOLLINGDALE; 09]

Segundo Hollingdale, essa peculiaridade da literatura alemã foi devida à presença fulgurante de Goethe que, em praticamente todos os gêneros literários, mostrou-se como um modelo insuperável, fazendo com que os outros escritores e *litterateurs*, Schopenhauer incluído, tivessem que buscar novas formas de expressão.

Para nós interessa, no entanto, apenas observar que tanto para os “professores de filosofia”, como para os artistas, romancistas e escritores, as referências de Schopenhauer à tradição filosófica como um todo, e à filosofia de Kant em particular, são, quando não inteiramente equivocadas, absolutamente acessórias e pouco sérias. Seu “sistema” filosófico seria, segundo essa concepção, um *pastiche* que fraudulentamente imita e combina elementos das filosofias de Kant, de Platão, e como diz Heidegger, dos por ele vilipendiados idealistas alemães seus contemporâneos, somado a uma pouco séria invocação de elementos exóticos da filosofia oriental. Tudo isso, finaliza essa concepção, apenas para revestir e dar expressão acessória a uma ideia, intuição ou visão de mundo e da existência humana, que figuraria melhor num romance ou peça de teatro.

Se, em vida, Schopenhauer não poupou os “professores” de filosofia que o ignoravam completamente, estes não o trataram melhor quando, depois de sua morte, tiveram notícia de sua existência. Essa desconsideração da filosofia de Schopenhauer por parte dos filósofos sérios ou das pessoas que assumidamente se declaram como ocupadas com a pesquisa de assuntos filosóficos foi também estimulada pelo fato de que filósofos e pensadores posteriores que estiveram sob sua influência - Freud, Bergson, Nietzsche e Wittgenstein, filósofos e pensadores cuja importância deveria motivar uma reconsideração daquela filosofia - não reconheceram, sem reservas, tal dívida. Mais que isso: a maioria deles tentou desvincular-se explicitamente dessa influência mediante críticas ásperas a Schopenhauer. Essas críticas só fizeram com que seus leitores, e em particular seus comentadores e estudiosos, concluíssem que os textos de Schopenhauer não eram dignos sequer de serem consultados, justamente porque aquilo que neles era dito, aparecia, a partir do modo como era rejeitado por seus mestres, como algo já muito familiar e bem conhecido, como algo a respeito do qual “*não é preciso dizer mais nada!*”.

Começemos pelas críticas mais amenas: apesar de Freud reconhecer em sua *História do Movimento Psicanalítico* que Schopenhauer havia antecipado seu conceito psicanalítico fundamental de *recalque* e de lhe ter elogiado abertamente por ter tido a coragem, incommon entre filósofos, de chamar a atenção para a importância dos assuntos sexuais na vida

humana [FREUD. SA. V, 46], ademais de reconhecer que Schopenhauer foi amplamente o precursor filosófico mais pertinente quando se trata da atenção às motivações e desejos inconscientes na explicação da conduta humana, ele também procurou distanciar-se dessa influência mediante a consideração de que as intuições de Schopenhauer, por mais importantes que fossem, eram fruto de uma especulação filosófica que se acreditava dispensada de prestar contas à experiência, ao contrário do que se acreditaria na pesquisa científica psicanalítica [FREUD. SA, I, 540]. Hoje tenderíamos a dizer - embora a investigação adequada dessa questão esteja para além de nossos objetivos aqui - que, nem Schopenhauer esteve assim tão distanciado da experiência, nem Freud esteve tão colado a ela como acreditava estar.

Bergson, após elogiar Schopenhauer como o “*único metafísico alemão que foi também psicólogo*” [BAILLOT; 117] e após ter produzido a sua primeira obra, os *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, em estreito - embora não explicitado - diálogo com o ensaio premiado *Sobre a liberdade da vontade*, de Schopenhauer, ao final, procura distanciar-se do filósofo mediante a consideração de que sua metafísica, ao contrário de sua “intuição da temporalidade ou duração pura”, representava a busca metafísica tradicional de um “eterno atemporal” impossível, e que, “colocar a vontade em tudo”, significaria privar o próprio conceito de vontade de qualquer determinação [BERGSON, 246]. Adiante trataremos do sentido que, cremos, deva ser dado à “metafísica” de Schopenhauer, quando constataremos que o próprio autor foi, em grande parte, responsável por esse tipo de crítica que lhe foi endereçada.

Nietzsche, após confessar que a leitura de *O Mundo como Vontade e Representação* o fez decidir-se a ser filósofo e, desde esse encontro com a obra-prima de Schopenhauer numa livraria de Leipzig em 1865 até a “crise” de 1876 em Sorrento, tê-lo na conta de “educador” e de “maior semi-deus filosófico do último milênio” (JANAWAY, 01), e mesmo após ter transformado Schopenhauer em seu “antípoda” pelo resto de sua carreira filosófica - ocasião para que seus comentadores dissessem que falar de Nietzsche sem falar de Schopenhauer é o mesmo que “falar de Hamlet sem falar do fantasma” [JANAWAY; SNE, 01] - voltando os instrumentos interpretativos-genealógicos que extraiu de Schopenhauer contra o próprio autor, diagnostica sua suposta “exortação” moral niilista e negadora da vida como sendo fruto do ressentimento característico de um caráter fraco e doentamente sensível ao sofrimento. Assim, além de obter uma vitória fácil, embora talvez não muito leal e justa, sobre seu ex-mestre, Nietzsche obteve o aplauso praticamente unânime do público acadêmico, levando Alan Roger a dizer que foi ele quem “fechou as portas” da academia para Schopenhauer [ROGER; xi]. Deixaremos para outra oportunidade a análise do modo como Schopenhauer poderia se defender dessa crítica que lhe é endereçada por Nietzsche.

Wittgenstein, por fim, após ter se valido, como também é amplamente reconhecido, de algumas concepções de Schopenhauer no *Tractatus logico-philosophicus*, e após ter, em uma lista que elaborou, em 1931, com os pensadores e intelectuais que o influenciaram, incluído o nome de Schopenhauer, que aí figura como o único filósofo “tradicional” [GLOCK, 21], afirma, invertendo uma imagem usada pelo próprio Schopenhauer, que “*onde a verdadeira profundidade começa, o pensamento de Schopenhauer termina*” [YOUNG, 162], ou que o autor é um filósofo superficial, “*através do qual se pode muito rapidamente ver o fundo*” [BERMAN, 187]. Ao dizer isto, Wittgenstein certamente estava se recordando da passagem de *Sobre a vontade na natureza*, onde Schopenhauer afirma que, ao contrário do estilo premeditadamente obscuro e confuso de seus contemporâneos Fichte-Schelling-Hegel, seus escritos eram intencionalmente claros e límpidos, tal como um lago suíço, cujas águas claras e límpidas permitem que se veja quão “profundos” eles são. Como a maior parte daquilo que escreveu, porém, nenhum esclarecimento adicional é fornecido por Wittgenstein.

Embora a pesquisa sobre a influência de Schopenhauer sobre Wittgenstein procure localizar, e de certa forma, minimizar essa influência como restrita apenas à parte “mística” do *Tractatus logio-philosophicus*, cremos que há vários elementos para vê-la como efetiva no *anti-intelectualismo* característico da fase mais madura do pensamento de Wittgenstein. Trataremos disso, também, em outra oportunidade. Por enquanto gostaríamos de notar, apenas, que a impressão de que Schopenhauer é um filósofo “superficial” não ficou, de modo algum, restrita a Wittgenstein - ao contrário, e mesmo contra todas as advertências do próprio Schopenhauer, a clareza de seus escritos foi tomada *não* como indício da boa-fé ou honestidade intelectual de seu autor, mas como um meio pelo qual poderiam ser mais facilmente detectadas e denunciadas as inúmeras inconsequências, incoerências e até contradições de seu pensamento. Assim, para o filósofo acadêmico, pareceu que Schopenhauer seria um autor cujo “fundo” e limites são, como diz Wittgenstein, facilmente visíveis, facilmente alcançáveis e esgotáveis. Seria, enfim, um autor a respeito do qual a pesquisa acadêmica nada mais teria a dizer.

Seria isso assim mesmo? Teria Schopenhauer imposto a seus textos uma clareza e transparência tal que a seus leitores não lhes restaria outra atitude que não a de simples anuência e concordância ou, ao contrário, de brusca discordância e rejeição? Essa impressão de superficialidade, essa sensação de que em Schopenhauer tudo está à mostra, de que tudo nele é - como diz Wittgenstein - facilmente visível, de que nada em seu pensamento precisa ser mais profundamente pesquisado, mais claramente determinado, foi, com certeza, o principal motivo pelo qual sua filosofia tornou-se desprezada e desconsiderada pela filosofia acadêmica. A estes pareceu, muito naturalmente que, a respeito de Schopenhauer, “*nada há a fazer*”, e que, assim, nenhum trabalho exegético poderia ter lugar. Mesmo as mais re-

centes exposições e estudos acadêmicos da filosofia de Schopenhauer, cujo número vem aumentando muito devido à suspeita - *que motiva também este nosso trabalho* - de que algo importante se perdeu por causa da desconsideração de sua filosofia, mesmo essas novas exposições e estudos não deixam de apresentar uma certa monotonia e esterilidade, uma certa incapacidade em trazer qualquer contribuição realmente nova ao entendimento de sua filosofia, assim como à solução do problema representado pela sua má recepção e desconsideração.

Um dos poucos estudos que conseguem evitar essa decepção é o realizado por Clément-Rosset, intitulado *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Esta obra procura explicar a situação “bastarda” de Schopenhauer na história da filosofia: o fato de que Schopenhauer, apesar de ter sido o criador de um método “genealógico” que caracterizará essencialmente o pensamento de Nietzsche, Freud e Marx e constituirá o cerne daquilo que, segundo Clément-Rosset, há de mais importante na filosofia contemporânea como um todo, tal filosofia não foi devidamente valorizada:

É notável que a influência cada vez mais considerável dos filósofos genealogistas [...] não tenha suscitado uma renovação do interesse na obra de Schopenhauer. É conhecida a amargura com que Schopenhauer, após a publicação de O Mundo [...], constantemente se queixava de que a filosofia continuasse sua marcha habitual como se ele nada houvesse escrito. Em nossos dias, sua amargura seria mais cruel ainda, ao ver a filosofia retomar os caminhos que ele havia traçado, mas se esquecendo de mencionar seu nome. Esta situação paradoxal [...] exige algumas explicações. [C.ROSSET, vi]

São essas explicações que queremos acompanhar. Segundo Clément-Rosset, Schopenhauer, independentemente da questão sobre o modo como sua influência tenha se exercido sobre aqueles três filósofos genealogistas, já era à sua maneira um filósofo “genealogista”. Sua original e pioneira intuição genealógica que aparece tão precocemente em *O Mundo como Vontade e Representação*, de 1819, embora estivesse destinada a desenvolvimentos “que o próprio Schopenhauer mal podia conceber”, marca uma ruptura filosófica inequívoca frente a toda tradição e faz com que essa data possa ser assinalada como o ano de nascimento da filosofia genealógica como tal [C.ROSSET,04-05].

Por *genealogia*, Clément-Rosset entende a perspectiva que será formulada de maneira completa apenas por Nietzsche, que estabelece relações entre dois termos de um mesmo

fenômeno mas não relações históricas ou dialéticas, e sim o tipo de relação que existe entre uma origem subjacente, ainda “oculta”, e a sua expressão manifesta, consciente e intelectual. Embora Clément-Rosset não se estenda muito a respeito, podemos dizer que, por “*genealogia*” ele entende aquilo que conjuntamente caracteriza as relações que Nietzsche vê, por exemplo, entre uma moral ou uma metafísica e a potência, a vitalidade ou “*estado de saúde*” da vontade que a produziu e adotou; que Marx vê entre uma ideologia e um certo modo de produção material de riquezas; e que Freud vê entre um sintoma consciente e certos impulsos e desejos inconscientes. O filósofo genealogista teria, então, uma função iconoclasta (e aqui Clément-Rosset lembra que o artigo de J. Oxenford de 1852, que retirou pela primeira vez Schopenhauer do anonimato, era intitulado “*Iconoclasm in German philosophy*”), decifradora e desmistificadora, na medida em que ele explica a expressão manifesta (a moral, a ideologia, o consciente) como uma espécie de expressão que é, ao mesmo tempo, tanto uma justificação como um acobertamento e disfarce daquela origem (a vontade de potência, o modo de produção, o inconsciente) oculta subjacente.

Segundo Clément-Rosset, foi Schopenhauer quem inaugurou esse método filosófico mediante a demonstração do condicionamento das funções intelectuais pelas funções volitivas ou do *primado da Vontade sobre o Intelecto*, o que representa, segundo ele, uma ruptura inequívoca para com toda a tradição anterior e contemporânea a Schopenhauer, de Platão a Hegel, e representa, ela mesma, um evento notável na história das ideias. Segundo Clément-Rosset, Schopenhauer, mesmo “*sem se dar conta disto perfeitamente*”, foi o primeiro a criticar o mito da “*objetividade racional*” e a considerar como superficial e como “*máscara*” todo pensamento que se pretenda objetivo e desinteressado.

Assim, a origem daquelas três filosofias genealógicas contemporâneas já teriam sido esboçadas por Schopenhauer, apesar de não poderem ser claramente reconhecíveis, devido ao “*aparato conceitual pseudo-clássico*” com que o filósofo equivocadamente as revestiu [C.ROSSET, 30-35]. Nada gostaríamos de acrescentar a essa exposição que Clément-Rosset faz da importância do *anti-intelectualismo* de Schopenhauer na história das ideias em geral, e na história da filosofia subsequente em particular. Conforme demonstraremos, é esse anti-intelectualismo, junto a uma propensão essencialmente antimetafísica, também notada por Clément-Rosset, o que importaria resgatar no pensamento de Schopenhauer. Por enquanto, interessa-nos apenas explorar as implicações daquilo que, segundo Clément-Rosset, fez com que essa importância permanecesse não reconhecida, mesmo quando, como Clément-Rosset queixava-se, é reconhecida a importância daqueles três ilustres herdeiros do anti-intelectualismo schopenhaueriano.

Aqui surge aquilo que, em nosso entender, constitui o interesse maior do estudo de

Clément-Rosset: existe a possibilidade de que Schopenhauer *não estivesse perfeitamente consciente da novidade e originalidade que trazia*, de que ele mesmo pudesse se equivocar ou se atrapalhar a respeito e, em consequência desta ‘*maladresse*’, ele pudesse ter expressado suas intuições novas e originais por meio de um aparato conceitual - a metafísica clássica - que lhes era inadequado e que chegava mesmo a contrariar aquilo que nelas havia de mais original e novo. cremos que essa possibilidade entrevista por Clément-Rosset, de que Schopenhauer não tenha podido ou sabido explorar integralmente as riquezas de seu próprio pensamento, de suas próprias descobertas e intuições originais, e de que, ao dar expressão a elas, foi inábil, desatento ou desleixado a ponto de alojá-las em um arranjo conceitual que lhes era sumamente inóspito e inadequado. Essa possibilidade sugere, pela primeira vez, uma pista para a solução do problema ao qual nos referimos no início deste trabalho. Finalmente, a clareza dos textos de Schopenhauer, que para nós continua a ser, tal como preconizado por ele, o sinal da boa-fé de seu autor, não precisa mais ser considerada como equivalente a uma completa transparência, e seu estilo clássico, tão elogiado por Thomas Mann [MANN, 181], não precisa mais ser confundido com superficialidade.

Ao especificar, porém, em que consistiria a “*maladresse*” de Schopenhauer, ao tentar precisar as razões pelas quais ele não teria sido capaz de explorar as riquezas do método genealógico que descobriu, o estudo de Clément-Rosset é bastante decepcionante. Segundo ele, duas razões devem ser apontadas. A primeira, involuntária e desastrosa (*maladroite*), seria devida à incapacidade de Schopenhauer de se assenhorear da novidade de suas próprias concepções e de “*utilizá-las para as finalidades genealógicas*”. A segunda, voluntária e coerente, seria consequência do interesse profundo de Schopenhauer em denunciar o absurdo e a inexplicabilidade da Vontade única e supra-individual. Ou seja, ao invés de *explicações* genealógicas, diz Clément-Rosset, interessava mais a Schopenhauer apontar para a impossibilidade de qualquer explicação [C.ROSSET, 43]. Mas se, segundo Clément-Rosset, a intuição mais original de Schopenhauer está ligada a esta denúncia a respeito do caráter *inexplicável* da vontade, como pode ele pretender que Schopenhauer estivesse em busca de uma *explicação* genealógica? Conforme veremos, Schopenhauer terá que formular uma “*metafísica*” que dificilmente poderia ser entendida como fornecendo algum tipo de *explicação* do que quer que seja em consequência da descoberta desta inexplicabilidade irreduzível da Vontade.

Entretanto, o que nos interessa reter desse estudo de Clément-Rosset é apenas a sua sugestão no sentido de que Schopenhauer possa ter sido inábil, desajeitado e até mesmo desleixado enquanto escritor filosófico. É a sugestão de que Schopenhauer, embora detentor de intuições realmente originais e revolucionárias (o que explicaria sua enorme influência no pensamento filosófico posterior), acabou por exprimi-las em um aparato conceitual

que lhes era fundamentalmente estranho e inóspito (o que explicaria a desconsideração e rejeição de sua filosofia por parte dos pesquisadores acadêmicos da filosofia). É a sugestão, enfim, de que Schopenhauer possa não ter estado à altura de sua própria originalidade.

Essa possibilidade tornaria compreensível que uma série de objeções, algumas já mencionadas, pudessem ter sido feitas a Schopenhauer quando tomamos o filósofo por aquilo que ele às vezes pretende ou sugere, *prima facie*, estar fazendo, e que parecem plenamente justificadas. Nesse sentido, Schopenhauer é um pensador que, como dizia Wittgenstein, é fácil e rapidamente “esgotável”, dado que os meios e instrumentos pelos quais suas pretensões poderiam ser rejeitadas são, clara e limpidamente, fornecidos por ele mesmo. E, uma vez desfeitos esses mal-entendidos, poderemos apreender aquilo que diz respeito à intuição original, revolucionária e filosoficamente significativa de Schopenhauer, que justifica a sua importância no pensamento filosófico contemporâneo.

É claro que ficará sempre indeterminado se Schopenhauer foi incapaz ou desleixado, isto é, se ele tentou e não conseguiu dar uma expressão adequada às suas descobertas, ou se, ao contrário, a forma específica a ser assumida pela expressão dessas descobertas não lhe importasse muito, talvez confiando em que elas “surtiriam efeito” de uma maneira ou de outra. Talvez seja justamente essa indeterminação (uma incapacidade em assenhorear-se das concepções filosóficas tradicionais ou um desprezo para com as formas “exteriores” que a tradição acumulou em torno das intuições filosóficas originais dos grandes mestres, Platão e Kant, do passado?), ponto este que torna a sugestão de Clément-Rosset concernente à “*maladresse*” de Schopenhauer muito interessante. No que diz respeito às pessoas desastradas, atrapalhadas ou estorvadas, fica sempre indeterminado, principalmente depois dos trabalhos de Freud, o grau de autoconsciência que elas possam ter de seus atos. Daí que o caráter desajeitado das referências de Schopenhauer à tradição filosófica, e às filosofias de Kant e Platão em particular, e outras vezes deem a impressão de um desleixo, como denunciava Heidegger, um desconhecimento ou uma leviandade para com essas tradições (como denunciava Guérout). Sua “*maladresse*” suscitou o desprezo, e até mesmo a ira, dos estudiosos dessas filosofias pois, ao mesmo tempo em que pretende vincular-se ao conteúdo mais original do pensamento desses grandes mestres, Schopenhauer se dirige a eles de uma maneira tal que, para o estudioso de Platão e Kant, fica patente o seu desconhecimento ou leviandade para com o conteúdo filosófico do pensamento desses grandes mestres. No entanto, a reivindicação de filiação a essa tradição filosófica, feita por Schopenhauer, é legítima, e impõe-nos a tarefa de esclarecer e - se possível - eliminar estes mal-entendidos gerados por tal “*maladresse*”.

A antimetafísica de Schopenhauer

Talvez o maior mal-entendido em torno da filosofia de Schopenhauer, propiciado pela inabilidade ou desleixo do próprio filósofo, diga respeito ao sentido de sua “metafísica”. Em quase *todas* as exposições, estudos e comentários sobre seu pensamento, como por exemplo, nas diversas edições de livros de História da Filosofia, Schopenhauer é entendido como o proponente de uma “metafísica” que acalenta a “mesma” pretensão que anima os grandes sistemas metafísicos tradicionais, de Descartes a Hegel, isto é, a ideia da filosofia como totalidade do saber a partir de um princípio explicativo último, a partir de um princípio que, ao mesmo tempo em que fundamenta todas as outras explicações, em particular as científicas, é a explicação e fundamento de si mesmo. A particularidade da “metafísica” de Schopenhauer consistiria, segundo essa concepção generalizada, apenas que, enquanto em Descartes tal princípio autoexplicativo e autofundamentado é o “Eu penso”, e em Hegel o “Espírito Absoluto”, em Schopenhauer é proposta a “Vontade”. Para patentear o caráter *generalizado* dessa concepção a respeito da intenção da “metafísica” de Schopenhauer, não queremos recorrer a uma enormidade de referências e citações. Mas podemos mencionar uma passagem da recente biografia intelectual que Cartwright, um importante estudioso contemporâneo, dedica a Schopenhauer:

Como Kant, Schopenhauer entendia que a ciência mesma precisava de uma fundamentação metafísica [...] Para explicar (to account for) os tipos naturais e as forças naturais, que são usadas pela ciência como “qualidades ocultas”, a sua metafísica da natureza procurava fornecer uma explicação (explanation) dos elementos necessária e cientificamente inexplicáveis da concepção científica do mundo. (2010:301, grifo nosso).

Ao entender desse modo a intenção da metafísica de Schopenhauer, Cartwright estava simplesmente aceitando aquilo que o *próprio Schopenhauer* acreditava ou pensava estar fazendo, assim como a quase totalidade de seus outros leitores. Com efeito, Schopenhauer afirma - ao abrir o livro II de sua obra-prima, depois de descobrir a Vontade como o “*em-si*” do corpo próprio ou do objeto mais imediato para o sujeito do conhecimento - que pretende estender esse conceito de Vontade de modo a abarcar o “*em-si*” de todos os outros corpos e das forças que neles operam, e que, ao proceder assim, estará referindo algo desconhecido a algo mais conhecido, tal como acontece e é típico de *toda explicação*:

(Antes de mim) Fez-se entrar o conceito de vontade no conceito de força; é exatamente o contrário o que vou fazer agora, e considero toda força da natureza como uma vontade... Reduzamos agora o conceito de força ao conceito de vontade: é na verdade reduzir um desconhecido a qualquer coisa de infinitamente mais conhecido [...]. [WWV, i, 173; WWR, I, 112]

A intenção de Schopenhauer que prevalece em todo o livro II de seu *O Mundo como Vontade e Representação* parece ser a de que as impulsões da vontade própria, tal como sentidas nos movimentos do corpo próprio, podem servir para *explicar* aquilo que as explicações da ciência ao mesmo tempo pressupõem e têm por inexplicável, a saber, a qualidade ou natureza essencial das “forças” empregadas em suas explicações. Em se tratando de nosso próprio corpo, diz Schopenhauer, temos um acesso imediato e a partir do interior àquilo que, em uma explicação científica e exterior sobre um movimento deste mesmo corpo, precisaria ser deixado como “qualidade oculta”, tal como ocorre nas explicações dos movimentos de todos os outros corpos.

Ora, ao longo de todo o livro II, Schopenhauer *parece* querer dizer que o sentimento imediato das impulsões de nossa vontade que constitui o lado “íntimo” do movimento exterior de nosso corpo pode ser usado para tornar mais conhecido o lado “íntimo”, o “em-si”, do movimento de todos os outros corpos. Teríamos assim, continua *aparentemente* Schopenhauer, pela primeira vez acesso à “coisa-em-si”, que até então havia sido considerada por Kant como incognoscível.

Schopenhauer mesmo se vangloria de ter, tal como formulado em uma de suas famosas imagens, encontrado uma passagem subterrânea, por meio da qual pôde adentrar ao interior da fortaleza, ao passo que todos os outros filósofos anteriores teriam se resignado a apenas fazer esboços de sua fachada. É a respeito dessa cognoscibilidade da coisa-em-si kantiana por meio do conceito de vontade que o *próprio* Schopenhauer acredita estar fornecendo uma contribuição original à doutrina de Kant [WWV, I, 672, WWR, I, 502]. É em torno desta dessa suposta contribuição ao kantismo que gira a maioria dos posicionamentos - na realidade, das rejeições - adotados pelos estudiosos acadêmicos frente à filosofia de Schopenhauer. Isso é natural, já que é Schopenhauer quem apresenta sua “metafísica” como capaz de fornecer uma “explicação” daquilo que a ciência ao mesmo tempo pressupõe e não consegue explicar. Por exemplo, após afirmar que a ciência se limita a determinar as circunstâncias particulares (o “onde?”, o “quando?”, e o “como?”) das manifestações das forças que, para o cientista, permanecem, no que diz respeito à sua qualidade essencial (o “o quê?”), uma qualidade oculta ou inexplicável, Schopenhauer afirma que:

[...] a essência comum de todos os fenômenos de uma espécie determinada, essência essa que, sem a pressuposição da qual a explicação pelas causas não tem sentido nem valor, é a força universal da natureza, que deve, em física, permanecer no estado de “*qualitas occulta*”, visto que ela está no fim da explicação etiológica e no começo da explicação metafísica (eben weil hier die aetiologische Erklärung zu Ende ist und die metaphysische anfängt). [WWV, I, 209; WWR, I, 140 grifo nosso]

Não precisamos mencionar inúmeras outras passagens onde Schopenhauer se apresenta como o descobridor ou desbravador da natureza íntima da coisa-em-si kantiana, ou onde ele apresenta sua “metafísica” como propiciadora de uma explicação (*Erklärung*) daquilo que é, ao mesmo tempo, pressuposto e tido por inexplicável pelas explicações científicas, e tampouco precisamos adentrar o debate sobre a medida em que tal *aparente* pretensão de Schopenhauer é bem sucedida. De fato, tal pretensão tem sido amplamente questionada e rejeitada pelos estudiosos acadêmicos e, em particular, pelos estudiosos de Kant. O que nos interessa indagar, neste momento, é: *poderia sua Metafísica ser, realmente, compreendida dessa maneira?* Não teria Schopenhauer, aqui, sido desajeitado e formulado sua intuição original de uma maneira canhestra e incoerente, a ponto de propiciar, ele mesmo, os meios e instrumentos pelos quais seus críticos poderiam, fácil e prontamente, rejeitar suas pretensões? Por exemplo, não seria essa “*maladresse*” de Schopenhauer a causa da perplexidade que acomete o leitor de sua Metafísica ao ser informado de que a Vontade - que esta Metafísica *aparentemente* pretende colocar como um princípio que, tal como nas metafísicas tradicionais de Descartes a Hegel, explica-se e fundamenta-se a si mesma - é inexplicável e sem-fundamento (*grundlos*)? Como poderia Schopenhauer pretender, pergunta-se espantado este leitor, que esse algo inexplicável como esse *sentimento* de um querer ou não-querer da vontade própria, sirva para *explicar* o que quer que seja? Não admira que Schopenhauer tenha encontrado por parte dos pesquisadores acadêmicos apenas desprezo e desconsideração. Apesar da clareza de sua exposição, ou talvez justamente devido a ela, o “fundo” de seu pensamento, como dizia Wittgenstein, *parece* facilmente visível, e a inxequibilidade de sua pretensão metafísica parece facilmente constatável. Mas, repitamos, será que sua metafísica poderia mesmo ser compreendida dessa maneira?

Na porta de entrada desta “metafísica”, no início do livro II de *O Mundo como Vontade e Representação*, encontra-se o tema da *insuficiência das explicações causais* ou etiológicas. Como dentre as quatro “raízes” do Princípio de Razão Suficiente - tal como diferenciadas por Schopenhauer em seu *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* - apenas o *Princípio da Causalidade* e a *Lei da Motivação* concernem às mudanças ou alterações reais,

já que o *Princípio do Conhecer* apenas conecta representações abstratas como premissas e conclusões num raciocínio; e o *Princípio do Ser* diz respeito apenas à determinação recíproca entre os elementos puramente formais do tempo e do espaço [QR, 38]. E como a insuficiência em questão concerne também, e principalmente, à Lei da Motivação, temos que tal insuficiência é do próprio Princípio de Razão Suficiente, isto é, da própria *Razão*, e é sobre isso que se erguerá todo o *anti-intelectualismo* que, conforme vimos em conexão com estudo de Clément-Rosset, é a mais original das intuições de Schopenhauer. Recordemos, brevemente, o que o próprio Schopenhauer nos diz a respeito:

Consideremos um fenômeno, uma mudança ou alteração da realidade, isto é, uma *ocorrência*, ou um *acontecimento* banal como:

(A) “a pedra está caindo”. Agora perguntemos por sua *causa*. A resposta, diz Schopenhauer, não é, como normalmente se pensa (a “gravidade”), mas, sim, uma outra *ocorrência* ou *acontecimento*, por exemplo:

(B) “a pedra foi deixada sem sustentação”.

A gravidade, diz Schopenhauer, é apenas aquilo que, por ocasião de (B), produz (A), ou é aquilo por meio do qual *explicamos* (A) como efeito de (B). Que isso seja assim, demonstra Schopenhauer, constata-se no fato de que a respeito de (B), podemos, e de fato devemos, continuar perguntando por sua causa, e então uma outra ocorrência ou acontecimento deverá ser encontrado, por exemplo:

(A) “os músculos de minha mão distenderam-se”.

E uma nova “força” deverá ser invocada de modo a mostrar como, uma vez dado (C), produziu-se (B), de modo a explicar (B) como o efeito de (C). A respeito dessa ocorrência (C), podemos e devemos perguntar por sua causa, e uma nova *ocorrência* deverá ser apontada, assim, indefinidamente. Mas, enfatiza Schopenhauer, a respeito de todas essas forças, assim como da força da gravidade, *não podemos perguntar por sua causa, pois ela não é uma ocorrência*, e uma causa, tal como o seu efeito, é sempre uma ocorrência [WWV, I, 197; WWR, I, 131]. A gravidade - assim como todas as outras forças mediante as quais explicamos uma ocorrência como efeito de outra ocorrência - é apenas uma “qualidade ou

natureza essencial” que está potencialmente presente no corpo sobre o qual atua a causa que, assim, oferece apenas uma *ocasião* para o desencadear ou o manifestar-se daquela força. Mais do que em seu *O Mundo como Vontade e Representação*, esse ponto é claramente estabelecido por Schopenhauer em *Sobre a Liberdade da Vontade*:

Agora lembremo-nos, também, do que é primariamente uma causa: é a alteração precedente que torna necessária a alteração posterior. Nenhuma causa no mundo pode, por si mesma, produzir seu efeito, ou fazê-lo surgir a partir do nada. Antes, há sempre algo presente sobre o qual ela atua, e apenas nesta ocasião, neste lugar, sobre este ser específico, ocasiona uma alteração que está sempre de acordo com a natureza deste ser; portanto, a força para esta alteração precisa já estar neste ser. Todo efeito, então, surge a partir de dois fatores, um interno, outro externo; isto é, a partir da força inerente àquilo em que o efeito se produz, e a partir da causa determinante que faz com que o efeito se manifeste aqui e agora. Toda causalidade, e toda explicação baseada nela, pressupõe tais forças inerentes: por esta razão, tais explicações não podem explicar tudo; antes, sempre resta algo de inexplicado. [LV, 72 grifo de Schopenhauer]

Tal como o estopim aceso, que é apenas *ocasião* (*Gelegenheit*) para que a força contida na pólvora se atualize, toda causa, diz Schopenhauer, é uma causa ocasional [WWV, I, 206; WWR, I, 138]; ela oferece apenas uma oportunidade (*Anlass*) para que a força, presente potencialmente no corpo sobre o qual atua, passe a ato. Schopenhauer insiste que é muito importante não confundir aquele fator externo com o fator interno: a causa, no sentido próprio do termo, com a “força” que é apenas atualizada por ocasião da primeira. A ciência remonta indefinidamente de causas às causas mais anteriores ainda, sem nunca chegar a uma que seja causa de si mesma. Mas, no que diz respeito à natureza ou qualidade essencial dessas forças mesmas, diz o filósofo, o conhecimento das causas não contribui em nada. Segundo Schopenhauer, se perguntássemos a um cientista qual é a diferença entre, digamos, a “gravidade” e a “eletricidade”, ele diria que a primeira é algo que, sob tais circunstâncias produz tais efeitos ou outras ocorrências, ao passo que a segunda é algo que, diante de outras circunstâncias, produz outros efeitos. Todo o trabalho da ciência é esquadrinhar com precisão matemática o comportamento “exterior” de tais forças, determinar sob quais circunstâncias uma força se manifesta, e quais efeitos resultam dessa manifestação. Mas, sobre a natureza ou a qualidade essencial dessas forças, diz Schopenhauer, a determinação científica das circunstâncias precisas sob as quais elas se manifestam não nos informa nada.

A respeito disso, precisamos, diz ele, buscar uma nova via.

Conforme veremos a seguir, é justamente por isso, e *apenas por isso*, que Schopenhauer pretende assimilar o conceito de tais forças ao conceito de Vontade. É nos fenômenos humanos e animais da vontade que se mostra mais claramente como os motivos, que aí figuram como as causas no sentido próprio do termo, são apenas *ocasiões* ou oportunidades para a manifestação de um querer ou não querer da vontade que, como tal, não podem ser explicadas apenas em função daqueles motivos, mas sim que, tais como todas as outras forças mencionadas, permanecem inexplicáveis, sem fundamento (*grundlos*).

Antes disso, porém, consideremos a maneira como essa tese de Schopenhauer a respeito da insuficiência das explicações causais nos conduz diretamente àquilo que poderíamos considerar como a intuição mais original de sua “metafísica”, uma intuição que se revela como sendo, de fato, *antimetafísica*.

Já que tal insuficiência não se restringe às explicações causais no sentido estrito do termo, mas afeta também as que procuram mostrar como certas ações resultam da incidência de determinados motivos sobre um certo caráter (humano ou animal), e como as outras formas ou “raízes” do Princípio de Razão Suficiente concernem apenas a um conhecimento somente formal ou meramente abstrato, temos que essa insuficiência pode ser apontada como sendo do próprio Princípio de Razão Suficiente ou da própria *Razão*. Em seu *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, Schopenhauer afirma claramente que o princípio mediante o qual obtemos todas as explicações, provas e fundamentações, não pode, ele mesmo, ser provado:

Pois toda prova é a referência a algo já admitido; e se exigirmos, de novo, uma prova deste algo [...] chegaremos por fim a algumas proposições que exprimem as formas e leis, e, portanto, as condições, de todo o pensamento e de todo o conhecimento [...] Procurar uma prova do Princípio de Razão Suficiente é, além disso, um absurdo patentemente claro, que denota falta de reflexão. Toda prova é uma demonstração de uma razão para um juízo proposto, e que recebe o predicado “verdadeiro” justamente devido a esta demonstração. Esta necessidade de uma razão é exatamente o que exprime o Princípio de Razão Suficiente. Agora, se exigirmos uma prova dele, ou, em outras palavras, uma demonstração de uma razão para ele, nós por este meio já o presumimos como verdadeiro, mais que isso, nós baseamos nossa exigência justamente sobre esta presunção, e então nos veremos envolvidos no círculo de estar pedindo uma prova de nosso direito de pedir provas. [QR, 27]

Ou seja, a intuição antimetafísica e anti-intelectualista mais fundamental de Schopenhauer é a constatação de que a *Razão* não se sustenta a si mesma, ao contrário do que é pressuposto por *toda* a metafísica tradicional; que o princípio, por meio do qual ela obtém todas as explicações, justificações e fundamentações é, ele mesmo, inexplicável, injustificável e *grundlos*. Agora é fácil ver que essa constatação é a própria *negação* da pretensão básica de todos os empreendimentos metafísicos anteriores e contemporâneos a Schopenhauer. Pois, desde Descartes, cujo “eu penso” era considerado como apresentando por si mesmo as garantias do “eu existo”, passando pela “*Tathandlung*” de Fichte e o “Espírito Absoluto” de Hegel, tratava-se de encontrar um primeiro princípio que, ao contrário das explicações insuficientes da ciência, pudesse explicar a si mesmo e fornecesse por si e em si mesmo suas próprias justificação e fundamentação. Schopenhauer, no entanto, aceita as famosas críticas de Kant ao “argumento ontológico” - que recusa a possibilidade do conhecimento de algo que não possa ser pensado a não ser como existente - e aceita também a conclusão do mesmo Kant de que as leis *a priori* que vigoram na existência (*Dasein*) não podem ser utilizadas para derivá-la e explicá-la [WWV, I, 567-8; WWR, I, 420] e adota uma postura inequivocamente antimetafísica, claramente formulada em diversas ocasiões, mas ainda mais contundentemente em seu suplemento XVII ao *Mundo como Vontade e Representação*, intitulado “Sobre a necessidade humana de Metafísica”. Após aludir ao modo como o “espanto” metafísico diante da questão “por que o mundo e o homem existem, ao invés de não existirem?”; ou “por que existem desta maneira ao invés de outra?”, acomete o homem diante das experiências bem reais da morte e do sofrimento, Schopenhauer procura mostrar que, caso as pretensões da metafísica tradicional - no caso, a de Espinosa - fossem exequíveis, esse espanto ou necessidade metafísica não teriam lugar, pois, se:

O mundo fosse, no sentido espinozista, tão frequentemente reiterado em nossos dias [...] uma “substância absoluta”, e consequentemente um “ser absolutamente necessário” [...], sua possibilidade e sua realidade seriam, como Espinosa mesmo afirma, absolutamente uma mesma coisa [...]

Ora, tudo isto não é, de modo algum, o caso [...]. De fato, a engrenagem ou inquietação (Unruhe) que constantemente mantém em movimento incessante o relógio da metafísica, é a clara conscientização de que a não-existência deste mundo é tão possível quanto a sua não-existência [...]. (WWV, II, 220-221; WWR, II, 170-171. Grifo nosso)

Ora, Schopenhauer está claramente rejeitando a possibilidade de um conhecimento tal como pretendido pela metafísica tradicional. É fácil ver que não é apenas Espinosa quem pretende obter do mundo e da existência do homem um conhecimento que, tal como o conhecimento meramente formal da matemática, apresente por si e em si mesmo as garantias de sua veracidade e, conseqüentemente - mas ao contrário do que ocorre na matemática - apresente as garantias da existência do seu objeto tal como conhecido.

Como poderia Schopenhauer ter visto a si mesmo como “*mais um*” metafísico? Começamos aqui a perceber toda a importância da sugestão de Clément-Rosset concernente à “*maladresse*” de Schopenhauer pois, seja por incompetência ou por desleixo, ele apresenta o seu conceito de Vontade como se pretendesse o mesmo tipo de fundamento último que se buscava nas metafísicas tradicionais para suprir a insuficiência das explicações causais da ciência.

Ao longo de toda a sua “metafísica da natureza” ele se comporta como se pretendesse fornecer tal princípio explicativo último com seu conceito de Vontade. Sua “filosofia da natureza” pareceu, tal como denunciado imediatamente pelo público acadêmico, não ser mais do que um plágio de suas congêneres de Schelling e Hegel. E, no entanto, em meio a todo esse empenho em se mostrar como mais um metafísico, é ele mesmo quem deixa “escapar” algumas poucas passagens onde, claramente, afirma que seu conceito de Vontade não pode ter essa função:

Para suprir uma explicação física, não se deve recorrer menos à objetivação da Vontade do que ao poder criador de um Deus. Pois a física exige causas, e a Vontade nunca é uma causa; a sua relação para com o fenômeno não tem por fundamento o princípio da razão. [WWV, I, 208; WWR, I, 140. Grifo nosso]

É importante notar que a vontade *nunca* é uma causa no sentido estrito do termo, nem mesmo das ações humanas e animais. Conforme já estabelecido por Schopenhauer, em uma ocorrência é preciso distinguir entre o fator externo, a causa no sentido próprio do termo, e o fator interno, que é a “força”, ou Vontade, apenas atualizada por ocasião da primeira e que não pode ser explicada, no que diz respeito a sua natureza essencial, apenas em função desta causa.

Daí que, continua o filósofo, a etiologia, a ciência das causas naturais e a filosofia da natureza - a sua “metafísica” - *nunca interferem* uma com a outra e seguem lado a lado, considerando o mesmo objeto sob dois diferentes pontos de vista [WWV, I, 208; WWR, I, 140]. Pois, se o conhecimento das causas não fornece informação alguma sobre a natureza íntima das “forças” ou da Vontade, *o conhecimento desta última também não fornece contribuição para*

o conhecimento científico das causas, o que deveria ter sido claramente dito por Schopenhauer.

Por que o filósofo não diz claramente que a assimilação do conceito das “forças” empregadas pelo cientista em suas explicações ao conceito de Vontade *em nada* contribui para a explicação científica dos fenômenos? Na compreensão de sua filosofia, não há dúvida de que é preciso separar a sua intuição original - que é uma contribuição significativa para o pensamento filosófico - e a expressão desastrosa dessa intuição, a sua acomodação difícil, e no fundo incoerente, a um arranjo conceitual que lhe é inóspito.

Clément-Rosset foi muito feliz ao figurar Schopenhauer como um pensador que, a duras penas, esforçava-se por estar à altura de seu tempo sem se dar conta de que já o havia ultrapassado em muito. Ele formula sua intuição filosófica como se ela estivesse em competição com as “similares” filosofias da natureza de Schelling ou Hegel, sem perceber que sua intenção filosófica original é completamente outra e inteiramente nova. Quando ele propõe que se considerem as “forças” naturais que o cientista precisa, ao mesmo tempo, pressupor e deixar como inexplicadas, como algo análogo à Vontade, *ao invés de tentar explicar tais forças* à maneira das metafísicas tradicionais e fundamentar as explicações científicas nelas baseadas, ele *aponta para o caráter ultimamente inexplicável de tais forças*, para o caráter não-fundamentável de tais explicações. Assim, em vez de designar Schopenhauer como “o mal-humorado herdeiro da grande especulação” [ADORNO, 150], ele deveria melhor ser indicado como *desajeitado precursor da crítica contemporânea da Metafísica*.

A vontade humana

Poder-se-ia perguntar: se a assimilação das “forças” da natureza ao conceito de Vontade não tem por finalidade explicar tais forças, ou, se a “metafísica” de Schopenhauer *não* pretende suprir a insuficiência das explicações causais da ciência, o que pretenderia ela? Por que Schopenhauer pretende que na vontade humana se revele mais claramente algo que, no que diz respeito às forças naturais, não tem sido devidamente considerado?

Vimos que a “metafísica” da natureza de Schopenhauer, uma vez depurada dos mal-entendidos provocados por sua “*maladresse*”, limita-se a apontar o caráter meramente ocasional das causas, isto é, a mostrar que uma ocorrência, que figura como causa, oferece apenas uma ocasião para a atualização de uma força potencialmente contida no corpo envolvido nessa ocorrência, não sendo, portanto, a única responsável pela ocorrência que figurará como o efeito. Em toda explicação causal, diz Schopenhauer, as forças mediante as quais uma ocorrência é explicada em função de outra permanecem inexplicáveis *para o cientista*.

Mas, o desajeitado filósofo insinua que não são tão inexplicáveis assim para o *metafísico*. Com efeito, todo o esforço e o entusiasmo da “metafísica da natureza” de Schopenhauer (contida no livro II de seu *O Mundo como Vontade e Representação*) dirige-se à suposta possibilidade de uma explicação daquilo que para o cientista permanecia inexplicável, daquilo que Kant tinha por incognoscível.

No entanto, quando indagamos Schopenhauer a respeito de seu conceito de *Vontade*, sob o qual sua “metafísica” pretende assimilar a concepção de todas as outras forças naturais, constatamos imediatamente que tal definição não poderia exercer a função de explicação dessas forças, já que seu conceito de *Vontade*, em particular da vontade humana, é absolutamente novo e não poderia, tampouco, ser confundido com o conceito tradicional de *Vontade*. Encontraremos aqui outro grande mal entendido sobre a filosofia de Schopenhauer, suscitado, novamente, por uma “*maladresse*” que não lhe permitiu separar claramente a novidade e originalidade de sua concepção de vontade *humana* das concepções tradicionais.

De fato, chegamos a ousar afirmar que essas considerações sobre a inexplicabilidade (*Grundlosigkeit*) da vontade *humana*, contidas no livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação*, deveriam preceder à formulação da “metafísica” formulada no livro II. O conceito de *Vontade* de Schopenhauer foi, devido à “*maladresse*” do filósofo, entendido como denotando aquela “bem conhecida causa” de nossas ações voluntárias. Sua “metafísica da natureza” foi entendida como propondo que o modelo de explicação dessas ações, tradicionalmente pensada como não comportando nenhum resíduo inexplicável, fosse estendido para todos os outros tipos de ocorrência. Ora, basta atentar para o que Schopenhauer diz a respeito da vontade *humana*, lugar de origem de seu conceito de uma *Vontade* “metafísica” em geral, para constatar que tal concepção *não pode ter* a função que o desajeitado filósofo insinua que tenha, e que seu leitor, traído por esta “*maladresse*”, também lhe atribui e lhe condena.

Após propor a extensão do conceito de *Vontade* - descoberto inicialmente como sentimento do “em-si” dos movimentos e ocorrências do corpo próprio - para todas as demais “forças” da natureza, Schopenhauer diz que é preciso determinar mais adequadamente tal conceito para que essa extensão possa ser feita separando, na *Vontade*, aquilo que caracteriza sua essência íntima (*innersten Wesen*) daquilo que lhe advém apenas de seus diversos graus de objetivação como fenômenos [WWV, I, 164; WWR, I, 105].

Estes atos da vontade (Akt des Willens) têm sempre um fundamento, fora deles mesmos, em seus motivos. No entanto, estes motivos determinam sempre apenas

o que eu quero em tal momento, em tal lugar, em tal circunstância; mas não determinam que, em geral, eu queira, nem o que, em geral, eu quero, isto é, a máxima que caracteriza o todo de meu querer. Daí que o meu querer, segundo sua essência integral, não pode ser explicado (erklären) pelos motivos [...] Apenas sob a pressuposição de meu caráter empírico o motivo é um princípio de explicação (Erklärungsgrund) suficiente de minhas ações: se abstraio deste meu caráter e pergunto então, por que em geral quero isto e não aquilo, então nenhuma resposta é possível, pois apenas os fenômenos da Vontade estão submetidos ao Princípio da Razão (Satz von Grund), mas não a Vontade mesma que, desse modo, deve ser designada como sem-Razão (ou sem fundamento – grundlos). [WWV, I, 165-6; WWR, I, 106. Grifo nosso].

Como veremos, o “caráter empírico” é apenas o desdobrar no tempo e na experiência do “caráter inteligível” kantiano, que é pensado por Schopenhauer como uma configuração ou conformação individual da Vontade “metafísica”, o que o filósofo assimilará à noção de *ideia* platônica. Mas ao menos por enquanto, não precisamos entrar nesses detalhes: basta a consideração acima para nos fazer ver que aquilo a que Schopenhauer alude nada mais é do que o caráter meramente *ocasional* dos motivos como *causas* do querer e da ação resultante desse querer. Tal como a ocorrência (B): “a pedra foi deixada sem sustentação”, tomada como causa, era apenas a ocasião para que a “força” da gravidade se manifestasse e produzisse a ocorrência (A): “a pedra está caindo”, não podendo, por si só, explicar tal manifestação.

Também os motivos, sejam eles representações abstratas ou intuitivas, são apenas ocasiões para a manifestação de um querer ou não-querer da “vontade”, não podendo, por si, explicar tal manifestação. Mais adiante Schopenhauer diz que, com a ausência de fundamentabilidade (*Grundlosigkeit*) da vontade no homem, vê-se mais claramente a não fundamentabilidade última de todas as outras forças [WWV, I, 174; WWR, I, 113]. Ela é o local onde se deve buscar a intuição original que atribuímos ao pensamento antimetafísico e anti-intelectualista de Schopenhauer, a saber, a intuição de que o Princípio de Razão (*Satz von Grunde*), por meio do qual obtemos todos os outros tipos de explicação, justificação e fundamentação, pressupõe, ele próprio, algo de inexplicável, injustificável e sem fundamento (*grundlos*).

Mas, seria só isso? Quando uma causa - chamada agora de “motivo” já que atua pelo conhecimento e pela representação - incide sobre um corpo dotado de vontade, é, em geral, incerta a medida em que tal causa será ocasião para a manifestação de sua vontade como querer ou não-querer. Nesse caso, todos concordariam em que o motivo, tomado por si só, não é capaz de explicar essas manifestações e ações, pois, a uniformidade e regularidade

com que o motivo é ocasião para a manifestação da vontade são bem menores do que a regularidade e uniformidade com que a ocorrência (B) era, em nosso exemplo anterior, ocasião para a manifestação da força da gravidade.

Mas, seria apenas devido ao fato de que, no caso da vontade humana e animal, os motivos estão mais frouxamente conectados à manifestação da vontade, que Schopenhauer se acredita autorizado a falar de inexplicabilidade e não fundamentabilidade última e a ver nesta mais claramente exposta a essência íntima de todas as outras forças? Para que o conceito de vontade pudesse mostrar mais claramente o caráter meramente *ocasional* de todas as outras forças seria necessário demonstrar que a *Grundlosigkeit* da vontade humana é irreduzível. E, quando consideramos que um maior conhecimento daquela pessoa ou animal pode tornar menos frouxa a conexão entre o motivo e a manifestação de sua vontade, e pode, portanto, tornar mais explicável tal manifestação, dado que ela se mostraria então mais regular e uniformemente decorrente da apresentação do motivo, não se tornaria suspeita a caracterização desta vontade como *irreduzivelmente* inexplicável? Se, conforme afirmamos, ao estender o conceito de vontade para o de todas as outras forças naturais, Schopenhauer não está tentando *explicar* estas últimas, mas sim indicar que, tal como a vontade, elas são irreduzivelmente *inexplicáveis*, seria preciso que o caráter *irreduzível* da inexplicabilidade da vontade fosse demonstrado. Com efeito, é a respeito da vontade *humana*, em particular, em conexão com o debate acerca da *liberdade* desta vontade, que encontramos a intuição mais original da filosofia de Schopenhauer.

Na seção 55 do livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação* e, sobretudo, em seu ensaio premiado *Sobre a Liberdade da Vontade*, encontraremos essa intuição original de Schopenhauer, fonte de seu anti-intelectualismo e argumento essencial de sua antimetafísica. Começaremos por este último texto. Nele, Schopenhauer não expressa suas conclusões no vocabulário kantiano, já que não quer depender da opinião que os juízes do concurso ao qual o texto foi submetido porventura acalentassem sobre um ou outro sistema filosófico conhecido, de modo que é possível ver mais claramente aquilo que diz respeito à sua *originalidade*.

Segundo o filósofo, o conceito de liberdade é negativo, pois denota apenas a ausência de obstáculos (estes sim, positivos) à ação e originalmente diz respeito a uma *liberdade* meramente *física*, em que obstáculos materiais à ação de um ser dotado de vontade estão ausentes (correntes, prisões, doenças, etc.). Dessa forma, o ser agiria apenas em conformidade com sua própria vontade. Tal liberdade física, embora indiscutível, diz respeito apenas à capacidade ou faculdade *para agir* e ao fato de que, uma vez tendo a vontade do ser chegado a querer alguma coisa, tal ser, na ausência de obstáculos materiais, fará tal coisa.

O ser, então, corretamente diz: “*Eu posso fazer o que eu quiser; se eu quiser isto, eu faço isso, e caso eu houvesse querido aquilo, eu teria feito este algo - basta eu querer*”. Mas, adverte Schopenhauer, a liberdade que interessa a quem pretende defender a tese do livre-arbítrio não é aquela meramente física, mas sim a chamada “*liberdade moral*”, que supõe que, mesmo na ausência de obstáculos materiais, um homem poderia, numa situação determinada, indiferentemente fazer isto ou aquilo *porque ele poderia, também indiferentemente, querer isto ou aquilo*. Ora, diz o filósofo, esta última possibilidade - a liberdade ou *indiferença do querer* - é algo bem diferente e bem mais discutível do que a liberdade ou *indiferença do agir*, uma vez dada a resolução da vontade. Conforme diz Schopenhauer, na tese da “*liberdade moral*”, a liberdade do agir é afirmada sob a pressuposição da liberdade do querer; ela diz que a ação do corpo seguir-se-á à resolução da vontade, mas sobre o processo através do qual a vontade chega a querer efetivamente alguma coisa, nada está decidido.

Para que a liberdade moral pudesse ser afirmada, seria preciso demonstrar que, nesse processo de resolução, a vontade fosse *livre*, diante de motivos diversos, poderia indiferentemente querer um ou outro. Como H. J. Glock resumiu, recomendando esse ponto à consideração dos filósofos contemporâneos que se dedicam à ética: “*que eu tenha feito o que eu quis, isto só implicaria em que eu poderia ter agido diferentemente se eu pudesse ter querido agir diferentemente da maneira em que, de fato, agi*” [p.422]. A questão crucial é saber se está em poder da vontade a possibilidade de, diante de um motivo que se lhe apresenta pelo intelecto, indiferentemente querê-lo ou não, ou, em se tratando de uma escolha entre dois motivos, a capacidade de indiferentemente querer um ou outro. Ou, ainda, trata-se da questão sobre se o querer da vontade é ou não, *necessariamente*, provocado pelo motivo.

Se interrogarmos a autoconsciência do homem comum, diz Schopenhauer, ela só poderá, tentando inutilmente responder a esta questão, incansavelmente repetir: “*eu posso fazer o que quero*”, algo que, conforme vimos, não decide nada sobre a liberdade do querer. E, continua o filósofo, se insistirmos no interrogatório, chegará a autoconsciência rapidamente a um ponto em que ela nada mais pode conceber claramente:

Em última análise, isso ocorre porque a vontade é o Eu real do ser humano, o verdadeiro núcleo de seu ser [...] Pois ele mesmo é da maneira em que quer, e quer da maneira em que é. Assim, perguntar-lhe se poderia querer diferentemente do que quer, é perguntar-lhe se poderia também ser uma pessoa diferente da que é: e isto ele não sabe.” (LV, p.50. Grifo nosso)

Além de fora do alcance da auto-consciência, esta possibilidade – a de que a pessoa poderia ter querido diferentemente porque ela poderia ter sido outra pessoa – contraria os próprios dados do problema, pois a questão é a de se esta pessoa poderia ou não etc. A principal conclusão de Schopenhauer sobre o problema do livre-arbítrio é a de que, embora toda ação seja necessariamente determinada em função da incidência de um motivo sobre um determinado caráter, este caráter, no entanto, poderia ser outro.

Essa vontade ou caráter, no entanto, bem poderia ser outra, isto é, não é possível apontar para nenhuma razão ou fundamento a partir do qual uma pessoa seja quem é, e não outra pessoa. Em conexão com o espanto metafísico, vimos Schopenhauer afirmar que não há razão alguma pela qual o mundo e o homem em geral existam, ao invés de não existirem, ou existam deste modo, ao invés de outro. Também no caso do homem individual, não há razão ou fundamento algum a partir do qual uma pessoa (uma vontade ou caráter particular) seja o que é, ao invés de ser de outra maneira. E será essa ausência de fundamento o que constituirá, segundo Schopenhauer, a *liberdade transcendental*, o único tipo de liberdade defensável, já que ela é justamente a negação da necessidade, ou seja, ela designa apenas a impossibilidade de encontrar um fundamento suficiente para o fato de que uma pessoa seja o que é, ao invés de ser outra pessoa.

Schopenhauer concluirá que, embora toda *ação* de uma pessoa seja inteiramente *determinada* e explicada em função da incidência de um motivo sobre um caráter particular, esse *caráter* mantém-se *livre* pois ele não pode ser explicado como necessitado por nenhuma razão ou fundamento suficiente. E, com efeito, diz ele, o único sentido coerente de “liberdade” é o sentido negativo, que denota apenas a absoluta ausência de razões ou fundamentos suficientes, sentido capturado perfeitamente pela expressão “liberdade de indiferença”. A pessoa é livre apenas na medida em que, embora suas ações sejam determinadas pela repercussão dos motivos sobre sua vontade ou caráter, estes, no entanto, poderiam muito bem ser diferentes do que são.

Evitemos, porém, a assimilação dessas conclusões ao esquema conceitual kantiano, em particular à doutrina a respeito da coexistência da liberdade inteligível com a necessidade fenomênica, tal como resulta da terceira das antinomias da *Crítica da Razão Pura*. Interessamos uma determinação mais precisa dessa própria liberdade ou da ausência de fundamentos (*Grundlosigkeit*) da vontade e sua assimilação à liberdade transcendental kantiana imediatamente a retiraria do domínio dos fenômenos e da experiência. Com efeito, Schopenhauer desajeitadamente sugere, tal como na passagem há pouco citada [WWV, I, 165-6; WWR, I, 106], que a *Grundlosigkeit* da vontade encontra-se apenas na vontade “em si”, ou na “*máxima que caracteriza todo o querer*”, no caráter inteligível, e contrasta tal querer em geral ao

querer particular, fenomênico, que seria sempre “*determinado como necessário*” pelos motivos que incidem sobre o caráter empírico.

No entanto, será Schopenhauer quem, a partir de considerações a respeito de *fenômenos morais*, falará da vontade que se nega como um momento em que a *Grundlosigkeit* da vontade irrompe (*eintreten*) no próprio domínio dos fenômenos [WWV, I, 397; WWR, I, 288]. Ou seja, a *Grundlosigkeit* da vontade schopenhaueriana não é tão “transcendental” nem tão “transcendente” quanto algumas de suas desajeitadas insinuações fazem crer.

Mas a dificuldade com que nos defrontamos agora é esta: vimos Schopenhauer afirmar que não há razão pela qual uma pessoa possua o caráter que tem, e não outro, e daí teremos, como consequência, que não há razão também pela qual esta pessoa queira o que quer, e não outra coisa. No entanto, o filósofo parece empenhado em demonstrar que a vontade é *determinada* por um motivo em cada momento preciso, contra aqueles que defendem uma liberdade de indiferença nas ações particulares. Vimos, em citação anterior, Schopenhauer dizer que o motivo determina apenas a manifestação *particular* da vontade, não a vontade em *geral* ou a “máxima do querer”. Deixando de lado o abismo intransponível entre os fenômenos e as coisas em si kantianas, perguntamo-nos se existe efetivamente um abismo semelhante entre o querer particular da vontade - que aparece sempre - “*determinado*” por um motivo, e o querer em geral, esse caráter ou máxima da vontade individual que não é determinado por absolutamente nada, e que Schopenhauer empurra para o domínio inacessível das coisas em si kantianas.

Talvez seja necessário separar a demonstração que Schopenhauer oferece da tese original de que a vontade quer apenas uma coisa, a cada momento, de maneira completamente infundada, e que ela, tendo chegado a querer efetivamente essa coisa, não poderia igual e indiferentemente ter chegado a querer outra coisa. Mas Schopenhauer toma essa outra tese como equivalente à primeira: a vontade é sempre *determinada* e, portanto, tem suas volições *explicadas* pelos motivos com que se defronta. Veremos que, ao recusar corretamente a ideia de que a vontade poderia ter querido diferentemente daquilo que de fato quis, Schopenhauer acaba exagerando na defesa de um determinismo que obscurece a sua própria intuição original a respeito da *Grundlosigkeit* da vontade humana.

A vontade, diz o filósofo, tem sempre seus atos referidos a um motivo e não podem produzir-se sem ele, sem a representação de um objeto exterior que lhe é propiciada pela faculdade de conhecimento. Ele pergunta: “*este ato da vontade é necessariamente provocado pelo motivo? Ou, ao contrário, quando da apresentação do motivo na consciência, a vontade possui uma liberdade completa de querê-lo ou não querê-lo?*” (LV, p.44). Essa última alternativa inclui a possibilidade de que, diante de dois motivos diferentes, e mesmo opostos, a vanta-

de pudesse *indiferentemente* optar por um ou outro e, portanto, de que, colocado novamente numa mesma situação, uma pessoa pudesse agir de maneira completamente diferente da que agiu anteriormente.

Como está empenhado em negar a possibilidade dessa liberdade de indiferença nas ações particulares, Schopenhauer se dedica a negar a última possibilidade e a insistir na primeira das alternativas, a fim de mostrar que os atos da vontade são sempre “*determinados*” por motivos. Schopenhauer avança sua crítica da “ilusão da liberdade empírica” em conexão com a demonstração dessa última tese, segundo a qual a crença numa liberdade de indiferença teria origem no lugar subalterno ocupado pelas faculdades intelectivas, consciente e racional, relativamente à vontade:

[...] é apenas a ação que adverte a autoconsciência de que um ato da vontade surgiu. Pois, em todo o período de tempo em que vai se elaborando, ele (de início) se chama desejo, e quando completo, se chama decisão; mas que ele tenha se completado (isto é, que a vontade tenha chegado a querer efetivamente alguma coisa), apenas a ação o demonstra à autoconsciência. E aqui encontramos a fonte principal daquela ilusão (de que), numa situação determinada, atos opostos da vontade seriam possíveis. (Tal ilusão) confunde o desejar com o querer. (A pessoa) pode desejar coisas opostas, mas só pode querer uma delas: e qual delas ela quer, isto só se revelará para sua autoconsciência através da ação.” [LV, p.46-7].

Tomemos o exemplo do sujeito que, estando na rua, diz para si mesmo: “*são seis horas da tarde, terminei meu dia de trabalho. Posso agora dar um passeio, ou posso ir a um clube noturno; posso subir a torre para ver o pôr do sol. Posso também ir ao teatro. Posso também visitar este ou aquele amigo. De fato, posso sair da cidade e cair no mundo para não mais voltar. Depende só de mim: nisto, tenho liberdade completa. Mas, eu poderia também não fazer nada disso, e poderia voluntariamente voltar direto para a casa e para minha esposa.*” [LV, p.68]. Na fonte dessa ilusão da liberdade estaria, segundo Schopenhauer, uma confusão entre um mero desejo ou veleidade e um querer efetivo, propiciada pelo fato de que a imaginação desse sujeito parece poder lhe apresentar os diversos motivos apenas um de cada vez e de forma isolada uns dos outros, de modo que, quando da consideração em separado de cada um desses motivos, ele se acredita, a cada vez, como *podendo* querê-lo. Após ter meramente *imaginado ter querido* igualmente a todos, o sujeito conclui erroneamente que poderia ter *indiferentemente* querido, *de fato*, a todos.

Uma prova empírica, como diria Schopenhauer, de que a liberdade ou a indiferença do querer efetivo são uma ilusão poderia ser encontrada no fato de que, se esse sujeito, em seu caminho de volta para a casa, encontrasse um daqueles amigos que ele *imaginara querer* visitar e que o convidasse a sair, seria fácil prever que o sujeito recusaria o convite e que, nesse momento, tornar-se-ia claro para o próprio sujeito qual é o seu querer efetivo, a resolução de sua vontade. Antes do momento em que surge uma situação motivacional que efetivamente solicite a sua vontade, suas faculdades intelectivas nada mais podiam fazer do que apresentar imaginariamente à vontade uma diversidade de situações, de modo a que a vontade pudesse ficticiamente se experimentar e se exercitar em cada uma delas.

Mas, uma vez realmente diante de alguma dessas opções, compete somente à vontade a decisão sobre o querer ou não querer efetivos, ao passo que àquelas faculdades intelectivas só restam aguardar serem informadas dessa decisão por meio da ação já realizada. Segundo Schopenhauer, o caráter subalterno dessas funções intelectivas em relação às decisões da vontade é tal que chegamos à conclusão de que a decisão da vontade é *imprevisível*, não apenas para as outras pessoas, mas para a própria pessoa que a possui:

O caráter do ser humano é empírico. Apenas através da experiência pode-se ser informado a seu respeito, e isto, não apenas a respeito do caráter de outras pessoas, mas também a respeito de nosso próprio caráter [...] Portanto, diante de uma escolha difícil, nossa própria resolução, assim como a de outras pessoas, permanece um mistério para nós até que a escolha seja feita [...] Assim, ninguém pode, em última instância, saber como outra pessoa ou ela própria agirá numa determinada circunstância, até que ela mesma se encontre nesta circunstância; apenas através do feito, ou da ação realizada, ela pode estar segura a respeito das outras pessoas e, então, e só então, de si mesma também. (LV, p.74 grifo nosso).

Temos aqui aquilo que parece ser a fonte principal da *Grundlosigkei* da vontade, pois nossas faculdades intelectivas, em particular nossa capacidade de fornecer razões ou fundamentos, parecem irrelevantes quando da decisão de nossa própria vontade. A tais faculdades compete apenas a exposição (*Entfalten*) mais distinta possível dos diversos motivos envolvidos na disputa mas, a respeito da decisão mesma, elas são obrigadas a aguardá-la com a mesma curiosidade e passividade com que se aguardaria a decisão proveniente da vontade de uma pessoa estranha [WWV, I, 401; WWR, I, 291].

Entretanto, perguntamo-nos, não seria essa imprevisibilidade do resultado da decisão

da vontade um sinal de sua *liberdade de indiferença*? E, no entanto, o desajeitado Schopenhauer esteve, até aqui, empenhado em negar essa liberdade! Ele diz que, numa decisão desse tipo, o motivo mais “forte” inevitavelmente determina a vontade, independentemente e frequentemente ao contrário daquilo que nossas faculdades intelectivas, nossa ponderação racional (*vernünftige Überlegung*), estavam considerando como mais razoável, mais “fundamentado”.

Mas é óbvio que a maior força do motivo vencedor só pode ser aferida *depois* da decisão tomada, de modo que, antes da decisão, nenhuma avaliação da magnitude das forças dos motivos envolvidos na disputa é possível, e a explicação do resultado da decisão por meio da invocação de tais forças parece absolutamente vazia. Ao invés de dizer que foi o motivo mais forte que ganhou a disputa, teremos que dizer que o motivo que ganhou a disputa só agora será considerado o mais “forte”.

Embora Schopenhauer tenha afirmado antes que pretendia assimilar o conceito de todas as outras forças naturais ao conceito de vontade, parece fazer o contrário aqui; parece insistir demasiado na tese de que, tal como em nosso exemplo anterior, a ocorrência (B) era uma ocasião *irrecusável* para a manifestação da força da gravidade. Também no caso da vontade, os motivos seriam ocasiões “irrecusáveis” para a sua manifestação. Mas, é preciso notar que, enquanto no caso da gravidade não é possível imaginar que esta se recuse a aproveitar a oportunidade que lhe é oferecida pela ocorrência (B), no caso da vontade será preciso confessar que aquilo que confere “maior força” a um motivo é a própria vontade. Há, portanto, uma incompatibilidade entre a tese a respeito da *Grundlosigkeit* e imprevisibilidade última da vontade e a tese de que, tal como todas as outras forças naturais, a vontade encontra nos motivos uma oportunidade irrecusável ou uma ocasião necessariamente aproveitável de manifestação.

A diferença existente entre o caso da gravidade e o da vontade não é, portanto, apenas uma diferença de grau, como afirma Schopenhauer, ao lembrar que a pedra só possui um caráter em geral ou que só existe uma Ideia platônica da pedra em geral, ao passo que o homem, além do caráter ou da Ideia de homem ou humanidade em geral, também possuiria um caráter individual, uma Ideia platônica de Pedro, Joaquim, e etc. Schopenhauer lembra que nenhum motivo possui força *absoluta* relativamente à vontade humana - por exemplo, o motivo costumeiramente considerado o mais forte, a saber, a preservação da vida própria, em razão do qual se suportam as maiores dores e sofrimentos, às vezes é recusado no suicídio e nos atos de sacrifício pelos outros. Ou seja, embora os motivos enquanto causas no sentido estrito do termo das volições da vontade humana sejam meras ocasiões e oportunidades que podem ou *não* serem aproveitadas, no caso das causas das manifestações das

forças naturais tratar-se-ia de “ocasiões” e “oportunidades” que, estranhamente, não poderiam ser recusadas. Não se vê bem a razão pela qual Schopenhauer insiste em designar estas últimas como causas meramente ocasionais. E, no caso da vontade humana, Schopenhauer parece estar confundindo duas teses. A primeira afirma que, encontrando-se numa determinada situação, uma pessoa só pode querer efetivamente uma só coisa, e que é pueril afirmar ou imaginar que ela poderia ter igual e indiferentemente querido outra coisa.

É por isso que, conforme Schopenhauer demonstrará, o fenômeno moral do *remorso* ou da dor de consciência diz respeito não exatamente àquilo que numa ocasião foi *feito* por nós, mas, sim, àquilo que foi expresso por meio dessa ação, isto é, o nosso caráter. Assim, mais do que lamentar ter feito o que fizemos, no remorso lamentamos ser da maneira que somos, querer da maneira que queremos. Nós só poderíamos ter agido de outro modo se pudéssemos ter chegado a querer de outro modo; só poderíamos ter chegado a querer diferentemente se tivéssemos sido outra pessoa, se possuíssemos outro caráter, outra vontade.

Da mesma maneira, como no exemplo anterior, o sujeito que encontra o amigo na rua será obrigado a dizer que, sendo quem ele é, e estando na posição em que está, lamenta mas precisa *necessariamente* voltar para casa. Essa coerção da vontade, que consiste no fato dela, a cada momento, não poder querer outra coisa que não o que se efetivamente quer, não pode ser confundida com a *necessidade* tal como definida por Schopenhauer, isto é, aquilo que segue-se a uma razão suficiente. Daí constataremos que o filósofo, desajeitadamente desliza da primeira tese, que é original e, a nosso ver, suficiente para a crítica da ilusão do livre-arbítrio, para uma segunda tese, que afirma mais do que o necessário para essa crítica, e trai e obscurece sua intuição original a respeito da *Grundlosigkeit* da vontade humana.

Com efeito, a segunda tese insinua que os motivos são ocasiões e oportunidades *irrecusáveis* de manifestação da vontade. Ela assimila aquilo que chamamos de “coerção” da vontade, ou seja, o fato dela só poder, a cada momento, querer o que quer e não outra coisa, a uma espécie de “necessidade”, na qual os motivos quase figuram como “razão ou fundamento suficiente” das volições da vontade.

Não há como não chamar de “*maladroite*” o procedimento de Schopenhauer aqui: querendo corretamente recusar a ideia de que a vontade possa, a cada momento, querer diferentemente do que efetivamente quer, ele desliza para a afirmação de que, tal como a gravidade, em nosso exemplo anterior, não podia recusar a oportunidade que lhe era oferecida pela ocorrência (B), a vontade, a cada momento, não pode resistir ao motivo que se lhe defronta. Segundo ele, a lei da motivação prescreve que uma ação é necessariamente determinada pela incidência do motivo sobre um caráter, mas, forçando um pouco a analogia com as demais forças naturais, esse caráter passa a ser concebido por Schopenhauer como

mais e mais determinado, como mais e mais semelhante à gravidade e à uniformidade e à regularidade de seu modo de reação às diversas ocorrências que são causas de suas manifestações, até chegar ao ponto de qualificar esse caráter, essa “máxima do querer em geral”, de imutável e invariável.

É nesse ponto que Schopenhauer invoca a distinção kantiana entre o caráter empírico e o caráter inteligível do homem: embora individual, o caráter de uma pessoa é determinado de uma vez por todas, desde o nascimento, e permanece invariável ao longo da vida (as mudanças nas atitudes e ações de uma pessoa seriam devidas apenas a um maior conhecimento a respeito dos “meios” de obter aquilo que ela invariavelmente, e desde sempre, quer), de modo que, tal como dizia Kant, se pudéssemos conhecer a fundo tal caráter inteligível de uma pessoa, poderíamos prever a sua reação a um motivo com a mesma segurança e certeza com que se prevê um eclipse solar [KANT, KrV, 500 ; CPR, 474 (A-550, B-578)]. Do mesmo modo, diz Schopenhauer:

[...] cada ação de uma pessoa é o produto necessário de seu caráter e do motivo que se apresentou. Se ambos estão presentes, então a ação segue-se inevitavelmente [...] Sobretudo, toda ação poderia ser prevista com certeza, poderia, de fato, ser calculada, não fosse o fato do caráter ser difícil de conhecer [...]. [LV; 81]

O problema é que, nos termos em que o próprio Schopenhauer entende as relações entre o caráter inteligível e o caráter empírico kantianos - o caráter empírico é a manifestação, sempre *parcial*, do caráter inteligível na experiência e *a posteriori* -, o conhecimento de tal caráter inteligível não é apenas “*difícil*”, mas sim *impossível*. Excluindo-se talvez o momento final da morte (caso em que nenhuma outra ação da pessoa ocorrerá para ser prevista), nem nós, nem a própria pessoa, é capaz de conhecer tal caráter inteligível - tudo o que dele é dado, a nós e à própria pessoa que o possui, é por meio da ação, das resoluções já concluídas da vontade. Por isso que, conforme dizia Schopenhauer, nem a própria pessoa é capaz de prever como efetivamente se comportará numa situação futura.

Assim, precisamos perguntar: se tal caráter não é, em sua integridade, conhecido sequer pela pessoa que o possui, se dele a pessoa é informada apenas *a posteriori* e “pedaço após pedaço”; se, conforme afirmava Schopenhauer, nem mesmo essa pessoa pode prever como reagirá a uma situação futura, por que falar desse caráter como *determinado*? Por que acrescentar à tese que afirma que a vontade a cada momento quer apenas uma única coisa, uma outra tese, mais duvidosa, que afirma que o que a vontade a cada momento quer estava

“anteriormente” inscrito em seu caráter inteligível, embora só agora, uma vez concluída a resolução e efetivada a ação, possa ser lida e constatada em seu caráter empírico?

Enquanto se empenha em recusar a liberdade de indiferença das ações, Schopenhauer acredita estar alinhando-se às fileiras dos deterministas (toda ação seria consequência necessária da incidência de um motivo sobre um “determinado” caráter), mas, quando se interroga a respeito da medida em que tal caráter é “determinado”, vemos que, apenas de maneira “*maladroite*”, o filósofo poderia se sentir confortável sob tais fileiras deterministas.

Contra os adeptos do livre-arbítrio, ele mostra corretamente que uma pessoa, a cada vez, quer uma única coisa, e que supor ou imaginar que ela poderia querer diferentemente é fazer uma suposição vazia e pueril, dado que, para que esta pessoa pudesse querer diferentemente, ela precisaria ser outra pessoa. Mas, exagerando em sua adesão à outra das facções envolvidas no debate, em sua adesão ao determinismo das ações e invertendo a analogia da vontade para com as demais forças naturais, Schopenhauer acaba obscurecendo sua própria intuição original a respeito da *Grundlosigkeit* da vontade humana.

Retornemos àquela questão crucial avançada há pouco: quando da apresentação do motivo, a vontade tem liberdade de o querer ou de não o quer? Ora, apesar de empenhado em responder “não”, se seguisse as implicações de sua intuição original, Schopenhauer deveria responder “sim”. Pois se não há razão ou fundamento para que uma pessoa seja o que é, também não há razão ou fundamento para que ela queira o que quer, e isso, tanto no que diz respeito ao querer “em geral”, como ao querer “em particular”. No fundo, sua magistral e inovadora crítica da “ilusão da liberdade empírica” aponta justamente para a *Grundlosigkeit* última da vontade. E, dado que Schopenhauer entende por “livre” aquilo que não possui, absolutamente, nenhuma *razão* ou *fundamento*, o querer da vontade deveria, a cada momento, ser considerado livre, e não há razão alguma para empurrar a liberdade de indiferença para o domínio inacessível e transcendente das coisas em si kantianas.

Aqui, novamente, constatamos a fertilidade da sugestão de Clément-Rosset a respeito da “*maladresse*” de Schopenhauer: ele entende sua intuição original como um desenvolvimento legítimo, e talvez seja mesmo, da teoria kantiana a respeito da coexistência da liberdade transcendental com a necessidade fenomênica. Mas, ao dar expressão a essa intuição, ele invoca aspectos da teoria kantiana que militam contra sua intuição original. É assim que a *Grundlosigkeit* ou liberdade da vontade, que para ele deveria ser um fenômeno, dado que é imediatamente apreensível nos *fenômenos* morais, é desajeitadamente alocada ao domínio inacessível e transcendente das coisas, ou Vontade, em si, ao passo que os atos particulares da vontade humana são - também desajeitadamente - cada vez mais entendidos como comportando a mesma uniformidade e regularidade de reação aos motivos que é apresentada

pelas outras forças naturais por ocasião de certos tipos de ocorrências, uniformidade e regularidade que, no entanto, e ao contrário do que ocorre em relação a essas outras forças, não permitem nenhum tipo de previsibilidade.

Em favor da tese da inalterabilidade ou imutabilidade do caráter, Schopenhauer invoca alguns fenômenos morais, já mencionados, tais como o remorso ou dor de consciência sentidos em relação a alguma ação realizada num passado distante. Por exemplo, Schopenhauer aponta que Rousseau confessava lembrar dolorosamente ter, quando criança, acusado injustamente uma serviçal de um roubo que ele próprio cometera [LV, 76]. Com esse exemplo o filósofo demonstra, de maneira também magistral, que o remorso e outros fenômenos morais dizem respeito não à ação como tal - não se trata da pertinência ou não da elevação da máxima "não se deve roubar" à lei universal, tal como ocorre na fundamentação kantiana da moral - mas, sim, àquela ação enquanto expressão reveladora do caráter da pessoa que a realizou. Ou seja, Rousseau não está lamentando ter feito o que fez, pois ele sabe que, sendo quem é, e estando naquela situação, não poderia ter agido diferentemente, e isso porque ele não poderia, sendo quem é, ter querido diferentemente. O que ele está lamentado é ser quem é, isto é, querer da maneira que quer; ele ainda se sente capaz de fazer a mesma coisa, justamente porque ele ainda quer a mesma coisa, e a dor e o sofrimento envolvidos nesse tipo de remorso em relação a acontecimentos passados só se explicam devido à persistência e à atemporalidade do querer condenado.

Mas, embora esse pareça ser um desenvolvimento pertinente e inovador da doutrina kantiana, ele não parece justificar a assimilação da vontade ou do caráter a uma força que, tal como a gravidade, reage uniforme e regularmente às diversas ocasiões que se lhe apresentam.

Podemos resumir a tese, *real e original*, de Schopenhauer da seguinte maneira:

(S1) Numa situação determinada, uma pessoa pode agir apenas de uma única maneira, com exclusão de outras, porque sua vontade quer, a cada momento, apenas uma coisa, com exclusão de outras coisas. Supor, como supõem os adeptos do livre-arbítrio, que a pessoa pudesse ter agido diferentemente do que agiu é supor que esta pessoa pudesse ter querido agir diferentemente. Essa suposição, por sua vez, afirma que a pessoa pudesse ter tido outra vontade, ter possuído um outro caráter, que pudesse ter sido outra pessoa, algo que contraria os dados iniciais do problema (pois a questão era se *esta* pessoa poderia agir diferentemente, etc.).

Essa tese é suficiente, cremos, para a rejeição de importantes aspectos da tese defendida pelos adeptos do livre-arbítrio. Mas Schopenhauer, exagerando em sua adesão à tese determinista, negligencia o fato de que uma outra tese sua - também original - depõe contra o determinismo. Esta outra tese poderia ser resumida da seguinte maneira:

(S2) Quando, numa situação determinada, uma pessoa quer uma coisa, ela o quer de uma maneira completa e absolutamente infundada, sem razão; a sua vontade e o seu querer são, tanto em geral como em particular, completamente *grundlos*. Não se pode apontar para o querer nenhuma condição antecedente a partir da qual este querer pudesse ser determinado como necessário. Dado que por “livre” deve-se entender aquilo que não possui nenhuma razão ou fundamento suficientes, temos que concluir que a vontade e o querer são, tanto em geral como em particular, livres.

Essa última tese, imediatamente derivada da crítica inovadora que Schopenhauer promove à “ilusão da liberdade empírica” é evidentemente contrária às pretensões dos deterministas que pretendem chegar ao conhecimento das ações humanas como previsíveis. Mas o que causa espanto e perplexidade é que o próprio Schopenhauer acredita que essa tese é contrária, não às aspirações dos deterministas, como de fato é, mas, sim, às pretensões dos “iludidos” adeptos do livre-arbítrio.

Temos aqui uma espécie de confirmação da suspeita, em conexão com a sugestão de Clément-Rosset, de que a intuição original e filosoficamente significativa de Schopenhauer foi, devido à “*maladresse*” de seu autor, forçada a se acomodar a uma expressão conceitual que lhe era inóspita, hostil e contrária. Sua intuição original é a de que a vontade, a cada momento, quer, de maneira completamente infundada e sem-razão, apenas uma coisa. Se isso invalida aspectos importantes da tese defendida pelos adeptos do livre-arbítrio, invalida igualmente aspectos importantes da defendida pelos deterministas.

Mas Schopenhauer é levado a pensar que a tese (S1) confirma o determinismo e que (S2) refuta a pretensão dos adeptos do livre-arbítrio, embora nenhuma delas o faça, de fato: (S1) não confirma o determinismo, pois ficou claro, a partir de considerações fornecidas anteriormente pelo próprio Schopenhauer que, embora a vontade, a cada momento só possa querer uma coisa e não outra, o motivo não pode ser considerada uma ocasião ou oportunidade absolutamente *irrecusável* para a manifestação do querer da vontade. Nenhum motivo, vimos, nem mesmo o da “preservação da vida própria”, possui força absolutamente

coercitiva sobre a vontade. Portanto, em que pese todo o empenho de Schopenhauer em defesa de um “determinismo dos motivos”, não podemos considerar (S1) como uma confirmação da tese determinista. E (S2), que afirma uma liberdade não racional, que é de fato uma liberdade de indiferença, não pode ser uma negação da tese defendida pelos adeptos do livre-arbítrio - e é espantoso que Schopenhauer tenha acreditado que ela fosse.

Sua magistral crítica a respeito do papel subalterno das faculdades conscientes e racionais relativamente à *Grundlosigkeit* das resoluções da vontade, que em um primeiro momento antecipa, como é amplamente reconhecido, à teoria freudiana a respeito das motivações inconscientes e não-rationais, não pode - ou ao menos não deveria, dada as concepções de Schopenhauer a respeito da vontade *animal* - desaguar numa “mecânica” das inclinações sensíveis. No entanto, é assim que Schopenhauer equivocadamente a entende. Invocando o bem conhecido caso do “asno de Buridan”, Schopenhauer afirma que ele ilustra de maneira incontestável o modo como as ações e o querer dos animais - e também do homem - são *necessários*, uma vez dado o motivo - pois, diante de dois motivos igualmente “fortes”, a vontade do animal ficaria em equilíbrio, igualmente atraída e puxada em duas direções opostas, e o animal morreria de fome (LV, 82-3). Diz Schopenhauer:

Entre o chamado de seu dono e a visão de uma cadela, o cão hesita por alguns instantes; o motivo mais forte determinará seu movimento; mas então este movimento seguir-se-á de maneira tão necessária quanto um efeito mecânico. (LV, 66. Grifo nosso).

Schopenhauer sabe, é claro, que a “força” do motivo em questão só poderá, ao contrário do que ocorre com as outras forças naturais, ser aferida *após* a decisão da vontade do animal. E de um modo geral, se existe algum filósofo que se recusaria a considerar os animais como meros “autômatos”, esse filósofo é Schopenhauer. Ele está empenhado em criticar a “liberdade de indiferença”, que entende como essencialmente conectada à “lenda intelectualista” e, na medida em que as faculdades intelectuais - conscientes e racionais - foram descobertas como não intervindo nas decisões da vontade, pareceu-lhe adequado realçar um suposto caráter necessário e mecânico das impulsões inconscientes, não racionais e sensíveis que intervêm nessa decisão. É assim que, na seção 55 de *O Mundo como Vontade e Representação* ele, ao introduzir sua intuição anti-intelectualista absolutamente original, diz, após a formulação da anterior crítica da “ilusão da liberdade empírica”:

A defesa da (tese da) liberdade empírica da vontade, do liberum arbitrium indifferenciae, está estreitamente conectada à concepção que coloca a essência do homem numa alma que é originalmente um ser que conhece, de fato, um ser que pensa abstratamente, e apenas em consequência disto, um ser que quer (wollendes Wesen). [WWV, I, 403; WWR, I, 292]

Como poderia Schopenhauer negligenciar o fato de que o caso do asno de Buridan foi inicialmente forjado para mostrar, justamente, que tal intelectualismo não é capaz de acolher a liberdade de indiferença? O que esse caso procurava mostrar, como é amplamente conhecido, é que, diante de duas razões igualmente fundadas, a razão não poderia se decidir, tal como o asno diante de dois montes de feno exatamente iguais. Como pode ele - a não ser por desconhecimento ou leviandade, tal como denunciado por seus críticos - dizer que a crença numa liberdade de indiferença, que é a admissão da possibilidade de uma escolha infundada ou não baseada em razões, está “estreitamente conectada” à concepção do homem como um ser eminente ou mesmo exclusivamente racional? Após constatar, de maneira original, o papel subalterno da ponderação racional quando da decisão da vontade, Schopenhauer parece negligenciar o fato de que a ponderação racional procura, justamente, *razões* sob as quais uma decisão poderia ser *fundamentada* e excluir o “escolher indiferentemente”.

Ao não se dar conta de que o intelectualismo racional exclui a liberdade de indiferença, Schopenhauer acaba descartando, junto com aquele intelectualismo racional, a liberdade de indiferença que equivocadamente entende como “estreitamente conectada” ao intelectualismo - ao corretamente entender que o que realmente está envolvido nessa decisão da vontade são motivações não racionais. Finalmente, dado que, para Schopenhauer, não há meio termo entre a “liberdade de indiferença” e o mais “rigoroso determinismo” [LV,45], aquelas motivações não racionais, inconscientes e sensíveis passarão, forçada e desajeitadamente, a ser entendidas como ocasiões irrecusáveis, *necessárias*, de manifestação da vontade. Assim, a descoberta da *Grundlosigkeit* da vontade, especialmente da vontade *humana*, que constitui o cerne da intuição original e filosoficamente significativa de Schopenhauer acabou sendo obscurecida e tornada irreconhecível devido a essa série de equívocos e desleixos que a “*maladresse*” do filósofo imprimiu-lhe quando de sua expressão conceitual.

Referências bibliográficas primárias:

WWV – SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I/II. Frankfurt; Insel Verlag, 1995/**WWR**. *The World as Will and Representation*. I/II. (trad) Payne, E.F.J. New York: Dover Publications Inc.1969.

LV – SCHOPENHAUER, A. *Prize Essay on the Freedom of the Will*. In “The Two Fundamental Problems of Ethics”. (trad) Cartwright, D.E. e Erdmann, E.E. Oxford; Oxford University Press, 2010.

PP – SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena*. I/II. (trad) Payne, E.F.J. Oxford; Clarendon Press, 2010.

QR – SCHOPENHAUER, A. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. (trad) Hillebrand, K. London; George Bell and Sons, 1903.

Referências bibliográficas secundárias:

Adorno, T. *Minima Moralia*. (trad.Cohn, G.) Rio de Janeiro; Azougue, 2008.

Baillet, A. *Influence de la philosophie de Schopenhauer em France*. Paris; J.Vrin, 1927.

Bergson, H. *O pensamento e o movente* (Introdução).(trad) Franklin Leopoldo e Silva. In *Os Pensadores*. São Paulo; Abril Cultural, 1986.

Berman, D. “Schopenhauer and Nietzsche: Honest Atheism, Dishonest Pessimism”. In *Will-ing and Nothingness*. (ed) Janaway, C. Oxford: Clarendon Press, 2007.

Cartwright, D. *Schopenhauer: a Biography*. Cambridge; Cambridge University Press, 2010.

Clément-Rosset. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris; PUF, 1994.

Freud, S. *Studienausgabe*. Frankfurt; Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

Gardiner, P. Schopenhauer. (trad) Sáez, A.S. México; Fondo de Cultura Económica, 1997.

Glock, H-J. “Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will”. In *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. (ed) Janaway, C. New York: Cambridge University Press, 2009.

Hollingdale, R.J. “Introduction” to *Schopenhauer: Essays and Aphorisms*. London: Penguin Books, 1985.

Janaway, C. "Introduction" to *Willing and Nothingness*. (ed) Janaway, C. Oxford; Oxford University Press, 2007.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Insel Verlag, 1974/*Critique of Pure Reason* (trad) Kemp Smith, N. London; Macmillan, 1985.

Mann, T. "Schopenhauer". In *O Pensamento Vivo de*. (trad) Amaral, P.F. São Paulo; Livraria Martins, s/d.

Roger, A. "Prefácio" a *Sobre o Fundamento da Moral* de A.Schopenhauer. (trad) Cacciola, M.L. São Paulo; Martins Fontes, 1995.

Young, J. "Schopenhauer, Heidegger, art, and the will". In *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*. (ed) Jacquette, D. Cambridge; Cambridge University Press, 2003.

Artigos Inéditos

Teorias axiomáticas: o problema da ampliação da base

Axiomatic theories: the problem of basis expansion

Frank Thomas Sautter
Universidade Federal de Santa Maria/CNPq

Wagner de Campos Sanz
Universidade Federal de Goiás

Resumo

Estabelecemos o problema da ampliação, a logicamente mais fraca possível, da base axiomática de uma teoria, e o solucionamos para o caso da Lógica Proposicional Clássica.

Palavras-chave

entimema, Navalha de Occam, método de tablôs, informação.

Abstract

We settle the problem of the logically weakest expansion of the axiomatic basis of a theory, and solve it for Classical Propositional Logic.

Keywords

enthymeme, Occam's Razor, tableaux method, information.

1. O problema e a sua importância

A Navalha de Occam. Essa maneira prática e conveniente de proceder nos incita a escolher a mais simples dentre duas hipóteses que explicam os dados com igual eficiência.

A arte refinada de detectar mentiras, de Carl Sagan.

Nos livros de lógica encontramos métodos para a determinação da validade ou invalidade de argumentos completos, quer dizer, argumentos em que todas as premissas e a conclusão estão explicitadas. E quanto aos argumentos incompletos? O que fazer com os argumentos nos quais a conclusão não está explicitada, uma ou mais premissas não estão explicitadas, ou ambos? Argumentos incompletos são tão ou mais frequentes, na argumentação cotidiana, do que argumentos completos.

Um tipo particular de argumento incompleto é o entimema, um argumento “válido” ao qual falta a explicitação de uma ou mais premissas. A seguinte condição é necessária, porém insuficiente, para caracterizar um entimema:

Se um entimema tem a coleção de premissas P e a conclusão c , então:

1. c não é consequência lógica de P .
2. $\neg c$ não é consequência lógica de P .

Essas duas cláusulas juntas implicam a independência de c em relação a P . Além disso, essa independência implica a consistência de P .

3. Existe uma coleção de proposições Q tal que:

- 3.1 c é consequência lógica de $P \cup Q$.
- 3.2 $\neg c$ não é consequência lógica de $P \cup Q$.

Essa subcláusula implica que $\neg c$ não é consequência lógica de Q e implica a consistência de Q .

3.3 c não é consequência lógica de Q .

Essas duas últimas subcláusulas implicam a independência de c em relação a Q . Além disso, essa última subcláusula impede a solução trivial

$Q = \{c\}$ e, mais importante do que isso, exige a contribuição de P para a derivação de c.

Q é o conjunto das premissas tácitas do entimema.

As cláusulas acima são necessárias, mas insuficientes, para caracterizar um entimema, porque elas se aplicam igualmente a argumentos completos, mas inválidos. A distinção entre um argumento incompleto mas válido, e um argumento completo mas inválido não pode ser plenamente capturada pelo formalismo. Além disso, as premissas tácitas de um entimema não são proposições quaisquer que satisfazem a terceira cláusula acima; elas são, antes de tudo, proposições logicamente contingentes compartilhadas pelas partes de um debate e que, *além disso*, satisfazem a terceira cláusula acima. Na maioria dos casos há mais de uma coleção de proposições que satisfaz a terceira cláusula acima; a escolha adequada ou um subconjunto adequado de escolhas também não pode ser plenamente determinado pelo formalismo.

Neste trabalho propomos um tratamento para uma situação assemelhada à da presença de um entimema em um debate: um debatedor sustenta um conjunto de proposições B que constitui a base axiomática de sua teoria T; esse debatedor sustenta uma *nova* proposição t, quer dizer, uma proposição independente de B e, portanto, de T. Como podemos ampliar minimamente a base axiomática B, e, portanto, a teoria T, de modo que t seja consequência lógica da nova base axiomática e, portanto, seja parte da nova teoria? Qual axioma, o logicamente mais fraco possível, deve ser acrescentado à base axiomática existente?

Alegamos que esse problema tem uma considerável importância teórica, porque a solução para ele opera como uma Navalha de Occam, no sentido da epígrafe a este trabalho. Este problema também está relacionado à aplicação de diretivas éticas à argumentação, sob a forma de uma realização parcial do Princípio de Caridade, porque solicita a ampliação logicamente mais fraca da base axiomática de nosso oponente, ou seja, a ampliação mais caridosa para com o nosso oponente¹.

A seção seguinte é reservada a uma caracterização formal do problema em relação à Lógica Proposicional Clássica, de sua solução e da prova da correção dessa solução. Supomos que o leitor esteja familiarizado com o método de tablôs marcados para a Lógica Proposicional Clássica; caso contrário, o leitor poderá consultar Mortari (2001, p. 194-225).

1- A proposta é caridosa com o oponente porque quanto mais forte a ampliação tanto maior é o risco do nosso oponente futuramente cair em contradição.

2. A solução proposicional clássica ao problema

Seja T uma teoria proposicional clássica, ou seja, cuja lógica subjacente é a Lógica Proposicional Clássica, e B uma base axiomática finita para T , ou seja, para todo $x \in T$, x é consequência tautológica de B . Que se utilize, daqui por diante, apenas B , e não T , é possível devido ao Teorema da Compacidade da Lógica Proposicional Clássica.

Seja t uma tese tal que t é independente de B , ou seja, t não é consequência tautológica de B e a negação de t não é consequência tautológica de B .

Proposição 1: B é consistente.

Demonstração: Se B fosse inconsistente, t e a negação de t seriam ambas consequência tautológica de B .

Proposição 2: t é uma contingência.

Demonstração: Se t fosse uma tautologia, t seria consequência tautológica de B . Se t fosse uma contradição, a negação de t seria consequência tautológica de B .

Nosso problema tem a seguinte formulação:

Encontre um k tal que:

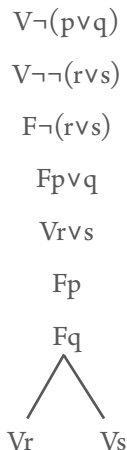
1. t é consequência tautológica de $B \cup \{k\}$.
2. não existe v tal que:
 - a. t é consequência tautológica de $B \cup \{v\}$.
 - b. v é consequência tautológica de k .
 - c. k não é consequência tautológica de v .

A solução do problema é a seguinte:

Construa o tabló marcado completo para $B \cup \{\neg t\}$, ou seja, a raiz do tabló é composta por todas as fórmulas de B e por $\neg t$ marcadas como verdadeiras. Além disso, para facilitar a prova

de resultados, mais adiante, adote a seguinte boa diretiva de construção do tablô: aplique, antes, as regras de expansão do tablô que não ramificam, e, só depois, as que ramificam.

Exemplo: Se $B = \{\neg(p \vee q)\}$ e t é $\neg(r \vee s)$. Nesse caso, o tablô marcado completo para $B \cup \{t\}$, com a boa diretiva de construção, é o seguinte:



Os dois ramos do tablô estão abertos.

Defina a contraditória de uma fórmula marcada da seguinte forma: $\neg x$ é a contraditória de Vx , e x é a contraditória de Fx .

Para cada ramo aberto, obtenha a disjunção das contraditórias das fórmulas atômicas marcadas do ramo. Essa é a solução para o ramo aberto.

Exemplo: No tablô acima, $p \vee q \vee \neg r$ é a solução para o ramo da esquerda e $p \vee q \vee \neg s$ é a solução para o ramo da direita.

k é a conjunção das soluções para os ramos abertos.

Exemplo: No tablô acima, k é $(p \vee q \vee \neg r) \wedge (p \vee q \vee \neg s)$.

Lema 1: k atende a primeira cláusula do problema.

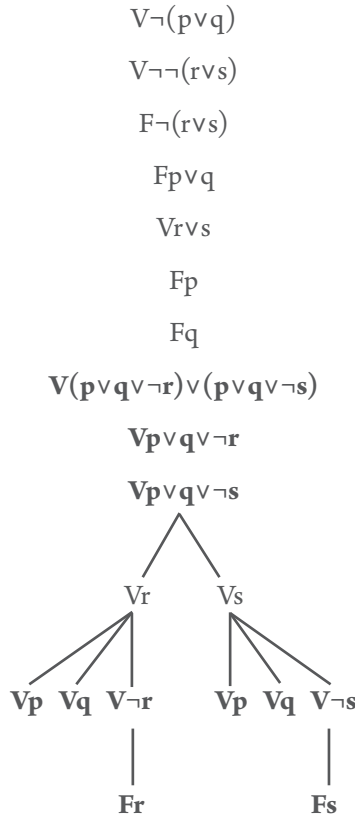
Demonstração:

Denomine “tronco” a parte inicial não-ramificada do tablô e “copa” o restante do tablô, ou seja, a parte final ramificada do tablô.

Fato 1: O “tronco” pertence a todos os ramos do tablô.

Acrescente V_k ao tablô, no final do tronco, e expanda V_k . k é uma conjunção, logo V_k não ramifica e cada um dos conjuntivos $V_{k_1}, \dots, V_{k_n}$ resultantes da expansão de V_k pertencem ao tronco. Essa operação não afetou o número de ramos do tablô. Também não alterou, até o momento, a situação dos ramos, pois ramos abertos continuam abertos. Considere, agora, um ramo aberto qualquer. Há, agora, uma disjunção V_{k_i} resultante da expansão de V_k , pertencente ao ramo (Fato 1), obtida das contraditórias das fórmulas atômicas marcadas do ramo original. Expandir o ramo utilizando V_{k_i} . Esse ramo se subdividirá em tantos subramos quantos são os disjuntivos de k_i . Se necessário, expandir a folha desse ramo (Essa operação não ramifica o subramo, pois a fórmula marcada expandida é $V \neg x$ ou $F \neg x$, onde x é uma fórmula atômica). Cada um desses subramos está, agora, fechado, pois sua folha é a contraditória de alguma outra fórmula do subramo. Q.E.D.

Exemplo: Em relação ao nosso exemplo inicial, a aplicação do procedimento recomendado no Lema 1 resulta no seguinte tablô fechado (as fórmulas marcadas inseridas por meio do procedimento encontram-se destacadas):



Lema 2: k atende a segunda cláusula do problema, ou seja, k é minimal.

Demonstração:

Suponha que k não é minimal, ou seja, existe l , logicamente mais fraco do que k , tal que t é consequência tautológica de $BU\{l\}$. Seja m a forma normal conjuntiva de l . m é conjunção de alguns, mas não todos, conjuntivos de k . Além disso, t é consequência tautológica de $BU\{l\}$ se e somente se t é consequência tautológica de $BU\{m\}$. Aplique um procedimento

semelhante ao do Lema 1: acrescente V_m no final do tronco de $BU\{\neg t\}$ e expanda V_m . m é uma conjunção, logo V_m não ramifica e cada um dos conjuntivos $V_{m_1}, \dots, V_{m_n}$ resultantes da expansão de V_m pertencem ao tronco. A expansão ulterior que aplicamos à copa do tablô agora não surte o mesmo efeito, pois há menos conjuntivos do que os necessários para fechar todos os ramos. Portanto, t não é consequência tautológica de $BU\{m\}$ e t não é consequência tautológica de $BU\{l\}$. Absurdo. Logo, k é minimal. Q.E.D.

Lema 3: k é a única solução do problema.

Demonstração:

Suponha que exista uma outra solução l , logicamente incomparável com k , ou seja, t é consequência tautológica de $BU\{l\}$. Seja m a forma normal conjuntiva de l . t é consequência tautológica de $BU\{l\}$ se e somente se t é consequência tautológica de $BU\{m\}$. Haverá ao menos um conjuntivo de k que não é conjuntivo de m , e ao menos um conjuntivo de m que não é conjuntivo de k . Seja r um ramo aberto de $BU\{\neg t\}$ tal que r é fechado, segundo o procedimento do Lema 1, por um conjuntivo k_i de k que não é conjuntivo de m . Seja l_j um conjuntivo de l que fecha o ramo r segundo o procedimento do Lema 1. l_j difere de k_i em pelo menos um disjuntivo. Seja s um disjuntivo de l_j que não é disjuntivo de k_i . Utilizando o procedimento do Lema 1 para a expansão da copa, o subramo que contém s não fecha. Portanto, t não é consequência tautológica de $BU\{m\}$ e t não é consequência tautológica de $BU\{l\}$. Absurdo. Logo, k é a única solução do problema. Q.E.D.

Acerca da conformação da solução k , convém observar o seguinte: se C é o conjunto das proposições atômicas componentes de proposições da base axiomática B , D é o conjunto das proposições atômicas componentes da proposição t que é acrescida à teoria original, e a interseção de C e D é vazia, então a solução procurada é $\wedge B \rightarrow t$, em que $\wedge B$ é a conjunção das proposições de B . Por exemplo, dadas as proposições atômicas p, q , e t , se $B = \{p, q\}$ e t é acrescida à teoria original, então $(p \vee q) \rightarrow t$ é a solução procurada. Observe que $(p \vee q) \rightarrow t$ é mais fraca tanto em relação a $p \rightarrow t$ como em relação a $q \rightarrow t$. No caso em que a interseção de C e D não é vazia, será útil ter em conta que tanto $r \rightarrow u$ como $r \rightarrow v$ são mais fracas do que $r \rightarrow (u \wedge v)$.

Para concluir, ainda é possível demonstrar que a solução k tem a seguinte característica desejável:

Lema 4: $\neg t$ não é consequência tautológica de $BU\{k\}$.

Demonstração:

Suponha que $\neg t$ é consequência tautológica de $BU\{k\}$. Pelo Lema 1, t é consequência tautológica de $BU\{k\}$. Portanto, $BU\{k\}$ é inconsistente. Por hipótese, t é independente de B , logo $BU\{t\}$ é consistente e k não é logicamente equivalente a t . Consideremos as outras possibilidades quanto à comparabilidade lógica de k e de t :

- a) k é logicamente mais fraco do que t : nesse caso, por $BU\{k\}$ ser inconsistente, $BU\{t\}$ também seria inconsistente. Absurdo.
- b) k é logicamente mais forte do que t : pelo Lema 2, esse caso é impossível.
- c) k e t são logicamente incomparáveis: t é consequência tautológica de $BU\{t\}$. Logo, pelo Lema 3, k e t são logicamente comparáveis.

Logo, $\neg t$ não é consequência tautológica de $BU\{k\}$. Q.E.D.

3. Provas por inspeção visual

Ao longo das demonstrações, utilizamos intensivamente a forma normal conjuntiva das fórmulas proposicionais. Na comparabilidade lógica das fórmulas proposicionais, fomos guiados pela seguinte intuição: cada conjuntivo da forma normal conjuntiva de uma fórmula proposicional é uma unidade de informação e a informação total veiculada pela fórmula proposicional é o agregado das informações dos conjuntivos de sua forma normal conjuntiva. Uma teoria da informação proposicional, que sistematizasse essa correlação entre unidade de informação e conjuntivo de forma normal conjuntiva, poderia traduzir os resultados aqui alcançados em termos puramente informacionais.

No restante deste trabalho, desenvolvemos o esboço de um tal tratamento puramente informacional da Lógica Proposicional Clássica. Um tratamento mais detalhado dessa questão é apresentado por Sautter (2013).

Considere a seguinte definição recursiva da relação “a informação veiculada pela proposição x é uma parcela da informação veiculada pela proposição y ”, em símbolos Ixy :

- i) a informação veiculada pela proposição x é uma parcela (imprópria) da informação veiculada pela proposição x ;
- ii) a informação veiculada pela proposição x é uma parcela da informação veiculada pela proposição $x \wedge y$
- iii) a informação veiculada pela proposição $x \wedge y$ é uma parcela (imprópria) da informação veiculada pela proposição $y \wedge x$;
- iv) a informação veiculada pela proposição $x \wedge (y \wedge z)$ é uma parcela (imprópria) da informação veiculada pela proposição $(x \wedge y) \wedge z$;
- v) se a informação veiculada pela proposição x é uma parcela da informação veiculada pela proposição y e a informação veiculada pela proposição y é uma parcela da informação veiculada pela proposição z , então a informação veiculada pela proposição x é uma parcela da informação veiculada pela proposição z .

Fato 2: A relação Ixy é uma relação mereológica entre x e y , ou seja, ela é reflexiva, transitiva e antissimétrica.

Por trabalharmos com as formas normais conjuntivas completas das proposições, e não com as próprias proposições, não precisamos nos preocupar em definir a relação Ixy para outras operações lógicas, nem mesmo para a negação, embora a conjunção, sozinha, não seja funcionalmente completa. As provas por inspeção visual serão exclusivamente aquelas que resultam da comparação dos conjuntivos, considerados como unidades não analisáveis, das formas normais conjuntivas completas das proposições. Além disso, não estamos, aqui, preocupados com o problema mais fundamental de assentar a Lógica Proposicional Clássica em uma semântica governada pela noção de informação, caso contrário, não poderíamos assumir que toda proposição não tautológica pode ser colocada em forma normal conjuntiva completa, mas teríamos de demonstrá-lo.

O seguinte resultado não é difícil de ser demonstrado:

Teorema 1: Seja um argumento **A** cujas proposições componentes não são tautológicas (tautologias não têm forma normal conjuntiva completa). **A** é válido se e somente se cada parcela da informação veiculada pela conclusão de **A** também é uma parcela da informação veiculada pela conjunção das premissas de **A**.

Definição: Uma proposição p é parcela de um conjunto de proposições C quando p é consequência lógica de C .

Os seguintes resultados também não são difíceis de ser demonstrados:

Teorema 2: Seja um conjunto **C** de proposições não-tautológicas e p uma proposição contraditória. **C** é consistente se e somente se não é o caso que cada parcela da informação veiculada por p também é uma parcela da informação veiculada por uma proposição de **C**.

Teorema 3: Seja um argumento entimemático **A**. Se a conjunção das parcelas da informação veiculada pela conclusão de **A** que não são parcelas da informação veiculada por ao menos uma premissa de **A** for acrescentada às premissas de **A**, o argumento resultante é válido.

Referências bibliográficas

MORTARI, C. A. *Introdução à lógica*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SAUTTER, F. T. “Un tema de Hilbert y Ackermann: formas normales para la prueba de validez”. In: ESQUISABEL, O. M. & SAUTTER, F. T. (Editores). *Conocimiento simbólico y conocimiento gráfico. Historia y teoría*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2013. p. 71-80.

Uma crítica às soluções adverbialistas do paradoxo do prefácio

A Critique to Adverbial Solutions to the Paragraph Paradox

Lucas Roisenberg Rodrigues
Universidade Federal do Paraná

Resumo

O paradoxo do prefácio é um aparente contraexemplo à tese de que a consistência é uma exigência da racionalidade. O paradoxo foi primeiramente apresentado pelo lógico David Makinson, e tem sido objeto de um crescente interesse nos debates contemporâneos sobre racionalidade e justificação. Este artigo visa apresentar o problema, e depois mostrar as graves deficiências da resposta mais comum e intuitiva ao paradoxo, que eu denominei de “solução adverbial”. No artigo, analisei como ela é proposta por três autores: Lacey, New e Evnine.

Palavras-chave

Paradoxo do Prefácio, Racionalidade, Inconsistência, Paradoxo Epistêmico, Justificação, Solução Adverbial.

Abstract

The preface paradox is a presumptive counterexample to the thesis that consistency is a necessary condition of rationality. The paradox was brought to light by the logician David Makinson, and there has been a growing debate about the paradox in the contemporary debates about rationality and justification. The article first explains the problem, and then it shows the deep weakness of the most intuitive answer to the paradox, the one i have called “adverbial solution”. In the article, i have explained and criticized the solution as proposed by three distinct authors: Lacey, New e Evnine.

Keywords

Preface Paradox, Rationality, Inconsistency, Epistemic Paradox, Justification, Adverbial Solution

1 - Explicação do paradoxo

O paradoxo do prefácio consiste em uma situação, ao que tudo indica relativamente comum, na qual uma pessoa, ao refletir sobre a sua própria falibilidade, infere que ela própria não pode estar certa em tudo o que crê, seja em um domínio específico de suas crenças, como proposto originalmente por Makinson (1965), seja no domínio mais geral de todas as suas crenças – esse último denominado por Doris Olin (2003) de “Paradoxo da Falibilidade”¹. Como este tipo de afirmação é praxe em livros acadêmicos, exemplificada quando um autor prefacia alguma de suas obras afirmando que algum erro foi cometido em algum lugar ainda não identificado, e antecipadamente assume a responsabilidade pelos futuros erros, o problema foi denominado justamente de “paradoxo do prefácio” por Makinson (1965). Este reconhecimento de falibilidade, tão comum quanto aparentemente inócuo, produz resultados inesperados.

Mantendo o foco no exemplo original de Makinson (1965), e tendo em mente que se trata *apenas de* um exemplo, irei agora tentar explicar o problema. Suponhamos que um determinado autor, denominemo-lo “Silva”, acaba de escrever um livro. Digamos ainda que o autor foi extremamente cuidadoso em cada sentença que escreveu, e que tem justificação para crer em cada proposição expressa no livro.

1 - Este artigo é baseado, em larga medida, em alguns capítulos da minha dissertação de mestrado, que pode ser conferida em Rodrigues (2012).

O conjunto de proposições do livro é o conjunto $P_1, P_2, \dots, P_n$ de n proposições. Assim, o autor tem justificação para crer em cada uma das seguintes proposições:

$$(I) P_1, P_2, \dots, P_n^2$$

Silva também tem razão para crer que há ao menos alguma proposição falsa no livro. Seu livro contém uma imensa quantidade de detalhes e informações, e é *extremamente* improvável que o autor esteja correto em todas as crenças que expressou no livro. Afinal, ele é um escritor como qualquer um dos demais – sabe que cometeu erros em muitas situações similares a esta. Não seria racional ou razoável julgar que o mesmo deve estar acontecendo no momento presente? Que razão haveria para julgar que a presente situação é diferente das demais? Assim, Silva tem razão para crer que:

$$(II) \text{ Há uma proposição } P_i \text{ tal que } P_i \text{ está contida no texto principal do livro, e } P_i \text{ é falsa}^3.$$

É verdade que " $P_1, P_2, \dots, P_n$ " são todas as proposições do livro e, por hipótese, Silva tem justificação ou autorização para crer que:

$$(III) "P_1, P_2, \dots, P_n" \text{ são todas as crenças do texto principal do livro.}$$

Ora, (II) e (III) fornecem razão para crer que:

2 - Deve-se reparar que " $P_1, P_2, \dots, P_n$ " é um conjunto ou lista de proposições, não uma proposição. Por brevidade, expressões do tipo "crença em " $P_1, P_2, \dots, P_n$ "" são consideradas como sinônimos de expressões do tipo "a crença em cada proposição pertencente ao conjunto " $P_1, P_2, \dots, P_n$ "".

3 - É importante introduzir a cláusula "no texto principal do livro" na proposição do prefácio. Caso contrário, o paradoxo do prefácio tornar-se-ia apenas uma versão diferente do paradoxo do mentiroso. Estipulemos que "texto principal do livro" significa texto completo do livro, com exceção do prefácio. Agora suponhamos que a proposição do prefácio não esteja restrita ao texto principal do livro, mas diga respeito ao livro em sua totalidade. Nesse caso, se ela for falsa, então ela é verdadeira, pois existe ao menos uma proposição falsa no livro, a saber, ela mesma. Portanto, ela é uma falsidade necessária, e alguma outra sentença do livro deve ser falsa. Ora, é absurdo que simplesmente inserir uma sentença como esta falsifique outra sentença do livro, *independentemente do conteúdo do mesmo livro*. Além do mais, se o livro em questão fosse composto apenas por proposições necessariamente verdadeiras, então alguma proposição necessariamente verdadeira seria falsa, o que é absurdo. Consequentemente, considera-se que proposição do prefácio não está incluída no texto principal do livro.

$$(IV) \sim (P_1 \& P_2 \dots \& P_n)^4.$$

De (I) pode-se inferir que $(P_1 \& P_2 \dots \& P_n)$. Por exemplo, é verdade que sou gaúcho e que sou de Porto de Alegre. Dessas duas primeiras proposições, infiro a proposição “sou um gaúcho de Porto Alegre”, a qual pode ser analisada como “sou gaúcho e sou de Porto Alegre”.

Digamos que P e Q impliquem $(P \& \sim P)$. Se P e Q pudessem ser verdadeiras, então seria possível que $(P \& \sim P)$ fosse verdadeira. Ora, é impossível que $(P \& \sim P)$ seja verdadeira. Portanto, é impossível que P e Q sejam verdadeiras, ou seja, o conjunto é inconsistente. Assim, (I) e (IV) formam o seguinte conjunto:

$$(V) P_1, P_2, \dots, P_n \sim (P_1 \& P_2 \dots \& P_n)$$

Todavia, $P_1, P_2, \dots, P_n$ implicam $(P_1 \& P_2 \dots \& P_n)$. Dessa forma, o conjunto (V) implica $(P_1 \& P_2 \dots \& P_n) \& \sim (P_1 \& P_2 \dots \& P_n)$. Portanto, o conjunto implica uma contradição e é um conjunto inconsistente.

Contudo, parece que Silva tem razão para crer tanto em (I) quanto em (IV), que formam o conjunto inconsistente (V). Por conseguinte,

Consequência 1 (C1): Pode-se ter justificação para acreditar em proposições inconsistentes.

Consideremos agora o seguinte princípio:

FR (fechamento da racionalidade): se é racional para S crer em P, e Q é dedutível de P, então é racional para S crer em Q com base em P.

FR simplesmente afirma que quando uma crença é racional ou justificada, então ela própria é uma razão adequada ou justificada para crer no que se segue dela, i.e., nas suas consequências lógicas. Assim, se um sujeito S possui justificação para crer em P, e Q é dedutível de P, tudo o que precisaria fazer para crer racionalmente em Q seria simplesmente

4 - Ao longo do texto, empreguei “&” para simbolizar o operador lógico da conjunção, e “~” para simbolizar o operador lógico da negação.

inferir Q a partir de P. Uma proposição P implica Q se é impossível que P seja verdadeira e Q seja falsa. Uma inferência é válida quando a conclusão é uma consequência lógica das premissas.

O princípio FR procura capturar e expressar um fato epistêmico trivial, de que crenças racionais autorizam ou justificam as crenças em suas consequências lógicas.

Se FR é correto, então é racional para Silva crer em (V) a partir de (I). Combinando (IV) e (V), temos que é racional para ele crer que:

$$(VI) (P_1 \& P_2 \dots \& P_n) \& \sim (P_1 \& P_2 \dots \& P_n).$$

Ora, (VI) é contraditória. Consequentemente,

Consequência 2 (C2): é possível ter justificação para crer em contradições.

As conclusões a que chegamos em nossa apresentação do paradoxo do prefácio são contundentes, e o problema não pode ser simplesmente ignorado, em função das suposições que coloca em cheque e dos importantes tópicos epistemológicos que estão conectados a ele. Considerando-se isto, alguma coisa deve estar errada no raciocínio em algum dos pressupostos ou mesmo em algum dos princípios que assumimos. Mas onde está, afinal, o erro? Como evitar as conclusões absurdas de C1 e C2?

2 - Analisando as soluções

Uma resposta comum ao paradoxo do prefácio consiste em alegar que o autor do livro está autorizado apenas a crer que provável ou possivelmente existem erros no livro. Denomino esse tipo de proposta de “solução adverbial”. Essa é a resposta mais natural ao problema, e foi sugerida por diversos autores. A seguir, vemos como alguns deles os defenderam.

2.1 - A Solução de Lacey

A primeira sugestão de uma solução adverbial foi proposta por Lacey (1970). Segundo ele, a proposição do prefácio é expressa por meio de uma sentença elíptica, na qual, para evitar pedantismo, o advérbio “provavelmente” é omitido. Lacey escreve:

Suponha que ele [o livro] contenha apenas dois enunciados, S1 e S2, e que o escritor acredite que cada um deles possui a probabilidade de 2/3 de ser verdadeiro. Então, pelo cálculo de probabilidades, ele deveria assumir que a conjunção deles tem a probabilidade de 4/9, por exemplo, menos que a metade. Agora, nós costumeiramente asserimos um enunciado quando não estamos certos dele. Estritamente falando, devemos inserir algo como “provavelmente” nestes casos, mas esta omissão é frequentemente perdoada para evitar pedantismo. Contudo, como asserir que P é o mesmo que asserir “P ao invés de não-P”, se pensarmos que a probabilidade de P é não mais que a metade, então, com certeza, não é pedantismo insistir que não devemos asseri-lo. (LACEY, 1970, p. 614)

Quando reinterpretado o paradoxo da forma sugerida por Lacey, a inconsistência desaparece, visto que “Se nós inserimos ‘provavelmente’, então ele [o autor] está consistentemente dizendo ‘provavelmente S1 e provavelmente S2, mas provavelmente ‘não S1 e S2’”.

De acordo com a sugestão de Lacey, o conjunto final de crenças justificadas para o autor teria a forma “provavelmente P_1 , provavelmente P_2 ... provavelmente P_n , provavelmente (P_1 & P_2 ... & P_n)”. Ora, esse último conjunto é consistente. Consequentemente, o paradoxo do prefácio não demonstra que pode haver crenças racionais e inconsistentes.

Um dos grandes problemas dessa solução, e que parece comum a outras soluções, é o uso ambíguo, geralmente confuso, do termo “probabilidade” e do predicado “é provável que”. Existem, pelo menos, dois tipos fundamentais de probabilidade.

Considere as quatro proposições probabilísticas a seguir:

(A) “a probabilidade de um lançamento de uma moeda não viciada resultar em coroa é 1/2”;

(B) “é mais provável que um fumante desenvolva câncer de pulmão que um

não fumante”;

(C) “é provável que a teoria da relatividade seja verdadeira”;

(D) “é provável que o universo tenha um início no tempo”.

As duas primeiras dizem respeito a características objetivas do mundo. A probabilidade de resultar coroa é uma propriedade da moeda (ou do lançamento da moeda) e não parece depender de qualquer uma das minhas crenças sobre o assunto. Mais especificamente, a probabilidade da moeda resultar em coroa seria a mesma, ainda que não houvesse qualquer evidência para qualquer pessoa a esse respeito. Da mesma forma, a proposição (B) parece apenas expressar uma característica objetiva do mundo externo, que não depende das nossas crenças e evidências. Esse tipo de probabilidade é frequentemente denominado de “probabilidade estatística” ou “física”. Existem diferentes caracterizações do conceito de probabilidade estatística, mas a definição padrão afirma que a probabilidade estatística é simplesmente a frequência de um evento relativa a uma classe de referência. Assim, a probabilidade do lançamento de uma moeda resultar em coroa seria simplesmente a frequência do resultado “coroa” em uma classe de referência, no caso, a classe de todos os lançamentos da moeda.

As proposições (C) e (D) não podem ser entendidas da mesma forma. Particularmente, elas estão, explícita ou implicitamente, ancoradas em nossa evidência para cada uma delas. Ao dizer que é provável que a teoria da relatividade seja verdadeira, estamos sugerindo que existe certo tipo de apoio evidencial favorável à proposição de que a teoria da relatividade é verdadeira. Aliás, é justamente esse sentido epistêmico de probabilidade que os filósofos têm em mente quando, com alguma frequência, distinguem entre o que é conhecido com certeza e o que é meramente provável.

Digamos que a probabilidade de um fumante X desenvolver câncer de pulmão seja de 40%, o que caracterizamos anteriormente como probabilidade estatística. Disso, segue-se que é improvável que o fumante X tenha câncer de pulmão? Bem, depende do que você considera uma probabilidade alta ou boa, e que padrões você usa para avaliar algo como provável ou improvável. A proposição “é improvável que o fumante X desenvolva câncer de pulmão” tem um componente avaliativo implícito, relativo ao valor epistêmico da proposição e como ela se relaciona com a evidência, que está claramente ausente na primeira proposição, que afirmava apenas que existia uma probabilidade de 40% do fumante X desenvolver câncer de pulmão.

A probabilidade epistêmica é normalmente caracterizada como a medida do apoio

evidencial, ou plausibilidade, de uma determinada proposição em função da evidência. Assim, por exemplo, quando alguém diz que “é muito provável que Deus exista” ou “é provável que a teoria da relatividade seja verdadeira”, está empregando o sentido epistêmico de probabilidade. Assim, constatamos que de fato existem bons motivos para se distinguir entre dois gêneros de probabilidade: estatística e epistêmica. Quanto ao que me concerne, emprego preferencialmente o sentido epistêmico de probabilidade na formulação e discussão do paradoxo do prefácio, ainda que muitos autores que tratam do problema não façam qualquer distinção entre os dois tipos de probabilidade.

Feitas essas ressalvas, podemos agora avaliar a solução. A proposta de Lacey possui alguns problemas, alguns deles apontados por Olin (2003). Em primeiro lugar, a solução de Lacey implica um absurdo, qual seja, que uma imensa parcela de nossas crenças, todas das quais não estamos absolutamente certos, são crenças sobre relações de probabilidade. Ora, isto implicaria em uma modificação extremamente implausível do conteúdo de muitas de nossas crenças (grande parte delas), uma vez que a crença sem certeza absoluta (i.e., máxima) de que “P” e a crença de que “provavelmente P” têm condições de verdade distintas. Por exemplo, a minha crença de que amanhã provavelmente vai chover tem condições de verdade diferentes da crença de que amanhã vai chover. Pode ser verdade que vá chover sem que isto tenha sido, em qualquer momento, um evento provável, e de maneira inversa, certas proposições podem ser prováveis sem que elas sejam de fato verdadeiras. Conforme salientou Olin (2003), “P” e “provavelmente P” não podem ser equivalentes; caso contrário, a inconsistência não seria eliminada.

Além do mais, parece simplesmente gratuita a alegação de que cada uma das $P_1, P_2, \dots, P_n$ seja respectivamente “provavelmente P_1 , provavelmente $P_2, \dots$ provavelmente P_n ”. Afinal de contas, o livro em questão poderia conter apenas afirmações categóricas, sem a qualificação probabilística adicional. Contudo, é inicialmente plausível a sugestão de que a proposição do prefácio tem a forma proposta por Lacey, e que o autor tem razão para acreditar que provavelmente há algum erro no livro, mas não tem razão para acreditar, sem a qualificação probabilística adicional, que existem erros no livro.

O problema é que de acordo com FR, se S está justificado em crer em cada uma das $P_1, P_2, \dots, P_n$, então S está justificado em crer que $(P_1 \ \& \ P_2 \dots \ \& \ P_n)$. Contudo, se S acredita que é provável que $\sim(P_1 \ \& \ P_2 \dots \ \& \ P_n)$, e tem razão para crer em $(P_1 \ \& \ P_2 \dots \ \& \ P_n)$, então S tem razão para crer que:

$$(P_1 \ \& \ P_2 \dots \ \& \ P_n) \ \& \ \text{Provavelmente } \sim(P_1 \ \& \ P_2 \dots \ \& \ P_n)$$

O problema é que “provavelmente $\sim P$ ”, sob essas circunstâncias, implica (ou, pelo menos, sugere) que a evidência favorece $\sim P$ em detrimento de P , que $\sim P$ é mais bem apoiado pela evidência que P . E se a evidência favorece $\sim P$, por que afinal continuar acreditando em P ? O mais recomendado é a suspensão de juízo. Assim, crenças da forma “ P & Provavelmente $\sim P$ ” não são justificadas ou racionais. Por exemplo, seria irracional crer que vai chover amanhã e provavelmente não vai chover amanhã. Alguém poderia objetar que podemos ter justificação para crer em algo que sabemos improvável. Por exemplo, se eu viesse a testemunhar um evento tido como improvável de ocorrer, teria justificação para crer que aquele evento ocorreu, ainda que a ocorrência do evento seja improvável. Entretanto, existe um problema nessa objeção.

Algumas probabilidades são ditas “condicionais”, isto é, avalia-se a probabilidade de uma proposição ou evento, sob a condição de que alguma outra proposição seja verdadeira. Ora, um evento pode ser provável sob uma condição X , mas o mesmo evento pode não ser provável se for condicionado em Y . Assim, é exatamente isso que parece estar acontecendo nesse caso. À luz da evidência total disponível, que inclui a percepção do evento, a sua ocorrência já não é improvável. Em função de todas essas considerações, “ P & provavelmente $\sim P$ ” é, no mínimo, problemática e questionável. Assim, a solução de Lacey não pode ser considerada satisfatória.

2.2 A Solução de New

A proposta de New (1978) é muito semelhante à de Lacey e consiste também em uma reinterpretação probabilística das proposições do livro. Segundo New, a crença na proposição do prefácio deve reduzir na mesma proporção à confiança em cada uma das $P_1, P_2 \dots P_n$. Segundo New, isso é suficiente para afirmar que a crença em cada uma das proposições é uma crença “fraca”, visto que:

Se alguém acredita em S_1 , então acredita com algum grau de convicção – forte ou fraco. E se ele acredita fortemente que S_1 , então ele acredita que muito provavelmente S_1 – a força de sua crença é proporcional a, uma expressão de, sua avaliação da probabilidade de que S . (NEW, 1978, p.342)

Assim, se cada uma das crenças individuais do livro é enfraquecida pela contra

evidência de que alguma delas é falsa, então “ $P_1, P_2, \dots, P_n$ ” devem ser reinterpretadas como respectivamente:

Provavelmente P_1 , provavelmente P_2 ... provavelmente P_n .

Como o conjunto acima é consistente com $\sim (P_1 \& P_2 \dots \& P_n)$, parece que o paradoxo foi solucionado.

Entretanto, existem alguns problemas na solução de New, conforme já apontou Williams (1987). Suponha, para fins de argumentação, que New esteja correto quanto à necessidade de diminuir a confiança em cada uma das proposições contidas no livro. De que forma isto solucionaria o paradoxo do prefácio? Do fato de que a força de minha crença em P deve ser de alguma forma diminuída não segue que devo crer apenas que provavelmente P , em vez de crer simplesmente que P . Afinal, seria preciso acrescentar que o enfraquecimento das crenças é suficiente para obrigar a passagem do categórico “é verdade que P ” ao probabilístico “é provável que P ”. Contudo, New não demonstra isto, nem parece ter dado quaisquer argumentos com esta finalidade.

Todavia, existe outro problema ainda mais grave. Conforme vimos anteriormente, “ P ” e “provavelmente P ” devem ser distintas, e o autor do livro deve crer *apenas* que “provavelmente P ”; caso contrário, a solução adverbial não conseguiria escapar da aceitação de inconsistências racionais. Consequentemente, ao alegar que o autor do livro deve crer que “provavelmente P_1 , provavelmente P_2 ...provavelmente P_n ”, New deveria também admitir que o autor *não* crê que “ $P_1, P_2 \dots P_n$ ”.

Contudo, se existem apenas três alternativas doxásticas (crença, descrença e suspensão de juízo), e o autor *não* crê que “ $P_1, P_2 \dots P_n$ ”, então o autor deve suspender o juízo ou negar que “ $P_1, P_2 \dots P_n$ ”. Porém, seria uma atitude cética rejeitar todo o livro de uma vez apenas porque temos razão para crer que alguma proposição do livro é falsa. Uma resposta cética ao paradoxo do prefácio, embora seja possível, é, *pelo menos*, tão chocante quanto a própria aceitação da racionalidade de crenças inconsistentes, e devemos considerar alternativas menos problemáticas antes de optar por esse caminho.

Sem dúvida, alguém poderia responder que o autor não necessita rejeitar o livro como um todo: ele poderia rejeitar alguma proposição em particular. Todavia, não há qualquer razão para preferir qualquer uma das $P_1, P_2 \dots P_n$ ao invés da outra. É dessa forma que o exemplo foi caracterizado e não parece haver qualquer razão para acreditar que isso não é

possível. Assim, ao que tudo indica, a escolha deve ser arbitrária. Contudo, o que cremos ou deixamos de crer não pode ser simplesmente resultado de uma escolha arbitrária. Somos obrigados a escolher entre a rejeição do livro inteiro (i.e., uma resposta cética) e a escolha arbitrária – nenhuma das alternativas parece satisfatória. Dadas essas considerações, concluímos que New também não oferece uma solução adequada.

2.3 - A Solução de Evnine

Evnine (1999) também ofereceu uma solução interessante ao paradoxo do prefácio. Como ele também afirmou que o autor apenas está justificado a crer que possivelmente ou provavelmente foram cometidos erros no livro, podemos enquadrar sua proposta em uma solução adverbialista. A sua proposta pode ser condensada em dois argumentos, aos quais denomino argumento “I” e “II”.

Argumento I

A proposição do prefácio não é inconsistente com “ $P_1, P_2, \dots, P_n$ ”, visto que ela não é equivalente à negação da conjunção de todas as proposições contidas no livro, i.e., não é equivalente a $\sim(P_1 \& P_2, \dots \& P_n)$, quando “ $P_1, P_2, \dots, P_n$ ” são todas as proposições do livro. As duas proposições têm conteúdos e formas distintas. Um sujeito S poderia acreditar que existe algum erro no livro sem acreditar que $\sim(P_1 \& P_2, \dots \& P_n)$, mesmo que “ $P_1, P_2, \dots, P_n$ ” sejam todas as proposições do livro, pois S poderia não saber ou não acreditar que “ $P_1, P_2, \dots, P_n$ ” são todas as proposições do livro. Além do mais, “existe alguma proposição falsa no livro” não implica que $\sim(P_1 \& P_2, \dots \& P_n)$, pois é apenas a combinação de “ $P_1, P_2, \dots, P_n$ ” são todas as proposições do livro” com “existe alguma proposição falsa no livro” que implica $P_1 \& P_2, \dots \& P_n$. Por conseguinte, o paradoxo do prefácio, pelo menos em sua versão original, não demonstra que pode haver crenças inconsistentes e racionais.

Argumento II

A proposição do prefácio não é justificada, visto que a falibilidade humana autoriza apenas a crença de que *pode* haver crenças falsas. Conforme afirma Evnine,

A crença de que algumas de nossas crenças podem ser falsas explica melhor a razão da

modéstia epistêmica do que a crença de que alguma de nossas crenças é falsa. Modéstia é apropriada porque nossos meios de formação de crenças possuem uma disposição para falhar [are prone to failure]. Porém, a não confiabilidade, embora um defeito em si mesmo, não é garantia de uma falha efetiva. (EVNINE, 1999, p. 204)

Ora, se inserirmos o “possivelmente” na proposição do prefácio, a inconsistência desaparece. Assim, de acordo com Evnine, o paradoxo do prefácio não demonstra que pode haver crenças inconsistentes e racionais.

Inicialmente, o argumento I parece correto, pois a proposição do prefácio não tem a forma $\sim(P_1 \& P_2... \& P_n)$. O fato apontado por Evnine foi ignorado por vários autores que trataram do paradoxo do prefácio. Muitos deles afirmaram explicitamente, ou pelo menos supuseram tacitamente, que a proposição do prefácio tem a forma $\sim(P_1 \& P_2... \& P_n)$, onde $P_1, P_2, ..., P_n$ são todas as proposições do livro.

Vejamos alguns exemplos. No artigo em que foi formulado pela primeira vez o paradoxo, Makinson (1965) escreve:

Entretanto, dizer que nem tudo que eu assiro neste livro é verdadeiro é dizer que, ao menos um enunciado [statement] neste livro é falso. Isto é o mesmo que dizer que ao menos um dos $S_1... S_n$ é falso, onde $S_1... S_n$ são as proposições do livro; isto é o mesmo que dizer que $(S_1... \& S_n)$ é falso; isto é o mesmo que dizer que $\sim(S_1... \& S_n)$ é verdadeiro. O autor que escreve e acredita em cada um dos $S_1... S_n$, e ainda em um prefácio assere e acredita que $\sim(S_1... \& S_n)$, parece estar procedendo muito racionalmente. (MAKINSON, 1965, p.205)

Williams (1987) apresenta o paradoxo assim:

Entretanto, ele também tem a evidência el' para a crença geral que nem todos os $S_1..., S_n$ são verdadeiros. No prefácio, ele expressa esta crença de que $\sim(S_1 \& S_2... S_n)$, ao mesmo tempo em que acredita em cada proposição do livro. (WILLIAMS, 1988, p. 122)

Contudo, ainda que a crítica de Evnine tenha alguns méritos, ela não parece solucionar

o paradoxo de maneira plena. Se o autor do livro possui justificação para crer em cada uma das $P_1, P_2, \dots, P_n$, e justificação para crer que alguma das proposições contidas no livro é falsa, então ele possui justificação para crer que ao menos alguma das $P_1, P_2, \dots, P_n$ é falsa, i.e., que $\sim(P_1 \& P_2 \dots \& P_n)$ ⁵. A inferência seria autorizável ou legítima, e o paradoxo do prefácio não perderia sua força, ou importância, se o autor apenas tivesse razão ou justificação para crer em inconsistências. O problema diz respeito ao que alguém tem razão para crer, ao que é apropriado para um sujeito crer em uma dada situação epistêmica.

Talvez se pudesse contra argumentar que a apreensão de uma proposição tão complexa e extensa como $(P_1 \& P_2 \dots \& P_n)$ estaria além de todas as capacidades cognitivas humanas, e que a inferência de $\sim(P_1 \& P_2 \dots \& P_n)$ a partir da proposição do prefácio depende da crença intermediária de que $P_1, P_2, \dots, P_n$ são todas as proposições do livro. Como é implausível supor que um ser humano poderia realizar uma inferência tão longa e complexa, e apreender ou compreender cada um dos passos intermediários deste raciocínio, o paradoxo coloca exigências e condições muito pouco realistas e, de certa forma, insustentáveis.

Contudo, pode-se perguntar: seria realmente implausível que Silva, em nosso exemplo, pudesse ter justificação para crer que “ $P_1, P_2, \dots, P_n$ ” são todas as proposições do livro? Para entender como isto poderia acontecer, basta apenas retomar o princípio FR que expusemos quando apresentamos o Paradoxo do prefácio.

Digamos que Silva tenha justificação para crer que “ P_1 ” é uma proposição do livro, que “ P_2 ” é uma proposição do livro, e assim por diante. Para cada uma das proposições do livro, Silva possui, a respeito dela, a crença de que ela faz parte do livro. Ora, aplicando o princípio FR, podemos inferir que Silva possui justificação para crer que “ $P_1, P_2, \dots, P_n$ ” são todas as proposições do livro, mesmo que ele de fato não creia que “ $P_1, P_2, \dots, P_n$ ” sejam todas as proposições do livro e nunca venha a realizar a inferência.

Todavia, se a argumentação anterior não for satisfatória, existe ainda outra resposta para essas objeções: as crenças inconsistentes e justificadas poderiam ser obtidas por vias alternativas. Uma sugestão interessante de como isto poderia acontecer é dada por Christensen (2004):

Certamente um autor que estivesse prestando atenção poderia apreender [entertain] a conjunção das duas primeiras alegações do livro e reconhecer a

5 - Acrescentei “ P_1, P_2, P_n ” são todas as proposições do livro” em minha versão do paradoxo antecipando esta objeção, e com vistas a tornar válida a inferência do autor do livro. Já foi apontado por Almeida (2011) que poderíamos apenas empregar o conceito de justificação proposicional na formulação do paradoxo do prefácio, sem qualquer tipo de prejuízo ou problema.

equivalência material desta conjunção com a proposição (1) as duas primeiras alegações deste livro são verdadeiras e poderia, pelo princípio do fechamento, vir a acreditar em (1). Ele também poderia então facilmente apreender a conjunção de (1) com a terceira alegação do livro. Nosso limitado princípio de fechamento autorizaria a crença nesta conjunção. O reconhecimento da equivalência desta última alegação com (2) as três primeiras alegações do meu livro são verdadeiras conduziria, por um raciocínio similar, à crença em (2), e assim por diante, até que fosse alcançada a crença de que todas as proposições do livro são verdadeiras. (CHRISTENSEN, 2004, p.38-9)

Ora, se é possível a situação sugerida por Christensen, então se pode facilmente conceber uma versão do paradoxo do prefácio na qual o autor possui de fato crenças justificadas e contraditórias, o que seria ainda mais desconcertante que a inconsistência pura e simples.

O segundo argumento de Evnine também não resolve o problema. Em vez disso, apenas o confirma e aprofunda. Se nossas faculdades cognitivas não são confiáveis, e possuímos uma disposição para errar, então há mais razão ainda para crer na proposição do prefácio. Se sei que a minha visão não é confiável, então tenho uma razão muito forte para julgar que *alguma* das crenças formada com base na visão deve ser falsa, e a mesma linha de raciocínio aplicar-se-ia para qualquer outra faculdade cognitiva.

Além do mais, Evnine afirma explicitamente que a crença na falibilidade humana é justificada pela não confiabilidade de nossas faculdades cognitivas. Isso é certamente contestável, e poucos aceitaram essa premissa, visto que ela conduziria diretamente ao ceticismo. Não seria vantajoso ter de aceitar o ceticismo para resolver o paradoxo do prefácio. O que é suficiente para mostrar que é inadequada a proposta de Evnine.

3 - Conclusão

Conforme vimos, a solução adverbial do paradoxo do prefácio mostrou-se deficiente. Nenhuma das variações da solução que examinamos, representada por cada um dos autores criticados, revelou-se capaz de oferecer uma alternativa viável. Com efeito, mesmo a versão probabilística da proposição do prefácio gera outros problemas, especialmente comprometer-nos com a possível racionalidade de crenças em proposições do tipo “P & provavelmente $\sim P$ ”, o que apenas confirma a dificuldade de encontrar uma solução

intelectualmente satisfatória do problema.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, C. **Epistemic closure, skepticism and defeasibility**, 2011. Disponível em: <http://www.springerlink.com/content/68620l07nw0x4430/?MUD=MP>. Acessado em 31/05/2014

CHRISTENSEN, D. **Putting logic in its place**. Oxford University Press:USA, 2004.

EVNINE, S. J. *Believing conjunctions*. **Synthese**, v. 118, n. 2, p. 201–227, 1999.

LACEY, A. *The Paradox of the Preface*. **Mind**, v. 79, n. 316, p. 614, 1970.

MAKINSON, D. C. *The paradox of the preface*. **Analysis**, v. 25, n. 6, p. 205–207, 1965.

NEW, C. *A Note on the Paradox of the Preface*. **The Philosophical Quarterly**, v. 28, n. 113, p. 341–344, 1978.

OLIN, D. **Paradox**. Montreal CAN: McGill-Queen's University, 2003.

RODRIGUES, Lucas Roisenberg. *Inconsistência e racionalidade: uma introdução ao paradoxo do prefácio*. 2012, p.73. Dissertação de Mestrado (mestrado em filosofia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2012.

WILLIAMS, J. N. *The preface paradox dissolved*. **Theoria**, v. 53, n. 2-- 3, p. 121–140, 1987.

A necessidade não é a verdade em todos os mundos possíveis¹

Necessity is not truth in all possible worlds

Rodrigo Reis Lastra Cid
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo

Meu objetivo neste texto é apresentar um argumento pela ideia de que a necessidade tomada como a verdade em todos os mundos possíveis, sem mais restrições, nos leva a uma contradição. Se não quisermos aceitar a contradição, teremos que resolver o dilema de ou aceitar que tudo que pensamos ser contingente é necessário, ou que não podemos traduzir algumas sentenças – ao menos as indexicalizadas a mundos – para o vocabulário dos mundos possíveis. Temos a intuição – e desenvolvemos um argumento por ela – de que se “P”, avaliada em w^* , é uma verdade contingente, não pode ser o caso de que “P em w^* ” seja uma verdade necessária. Em linhas gerais, o argumento tenta mostrar que é o mesmo fato que faz verdadeira tanto “P”, avaliada em w^* , quanto “P em w^* ”, e que é também o mesmo fato contingente P que torna tanto “P”, avaliada em w^* , quanto “P em w^* ”, avaliada em qualquer mundo, contingente. E, se supomos que “P em w^* ” é necessária, teríamos que supor que o fato que a faz verdadeira é também necessário, o que seria contraditório com o fato que faz “P” verdadeira em w^* , se aceitarmos que o que faz verdade tanto “P” em w^* quanto “P em w^* ” é o mesmo fato. Realizarei este objetivo apresentando um argumento que se divide em

1 - Agradeço ao filósofo Rodrigo Figueiredo pelas profícuas discussões, sem as quais este texto não teria sido escrito.

duas partes, uma que tenta derivar a contradição e outra que tenta mostrar que não há diferença relevante nas sentenças indicadas, mostrando como surge o dilema em causa e respondendo algumas possíveis objeções. Este objetivo é importante, pois o vocabulário dos mundos possíveis é o vocabulário padrão para tratarmos as modalidades da necessidade e da possibilidade. E, se tal vocabulário tem uma falha, é importante que a identifiquemos e que também a consertemos, o que é exatamente o que pretendemos fazer, ao final do texto, quando sugerirmos uma restrição na noção de necessidade, a saber, a necessidade como a verdade nativa em todos os mundos possíveis, que salvaria o vocabulário dos mundos possíveis da objeção aqui apresentada.

Palavras-Chave

Necessidade, Vocabulário dos Mundos Possíveis, Metafísica da Modalidade.

Abstract

My main purpose in this article is to present an argument for the idea that necessity qua truth in all possible worlds, without other qualifications, leads us to contradiction. If we do not want to accept the contradiction, we will face a dilemma: or accepting that everything we take as contingent is in fact necessary, or accepting that we cannot translate some sentences – at least the indexed to worlds sentences – to the possible worlds vocabulary. We have an intuition – and we develop an argument for it – that if “P”, evaluated in w^ , is a contingent truth, so it cannot be the case that “P in w^* ” is a necessary truth. Generally, the argument tries to show that “P”, evaluated in w^* , and “P in w^* ” are made true by the same contingent fact. If we suppose that “P in w^* ” is necessary, we would have to suppose that the fact that makes it true is also necessary, which would be contradictory with the fact that makes “P” true in w^* , if we accept that what makes “P” in w^* and “P in w^* ” true is the same fact. I attain such an aim by presenting an argument that is divided in two parts, one to imply the contradiction and the other to show that there is no relevant difference between the indicated sentences, by showing how the dilemma arises, and by answering some possible objections. This is an important objective because the possible worlds vocabulary is the default vocabulary to treat the modalities of necessity and possibility. And if it is flawed, it is important that we identify the flaw and fix it – which is exactly what we intend to do at the end of this article, by suggesting some qualification at the necessity notion, that the necessity is the*

native truth in all possible worlds. And this would save the possible worlds vocabulary from the presented objection.

Key-Words

Necessity, Possible Worlds Vocabulary, Modal Metaphysics.

O Argumento^{2*}

Parte I

1. Sócrates toma cicuta em w_1 .
2. “Sócrates toma cicuta” é uma verdade contingente, pois é verdade em w_1 que “Sócrates toma cicuta” e há pelo menos um mundo possível diferente de w_1 no qual “Sócrates não toma cicuta” é verdade.
3. “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é uma verdade necessária, pois “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é verdade em todos os mundos possíveis.
4. Mas se “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é verdade em todos os mundos possíveis, então “Sócrates não toma cicuta em w_1 ” é falso em todos os mundos possíveis.
5. Mas se é falso em todos os mundos possíveis que “Sócrates não toma cicuta em w_1 ”, então “Sócrates não toma cicuta em w_1 ” é impossível.
6. Logo, “Sócrates não toma cicuta em w_1 ” é impossível.
7. Logo, é impossível que Sócrates não tome cicuta em w_1 .
8. Mas se for impossível Sócrates não tomar cicuta em w_1 , então é necessário que Sócrates tome cicuta em w_1 .
9. Se for necessário que Sócrates tome cicuta em w_1 , então não é contingente que

2 - Para facilitar a exposição e compreensão do argumento, suponha o sistema modal S5.

Sócrates tome cicuta em w_1 .

10. Mas “Sócrates toma cicuta”, avaliada em w_1 , é uma verdade contingente.
11. Se “Sócrates toma cicuta” é uma verdade contingente, então “Sócrates não toma cicuta” é uma falsidade contingente.
12. Mas se “Sócrates não toma cicuta” é uma falsidade contingente, então “Sócrates não toma cicuta” é possível.
13. Logo, “Sócrates não toma cicuta” é possível.
14. Mas se “P” é possível, “P” não é impossível.
15. Logo, “Sócrates não toma cicuta” não é impossível.
16. Se “P” não é impossível, então “P” em w^* não é impossível.
17. Se “P” em w^* não é impossível, então “P em w^* ” não é impossível.
18. Logo, “Sócrates toma cicuta em w_1 ” não é impossível.
19. Contradição encontrada em (06) e (18).

Parte II

20. “Sócrates toma cicuta” é verdadeira sse Sócrates toma cicuta no mundo em que se avalia.
21. “Sócrates toma cicuta” avaliada em w_1 é verdadeira sse Sócrates toma cicuta em w_1 .
22. “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é verdadeira sse Sócrates toma cicuta em w_1 .
23. “Sócrates toma cicuta”, avaliado em w_1 , é contingente sse é um fato contingente, em w_1 , que Sócrates toma cicuta.
24. “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é contingente sse é um fato contingente que Sócrates toma cicuta em w_1 .
25. Se é um fato contingente que Sócrates tome cicuta em w_1 , então nem a proposição que expressa esse fato, a saber, “Sócrates toma cicuta em w_1 ”, e nem a proposição incompleta avaliada num mundo que expressa esse fato, a saber “Sócrates toma cicuta” avaliada em w_1 , são necessariamente verdadeiras.

Sobre o Argumento

O que parece gerar a contradição – encontrada em (06) e (18) – nesse argumento é a aceitação de que “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é uma verdade necessária, ao mesmo tempo que se aceita que “Sócrates toma cicuta”, avaliada em w_1 , é uma verdade contingente. O que nos faria dizer que “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é necessária seria a nossa aceitação acrítica de que a verdade em todos os mundos possíveis é a necessidade. Pensamos que “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é uma verdade necessária, pois em qualquer mundo possível em que essa frase for avaliada, ela será verdadeira, se Sócrates tomar cicuta em w_1 . Porém, não temos razões independentes do uso do vocabulário para aceitarmos que “Sócrates toma cicuta em w_1 ” seja necessária. Se “Sócrates toma cicuta em w_1 ” for feita verdadeira pelo fato de que Sócrates toma cicuta em w_1 , então “Sócrates toma cicuta”, avaliada em w_1 , será feita verdadeira pelo mesmo fato, a saber, o fato de Sócrates tomar cicuta em w_1 . Se isso for o caso, como são os fatos que são necessários ou contingentes e que, assim, tornam as proposições necessárias ou contingentes, não pode ser o caso de o mesmo fato tornar uma proposição que o expressa necessária, enquanto torna outra proposição (ou a mesma) que o expressa contingente.³

Na verdade, é argumentável que temos razões independentes do vocabulário dos mundos possíveis para aceitar que “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é necessária. De fato há duas razões principais para aceitarmos tal coisa: (i) a aceitação do determinismo e (ii) a definição de “mundos possíveis” como conjuntos de proposições. Pretendemos mostrar que ambas essas razões têm problemas bastante difíceis de lidar, e que podemos aceitar uma solução mais simples, que consiste numa restrição da noção de necessidade como a verdade em todos os mundos possíveis.

Se aceitarmos o determinismo, poderemos dizer que “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é necessária sem preocupação com a contingência de “Sócrates toma cicuta” avaliada em w_1 . Isso porque “Sócrates toma cicuta”, avaliada em w_1 , não seria contingente, dado o determinismo remover todas as possibilidades que não as que ocorrem no mundo em causa. O problema de seguir por este caminho é que teríamos aceitado uma tese metafísica bastante debatida para podermos preservar o vocabulário dos mundos possíveis. Se quisermos falar modalmente (ou, pelo menos, ter um vocabulário esclarecedor para falar modalmente) e sermos neutros com relação à verdade do determinismo, continuando a pensar que a necessidade consiste da verdade em todos os mundos possíveis, não poderemos dizer que “Sócrates toma cicuta”, avaliada em w_1 , é contingente sem cair na contradição exposta. E, se quisermos realmente

3 - Falamos aqui de fatos, pois esse termo facilita a discussão. Poderíamos, em vez dele, ter usado o termo “verificador” (*truthmaker*).

aceitar que tais frases indexicalizadas a mundos – como “Sócrates toma cicuta em w_1 ” – são necessárias, teremos que aceitar que muitas das proposições / sentenças / proferimentos (se não todos) que tomamos como contingentes são de fato necessários, pois para qualquer proposição / sentença / proferimento contingente “P” pronunciado no mundo atual, podemos aplicar o operador “ w^* ” e formar “P em w^* ”, que será verdade em todos os mundos possíveis (ou seja, necessário) em que for analisado, se P em w^* .

Outra razão para pensarmos que “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é necessária, se for verdadeira, é que podemos tomar os mundos como conjuntos de proposições. Se fizermos isso, dado os conjuntos conterem necessariamente os membros que contêm (afinal se um conjunto tivesse outros membros, seria outro conjunto, e não ele mesmo), então um mundo no qual Sócrates de fato tomou cicuta será um mundo no qual será necessário, em algum sentido, que Sócrates tome cicuta. Pois se Sócrates não tivesse tomado cicuta num certo mundo, tal mundo não seria o mundo no qual ele de fato tomou cicuta, já que o mundo no qual ele tomou cicuta é definido por, entre outras coisas, ser o mundo no qual Sócrates tomou cicuta.⁴

Não foi à toa que marcamos em *itálico* no parágrafo acima o “em algum sentido”. Se dissermos que os mundos são definidos como conjuntos de proposições, então dada a teoria dos conjuntos, os mundos têm necessariamente os fatos (ou as proposições verdadeiras) que têm. Há dois problemas com essa ideia. Um deles é que esse algum sentido do “necessariamente” não pode ser reduzido ao vocabulário dos mundos possíveis. Pois se tentássemos fazer isso, teríamos que falar que em todos os mundos possíveis (acessíveis a w_1 , caso rejeitemos S5) é verdade que Sócrates toma cicuta em w_1 e que, portanto, isso é necessário, ou seja, não poderia não acontecer de Sócrates tomar cicuta em w_1 . Mas se esse for o caso, não conseguiremos compatibilizar que não poderia não ser o caso de Sócrates tomar cicuta em w_1 com poder ser o caso em w_1 Sócrates não tomar cicuta. Quer dizer, poderíamos ainda dizer que “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é verdadeira em todos os mundos, enquanto “Sócrates toma cicuta” não é; e que, assim, uma poderia dar conta do que queremos dizer com esse algum sentido de “necessariamente” aplicado a conjuntos, enquanto outra daria conta do nosso uso cotidiano do “contingentemente”. Isso não funciona, pois, como tentamos mostrar no argumento, é o mesmo fato⁵ que faz verdadeiro tanto “Sócrates toma cicuta” avaliada em w_1 , quanto “Sócrates toma cicuta em w_1 ”, e são os fatos (ou os veridadores) que são o fundamento da modalidade aléctica das proposições.

Assim, se houver realmente o problema que indicamos, o que o utilizador do vocabulá-

4 - Agradeço essa objeção ao Guido Imaguire, ao Marco Ruffino e ao Iago Bozza.

5 - Ou o mesmo verificador, no caso de rejeitarmos uma ontologia de fatos.

rio dos mundos possíveis tem em mãos agora é um problema sério: (i) ou ele abandona o vocabulário dos mundos possíveis ao tratar das modalidades aléticas, (ii) ou ele continua utilizando-o e se compromete com a tese de que muitas ou todas as proposições / proferimentos / sentenças são necessárias, (iii) ou ele tenta avançar uma explicação compatibilista que nos mostre como pode ser o caso de “P em w^* ” ser necessário enquanto “P”, avaliada em w^* , é contingente, (iv) ou faz algum tipo de modificação semântica no vocabulário de modo a sanar o problema aqui apresentado. As três primeiras saídas são problemáticas. Abandonar o vocabulário impedi-lo-ia de utilizar toda a clareza conceitual e os instrumentos semânticos que o vocabulário dos mundos possíveis poderia trazer, principalmente no que diz respeito às modalidades iteradas. Falar que muitas ou todas as proposições / proferimentos / sentenças são necessárias é uma tese por demais substantiva para a aceitarmos por causa do uso de um vocabulário; além, é claro, do fato de que é, no mínimo, inadequado asserir a tese modal do determinismo antes de ter um vocabulário modal apropriado. Por sua vez, avançar uma explicação compatibilista seria a melhor opção para a manutenção do status quo; contudo, o problema é que não vislumbramos nenhuma maneira de fazer isso, já que, com o argumento apresentado, intentamos mostrar justamente que há uma incompatibilidade em jogo. Por isso, pensamos que devemos realizar uma modificação semântica no âmbito da necessidade de modo que o problema não se apresente – o que tentaremos fazer no final deste artigo.

Uma outra solução possível é sustentar que não é permissível analisar o valor modal de expressões como “Sócrates toma cicuta em w^* ”, pois esse tipo de proposição seria meramente teórica, e não parte do nosso discurso modal cotidiano. Uma resposta que daríamos a isso é dizer que não é claro como o nosso discurso modal cotidiano vem a se tornar relevante para a discussão. Estamos tratando de uma semântica da modalidade, seja ela utilizada pelas pessoas no cotidiano, ou pelos filósofos e cientistas.

Seria ainda objetável que pedir uma análise modal de frases como “Sócrates toma cicuta em w_1 ” seria como pedir uma análise lógica para “existe x e existe y, tal que x é Sócrates e y é o mundo w_1 , x está em w_1 e x toma cicuta em w_1 ”. Estas frases são as análises de outras frases. “Sócrates toma cicuta em w_1 ” é parte da análise de frases como “é contingente que Sócrates tome cicuta”, que em sua completude e supondo que w_1 é o mundo actual, seria: “Sócrates toma cicuta em w_1 e Sócrates não toma cicuta em w^* , para w^* diferente de w_1 ”. Assim, tanto quanto não é legítimo perguntar pela análise lógica de “existe x e existe y, tal que x é Sócrates”, não seria legítimo perguntar pelo valor modal de “Sócrates toma cicuta em w_1 ”. Essa é uma objeção que pensamos ser muito poderosa. E pensamos que talvez ela mostre que seja legítimo abandonar a avaliação modal desse tipo de frase. Com isso, preservamos a necessidade como a verdade em todos os mundos possíveis. No entanto, estaremos

privados de avaliar o valor modal de diversas outras proposições, como “a totalidade dos mundos possíveis poderia ser diferente da que é”, “poderia haver menos mundos possíveis do que há”, entre outras, já que “mundos possíveis” é um termo meramente teórico, que somente faz parte da análise modal de frases modais que não tratam de mundos possíveis. Aceitar tal coisa nos impedirá de ter discussões muito profícuas sobre a natureza modal dos mundos possíveis.

É possível, entretanto, uma outra solução. Podemos reformular a definição da necessidade de uma outra forma que não caia no problema aqui exposto. Adquirimos conhecimento dessa forma através de Nozick (2001), que define a necessidade, para fugir de um problema semelhante ao que aqui expomos, como a verdade nativa em todos os mundos possíveis acessíveis a w^* , e através de Edgington (2004), que define dois conceitos de necessidade, sendo um deles, a necessidade², extensionalmente idêntico ao de Nozick e definida por ela assim (p. 17, tradução): “ p é necessário² se, e apenas se, para qualquer mundo que tomemos como o mundo atual, é atualmente verdade que p ”.

Uma verdade é nativa, para Nozick, quando não é importada de outro mundo. E uma verdade é importada de outro mundo quando é verdadeira em um mundo em virtude de fatos de outro mundo. Isso evita que as verdades indexicalizadas a mundos sejam tomadas em conta quando pensamos sobre a necessidade; e, assim, salva o vocabulário dos mundos possíveis da objeção aqui apresentada. Essa solução parece mais adequada, pois não nos restringe de avaliar o valor modal de expressões que nos pareçam interessantes de serem avaliadas e porque não nos fornece intuições incompatíveis sobre a avaliação modal dos fatos. Esperamos, finalmente, com as razões aqui apresentadas, termos fornecido as motivações necessárias para abandonarmos a noção de necessidade como a verdade em todos os mundos possíveis e, talvez, algumas motivações para aceitarmos, como Nozick, que a necessidade, dentro do vocabulário dos mundos possíveis, deve ser vista como a verdade nativa em todos os mundos possíveis.

Referências

DIVERS, John (2002). *Possible Worlds*. 2ª ed. Oxon: Routledge.

EDGINGTON, D. (2004). “Two kinds of possibility”. Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society : vol. 78, n. 1, pp. 1-22. Tradução por Rodrigo Cid, In: Investigação Filosófica: vol. 2, n. 1, artigo 4.

NOZICK, Robert (2001). "Necessity and Contingency". In: *Invariances: the structure of the objective world*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 120-168.

LEWIS, David (1986). *On the plurality of worlds*. Oxford: Basil Blackwell.

O Papel do Sujeito na Ciência dos Memes

The role of subject in the science of memes

Gustavo Leal Toledo¹

Universidade Federal de São João del-Rei

Resumo

Com o conceito de *meme*, Dawkins propôs que a evolução da cultura seria análoga à evolução biológica, sendo o meme a unidade que faz o papel de replicador. Tal ideia encontrou um de seus principais defensores no filósofo Daniel Dennett, que defendeu que podemos tratar os memes como entidades culturais que passam de pessoa para pessoa por meio da imitação. Surge, assim, a “perspectiva do meme”, ou seja, a visão de que os memes mais comuns são comuns porque são bons replicadores. Caberá a este trabalho discutir e responder algumas críticas feitas a essa ideia para avaliar se elas realmente são válidas, em especial a crítica feita ao papel do “sujeito livre” e da criatividade.

Palavras-Chave

Memética, Criatividade, Filosofia da Biologia, Daniel Dennett, Sujeito, Richard Dawkins.

1 - Agradeço o apoio do CNPQ e demais entidades por meio do projeto aprovado pelo edital MCTI / CNPq / MEC / CAPES 43\2013

Abstract

With the concept of *meme* Dawkins proposed that the evolution of culture is analogous to biological evolution, being the meme the unit that plays the role of replicator. This idea has found one of his main supporters in the philosopher Daniel Dennett, who argued that we can treat memes as cultural entities that pass from person to person by imitation. Thus arises the “meme’s perspective”, i.e., the view that the most common memes are common because they are good replicators. This paper will discuss and answer some criticisms of this view to evaluate whether they really are valid, especially the criticism of the role of the “free subject” and creativity.

Keywords

Memetics, Creativity, Philosophy of Biology, Daniel Dennett, Subject, Richard Dawkins.

A tentativa de desenvolver uma ciência dos memes, a memética, comumente esbarra em uma série de problemas conceituais e epistemológicos não solucionados que, se não impedem, ao menos desestimulam o seu desenvolvimento². O presente trabalho visa apresentar e discutir uma dessas críticas, que foi escolhida por estar entre as mais comuns apresentadas, principalmente, pelo público leigo e por aqueles que conhecem a memética pela primeira vez, embora não seja exclusiva destes, a saber: o problema do sujeito. Não é o intuito aqui apresentar uma resposta definitiva para essa questão, principalmente porque tal resposta ainda não existe. A questão do sujeito, assim como a da escolha livre e da cria-

2 - Chamar a Memética de uma ciência é, ainda, no momento, um exagero. Ela é apenas um panorama de pesquisa que pode se desenvolver ou não. Parte do seu não desenvolvimento se dá justamente pelo fato dela ter que sempre responder um conjunto de questões conceituais antes que possa apresentar qualquer coisa palpável. Problema que a Teoria da Evolução, por exemplo, também teve, mas em muito menor escala, e que assim pôde se desenvolver livremente antes de responder a todas as questões epistemológicas levantadas. Como exemplo, cabe lembrar que Darwin publica “A Origem das Espécies” em 1859, mas só em 1953, quase 100 anos depois, que Watson e Crick desvendam o modelo da dupla-hélice de DNA, que dá a instanciação física do gene. Além disso, até aproximadamente 1920 sequer havia clareza sobre as relações entre a evolução darwinista e a genética mendeliana (cf. STERELNY, GRIFFITHS, 1999, p.31). Se só pudéssemos discutir evolução das espécies depois de apresentar a instanciação física da unidade de hereditariedade, nunca teríamos tido a Teoria da Evolução, pois foi esta própria teoria que incentivou a busca por essa unidade e que agora já começa até a ser questionada (EL-HANI 2007). Desse modo, o presente artigo estará fundamentado na concepção, defendida em outro lugar (LEAL-TOLEDO, 2009), de que para uma nova ciência se desenvolver é preciso que ela tenha espaço epistemológico de manobra para trabalhar sem ter que responder inicialmente toda e qualquer questão que lhe é colocada. Nas palavras sucintas de David Hull “A memética deveria ser avaliada apenas quando um número razoável de pessoas começasse a desenvolvê-la” (HULL 2000, p.50. Minha tradução).

tividade, ainda está entre os grandes desafios atuais das Ciências Cognitivas. Pretende-se, então, apresentar o problema e sugerir não só uma possível resposta, mas, mais importante, indicar que a memética pode ser desenvolvida independente de termos uma resposta definitiva para essa questão. No entanto, é preciso antes entender o que são os memes e porque eles levantam esse problema.

I

O “ingrediente” fundamental da evolução é, segundo Richard Dawkins, o que ele chamou de replicador: um ente capaz de fazer cópias de si mesmo. Ele é o ser que tem descendentes e é nele que podemos dizer que a seleção natural age. Os primeiros replicadores eram capazes de copiar a si mesmos; sendo assim, seus descendentes herdavam suas características e, portanto, também eram capazes de copiar a si mesmos. A hereditariedade é uma característica fundamental dos replicadores. Entretanto, mesmo os replicadores que são capazes de fazer boas cópias de si eventualmente erram no processo e criam seres diferentes de si. Tais erros, que foram chamados de mutações, acontecem por acaso, não são direcionados para nada. Mas, eventualmente, um erro na replicação pode criar um replicador mais potente. Quando isso acontece, essa mutação será passada aos seus descendentes que, eventualmente, poderão ter novas mutações que também ampliem seus poderes de replicação. Tal processo de acúmulo de mutações pode ser chamado de evolução (DENNETT, 1998, p.71). Ele se dá por meio da seleção natural, que pode ser entendida como o sucesso reprodutivo diferencial não aleatório (TRIVERS, 1985, p.15). Ou seja, aqueles que se replicam mais dentro de uma determinada população tendem a se tornar mais comuns; os que se replicam menos tendem a se tornar mais raros.

No caso do nosso mundo, segundo Dawkins, os principais replicadores são os genes, que sofrem as mutações e transmitem as informações da hereditariedade. No entanto, o chamado Darwinismo Universal (DAWKINS, 1983) nos mostra que o importante do gene não é que ele é uma cadeia de DNA e sim que ele é um replicador. Desse modo, se ele fosse feito de outra coisa que também pudesse se replicar, ele também seria alvo da seleção natural e, por consequência, da evolução. É nesse sentido que o Darwinismo Universal quer ultrapassar as barreiras do darwinismo.

Onde houver um replicador capaz de passar suas características para seus descendentes e houver um suprimento finito de “nutrientes” necessários para a replicação, ocorrerá a sele-

ção natural e a evolução. Isso quer dizer que a evolução não depende do substrato biológico da Terra, ela pode se dar em outros planetas, com outros substratos. Como nos diz Dennett, “As ideias de Darwin sobre os poderes da seleção natural também podem ser retiradas de sua base biológica” (DENNETT, 1998, p.60). Com isso ele não está querendo dizer que tais ideias podem ser aplicadas só a outros planetas, e sim aplicadas a qualquer ambiente onde existam outros replicadores. Nas palavras de Dawkins, “o darwinismo é uma teoria grande demais para ser confinada ao contexto limitado do gene” (DAWKINS, 2001a, p.213).

Foi justamente para deixar mais intuitiva a ideia de que a evolução independe do substrato que Dawkins criou, no último capítulo de seu livro “O Gene egoísta” (1976), o conceito de “meme”. Um meme pode ser compreendido como uma unidade de cultura, um comportamento ou uma ideia que pode ser passado de pessoa para pessoa por meio da imitação. Existe uma grande discussão sobre se os memes podem ser passados só por imitação ou por outras formas de aprendizado social. Mas o importante é que eles são copiados de indivíduo para indivíduo. Ele é o replicador e “sempre que surgirem condições nas quais um novo tipo de replicador *possa* fazer cópias de si mesmo, os próprios replicadores *tenderão* a dominar” (DAWKINS, 2001a, p.215). Desse modo, o meme é o análogo cultural do gene. Mas o filósofo da biologia David Hull nos diz que não devemos pensar na seleção memética como análoga à seleção genética, e sim que as duas formas são exemplos de um conceito mais fundamental de seleção (HULL, 2000, p.46).

Na definição de Susan Blackmore, considerada por Dawkins e Dennett como a principal defensora dos memes, “memes são instruções para realizar comportamentos, armazenadas no cérebro (ou em outros objetos) e passadas adiante por imitação” (BLACKMORE, 1999, p.17, minha tradução). Em uma primeira simplificação, podemos pensar nos memes como “padrões de comportamento”: uma pessoa aprende a dançar imitando certo padrão de comportamento. Esse padrão pode ser bem adaptado ou não a essa pessoa, por exemplo, será melhor adaptado se ela tiver um bom desempenho físico, um bom ouvido para seguir o ritmo da música, uma boa estrutura cerebral capaz de traduzir esse ritmo em movimentos do corpo, uma boa memória corporal, um gosto pelo tipo de música que está dançando, uma vida social que a leve a lugares onde se pode dançar, etc. Tudo isso é o “ambiente” no qual esse meme vai se inserir e que vai selecioná-lo. No caso apresentado, ele estará bem adaptado ao ambiente e poderá, então, ser passado para outras pessoas, o que significa somente que a pessoa tenderá a influenciar outras pessoas a dançar, seja por meio de incentivo verbal, seja dançando com elas, seja as ensinando a dançar, ou mesmo somente ao ser observada e admirada.

Pode-se questionar aqui se “aprender a dançar” é um meme ou se cada passo ou cada

movimento é um meme. Essa é uma crítica comum feita à memética, mas também poderia ser feita à genética. Não há uma regra baseada em princípios para dizer quando algo é um gene ou um conjunto de genes fortemente ligados; tudo depende da probabilidade de que eles sejam passados juntos. Não há um limite inferior ou superior de número de códons, ou mesmo para número de efeitos fenotípicos, que determine a unidade dos genes. Como Dennett colocou:

As unidades são os menores elementos que se replicam com confiabilidade e fecundidade. Podemos compará-las, quanto a isso, aos genes e seus componentes: C-G-A, um único códon de DNA, é ‘pequeno demais’ para ser um gene. (...) Uma frase de três nucleotídeos não conta como um gene pelo mesmo motivo pelo qual você não pode registrar os direitos autorais de uma frase musical com três notas: não é o bastante para fazer uma melodia. Mas não existe um limite mais baixo ‘baseado em princípios’ para a extensão de uma sequência que possa vir a ser considerada um gene ou um meme. As primeiras quatro notas da Quinta sinfonia de Beethoven são nitidamente um meme, replicando-se sozinhas, destacadas do resto da sinfonia, mas mantendo intacta uma certa identidade de efeito (um efeito fenotípico) e, portanto, prosperando em contextos onde Beethoven e suas obras são desconhecidos (DENNETT, 1998, p.359).

Esse critério pragmático é o único que temos tanto para descobrir a unidade dos memes quanto para descobrir a unidade dos genes. Um verso de uma música pode ser considerado um meme por conta própria se ele conseguir prosperar sozinho, sem a música. Caso a música só prospere unida, então ela toda é um só meme. E, mais importante, não há problema se de uma música que antes só prosperava unida surgir um verso que se destaque e passe a prosperar sozinho.

Cabe notar também que o gene como unidade autônoma não existe. É um erro pensar que um gene pode ser compreendido fora de seu contexto, que é o ambiente constituído dos outros genes mais o ambiente externo. Tal visão foi muito criticada como sendo “beanbag genetics” (genética de saquinho de feijão), onde cada gene decodifica individualmente um traço fenotípico. Assim como um traço cultural só pode ser entendido em relação aos outros traços, o efeito de um gene só pode ser compreendido em relação aos efeitos de outros genes e do ambiente (STERELNY, GRIFFITHS, 1999, p.13).

Temos, assim, que nessa concepção de meme os seus exemplos são inúmeros. Toda a

cultura, todos os comportamentos sociais, todas as idéias e teorias, todo comportamento não geneticamente determinado, tudo o que uma pessoa pode imitar ou aprender com uma outra pessoa é um meme. Esses exemplos do que é ver a cultura através da visão dos memes normalmente causam desconforto, pois neles são os memes que se replicam e não nós que os replicamos (WAIZBORT, 2005). Nesse momento, a tendência é de se lembrar de cultos que fazem “lavagem cerebral” e chegam até mesmo a levar ao suicídio coletivo; ou então do processo de criação artística em que um personagem de um romance, ou um quadro, ou uma música parecem ter vida própria. São casos em que sentimos claramente que quem comanda são os memes, são eles é que querem ser passados, pois o principal ambiente dos memes são as mentes humanas e é por elas que eles competem, nas palavras de Dennett:

O estoque de mentes é limitado, e cada mente tem uma capacidade limitada de memes, portanto, há uma forte competição entre os memes para entrar no maior número de mentes possíveis. Esta competição é a principal força seletiva na memosfera (DENNETT, 1991, p.206.).

II

Duas são as principais diferenças entre os memes e as outras abordagens da cultura. Em primeiro lugar, uma ciência do estudo dos memes, a memética, poderia se basear nos modelos da genética das populações e da epidemiologia para desenvolver um verdadeiro programa de pesquisa da cultura humana. Em segundo lugar, a memética nos permite estudar o desenvolvimento da cultura sem um questionável “sujeito da escolha” capaz de “decidir” que comportamento seguir ou que ideia adotar. Tal sujeito seria, na melhor das hipóteses, só mais uma parte do ambiente dos memes. A memética traria, assim, a chamada “perspectiva do meme”, ou seja, são os memes, assim como os genes, que querem³ ser passados e não as pessoas que os querem passar.

Tal perspectiva do meme é semelhante às narrativas históricas adaptacionistas comuns

3 - É claro que está sendo usado aqui o que Dennett chama de “Postura Intencional” (2006). Os memes e os genes não querem realmente nada, apenas se reproduzem com maior ou menor eficácia, mas podemos tratá-los como se quisessem. Utilizamos a postura intencional apenas para simplificar o discurso e torná-lo mais intuitivo. Como Dennett nos mostra, utilizamos essa estratégia a todo o momento e ela é bem sucedida quando nos permite prever o comportamento do que estamos tratando. Desse modo, quando é dito que um meme “quer entrar em uma mente” ou que um gene “quer ser copiado”, apenas estamos indicando que as mudanças que aumentam a possibilidade disso que ele “quer” tenderão e se tornar mais comuns.

na biologia. Ao se estudar um meme, deve-se mostrar o que o torna um bom replicador, ou seja, porque ele tem sucesso replicativo. É nisso que a memética se diferencia de outras teorias que normalmente são confundidas com ela, a saber, o Darwinismo Social, a Sociobiologia, a Psicologia Evolutiva e o chamado efeito Baldiwn (Laland, Brown 2004). A única relação que a memética tem com essas teorias é o fato de que todas elas estão incluídas dentro do panorama geral do Darwinismo Universal. Mas em muitos casos a memética é até mesmo oposta a essas teorias, pois trata o processo evolutivo da cultura em si mesmo.

A chamada perspectiva do meme trata este como um agente de sua própria replicação, enquanto as pessoas seriam parte do seu ambiente, pois são os responsáveis por sua replicação e, desse modo, um recurso ambiental pelo qual competem. São os memes que querem ser passados, e nós somos “controlados” por eles. É a origem da imagem do meme como um vírus que invade nossa mente, um “vírus da mente” (Cf. BRODIE, 2010). Mas Susan Blackmore e Dennett não concordam com essa visão, nas palavras do filósofo:

O porto seguro de que todos os memes dependem é a mente humana, mas ela mesma é um artefato criado quando os memes reestruturaram um cérebro humano para torná-lo um habitat melhor para os memes.

(...)

Mas se é verdade que as mentes humanas são, em grau notável, as criações de memes, então não podemos sustentar a polaridade de visão que analisamos anteriormente; não pode ser ‘memes versus nós’, porque infestações anteriores de memes já tiveram um papel importante determinando quem ou o que somos. A mente ‘independente’ que luta para se proteger de memes alienígenas e perigosos é um mito (DENNETT, 1991, p.207).

Blackmore, concordando com Dennett, diz que o “eu” é um meme, ou melhor, um conjunto de memes extremamente bem adaptados à nossa mente e com uma forte estratégia protetora, em que tudo que não é ele é tido como perigoso (BLACKMORE, 1999, p.231)⁴. O “eu” é um complexo de memes do mesmo modo como um organismo é um complexo de genes, trabalhando em conjunto, mas cada um, em última instância, visando benefício próprio. No entanto, tanto há defensores da memética que negam a existência do sujeito de

4 - Cabe notar que convivem na memética tanto uma visão de memes como vírus e, desse modo, baseando-se nos modelos da Epidemiologia para estudar a cultura, quanto de memes como genes e, dessa forma, com base em modelos da Genética Populacional. Embora sejam duas aproximações diferentes, elas não são excludentes, mas tal relação não será tratada aqui.

escolha livre quanto há defensores de um visão forte do papel do sujeito, como Kate Distin, que, em um livro, fala do papel de um agente da mudança memética que seria o sujeito de tal ação (Distin, 2005, p.172)⁵.

III

O problema do sujeito na memética se tornou um tema bastante comum, haja vista o próprio conflito interno. Além disso, costuma ser uma das críticas mais imediatas, principalmente quando é apresentada a visão do meme como um vírus que invade nossa mente e domina nosso comportamenteno. Eva Jablonka, por exemplo, deixa bem claro sua discordância com a memética quando diz que “o problema com o tipo de autonomia afirmada pelo discurso sobre os memes é que o *agente* biológico-psicológico-cultural ativo desaparece” (JABLONKA, LAMB, 2005, p.224. Minha tradução). No entanto, é possível compreender a memética de uma maneira que não precisa ver os memes nem como invasores que comandam nosso comportamento para benefício próprio, mas também não precisa de um conceito forte de “sujeito livre de seleção dos memes”.

Para tornar tal visão mais intuitiva podemos pensar primeiro sobre a evolução do sabor das frutas: a maioria das frutas são saborosas, cheirosas e até mesmo belas. Além disso, são fáceis de se colher e de se achar, sendo rapidamente destacáveis de suas árvores, quando simplesmente não caem abertas no chão. O motivo adaptativo que torna uma fruta saborosa é porque ela “quer”⁶ ser comida, pois quando algum animal a come, ele espalha as suas sementes e isso evita que ele coma as folhas das árvores, entre outros fatores. Por esse motivo, muitas frutas são doces, suculentas e saborosas, pois elas estão adaptadas ao paladar dos animais que as comem e às suas necessidades nutricionais. Quanto mais saborosa ela for, maior a probabilidade de que suas sementes se espalhem. Nesse sentido, podemos entender o paladar de determinados animais como parte do ambiente ao qual uma árvore frutífera deve se adaptar. Não é um problema que tal animal possa ser considerado um sujeito livre e

5 - O mesmo poderia ser dito de Rosaria Conte (CONTE, 2000, p.90).

6 - Novamente está sendo usado aqui o que Dennett chamou de Postura Intencional (nota ii). A fruta, é claro, não “quer” nada, no entanto podemos usar a postura intencional para explicar suas adaptações. Cabe notar que a utilização desse tipo de postura é bastante usual, mas que eventualmente causa distorções, principalmente na divulgação científica para o público leigo. Tal uso é tão difundido e comum que esquecemos que a própria ideia de uma “seleção” natural utiliza a postura intencional para nomear um processo natural, pois evoca a ideia de “selecionar” algo, processo tipicamente baseado em uma escolha consciente entre variedades. A natureza, é claro, não “seleciona”; certas adaptações apenas têm maior probabilidade de serem passadas do que outras e, por isso, tendem a se tornar mais comuns.

capaz de escolha, pois elas querem ser escolhidas por esses animais e se adaptam justamente para favorecer essa escolha. Nesse sentido é que podemos dizer que o paladar dos animais, assim como seu olfato, sua visão, suas necessidades nutricionais, são parte do ambiente dessas frutas. Desse modo, aquelas que forem escolhidas pelos animais, que interpretam um papel relevante em sua reprodução, terão maior chance de replicação, de modo que qualquer mudança que aumente a possibilidade dela ser escolhida tenderá a ser preservada e se tornará mais comum com o tempo. Assim, até mesmo a capacidade de escolha de um animal pode ser considerada parte do ambiente ao qual uma fruta se adapta.

Levando-se o que acabou de ser dito em consideração, podemos entender mais facilmente a memética e o papel do sujeito nela. Memes devem ser passados por imitação; para isso têm que se adaptar ao aparato cognitivo dos seres vivos capazes de imitação. É possível que tais seres vivos sejam sujeitos livres e capazes de escolha, mas isso não faz fundamentalmente diferença alguma. Tais seres, mais especificamente os seres humanos, sempre terão uma maior probabilidade de imitar algum determinado comportamento do que outro. Isso significa que os memes mais parecidos com tais comportamentos se tornarão mais comuns. O aparato cognitivo humano, seja ele capaz de escolha livre ou não, pode ser considerado só como parte do ambiente ao qual o meme deve se adaptar. Memes melhor adaptados a tal ambiente se tornarão mais comuns.

Para um animal o seu paladar é o que permite escolher o que comer ou não, mas para a fruta ele é apenas o ambiente ao qual ela deve se adaptar. Do mesmo modo, para um ser humano, seu aparato cognitivo pode ser o que o que lhe faz escolher entre o que imitar e o que não imitar, mas, para um meme, ele é só parte do ambiente ao qual ele deve se adaptar⁷. Ao contrário do que muitas vezes fica subentendido na analogia do meme como um vírus que invade nossa mente, um meme não domina a mente humana ignorando as suas capacidades cognitivas, mas ele é replicado por causa de tais capacidades. Se a mente humana não tivesse predileção por determinados memes, todos os memes teriam a mesma chance de se multiplicar. Não haveria seleção e, conseqüentemente, não haveria evolução.

Desse modo, uma possível resposta é o fato de que memes devem se adaptar ao seu ambiente e este pode ser o sujeito humano. Falar em “perspectiva do meme” não é ignorar o sujeito, mas sim tratá-lo como parte do ambiente, assim como as escolhas alimentares de um macaco, por exemplo, são parte do ambiente ao qual as frutas se adaptam. Desse modo, todo o problema da liberdade de escolha do sujeito do meme simplesmente desaparece, pois fica claro que defender a memética não significa negar a existência de tal sujeito. Além

7 - Os estudos das neurociências, em especial dos neurônios-espelho, e da psicologia do desenvolvimento e da psicologia evolutiva devem, então, ser tratados como estudo do ambiente do memes e podem nos permitir, no futuro, prever e explicar quais memes se tornarão mais comuns.

disso, é possível dar ainda uma segunda resposta independente da anterior, como podemos ver dentro da teoria da consciência de Dennett, que seria ainda mais profunda, pois diz que tal sujeito sequer precisa existir.

IV

Dennett nos apresenta uma teoria da mente e da consciência que prescinde de qualquer coisa semelhante a um sujeito autônomo, capaz de livre escolha. Segundo Dennett, o que de fato acontece em nossa mente é uma luta de múltiplos esboços pelo controle do comportamento. O que chamamos de “eu” é só o esboço que está no comando no momento, o que ele chama de “fama no cérebro”. Baseado em Dennett, Dawkins pode dizer que:

Quando anunciamos ao mundo uma boa idéia, quem sabe que seleção subconsciente, quase darwiniana, não se passou nos bastidores dentro de nossa cabeça (DAWKINS, 2001b, p.389).

Seríamos, na nomenclatura de Dennett, “criaturas Gregorianas” (DENNETT, 1997). Estas seriam capazes de incorporar instrumentos desenvolvidos por elas próprias ao seu ambiente interno, sendo que o principal instrumento seria a linguagem, de modo que poderiam manipular suas representações do meio ambiente mais diretamente. modo, o que chamamos de projeto e de criatividade seriam um processo de simulação interna do ambiente externo de onde só a melhor resposta sairia, dando a impressão de que somos capazes de criar tal resposta quando, na verdade, ela surgiu por um processo interno que é em tudo parecido com um processo seletivo de tentativa e erro. Como diria K. Popper, “devemos deixar que nossas ideias morram em nosso lugar”.

A questão aqui não é defender a teoria de Dennett, e sim explicitar que uma posição na filosofia da mente, ainda mais uma posição tão forte quanto a que diz que existe um sujeito livre autônomo, não pode ser simplesmente assumida (LEAL-TOLEDO, 2006). Deve haver uma argumentação mais forte dando suporte para tal posição, em especial uma argumentação que diga como tal sujeito surgiu durante a evolução, para que propósito ele serve e qual é o lugar dele no cérebro. Quando colocados de frente a essas questões, fica muito

mais difícil defender a existência de tal sujeito. A ideia de um centro controlador parece não se adequar à ideia de um cérebro com funcionamento paralelo. As indicações científicas mais atuais são de que não há espaço nenhum para um centro controlador no cérebro. Pinker, embora tenha criticado a memética pela falta de um sujeito criativo, é que nos diz:

Os neurocientistas cognitivos não só exorcizaram o fantasma [o eu], mas também mostraram que o cérebro nem sequer possui uma parte que faz exatamente o que se supõe que o fantasma faça: examinar todos os fatos e tomar decisão para o resto do cérebro implementar. Cada um de nós sente que existe um ‘eu’ único no controle. Mas essa é uma ilusão que o cérebro se esforça arduamente para produzir (PINKER, 2004, p.69 - 70).

Pinker nos fala de conhecidos experimentos realizados por Michael Gazzaniga e Roger Sperry, que utilizaram pacientes que tiveram o corpo caloso cortado. Tal parte do cérebro é o que liga os dois hemisférios e é normalmente cortado em cirurgias para impedir ataques epiléticos. Nesses pacientes, os dois hemisférios passam a funcionar praticamente como duas pessoas distintas, sendo que um hemisfério só recebe informação do outro interpretando o comportamento da própria pessoa. Experimentos são feitos mostrando algo só para um hemisfério e depois vendo o que o outro hemisfério acha que está acontecendo. Por exemplo, mostra-se uma placa dizendo “ande” para o hemisfério direito; paciente se levanta e começa a andar. Então é perguntado para o hemisfério esquerdo por que ele se levantou e começou a andar. As respostas são as mais estranhas, mas sempre com algum sentido do tipo “porque fui pegar água” ou “minhas pernas estavam dormentes” e coisas do tipo. Nunca são respostas mais razoáveis do tipo “não sei” ou “desde que fiz a cirurgia vocês fazem experimentos comigo e me fazem fazer coisas que eu mesmo não entendo”. Tais experimentos e tais respostas não são exclusivos de pacientes que sofreram esse tipo de procedimento; pelo contrário, são extremamente comuns nos mais diversos tipos de problemas neurológicos⁸.

Além disso, temos que, junto à questão do sujeito da escolha dos memes, pode ser encontrada a questão do sujeito da criação dos memes. É comum dar o crédito das criações de novos comportamentos e novas ideias a esse sujeito por meio do que é chamado de “criatividade”. Nesse caso, uma crítica à memética é que ela também acabaria com o sujeito criativo, responsável pelas suas próprias ideias. A noção de que somos responsáveis pelas nossas novas ideias e comportamentos não é apenas uma questão filosófica, mas também

8 - Experimentos e análises semelhantes podem ser encontrados em Ramachandran & Blakeslee, 2002

prática, pois é a própria base da noção de patentes e de direitos autorais, podendo até ter implicações legais.

No entanto, o processo que a nossa mente usa para criar é desconhecido até por nós mesmos. Fenomenologicamente, uma nova ideia parece vir ou não vir aparentemente por escolha própria. “Nem mesmo os grandes criadores conhecem a trajetória direta e segura para a beleza ou a verdade” (SIMONTON, 2002, p.216). Podemos até ter feito muito esforço mental para chegar até ela, mas este esforço não é um caminho, um método ou uma regra para se chegar à criação de um novo meme, uma nova ideia ou novo comportamento. Dizer que alguém é criativo não diz absolutamente nada sobre como ele é capaz de criar o que quer que seja (LEWENS, 2005, p.160).

Talvez o mais interessante nisso tudo é que o argumento que deveria ser uma das críticas à memética pode ser, na verdade, uma de suas forças. A memética pode nos auxiliar com uma interessante sugestão que, no futuro, pode ser desenvolvida como uma explicação possível para o fenômeno da criatividade.

Dado que a simples observação de todas as infinitas estratégias evolutivas desenvolvidas pela gigantesca gama de seres vivos, existentes ou extintos, deveria ser o suficiente para mostrar, como disse Blackmore, que os “processos evolutivos são criativos – talvez os únicos processos criativos no planeta” (BLACKMORE, 2000, p.29. Minha tradução), temos que a evolução por seleção natural é um processo largamente criativo. Chamar a natureza de criativa sempre causa estranhamento porque o ser humano está acostumado a tratar apenas de sujeitos como sendo criativos, e não há um sujeito, uma mãe natureza ou deus, que teria o dom da criatividade na natureza. No entanto, negar a criatividade da natureza não parece ser nem um pouco sensato.

A grande ideia de Darwin foi mostrar que o próprio processo da evolução por seleção natural é criativo. Na verdade, foi justamente essa própria criatividade que serviu por muito tempo como prova da existência de Deus, como no caso clássico do argumento do relógio de Paley⁹. A ideia era que se existia criatividade, se existia projeto, deveria haver um projetista criativo, um sujeito capaz de criar tudo o que vemos na natureza. Mas a grande descoberta de Darwin foi justamente que o projeto, a criatividade, não precisa de um projetista criativo, o próprio processo é capaz de criar projeto, o próprio processo é criativo. Novos projetos surgem na natureza todo dia. Tudo isso sem a necessidade de nenhum sujeito capaz de criar novos projetos. Do mesmo modo, para a memética, a criatividade da mente humana pode não estar na existência de um sujeito criativo, alguém que seria capaz de comandar a sua própria criatividade, mas sim no próprio processo de evolução cultural que seria, ele mesmo, criativo.

9 - Tal argumento é hoje retomado pelo que se convencionou chamar de Desing Inteligente (DAWKINS, 2001b)

Se Dennett estiver certo e nossa mente funcionar por meio de uma competição de múltiplos esboços, isso poderia dar a base para entender o processo criativo da mente.

V

Esse é provavelmente o problema mais comum em aceitar a memética, principalmente para os leigos. Não gostamos de pensar em nós mesmos como não tendo controle algum sobre aquilo que somos, escolhemos e criamos. A principal crítica contra Darwin, não só quando ele estava vivo, mas até hoje, mais de 150 anos depois, é o fato de que ele tirou deus da biologia, que passou a ser um processo que funciona sem um sujeito projetista. Talvez o principal problema da memética seja o fato de que ela faz exatamente o mesmo com a evolução cultural, ou ao menos dá a impressão de que faz. Tudo isso que gostávamos de chamar de nossa cultura, nossas ideias, nossas invenções, pode não ser nossa e sim fruto de um processo de evolução cultural em que a variação se dá ao acaso e a seleção por fatores ambientais internos e externos. O próprio sujeito pode perder o seu papel e se tornar obsoleto. Darwin mostrou a inutilidade do sujeito universal e a memética poderá mostrar, um dia, a inutilidade do sujeito individual.

Embora a memética não seja a única teoria que faça isso, ao tratar nossa cultura como uma espécie de vírus, tendemos a perceber com uma maior clareza o que significa dizer que “eles” estão no comando. No entanto, como nos fala Dennett, a dicotomia entre um “nós” e um “eles” pode ser enganosa. Além disso, como vimos, a memética não precisa eliminar toda forma de concepção de “sujeito” para existir, pois este pode ser tratado como o ambiente seletivo dos memes e, desse modo, tornar-se até mesmo necessário na compreensão de como se dá a evolução memética. Temos, então, que uma das críticas mais comuns feitas à memética, em especial pelos leigos e pelos que estão conhecendo essa teoria pela primeira vez, mas de maneira nenhuma exclusivamente por estes, pode se basear apenas em uma noção simplista tanto da memética, quanto do próprio sujeito. Se ambas forem mais profundamente analisadas, pode ser demonstrado que esses problemas, se não plenamente respondidos, são, ao menos, de menor gravidade e, desse modo, não justificam que as pesquisas em memética sejam paralisadas até que sejam resolvidos.

Referências Bibliográficas

- BLACKMORE, Susan. 1999. *The meme machine*. Oxford: Oxford University Press.
- BRODIE, Richard, 2010. *Vírus da Mente*. São Paulo: Cultrix
- CONTE, Rosaria. 2000. *Memes Through (social) minds*. In: AUNGER, Robert (org). *Darwinizing culture. The status of memetics as a science*. Oxford: Oxford University Press.
- DARWIN, Charles. 2004. *A Origem das espécies*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- DAWKINS, Richard. 1983. Universal Darwinism. In: BENDALL, D., *Evolution: from molecules to men*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2001a. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.
- , 2001b. *O relojoeiro cego. A teoria da evolução contra o designo divino*. São Paulo: Companhia das letras.
- DENNETT, Daniel C. 1991. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- , 1997. *Tipos de mente*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.
- , 1998. *A perigosa idéia de darwin*. Rio de Janeiro: Rocco.
- , 1999. *The evolution of culture*. disponível em: http://www.edge.org/3rd_culture/dennett/dennett_p1.html. Acesso em: 21 agosto de 2011
- , 2006. *Brainsotrms*. São Paulo: Unesp.
- DISTIN, Kate. 2005. *The selfish meme*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EL-HANI, Charbel N. 2007. Between the cross and the sword: the crisis of the gene concept. *Genetics and molecular biology*, v.30, n.2, p.297 - 307.
- GOULD, S. J. 1997. *Dinossauro no palheiro: reflexões sobre história natural*. São Paulo: Companhia das Letras.
- , 2003. *A montanha de moluscos de Leonardo da Vinci: ensaios sobre história natural*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HULL, David. 2000. Taking memetics seriously: memetics will be what we make it. In: AUNGER, Robert (org). *Darwinizing culture. The status of memetics as a science*. Oxford: Oxford University Press.
- JABLONKA, Eva. & LAMB, Marion J. 2005. *Evolution in four dimensions: genetic, epigenetic, behavioral and symbolic variation in the history of life*. Massachusetts: The MIT Press.

LALAND, Kevin N. & BROWN, Gillian R. 2004. *Sense & nonsense, evolutionary perspectives on human behaviour*. Oxford: Oxford University Press.

LEAL-TOLEDO, Gustavo, 2006. Dennett e Chalmers: argumentos e intuição. *Trans/Form/Ação*, v.29, n 2, pp.123-132.

-----, 2009. *Controvérsias meméticas: a ciência dos memes e o darwinismo universal em Dennett, Dawkins e Blackmor*. Rio de Janeiro. 467p. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LEWENS, Tim. 2005. *Organisms and artifacts: design in nature and elsewhere*. Massachusetts: The MIT Press.

PINKER, Steven. 1998. *Como a mente funciona*. São Paulo: Companhia das Letras.

-----, 2004. *Tabula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras.

POPPER, Karl R. 1975. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

RAMACHANDRAN, Vilayanur S. & BLAKESLEE, Sandra. 2002. *Fantasma no cérebro: uma investigação dos mistério da mente humana*. Rio de Janeiro: Record.

RICHERSON, Peter J. & BOYD, Robert. 2005. *The origin and evolution of cultures*. Oxford: Oxford University Press.

-----, 2006. *Not by genes alone: how culture transformed human evolution*. Chicago: University of Chicago Press.

RIZZOLATTI, Giacomo & SINIGAGLIA, Corrado, 2008. *Mirrors in the brain: how our minds share actions and emotions*. Oxford: Oxford University Press.

STERELNY, Kim & GRIFFITHS, Paul E. 1999. *Sex and death: an introduction to philosophy of biology*. Chicago: The University of Chicago Press.

SIMONTON, Dean K. 2002. *A origem do gênio: perspectivas darwinianas sobre a criatividade*. Rio de Janeiro: Record.

TRIVERS, Robert. 1985. *Social evolution*. California: The Benjamin/ Cummings.

WAIZBORT, Ricardo. 2005. Notas para a aproximação entre o neodarwinismo e as ciências sociais. *História, Ciência, Saude – Manguinhos*, v.12, n.2, p. 293 - 318.

----- & ROCQUE, Lucia. 2008. Um replicador em movimento: entre a poética narrativa

de Borges e o programa de pesquisa dos memes. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, v.15, n.1, p.183 - 195.

Do Relativismo

On Relativism

Bruno Dambros
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

*Quem a si mesmo não reconhece uma réstia de razão também não
pode provar com razão alguma a opinião que sustenta.*

(SPINOZA, Benedictus de. *Tractatus Theologicus-Politicus* §80)

Resumo

O presente artigo argumenta da impossibilidade do relativismo 1) apresentando e discutindo as várias definições dadas por filósofos contemporâneos, 2) sintetizando estas várias posições em cinco asserções simples, 3) distinguindo-o de várias outras posições teóricas dentro das ciências humanas, 4) apresentando brevemente o relativismo modal-alético de Hales e 5) oferecendo uma interpretação do mesmo em termos de uma função. Conclui-se de sua impossibilidade alegando que o relativismo, ao reduzir o valor de abrangência de dado enunciado, somente transfere o significado de um conjunto para outro e isto não soluciona nenhum problema filosófico.

Palavras-chave

Relativismo; Ciências Humanas; Relação; Função; Epistemologia

Abstract

The present paper argues on the impossibility of the relativism by 1) exhibiting several definitions given by contemporary philosophers, 2) digesting these definitions into five simple propositions, 3) telling apart sundry others theoretical sets in the human sciences, 4) briefly showing Hales' modal-alethic relativism and 4) offering an interpretation in terms of function. It is impossible because it lessens of a given utterance coverage's value, and therefore, it does not resolve any philosophical problem.

Keywords

Relativism; Humanities; Relationship; Function; Epistemology

Introdução

O relativismo tem pairado sobre a história da filosofia há muito tempo. Sempre houve defensores de um relativismo mais ou menos forte ou fraco: desde o relativismo ético da lírica grega, com Arquíloco, Safo e Anacreonte; depois o relativismo alético, com os famosos sofistas, como Cálicles, Trasímaco e Protágoras; depois o relativismo epistêmico com os céticos, como Pirro de Elis, Carnéades e Sexto Empírico; e também houve o relativismo cultural de Heródoto explícito em sua famosa frase: “todos, sem exceção, acreditam que seus próprios costumes nativos e a religião em que foi educado, são os melhores” (HERÓDOTO, Histórias, III, 38). Apesar de muitos destes nomes supracitados não serem relativistas *strictu sensu*, achei por bem mencioná-los porque os seus argumentos decorrem de premissas relativistas ou conduzem ao relativismo.

Quanto aos sofistas, consideradas as devidas idiossincrasias, eles eram relativistas apesar de ultimamente ter havido uma profusão de escritos que tem tentado justificar os sofistas como absolutistas. Esta posição se apoia na premissa de que Protágoras não era represen-

tativo de todos os sofistas e de um exame precipitado demais das relações entre os sofistas e Platão (BETT, 1989, p.139). Bett, por exemplo, afirma que o autor de *Peri Tou Me Ontos*, Gorgias, bem como Crátilo, Trasímaco (BETT, 1989, p.148) e Hermógenes, não era relativista e, quanto a Protágoras, ele seria um realista extremo. Sua posição é a de que o relativismo é uma posição completamente estrangeira à filosofia grega como um todo (BETT, 1989, p.150, 168). Penso que esta seja uma posição extremada e típica de um trabalho histórico-filológico que tenta desconstruir ou minimizar conceitos e, ela mesma, uma posição relativista. No entanto, quanto a isso penso que a cadeia histórica-causal de uso foi essa e não teríamos porque reinventá-la. Assim, quando Protágoras diz que “l'uomo è la misura di tutte le cose di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono” (PLATONE, Teeteto, 142a) ele está, de fato, sendo relativista e, como tal, o relativismo protagoriano, ainda assim, permanece incoerente (FIELD, 1982, p.563).

Definições de Relativismo

Para começarmos nossa caminhada neste artigo, seria de bom grado definirmos antes de mais nada o que entendemos por relativismo. Para isso, elenco quatorze teses definicionais basilares do relativismo presentes em vários artigos de diversos filósofos contemporâneos de tradição analítica. Mais à frente, colocarei os pontos comuns entre estas teses e as reduzirei para cinco, pondo-as em termos mais claros e genéricos.

O relativismo é a posição filosófica que: (1) afirma a relatividade de alguma coisa (MAGNI, 2010, p.26), (2) afirma que uma crença é tão boa quanto outra (RORTY, 1982, p.166-167), (3) afirma que não há um modo no qual as coisas são (SBARDOLINI, 2012, p.64), (4) afirma que qualquer tipo de contexto é relativo a asserções em dado domínio (BETT, 1989, p.143), (5) afirma que critérios de avaliação são relativos a dado indivíduo ou grupo (KNORPP JR., 1998, p.284), (6) afirma que a realidade poderia ser determinada por nossas descrições (SBARDOLINI, 2012, p.66), (7) afirma que regras de inferência lógica estariam submetidas a contextos sociais e o significado estaria restrito ao contexto de referimento (MAGNI, 2010, p.48), (8) afirma que uma asserção num dado domínio pode ser dita correta ou não somente em relação a algum contexto (BETT, 1989, p.141), (9) afirma que a única maneira de acessar dado contexto é a perspectiva de outro contexto (BETT, 1989, p.144), (10) afirma que certos valores de verdade são fracos para certos conjuntos de juízos (MARGOLIS, 1984-1985, p.173), (10) afirma que a verdade é um conceito sem significado (POPPER, 1992, p.191), (11) afirma que propriedades epistemológicas são re-

lativas a dado sistema evidencial (FIELD, 1982, p.563), 12) afirma que há uma variedade moral incomensurável (KNORPP JR., 1998, p.283), 13) afirma que não existem metacritérios para avaliar diferentes critérios de verdade (SBARDOLINI, 2012, p.63), 14) afirma que uma única proposição pode ter mais de um valor de verdade num dado mundo possível (ZIMMERMAN, 2007, p.314).

Distinções conceituais

Além destas definições prévias supracitadas seria, de bom grado fazermos algumas distinções entre o relativismo e outras posições filosóficas semelhantes, mas distintas em dados pontos.

Assim, comumente contrapõe-se o relativismo a várias posições filosóficas e práticas, como o absolutismo, universalismo, objetivismo, monismo, estreitismo mental, dogmatismo, provincianismo e etnocentrismo (KNORPP JR., 1998, p.292). Contudo, deveríamos inicialmente distinguir estas posições filosóficas que se oporiam ao relativismo.

O absolutismo é oposto ao relativismo porque diz que há propriedades que não entram em relação com nada mais (MAGNI, 2010, p.26) ou então que “there is at least one proposition which has the same truth value in all perspectives” (HALES, 1997, p.35). Vimos acima que o relativismo afirma justamente que há propriedades que se relacionam entre si, e esta é a caracterização principal do relativismo: algo é ligado a outra coisa que não a coisa mesma em questão. Hales (2004, p.35) caracteriza relativismo e absolutismo nos seguintes termos: “The relativism thesis is everything is relative. Absolutism can be characterized as a denial of this, or not everything is relative”.

O universalismo afirma que se dada propriedade pode ser compartilhada universalmente, então é possível um acordo entre os sujeitos (MAGNI, 2010, p.26). O relativismo sustenta exatamente o contrário ao negar o antecedente: $\neg p \rightarrow \neg q$. Para o relativismo não há propriedades compartilhadas e, portanto, não é possível um acordo entre os sujeitos. Esta tese ontológica basilar do relativismo é a que tem consequência mais problemática, tanto epistemologicamente como logicamente, antropologicamente, politicamente, moralmente etc. No entanto, é estranho constatar que é sobre ela que justamente se apoiam enunciados provenientes da antropologia cultural que afirmam a possibilidade da tolerância, do anti-etnocentrismo, do respeito, da concordância universal entre sujeitos e culturas diversas. Há, no mínimo, uma contradição que antropólogos relativistas cometem, pois, se negam o antecedente, deveriam negar igualmente o consequente, o que não é o caso. Mas quanto ao

relativismo das ciências humanas, voltaremos mais adiante.

O monismo afirma que quanto a uma propriedade pode haver somente uma única opinião correta (MAGNI, 2010, p.26). Esta é a acepção de Magni. Contudo, a acepção tradicional do termo monismo é a posição filosófica que afirma que há um único gênero de substância (ABBAGNANO, 2010, p.681). Quanto à acepção de Magni, independente dela estar de acordo com a acepção tradicional, ela se opõe ao relativismo, que afirma que sobre uma propriedade podem haver várias opiniões corretas, que uma crença é tão boa e defensável quanto outra. Quanto à acepção tradicional verifica-se que o relativismo também lhe estaria oposto. Para o relativismo tanto pode haver um único gênero de substância como não. As coisas, assim parecem, não são necessárias para o relativismo.

Já o objetivismo asseve que dada propriedade é independente do ponto de vista do sujeito (MAGNI, 2010, p.26). De fato, o objetivismo se opõe ao subjetivismo, mas seria o relativismo então subjetivista? Abbagnano define o subjetivismo como a “doutrina que reduz a realidade ou os valores a estados ou atos do sujeito (universal ou individual). Nesse sentido, o idealismo é subjetivista porque reduz a realidade das coisas a estados do sujeito (percepções ou representações)” (ABBAGNANO, 2010, p.922). Então fica claro que o relativismo se identifica com o subjetivismo e com toda sorte de derivações, como fenomenologismos, intencionalismos e psicologismos. Mas notemos que o anti-relativismo não é necessariamente objetivismo (KNORPP JR., 1998, p.277). O fato de alguém tomar uma tal posição não o faz objetivista. Mas, em suma, o objetivismo realmente se opõe ao relativismo. Quanto a esta oposição entre relativismo e objetivismo, creio que citar Bernstein seja esclarecedor:

By objectivism I mean the basic conviction that there is or must be some permanent, ahistorical matrix or framework to which we can ultimately appeal in determining the nature of rationality, knowledge, truth, reality, goodness or rightness. The objectivist maintains that unless we can ground philosophy, knowledge or language in a suitably rigorous manner we cannot avoid radical skepticism. [...] The relativist not only denies the positive claims of the objectivist but goes further. In its strongest form, relativism is the basic conviction that when we turn to the examination of those concepts that philosophers have taken to be the most fundamental – whether it is the concept of rationality, truth, reality, right, the good or norms – we are forced to recognize that in the final analysis all such concepts must be understood as relative to a specific conceptual scheme, theoretical framework, paradigm, form of life, society or culture. [...] For the relativist, there is no substantive overarching

framework or single metalanguage by which we can rationally adjudicate or univocally evaluate competing claims of alternative paradigms (BERNSTEIN, 1983. p.8).

Distinguidas as oposições filosóficas ao relativismo, devemos agora distinguir as oposições “práticas”, ou melhor, as atitudes supracitadas: estreitismo mental, dogmatismo, provincianismo e etnocentrismo.

Muitas pessoas parecem adotar o relativismo, por vezes, como um princípio não somente filosófico mas igualmente prático por pensarem que esta é a condição *sine qua non* para se livrarem de preconceitos, regionalismos, dogmatismos, provincianismos e etnocentrismos. Para facilitar as coisas aqui, chamemos todas estas posições simplesmente de “etnocentrismo”. Na lógica delas, se defendo o relativismo, eu não sou etnocêntrico porque a intolerância etnocêntrica seria uma consequência lógica do anti-relativismo. Isso está errado. Há uma grande confusão aqui. Alguém não precisa adotar o relativismo para não ser etnocêntrico ou intolerante porque “non c’è nessun bisogno di essere relativisti per condividere l’idea che culture, credenze, scelte morali diverse dalle nostre hanno una dignità (SBARDOLINI, 2012, p.72).”

Sanadas e definidas as diferenças quanto ao relativismo, passemos agora a tratar dos pontos supostamente em comum do relativismo com outras doutrinas filosóficas, como o nihilismo, o ceticismo, o pluralismo e o falibilismo (KNORPP JR., 1998, p.277). Tais posições filosóficas não parecem ser boas candidatas para “irmãs” do relativismo (com exceção do ceticismo, veremos).

O nihilismo compreende “doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante [e] atitudes que negam determinados valores morais ou políticos” (ABBAGNANO, 2010, p.712). O relativismo não nega nada, mas somente diz que determinada afirmação só teria significado relacionada à outra coisa. Grosso modo, o nihilismo é uma atitude negativa e o relativismo é uma atitude relativa. Portanto, relativismo é distinto de nihilismo. Esta é a mesma posição de Knorpp, que distingue entre relativismo e nihilismo alético: o primeiro é a visão de que proposições são verdadeiras somente em relação a grupos sociais, e o segundo é a visão de que não há verdade (KNORPP JR., 1998, p.285).

O ceticismo é a posição filosófica que afirma que é impossível conhecimento verdadeiro e seguro sobre dado tema. Aqui as coisas se complicam. O relativismo sustentaria o ceticismo como premissa, ou contrariamente, o ceticismo sustentaria o relativismo como premis-

sa? Muitos dirão que não, mas eu, fazendo coro a Popper, sustento que o ceticismo se identificaria com o relativismo porque a tese da impossibilidade do conhecimento verdadeiro parece se apoiar na tese de que dado enunciado é sempre relativo à outra coisa que não ele mesmo. Eu poria a tese relativista-cético-alética nos seguintes termos: se uma verdade é relativa à outra, então a verdade é impossível. Popper a apresenta assim, “by relativism – or, if you like, scepticism – I mean here, briefly, the theory that the choice between competing theories is arbitrary; since either, there is no such thing as objective truth; or, if there is, no such thing as a theory which is true (POPPER, 1966, p.369).

Diante de proposições pertencentes a conjuntos diversos, o cético, em dúvida sobre qual escolher, suspende o juízo, reproduzindo assim uma típica atitude relativista prudencial perante asserções. O ceticismo apoia-se sobre a dúvida no próprio ato de saber. Mas até para duvidar do próprio saber é preciso, antes, saber algo. Impossível, destarte, suspender o juízo completamente. Spinoza, que duvidava do ceticismo, diz-nos o seguinte:

(...) para saber, não é necessário saber que sei; e ainda menos é necessário saber o saber que sei (...) para saber que sei é necessário, primeiramente, saber. Fica, pois, claro que a certeza não é senão a mesma essência objetiva, isto é, como sentimos a essência formal é a própria certeza. Mas daí segue-se, mais uma vez, que para a certeza da verdade nenhum outro sinal é necessário: basta ter a ideia verdadeira, pois que, como já mostramos, para saber não é necessário saber que sei (SPINOZA, 2004, p.22).

Quanto ao pluralismo, nós temos duas acepções filosóficas para o termo que chegaram até nós pelo uso. A primeira diz que o pluralismo é a posição filosófica que afirma a pluralidade de substâncias no mundo e a segunda que há uma diversidade de soluções, interpretações e fatores para dado problema, conceito e situação, respectivamente. O relativismo se identifica com ambas. Se o relativismo afirma que tudo é relativo a outra coisa que não a coisa asserida é porque ele pressupõe que há mais coisas além daquela asserida, no caso mais substância; por isso ele se identificaria com a primeira acepção. Mas no caso da segunda acepção, ele parece se distanciar, mas na verdade, não o faz. Ao afirmar a relatividade de tudo, ele não está automaticamente afirmando a diversidade de soluções, interpretações e fatores. Talvez ele afirme que há só uma solução, interpretação e fator para dado problema, conceito e situação, mas que há uma relação, que a solução, interpretação e fator não estão contidos no próprio problema, conceito ou situação, mas fora. A ideia de relação faz justa-

mente esta tentativa de ligar coisas distintas. Mas minha posição não é esta. Penso que o relativismo se identifica também com a segunda acepção do pluralismo. A pluralidade de soluções, interpretações ou fatores é o pressuposto para que haja uma relação e, portanto, para que um dado problema, conceito ou situação seja relativizada, ou melhor, relacionada com outra coisa.

Por último, vejamos as diferenças entre o relativismo e o falibilismo. O falibilismo é a posição filosófica que afirma a possibilidade do erro na pesquisa científica, opondo-se ao verificacionismo. O relativismo (e qualquer pessoa razoável) parece comungar da tese falibilista. Mas isto faz de alguém relativista? É possível ser relativista sem ser falibilista? Sim. Relativismo e falibilismo são distintos. Não é o caso que alguém que relacione tudo à outra coisa o faça motivado pelo falibilismo. Alguém pode crer que tudo é relativo e relacionar dado enunciado a outro, mas sem pressupostos falibilistas.

Além destas distinções acima, o filósofo William Max Knorpp Jr. faz uma distinção entre relativismo justificatório, relativismo conceptual, relativismo alético, relativismo ontológico, semi-relativismo e igualitarismo teorético (KNORPP JR., 1998, p.280). Em seu referido artigo, ele trata exaustivamente de cada distinção, não cabendo, portanto, refazê-las aqui.

Acredito que falamos o bastante sobre as diferenças e igualdades do relativismo a outras posições filosóficas e práticas. Passemos agora a discorrer sobre o relativismo e as Ciências Humanas, visto que elas parecem abraçar, quase em sua totalidade, conclusões ou premissas relativistas.

Relativismo e Ciências Humanas

Quem se acerca das ciências humanas vindo das ciências naturais sente-se inicialmente repellido pelo hermetismo do seu jargão, pela pobreza e inexatidão das ideias e pelas pretensões de fazer passar a procura de dados sem importância por investigação científica e a doutrina imprecisa por teoria científica (BUNGE, 1980, p.139).

Passemos agora a investigar se as ciências humanas seriam todas relativistas ou se somente algumas posições das ciências humanas seriam, quais seriam e por que seriam. Nesta

seção, argumenta-se que a consequência lógica das ciências humanas é o relativismo porque elas partem da observação empírica daquilo que constantemente muda, sendo incapazes, muitas vezes, de criarem proposições genéricas com valor de abrangência mais amplo. Desta forma, elas perdem-se em proposições de caráter particular sem perenidade.

As ciências humanas nascem no século XIX, a partir do interesse pela história. Por isso, o século XIX alemão é considerado o século da história. Foi neste período que pululou uma profusão incrível de trabalhos humanísticos e aquilo que se chamou de ciências humanas. No campo da história, temos nomes como Barthold Niebuhr, Leopold Ranke, Gustav Droysen, Eduard Zeller, Theodor Mommsen, Jakob Burckardt, Karl Beloch, Erwin Rohde e Ulrich Wilamowitz-Möllendorff. No campo da filologia, temos Friedrich Nietzsche, Hermann Usener, Hans von Arnin e Hermann Diels. Na linguística comparada, Franz Bopp e Jacob Grimm. Nem mesmo a filosofia foi poupada do interesse histórico, como atesta a obra de Hegel. Lembremos também que na arte, notavelmente em música, ressurgiu o interesse por temas folclóricos nacionais e podemos citar como exemplo Antonín Leopold Dvořák, Pyotr Ilyich Tchaikovsky, Johannes Brahms, Modest Petrovich Mussorgsky e Richard Wagner. Isso sem citar a literatura, teatro, pintura etc., onde o interesse histórico aparece de maneira tão explícita quanto nos supracitados. Em suma, a Alemanha, e posteriormente a Europa, toda foi tomada pelo interesse histórico.

Os motivos deste interesse histórico são vários, mas cito um, que a meu ver é o mais importante: a consciência histórica que se instituí neste campo de saber denominado de ciências humanas surge com a “morte de Deus”, ou seja, quando toda crença na transcendência e indizibilidade é devastada. A partir do século XIX, o ser humano “toma as rédeas da história” em suas próprias mãos. Deste modo, ele transfere a verdade de um plano transcendente para um plano imanente, ou seja, o plano da própria história. O surgimento das ciências humanas é efeito deste abandono pela transcendência. Questões metafísicas não interessam mais. O que interessa é o homem, sua história e seu destino. Quando “Deus morre”, junto com ele morre todo o seu séquito: anjos, demônios, a aristocracia, a autoridade, e todo projeto da “cidade de Deus” e “cidade dos homens” agostiniano. No lugar é posto a democracia, a burocracia, a racionalização e, como resultado, temos *die Entzauberung der Welt* weberiano. Após o século XIX, não haverá mais nada de sagrado, não haverá o indizível, o místico, o intocável. Tudo passará a ser passível de conhecimento, de indagação, de contestação, de escrutínio, de dizibilidade. O homem descobre que pode falar sobre tudo e, assim, entra-se no século da representação, do simulacro e da reproduzibilidade. Mas isso tudo seria assunto para outro artigo dentro da História do pensamento.

É dentro deste contexto que surge o movimento denominado historicismo nas últimas

décadas do século XIX, na Alemanha. O historicismo tinha como intento perguntar-se sobre as condições de possibilidade das ciências históricas. A questão sobre o que são as ciências históricas foi posta por Wilhelm Dilthey, Friedrich Meinecke, Georg Simmel, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Max Weber, Oswald Spengler, Ernst Troeltsch. O problema que eles puseram é o problema básico das ciências humanas, as chamadas ciências do espírito, tendo como pano de fundo a questão kantiana da possibilidade de conhecimento.

O historicismo alemão se caracteriza por oito traços essenciais (REALE; ANTISERI; 2008. pg.33-35.): (a) a história é feita por ações e relações humanas e não por leis naturais ou lógicas estruturais; (b) a pesquisa em humanidades deve tratar de fatos históricos reais; (c) o historicismo põe o tema kantiano da possibilidade da ciência dentro das ciências histórico-sociais; (d) o historicismo entende o pesquisador como um homem historicamente condicionado e não como um sujeito transcendental *a priori* kantiano; (e) o historicismo rejeita o modelo das ciências naturais para dentro das ciências humanas; (f) o historicismo distingue entre história e natureza; (g) o historicismo toma como objeto das ciências humanas a individualidade dos produtos da cultura humana; (h) para o historicismo, as ciências naturais explicam causalmente o mundo (*Erklären*), enquanto as ciências humanas compreendem o mundo (*Verstehen*); (i) o historicismo diz que as ciências humanas se guiam pelo princípio da racionalidade e não da causalidade, ao contrário das naturais.

Lage resume de maneira sucinta a definição de historicismo nas ciências humanas, como oposição ao naturalismo das ciências naturais, em sua dissertação:

O homem não pode ser tomado como objeto por nenhuma reflexão científica descolado do contexto histórico em que vive, uma vez que os estudos históricos mostram que a atividade humana é caracterizada por um relativo grau de liberdade em relação às leis naturais estabelecidas pela ciência. Este é o principal motivo pelo qual o conhecimento da história não pode ser submetido ao conhecimento da natureza: a história mostra que a vida humana traz sempre uma dimensão de imprevisibilidade; as leis científico-naturais encontram na realidade humana o limite de sua validade (LAGE, 2003. p.56).

As ciências humanas são intrinsecamente historicistas e também são intrinsecamente relativistas. A natureza das ciências humanas, seu historicismo, conduz ao relativismo porque, dado que seu objeto são indivíduos e grupos inseridos na história, e esta muda, então, pela observação constante desta mudança, afirma-se que tudo é relativo a algum sujeito,

contexto, grupo, tempo, espaço e outras contingências. Assim, diríamos que o historicismo das ciências humanas é intrinsecamente relativista. Devemos notar que “a inteligência percebe as coisas não tanto como sujeitas à duração, mas *sub specie aeternitatis* e em número infinito (ESPINOSA, 2004, p.64)”.

A história diz que tudo é relativo ao tempo; a geografia, que tudo é relativo ao espaço; a economia, que tudo é relativo ao valor; a psicologia, que tudo é relativo à mente individual, a sociologia, que tudo é relativo à dada sociedade; a antropologia, que tudo é relativo à cultura; a linguística, que tudo é relativo à linguagem e assim por diante. A consequência inevitável das ciências humanas parece ser, ao que tudo indica, o relativismo. De modo geral, as ciências humanas sempre caem no relativismo porque partem da observação daquilo que de fato muda: a história, a sociedade, as ideias humanas, as noções de valor, a cultura, a língua.

A partir do início do século XIX, surge esta tese viciante, impulsionada pelo aparecimento das ciências humanas. Esta tese afirma que “truth and knowledge itself were merely functions of particular conditions. The validity of knowledge was said to be at the whim of historic, social factors” (HINSHAW JR., 1948, p.4). Desta tese surgiu uma ciência específica sobre este pressuposto: a sociologia do conhecimento de Karl Manhein. Cabe dizer que sua esfera de competência não é a de uma epistemologia social do conhecimento, mas de uma ciência mesma (HINSHAW JR., 1984, p.5). No entanto, a própria tese basilar da *Wissenssociologie* cai no dilema do relativismo, pois “If every attempt at knowing is a function of one’s place in society and history, then relativism is inescapable.” (HINSHAW JR., 1984, p.4). O historicismo das ciências humanas é relativista porque parece sustentar todas as 14 teses basilares do relativismo vistas acima.

O Relativismo e algumas escolas de pensamento nas Ciências Humanas

Mas as ciências humanas defendem várias outras posições filosóficas, não formando um todo coerente; ao contrário, se perdem em confusões conceituais. Vejamos agora se algumas posições e “escolas” dentro das humanidades se identificariam ou não com o relativismo. As posições que veremos são aquelas que têm estado mais ativas dentro das humanidades nas últimas décadas: positivismo, funcionalismo, estruturalismo e pós-estruturalismo.

O funcionalismo é posição sociológica que afirma que dada instituição, prática ou conceito é uma função de dado indivíduo, cultura, grupo, língua etc.. Assim, aqueles só

poderiam ser avaliados nos termos destes, uma espécie de contextualismo. Ou seja, Y é uma função de X, e este é critério de avaliação daquele. Há vários tipos de funcionalismo, como o psicológico de William James e John Dewey; o antropológico de Alfred Reginald Radcliffe-Brown e Bronislaw Malinowski; o sociológico de Talkot Parsons, Robert King Merton e Émile Durkheim e o linguístico de Roman Jakobson e André Martinet. Todos, porém, sustentam sua tese basilar.

A tese básica do funcionalismo parece se identificar com a tese básica do relativismo. Enquanto o primeiro afirma que Y é uma função de X, o segundo afirma que Y é uma relação de X, o que varia aqui é a palavra função e relação. Uma função é uma “operação própria da coisa, no sentido de ser aquilo que a coisa faz melhor do que as outras coisas; [...] uma regra que une variações de certo termo ou de um grupo de termos com as variações de outro termo ou grupo de termos.” (ABBAGNANO, 2010, p.548). Já uma relação é uma conexão arbitrária entre dois elementos de conjuntos distintos. A função, ao dizer que Y é função de X, diz que Y só pode ser compreendido como uma função específica. Por exemplo, o funcionalismo antropológico diz que dada prática cultural não pode ser avaliada de fora, mas somente dentro de dada cultura específica; internamente ela faz sentido, pois tem uma função específica para a cultura em questão (KROEBER, 1950, pp.87-94).

Acredito que há uma diferença sutil: o funcionalismo trabalha com o termo função justamente para evitar o relativismo, de modo que ele não incorre diretamente no relativismo. Se algo (Y) é função de algo (X) então tem significado em si mesmo. No relativismo, parece que Y não tem significado em si mesmo, por isso remete-se a outra coisa que não ele mesmo. Voltarei posteriormente a pôr o relativismo nestes termos semânticos.

Passemos agora ao positivismo nas ciências humanas: seria ele relativista? A resposta óbvia é não. O termo positivismo foi usado pela primeira vez por Saint-Simon e adotado por Auguste Comte para designar a posição filosófica segundo a qual o único conhecimento e método possíveis são os das ciências naturais baseados no descritivismo e naturalismo; sendo que o primeiro afirma que o papel da ciência é descrever a realidade e o segundo, que não há entidades supranaturais. Por esta definição, tem-se claro que o positivismo não é relativista.

Quanto ao estruturalismo, teríamos muito a dizer. No entanto, nosso objetivo é somente ver em que medida ele é relativista. O estruturalismo é a posição sociológica e antropológica que afirma que há estruturas elementares que engendram a diversidade social da vida humana. Enquanto posição teórica, o estruturalismo não é relativista, no entanto, enquanto posição prática, ele afirma explicitamente que diante desta diversidade humana de práticas e visões de mundo é necessário tomar uma posição relativista com o intuito de valorizar

a tolerância. Neste ponto, ele cai naquele erro comum, dito acima, de pensar que para ser tolerante é necessário ser relativista.

O pós-estruturalismo é a reação que se seguiu ao estruturalismo nas ciências sociais. É extremamente complexo tentar explicar o que seja exatamente o pós-estruturalismo dado que ele compreende uma variedade incrível de posições díspares e confusas. No entanto, ele parece ser uma negação da tese estruturalista ao destacar o valor do indivíduo e da criação autônoma e ao mesmo tempo uma afirmação dela. Eu diria que o pós-estruturalismo é a posição filosófica e sociológica que sustenta a tese de que a variedade das práticas sociais não é redutível a uma estrutura universal coercitiva, mas que a estrutura é criada a partir da variedade daquelas práticas livres do agente. Se esta tese está de acordo com o que os pós-estruturalistas sustentam em linhas gerais, então a mínima mudança na agência individual alteraria a estrutura social. Assim, o pós-estruturalismo seria um retorno à agência do sujeito. Ao que tudo indica, parece novamente um subjetivismo e, como tal, seria necessariamente relativista.

Um relativismo modal-alético

A acusação mais séria e antiga contra o relativismo vem de uma famosa passagem do *Teeteto* (169–171e) onde Sócrates argumenta contra o relativismo protagoriano. Sexto Empírico em um comentário sobre esta mesma passagem nomeia este argumento de auto-refutabilidade de *περιτροπή*.¹ Transcrevo aqui o discurso chave deste trecho da obra, onde, com usual fina ironia, Sócrates diz do relativismo protagoriano:

SOCRATE – Ebbene: da parte di tutti, a cominciare da Protagora, sorgeranno contestazioni, ma lui, invece, esprimerà piuttosto assenso. Se ammette che chi lo contraddice radicalmente ha opinioni vere, anche Protagora stesso si troverà a riconoscere che né un canne né il primo uomo che passa è misura neppure di una sola delle cose che non ha appreso. Non è così? (PLATONE, Teeteto, 171b-c)

Em uma tentativa de achar outra alternativa para a acusação de peritrope ao relativismo, Hales inclui a noção modal-alética de possibilidade e diz que “we should not be dissuaded

1 - Um estudo minucioso sobre o tema pode ser conferido na seguinte obra : ROSSETI, Livio. *L'aisthesis come referente ultimo in Protagora : Peritrope ed 'Antiperitrope'*. Napoli : Bibliopolis edizioni di filosofia e scienze, 1985.

from relativism because of worries about it being logically incoherent or self-refuting” (HALES, 1997, p.37). O relativismo, assim, é tratado como um tipo de modalidade, no caso, alética. Hales não vê incoerência na asserção de que toda verdade é relativa visto que toda verdade é possível. Seu argumento se dá como segue (HALES, 1997, p.34):

- 1) tudo é possível,
- 2) é necessariamente inverídico que tudo é possível,
- 3) possivelmente é necessariamente inverídico que tudo é possível.

Ou em termos do teorema modal S5:

- 1) o que é possivelmente necessário é necessário,
- 2) é necessariamente inverídico que tudo é possível,
- 3) não é o caso que tudo é possível.

Para o relativismo seria absurdo falar sobre uma verdade fora de uma estrutura de perspectivas possíveis. Seria somente com uma noção de perspectiva, tratada como objetos intencionais abstratos, que o relativismo se tornaria mais robusto. Ele escaparia da acusação de perítrope e seria mais consistente se “a verdade fosse relativizada à perspectivas do mesmo modo que é relativizada a mundos possíveis na lógica modal ordinária” (HALES, 1997, p.40).

Hales trata o relativismo como uma outra manifestação de modalidade alética. A inserção das noções modais de possibilidade e necessidade de fato torna o problema do relativismo mais rico e complexo. No entanto, não é nossa intenção aqui analisar o relativismo modal-alético de Hales. Tão somente o pontuamos para apresentá-lo para eventuais problemáticas.

Relativismo e Relação

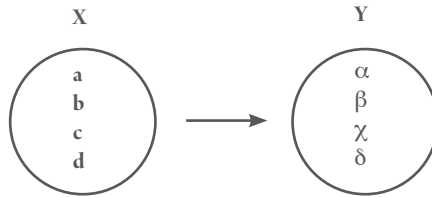
Feito este longo preâmbulo, onde tentei explicar o que é o relativismo, defini-lo, distingui-lo e conceituá-lo, passo agora a tentar fazer aquele intento inicial, a saber, o de reduzir todas as definições do relativismo a uma única abrangente e dar minha contribuição original para o assunto. Esta hiperdefinição de relativismo é uma espécie de hiperbolização do conceito, para que ele fique bem visível e assim possamos ver todas as suas consequências, as quais estou convencido de serem nefastas para o pensamento.

Uma imagem esclarecerá meu intento: minha intenção é elevar ao grau máximo o relativismo até as suas últimas consequências, testando o seu nível de resiliência e mostrando sua autorrefutabilidade. Junto com Zimmerman, grande filósofo contemporâneo, eu digo que “estou firmemente convencido que os custos do relativismo são tão altos que ele não pode estar certo” (ZIMMERMAN, 2007, p.314).

Portanto, agora, elenco abaixo cinco teses básicas que são gerais e comuns a todas as formas fracas ou fortes de relativismo. Gostaria de pô-las na forma de uma função aritmética simples e em termos linguísticos para que possamos compreendê-las melhor. Em termos simples, o relativismo é a doutrina que sustenta as seguintes asserções:

- (1) *Todo Y é relativo a algum X.*
- (2) *Todo valor de abrangência de um enunciado em Y é redutível à X.*
- (3) *Todo significado de Y depende de X.*
- (4) *Todo valor semântico de um enunciado em Y depende de X.*
- (5) *Toda relação é uma conexão arbitrária entre X e Y.*

Assim, a tese definicional do relativismo (1) parece ser na verdade uma função como em $y = f(x)$: uma relação entre dois conjuntos distintos com correspondência biunívoca entre seus elementos. Desta maneira, X é o conjunto de asserções possíveis em X e Y é o conjunto de asserções possíveis em Y. O relativismo diz que as asserções possíveis de $Y = (\alpha, \beta, \gamma, \delta, \dots)$ são relacionadas à outra asserção possível de $X = (a, b, c, d, \dots)$. Assim, graficamente temos dois conjuntos:



Quanto à asserção (1), ela se torna mais clara quando visualizamos-la graficamente. O conjunto de elementos de Y não tem uma identidade própria. Sozinhos eles não diriam nada segundo o relativismo. Por isso tem-se o conjunto X para dar uma definição a ele, pois todo Y é relativo a algum X. Vemos claramente que há elementos em Y e em X que poderão se corresponder. Talvez um exemplo seja mais compreensível.

Considere-se Y um conjunto de asserções éticas, estéticas, religiosas ou políticas. Por exemplo, o enunciado estético: “(α) João Simões Lopes Neto é o melhor escritor”. O relativismo diria que $Y=(\alpha)$ é relativo à $X=(b)$, por exemplo, em dado tempo histórico localizado. Tal enunciado estético só seria verdadeiro dentro do próprio Rio Grande do Sul, para os próprios gaúchos, num tempo específico.

Na verdade, o que o relativismo faz desta forma? Ele reduz o valor de abrangência de um enunciado de Y à X. Ou seja, (1) conduz à próxima tese do relativismo (2), que é uma consequência daquela. O que é um valor de abrangência? É a extensão da validade de um enunciado: se tal asserção vale para 0, 1 ou n coisas. O enunciado (α) pode ser proferido dando a entender que é uma verdade universalizável. Mas o relativismo iria pedir uma especificação de (α), fazendo com que houvesse uma delimitação do valor de abrangência (2).

(1) e (2) nos conduzem à (3). Reduz-se o valor de abrangência de um enunciado porque pressupõe-se que um enunciado, descolado de dado contexto, não tem significado por si mesmo. Um enunciado não diz nada se não estiver relacionado a algo que o signifique, no caso X. Se não há significado intrínseco em Y, então todo Y é relativo a algum X. Mas isso só é verdadeiro se há alguma identidade em X. Mas por que haveria significado intrínseco em X e não em Y? Parece-me uma mera transferência ou adiamento da questão, pois o relativismo não dá conta de responder.

A tese (4) concerne ao valor semântico, ou seja, a propriedade de verdade ou falsidade de um enunciado. Y só seria verdadeiro por causa de X. Este é o aspecto realmente mais conhecido e polêmico do relativismo, em particular daquele chamado de alético ou protagoriano, que diz que toda verdade é relativa e cai inevitavelmente em *peritrope*. É contra a proposição de (4) que Platão provavelmente pensava quando dirigia suas críticas aos sofis-

tas (naturalmente não da forma enunciada). Os enunciados, para Platão, têm valor semântico em si mesmo. Um enunciado como em (α) só seria verdadeiro, para o relativismo, em função de (a) ou (b) etc., porque Y não teria valor semântico em si mesmo. Ao reduzir o valor de abrangência de um enunciado, o relativismo igualmente restringe seu valor semântico porque toda redução do valor de abrangência é uma redução do valor semântico de um enunciado. Dado enunciado não é mais universalizável, mas sempre restrito e singular. A quantidade de informação presente em um enunciado com maior valor de abrangência contém maior valor semântico. É tarefa de alguém que defende o relativismo dizer-nos em quais condições tal enunciado é verdadeiro. No entanto, geralmente, não o fazem.

A negação de (4) foi defendida por um grande grupo de pensadores ao longo da história, como Platão, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel etc., como é bem sabido. É neste ponto que o problema do relativismo se torna mais propriamente epistemológico. Quando introduzimos a pergunta pela verdade, não faltam defensores ou opositores de ambos os lados.

Quanto à (5), este é o ponto de implosão propriamente dito do relativismo: quando não há mais Y, nem X para ser relativizado, relativiza-se a própria relação entre Y e X. Dir-se-ia que este é o momento propriamente metalinguístico do relativismo. Esta relação de redução de Y à X é, ela mesma, uma relação arbitrária. Quero dizer que mesmo que o relativismo delimite o valor de abrangência do enunciado (α) à (b) ou a qualquer elemento de X, ele está fazendo esta relação de um modo arbitrário. Nada, segundo sua posição, o autoriza a assim proceder e um relativismo coerente saberia disto. A tese (5) tem como pressuposto a possibilidade de que toda relação é arbitrária. Mas relações são arbitrárias? Não o são nem em enunciados analíticos *a priori* nem em enunciados sintéticos *a posteriori*. O relativismo erra ao sustentar (5) porque o critério para relacionar X e Y são os fatos verificáveis, a lógica ou a matemática. Se alguém discorda disto, experimente pular de algum prédio, pois, caso tudo seja relativo, a relação de causalidade entre pular de um prédio e morrer pode ser meramente uma construção sócio-histórica.

Considerações Finais

As verdades supremas, de fato, têm tal poder que, indubitavelmente, quem as nega é obrigado a utilizá-las na própria tentativa de negá-las (REALE, 2002, p.76).

De tudo o que foi dito acima, conclui-se que o relativismo é uma posição filosófica e prática insustentável. Todo indivíduo ou grupo pensa, fala e age baseado em um dado conjunto onde está contido, seja um conjunto de crenças, ideias, fatores sociais, históricos, etc. Remeter seus sistemas filosóficos, axiológicos e praxiológicos a outros conjuntos nunca é resolver o problema, mas transferi-lo

O relativismo tomou proporções demasiado grandes em nossa época. Talvez, se crermos que as condições externas influenciam as ideias, uma das razões seja o nosso mundo globalizado e multicultural. Ou talvez, se crermos que são as ideias que influenciam o meio, a relação causal seja inversa: é o próprio relativismo a razão da globalização e do multiculturalismo. Ou, ainda, se crermos que são dadas disposições internas que predispõem as pessoas a dadas ideias, talvez a origem desta grande difusão do relativismo atualmente seja simplesmente alguma debilidade de caráter, como a covardia em assumir as consequências das proposições asseridas.

Em suma, não existe relativismo. É uma ficção filosófica como tantas outras. Não há tal coisa como “ser relativista” ou “adotar uma posição relativista” porque sempre se fala de algum lugar, de um dado conjunto. Quem fala, sempre enuncia dada proposição tendo a si mesmo como garantia de verdade. Posições relativistas são marcadas pela covardia, típica de nossa época, em não assumir a responsabilidade da verdade. A verdade traz responsabilidades e é preciso termos coragem para proferi-la.

Existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulámos como múltiplas, e, inversamente, postulámos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência. (PLATÃO, A República, 507b).

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicolas. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BETT, Richard. The sophists and relativism. *Phronesis*, vol.34, nº2 (1989). p.139-169
- BERNSTEIN, Richard. *Beyond objetivism and relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- BUNGE, Mario. *Epistemologia: curso de atualização*. 2ª ed. São Paulo : EDUSP, 1980.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FIELD, Hartry. Realism and relativism. *The journal of philosophy*, vol.79, nº10, Seventy-ninth annual meeting of the American philosophical association eastern division (Oct.,1982), pp.553-567.

HALES, Steven. A consistent relativism. *Mind*, Vol. 106. 421, January 1997, Oxford University Press. pp.33-52

HINSHAW JR., Virgil G. Epistemological relativism and the sociology of knowledge. *Philosophy of science*, vol.15, nº 1 (Jan., 1948), pp.4-10.

KNORPP JR., William Max. What relativism isn't. *Philosophy*, vol.73, nº284 (Apr., 1998), pp.277-300.

KROEBER, A. L. Anthropology, *Scientific American*, vol. 183, Sept. 1950, pp.87-94.

LAGE, Sérgio Felipe de Lima. *Dilthey e Freud: a psicanálise frente à epistemologia das ciências do espírito*. Orientador: Octavio Almeida de Souza. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2003.

MAFFIE, James. Realism, relativism and naturalized meta-epistemology. *Metaphilosophy*, vol.24, nº 1 & 2. (January/April 1993.) 3.

MAGNI, Sergio Filippo. Il relativismo etico: analisi e teorie del pensiero contemporaneo. Bologna: Il Mulino, 2010.

MARGOLIS, Joseph. Objectivism and relativism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New series, vol.85 (1984-1985), pp.171-191

PLATÃO. *A república*. 13ª edição. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

PLATONE. *Teeteto*. Traduzione di Luca Antonelli. Giangiacomo Feltrinelli Editore: Milano, 2000.

POPPER, Karl. *In search of a better world*. New York: Routledge, 1992. p.191

POPPER, Karl. *The open society and its enemies*, vol.2. Princeton University Press, 1966. p.369

REALE, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. 2ª ed. São Paulo : Loyola, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia* 6. São Paulo: Paulus, 2008.

RORTY, Richard. *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. p.166-167

SBARDOLINI, Giorgio. Il relativismo etico: analisi e teorie del pensiero contemporaneo, di Sergio Filipo Magni. *Rivista italiana di filosofia analitica junior*. 3:2, 2012.

ZIMMERMAN, Aaron. Against relativism. *Philosophical studies: an international journal for philosophy in the analytic tradition*, Vol.133, nº3 (Apr., 2007), pp.313-348.

A comment on Kovács's Subjectivist Normativist Account of Health and Disease

Um comentário sobre a explicação subjetivista normativista de Kovács acerca de saúde e doença

Ana Paula Foletto Marin
University of Birmingham - Reino Unido

RESUMO

Este artigo possui dois objetivos. Primeiro, busca-se apresentar a abordagem subjetivista normativista de Jozsef Kovács acerca do conceito de saúde e doença. Segundo, será desenvolvida uma objeção ao posicionamento de Kovács sobre os tópicos em pauta. Como conclusão será sustentado que a noção de “reasonable social norms”, a qual é proposta por Kovács, é incapaz de abordar adequadamente as noções de saúde e doença.

PALAVRAS-CHAVE

Jozsef Kovács, Saúde, Doença, Normativismo, Subjetivismo, Reasonable Social Norms.

ABSTRACT

This paper has two goals. First, it aims to present Jozsef Kovács' subjectivist normativist account of

health and disease. Second, an objection against Kovács' position on the issues in question will be put forward. As a conclusion it will be argued that the notion of "reasonable social norms", which is proposed by Kovács, is unable to successfully approach the notions of health and disease.

KEY-WORDS

Josze Kovács, Health, Disease, Normativism, Subjectivism, Reasonable Social Norms.

Introduction

The concepts of health, illness, and disease have been the subject of extensive investigation and intensive debate in the field of philosophy of health. One issue that readily arises is whether health and disease can be defined in a single theory or two. That is, whether they are mutually exclusive and exhaustive - e.g., if a state is healthy, it is not diseased; if it is diseased, it is not healthy -, or whether there is a gap between these two conditions - e.g., a state may fall short of health without being a disease.

Another matter of dispute concerns the nature of the concepts of health and disease. On the one hand, it has been argued that these concepts are value-free and descriptive. In this sense, to say that someone is unhealthy, ill or has a particular disease consists in objectively describing that person without evaluating her or his state as bad or undesirable. Christopher Boorse (1975) is one of the most prominent advocates of this view, which is referred to as 'descriptivist', 'naturalist' or 'non-normativist'. On the other hand, it has been claimed that these concepts are inherently value-laden. In this case, to describe someone as healthy or unhealthy not only entails examining one's body or mind objectively, but also implies a positive or negative evaluation of the general state of the person. Some of the main representants of this position called 'normativist' are Lennart Nordenfelt, Josze Kovács, and Johannes Bircher.

It is worth noting, however, that there is also an intense debate on terminology, particularly on how to categorise the concepts of health and disease. Besides 'descriptivist' and 'normativist', other categories such as 'realist', 'nominalist', 'physiologist', etc., have been used to classify such concepts (see HOFFMAN, 2001, p.212-6). In this paper, nonetheless, I will adhere to the terminology presented, i.e., descriptivism and normativism. I will focus on

presenting Kovács' normativist account of health and disease as well as offering an objection to it. I will argue that his attempt of defining health in terms of adaptation to 'reasonable social norms', where 'reasonable' is relative, is problematic. For without a criterion by which to judge the appropriateness or reasonableness of the values of individuals and societies, one cannot agree on what reasonable norms are, and consequently, cannot measure health accordingly.

Kovács' account of health and disease

In the article "The concept of health and disease", Kovács (1998) concentrates his efforts in providing a normativist account of health and disease. He begins by criticising and rejecting Boorse's naturalist view according to which disease is the inability to function in accordance with the species-typical functioning (BOORSE, 1975). In contrast with Boorse's account, Kovács (1998, p. 33) suggests that, instead of defining health in terms of the conformity to the species design, it would be more accurate to describe health as adaptation to the environment. That is to say, an individual is healthy if it is well-adapted to its circumstances.

In order to shed light on this first attempt of defining health in evolutionary terms, Kovács analyses the terms 'adaptation' and 'environment'. Drawing on Richard Dawkins' view of 'the selfish gene', he points out that the 'goal' of every organ of every living organism is not the survival of the individual, but the survival of its genes. That is, genes 'use' organisms to multiply themselves. Biologically, thus, adaptation consists in the spreading of genes.

In the animal kingdom, adaptation occurs in a given environment, which cannot be altered by the animals in a short period of time. When certain organisms do not manage to adapt to it, it is said that the organism is diseased, not that the environment is 'bad' or 'unhealthy'. In Kovács' words, "evolution 'uses' the 'opportunistic' notion of environment: the environment is always good, it is always to be accepted" (1998, p. 33). This fixed environment, which animals did not choose and cannot deliberately change, is the frame of reference which allows health to be measured without any reference to values. According to Kovács, however, the same value-free measurement cannot be applied to the concept of health in humans.

Differently from other animals, humans consciously and constantly transform their surroundings. By living in an ever-changing environment, humans are unable to biologically adapt to it in the short run. As a result, human species remains adapted to its former

environment, which only exists partially today, and maladapted to its present environment. In evolutionary biology, this phenomenon is called 'time lag'.

It is important noting, however, that human adaptation does not occur only as result of evolution. Kovács (1998, p. 34) points out that humans, in part, choose the circumstances to which they have to adapt. That is, they not only deliberately alter earth's landscapes, but also create their own societies and cultures, establish their own social norms, institutions, moral standards, and so on. Once humans do so, their environment can no longer be seen in the same way as the environment of other animals, i.e., as neither 'good' nor 'bad'. On the contrary, in the case of humans, not only individuals can be considered unhealthy or diseased, but also the chosen environment.

As an example, consider a Nazi society or a highly polluted environment. If a person is unable to mentally adapt to the Nazi regime, or physically adapt to severe pollution, it seems plausible to say that it is because the environment is unhealthy, not the person. In other words, to say that a society is unhealthy, according to Kovács, means that its norms are unreasonable. In this sense, people who cannot adapt to it cannot be regarded as unhealthy. Along these lines, Kovács (1998, p. 35) concludes that health, when it comes to humans, cannot be measured without reference to the value-laden notion of 'reasonable environment' - or 'reasonable social norms'.

Furthermore, Kovács (1998, p. 35) argues that not only the notion of environment is applied differently to humans, but also the term 'adaptation'. As he points out, the purpose of adaptation in humans is two-fold. Biologically, humans adapt to their environment with the purpose of multiplying their genes. Culturally, their goals vary according to individuals and cultures - e.g., some aim for longevity and happiness, others for knowledge and accomplishment, and so on. As follows, from a cultural standpoint, those who are capable of achieving the goals set by society, or by the individuals themselves, are the healthiest. To put it differently, an individual is healthy if he efficiently uses his mind and body as tools to achieve a particular way of living, values, standards, etc., desired by a given culture or he himself.

Having established that 'environment' and 'adaptation' are notions that cannot be applied to humans without reference to values, and are indispensable to the concept of health, Kovács (1998, p. 35) concludes that any definition of health is also necessarily value-laden. In order to provide a full normativist account of health and disease, he appeals to the distinction between 'subjectivism' and 'objectivism'.

In a normativist account, values or norms can be defined as subjective or objective.

Subjectivist theories consider values to be relative, i.e., values consist in the subjective desires and wants of individuals, and there is no standard by which to judge how good or appropriate they are (SADE, 1995, p. 514-5). Objectivist theories, on the other hand, claim that values are moral goods, i.e., are objective and are desired because they are good. After considering both theories, Kovács argues that “the problem with the objectivist theories of health is that they presume that some values are not deducible to desires or wants” (1998, p. 36). That is, even if a value is objective in the sense of being intersubjective, i.e., if it is based on something that everybody or the majority of people desire, that value is still considered subjective by the objectivists. Put another way, objectivists claim that values based on intersubjective desires are still subjective, and that values can be based on a more solid ground. Kovács rejects this view by holding that, philosophically, a subjectivist account of health and disease is more tenable.

Kovács then, arrives at his own definition of health:

The healthier a physical or mental characteristic, process, reaction is, the more it makes it possible for the individual to adapt to reasonable social norms without pain and suffering, and the longer, and happier a life it will be able to ensure him in that society. (1998, p. 38)

In other words, health is the ability to adapt to reasonable social norms without pain and suffering and to achieve a happy and long life in that society. Disease, on the other hand, is any condition that falls short of health.

Presented Kovács’ account of health and disease, I will now turn to the discussion of what might be considered deficiencies in his theory, more specifically, the notion of ‘reasonable society’ or ‘reasonable social norms’.

Objection

When discussing the notion of ‘environment’ in humans, Kovács (1998, p. 36) appeals to Nordenfelt’s subjectivist normativist account of health, according to which health is one’s ability to achieve one’s vital goals given standard circumstances - which is equivalent to the ability to attain ‘minimal happiness’. By ‘standard circumstances’, Kovács believes

Nordenfelt means the 'typical environment in which most of the people in a given society live'. He points out that slavery is a typical environment for slaves in a slave state. What to say about those individuals who cannot adapt to it? Kovács (1998, p. 36) proposes that this society should be considered unhealthy, and not the individuals, because "we find [...] the norms of a slave state, unreasonable". Kovács (1998, p. 38) acknowledges that the notion of 'reasonable social norms' is somehow vague. For it changes from society to society, from time to time; it depends on ideology, tradition, moral standards, etc. However, he insists that without the notion of 'environment' health and disease cannot be correctly defined.

It is difficult to see how a subjectivist approach to norms can reconcile with the notion of 'reasonable norms'. If there is no standard by which to judge the appropriateness or reasonableness of the values of individuals and societies, how can one agree on what reasonable norms are? According to Kovács (1998, p. 37), for instance, black skin is not a disease in a racist society because "the discrimination according to the colour of the skin is not a reasonable social norm". However, would a racist, and the racist society in which he lives, judge the racist social norms to which they live by unreasonable? It might be pointed out that the majority of people in our society today agree that slavery is an unreasonable social norm. Slavery, however, is as old as the recorded history of humanity, and was considered a reasonable practice for many people until not long ago. Although Kovács holds that it is the slave state which is unhealthy - because its norms are unreasonable -, it is not clear how people living by unreasonable social norms could agree with Kovács and measure health accordingly. In fact, history shows just how problematic the lack of a criterion to determine the appropriateness of norms can be.

The term 'drapetomania', for instance, was coined in 1851 by the American physician Samuel Cartwright (1793-1863) to describe a supposed mental illness that affected slaves who attempted to run away from their masters. Besides identifying the symptoms and causes of drapetomania, Cartwright, in *'Diseases and Peculiarities of the Negro Race'*¹, prescribed a remedy for such malady. He believed that with "proper medical advice, strictly followed, this troublesome practice that many Negroes have of running away can be almost entirely prevented" (CARTWRIGHT, 1851). In case his preventive measures against absconding were not effective in keeping slaves under control - or, let's say, healthy -, Dr. Cartwright recommended a more extreme treatment for those slaves who were 'sulky and dissatisfied without cause', namely "whipping the devil out of them" (1851)².

It is clear from this unfortunate scenario that those who were not adapted to the slave

1 - Cartwright's essay can be found in: <<http://www.pbs.org/wgbh/aia/part4/4h3106.html>>. Accessed in: 28/05/2014.

2 - Other physicians accepted Cartwright's views back in the nineteen-century, as it is possible to read in (FLINT & HUNT, 1855, p. 438-443).

state ‘standard circumstances’ were considered unhealthy. The fact that today we are able to see just how unreasonable those racist norms were, however, does not make them unreasonable at that time. For a society whose ‘standard circumstances’ are unreasonable will probably not be deemed unreasonable by those who live in it. In a slave state probably only slaves and abolitionists would think so. Were they adapted to those particular norms? No. Were they considered healthy in that society? When it comes to slavery, probably not. But what to say about those who managed to adapt to an unhealthy society? The slave owners and their supporters, for example. Were they healthy or unhealthy? Kovács (1998, p. 34) argues that if the relationship between body and environment is undesirable, and the environment can be altered, then it is a matter of viewpoint whether one considers the body or the environment to be diseased. Nonetheless, it is still not clear how one gets to establish whether the relationship between body and environment is undesirable in the first place.

In other words, how would a slave owner in a racist society come to judge the racist norms to which he lives by unreasonable or undesirable? It seems that he would not be able to do so, in the same way that today people cannot agree on whether it is reasonable to live in a society which subjugates women or explores nonhuman animals. It seems plausible to think that, in order to judge the appropriateness or reasonableness of a norm, it is necessary to establish a criterion. Kovács, however, does not offer any, as he holds a subjectivist approach to values and norms. If one accepts that values are relative to individuals’ desires and wants, as he proposes, then any criterion used by individuals to judge the reasonableness of a norm is considered valid. As a result, there would be no such thing as a ‘reasonable frame of reference’ with which to measure health, but merely a myriad of subjective desires and wants in conflict.

All things considered, it seems that grounding the concept of health on a vague concept such as ‘reasonable social norms’, where ‘reasonable’ can mean anything, because it is evaluated subjectively, not only does not elucidate the concept of ‘health’, but also complicates matters in a serious way. Without a clear and objective notion of ‘reasonable’, measuring health becomes a mere matter of point of view, what can be detrimental not only to those in need of medical care, but to the health care practice in general ³.

3 - Another point that could be raised against Kovács’ account of health and disease is that these two conditions are not mutually exclusive and exhaustive. That is, that health does not necessarily entails lack of disease and vice-versa - e.g., someone might not have a disease, but might not be healthy either, or someone might have a disease and still be healthy. Consider a person who works so much that she has no time for herself. She eats poorly, barely rests, has no leisure, yet she has no disease. Is she healthy? Maybe not. Similarly, is someone who has allergies diseased? Would a coeliac be considered diseased even if he avoids gluten? It might be the case that health and disease cannot be defined in terms of the other. In this case, Kovács’ account would be unsatisfactory.

Conclusion

In this paper I have set out to present Kovács' account of health and disease as well as advance an objection to it. I have argued that Kovács' attempt to define health in terms of adaptation to 'reasonable social norms' is problematic and fails. As I have tried to show, if there are no standards by which to judge the reasonableness of values, one cannot agree on what reasonable norms are. If this is the case, then there is no such thing as a 'reasonable frame of reference' with which to measure health. That is, without a clear understanding of what 'reasonable social norms' mean, this concept is of no use.

References

- BIRCHER, J. 2005. Towards a dynamic definition of health and disease. *Medicine, Health Care and Philosophy*, n. 8, p. 335-341.
- BOORSE, C. 1975. On the Distinction between Disease and Illness. *Philosophy and Public Affairs*, n. 5, p. 49-68.
- CARTWRIGHT, S. A. "Diseases and Peculiarities of the Negro Race". *De Bow's Review Southern and Western States*, n. 9, 1851. Available online in: <<<http://www.pbs.org/wgbh/aia/part4/4h3106t.html>>>. Accessed in: 28/05/2014.
- FLINT, A.; HUNT, S. B. 1855. Dr. Cartwright on "Drapetomania". *Buffalo Medical Journal and Monthly Review*. Vol.10. Buffalo: Steam Press of Thomas & Lathrops. p. 438-443.
- HOFMANN, B. 2011. Complexity of the Concept of Disease as Shown Through Rival Theoretical Frameworks. *Theoretical Medicine*, n. 22, p. 211-236.
- KOVÁCS, J. 1998. The Concept of Health and Disease, *Medicine, Healthcare and Philosophy*, n. 1, p. 31-39.
- NORDENFELT, L. 1987. *On the Nature of Health*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- NORDENFELT, L. 2007. The concepts of health and illness revisited. *Medicine, Healthcare and Philosophy*, n. 10, p. 5-10.
- SADE, R. 1995. A Theory of Health and Disease: The Objectivist-Subjectivist Dichotomy. *The Journal of Medicine and Philosophy*, n. 20, p. 513-525.

Tradução

Ser ou Substância (Ousía)

Being or Substance

John Vella

Tradução: Vinicius de Faria dos Santos
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Tradução de VELLA, John . “Being or Substance”. *Aristotle: A Guide For The Perplexed*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2008 (p. 26-54)¹

E, em verdade, a questão que outrora se levantou, que ainda hoje é levantada e sempre o será, que sempre é matéria de dúvida – a saber, o que é ser?- identifica-se com a questão: o que é a substância? (1028b4-5) (Trad. Portuguesa da Edição de David Ross).

Muitas das investigações de Aristóteles começam com uma inocência e espanto infantis; Aristóteles está perto o bastante da origem da filosofia e da espantosa voz da natureza da realidade. Enquanto sua posterior investigação acerca da questão do ser é frequentemente dificultosa, sofisticada e sutil, fariamos bem em lembrar a simples origem de sua especulação. Ele está preocupado aqui com um problema básico e fundamental, do qual filósofos anteriores indagaram e permaneceram perplexos: o que é real? Esta não é apenas uma ques-

1 - Esta tradução foi autorizada pelo autor, Prof. John Vella (Loyola School, Los Angeles-CA, EUA), para publicação em *Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia*

tão de filósofos; antes, ela reflete uma curiosidade sobre o mundo no qual vivemos. Muitos de nós contemplamos fixamente os céus e ponderamos a natureza da realidade. O ponto de partida não é, então, uma obscura pergunta filosófica; Ao contrário, o filósofo começa com uma simples questão que todo ser humano pode se colocar. Conforme descobrimos, entretanto, uma simples questão pode se tornar extremamente dificultosa de responder. Porém, antes de nos enveredarmos pelas complexas tentativas aristotélicas de compreender o ser, nós devemos manter em mente a simples, mas profunda, questão que lança nossa investigação.

Tal questão sobre o ser é a que de mais geral se pode fazer sobre a natureza da realidade. Aristóteles não está indagando aqui o que significa ser humano, ou uma árvore, ou um corpo celeste; ele, ao contrário, pergunta o que significa *ser qualquer coisa*. Nós supomos que existem coisas reais ao nosso redor, mas o que nos autoriza a concluir que algo é real? O que explica a realidade das coisas que são? O que é verdadeiro de algo simplesmente em virtude do fato de que ele existe? Qual a estrutura da realidade? Todas as coisas existem do mesmo modo, ou algumas são mais reais ou básicas que outras? Agora, podemos certamente perceber como nossa simples questão original desencadeia outras tantas questões inquietantes. Essas perguntas constituem o ramo da filosofia chamado *ontologia*, cujo significado é “*estudo do ser*”. Embora os termos “ser” e “realidade” sejam amplamente aceitos como traduções dos termos gregos “*ousía*” e “*einai*”, nós devemos notar que o termo filosófico “*substância*” é também com frequência interpretar esses mesmos termos gregos. Todos os três termos portugueses designam um significado filosófico idêntico: “*ser*”, “*realidade*” e “*substância*” são modos de expressar a verdadeira natureza ou essência subjacente de uma coisa. É justamente esta natureza ou essência que Aristóteles está tão empenhado em investigar e explicar.

Mais alguns esclarecimentos a respeito deste estudo são necessários. Pode-se suspeitar de que, no estudo do ser, estuda-se algum ser transcendente ou “mais abrangente”; pode-se concluir que existe algo para investigar em outra dimensão, ou seja, o ser. De acordo com esta visão, a ontologia estuda a entidade no universo que é “*o ser*”. Esta não é, contudo, a abordagem de Aristóteles. Não há um “*ser*” transcendente que está fora do universo; ao invés disso, existem os “*seres*” simples, isto é, as coisas particulares existentes. A realidade é composta de coisas particulares; tais coisas são substâncias reais, de acordo com Aristóteles. Se nós quisermos investigar e compreender o “*ser*” em geral, devemos fazê-lo por meio da investigação da realidade e natureza dos *seres* particulares existentes. Esta distinção é sutil, porém crucial para a compreensão da abordagem de Aristóteles.

O trato aristotélico dessas questões sobre o ser e a substância revela muito de seu modo de fazer filosofia. Há dois aspectos do método aristotélico que eu gostaria de esclarecer. Pri-

meio, para Aristóteles, o avanço é alcançado pela consideração das opiniões e teorias das outras grandes mentes que enfrentaram essas questões; somente assim podemos esperar a superação de sua compreensão do assunto. Segundo, o pensamento aristotélico reflete uma extraordinária tendência de sistematizar e categorizar. Em nossa tentativa de entender as especulações de Aristóteles sobre o ser, veremos a evidência de ambas as tendências.

Conforme a citação com a qual iniciamos este capítulo, Aristóteles reconhece não ter sido o primeiro a perguntar sobre o ser; esse é um problema com uma longa história, e seria um enorme desserviço com seus predecessores ignorar suas tentativas de compreender o ser. Aristóteles muitas vezes começa por um levantamento das opiniões respeitadas realizadas pelos filósofos que lhe foram anteriores; ele também lança fora os paradoxos e confusões que se abateram neles. Veremos esta abordagem em quase todos os escritos de Aristóteles. Há um número de razões pelas quais Aristóteles teria empregado o referido método. É geralmente consensual entre os especialistas que os escritos aristotélicos não estavam preparados para a publicação, mas antes eram anotações de aula. Um levantamento do pensamento anterior é indispensável em qualquer curso acadêmico; para que Aristóteles oferecesse uma abrangente educação aos seus alunos, ele deveria proceder por um exame das teorias de outros especialistas. Compreender a história de um sujeito é instrumental para dominar um assunto. Para investigar o ser, Aristóteles, portanto, baseava-se nas teorias e opiniões oferecidas pelas gerações anteriores de filósofos e explorava as dificuldades em que suas teorias caíram. Aristóteles não apenas realizava esta pesquisa como um exercício histórico; ele nutria um profundo respeito e admiração pelo trabalho dos cientistas e filósofos anteriores. Ele reunia as pesquisas anteriores sobre o assunto, pois elas ofereciam a possibilidade para o avanço de suas próprias investigações; não precisamos começar de novo quando gerações dos mais brilhantes intelectuais da Grécia ofereciam sérias teorias para análise. Pode acontecer que as teorias anteriores tenham um grande teor de verdade para eles; talvez os paradoxos que frustraram os filósofos anteriores poderiam ser resolvidos. Aristóteles nunca foi indiferente às teorias de seus predecessores; ele pôde rejeitá-las, mas somente após cuidadosa consideração. Embora Aristóteles certamente figure como um dos mais brilhantes e intelectualmente ambiciosos indivíduos que já existiram, ele não estava acima de aprender com outros.

“Ser” antes de Aristóteles

Existem duas abordagens principais oferecidas pelos predecessores de Aristóteles, e

iremos tratar cada um deles de cada vez. O próprio pensamento de Aristóteles reflete um profundo envolvimento com essas teorias. Seus antecessores podem ser agrupados em dois campos: os filósofos pré-socráticos e Platão. Em geral, o primeiro grupo formulou uma teoria materialista do ser, ao passo que Platão desenvolveu uma teoria idealista do mesmo. Aristóteles considerava ambas as abordagens profundamente problemáticas, tendo oferecido inúmeros argumentos e considerações que o levaram a rejeitar essas abordagens. Aristóteles, no entanto, não descartou completamente essas abordagens. Ao mesmo tempo em que ele considerou o materialismo e idealismo como abordagens inadequadas, ele reteve certos aspectos delas. É, portanto, útil ver como o filósofo traça um caminho entre as abordagens materialistas e idealistas para o ser e para a substância. O resultado de seus esforços pode, assim, ser visto como a culminância do pensamento grego antigo sobre o ser.

Vamos considerar, primeiro, as teorias dos filósofos pré-socráticos. Os filósofos pré-socráticos eram um grupo de teóricos ativo nos séculos sexto e quinto a.C.; esses homens são quase universalmente creditados como os inventores da filosofia e da ciência. A despeito de habitarem diferentes partes do mundo grego antigo, em muitos casos, eles eram cientes das teorias e hipóteses de cada um. Eles, assim, formulavam críticas e teorias rivais; a este respeito, eles formaram a primeira comunidade científica conhecida na história humana. Até este ponto eu estou me referindo aos predecessores de Aristóteles como filósofos, mas devemos estar conscientes de que a extensão desse termo foi maior no mundo antigo do que é agora. Aristóteles denominou os pensadores pré-socráticos de *“phusikoi”*, cujo significado é *“estudiosos inquiridores da natureza”*. Os pré-socráticos ponderaram questões de química, biologia e cosmologia, bem como questões da filosofia especulativa. Não havia divisões entre as disciplinas acadêmicas para conter as teorias destes primeiros filósofos/cientistas. Para eles, as questões sobre a realidade transcendiam tais limites. Nós, assim, encontramos pensamentos que cobrem diversos assuntos e fenômenos.

Quase todos os filósofos pré-socráticos estavam profundamente preocupados com a origem do cosmos e com as leis da natureza, respectivamente cosmogonia e cosmologia. O termo grego chave para esses pré-socráticos é *“arché”*, o que significa *“começo”* ou *“origem”*. A palavra latina *“principium”*, que significa *“princípio”*, também é frequentemente empregada como uma tradução para *“arché”*. Nesse sentido, os pré-socráticos buscavam as origens do mundo, ou o que poderíamos chamar de o primeiro princípio da natureza. Eles não entendiam as questões de origem exclusivamente em um sentido temporal, no entanto, para ser exato, não indagavam quando e como o universo começou. A *“arché”*, então, poderia explicar o modo como o universo começou. A *“arché”* também explicaria no que o universo está baseado, quer dizer, qual é o fundamento ou primeiro princípio da ordem do universo. A *“arché”*, portanto, deveria explicar tanto como o universo começou quanto o que está em

seu nível mais básico. Recorde o significado central de “*arché*”: um começo. O universo tem um começo no tempo e tem um começo nos termos de como ele é explicado. Quando tentamos sistematizar uma teoria do universo, há uma parte da mesma que teria de vir primeiro; isso é o que os pré-socráticos procuravam na “*arché*”.

Em geral, os pré-socráticos encontravam a “*arché*” na matéria, isto é, o elemento material básico do universo tal como a terra, o ar, a água e o fogo. Os filósofos eleatas Parmênides, Melisso e Zenão discordaram dessa tendência generalizada no pensamento pré-socrático, e suas teorias foram identificadas com as de Platão. Por ora, vamos considerar os pontos de vista materialistas dos pré-socráticos. Boa parte dos filósofos pré-socráticos era tanto materialista quanto monista, ou seja, considerava que a “*arché*” era um tipo de matéria, quer seja terra, ar ou fogo. Considere a tese do primeiro dos “*phusikos*”, Tales, o qual afirmou que “Tudo é água”². É bastante difícil interpretar tal afirmação. O filósofo poderia querer afirmar que tudo o que é vem da água; todas as plantas, animais, rochas e todas as demais coisas encontram sua origem na água. Este é, ao menos, o modo como Aristóteles interpreta a afirmação de Tales. Também é possível interpretar Tales afirmando que tudo o que é não apenas advém da água, mas também, de fato, é água, neste momento. Mesmo que um indivíduo ou planta pareçam serem feitos de outros elementos fundamentais, são, na verdade, constituídos apenas de água de várias densidades e temperaturas. Nesse sentido, Tales estaria fornecendo uma descrição não só das origens do universo, mas também do atual estado do mesmo.

Vários outros filósofos pré-socráticos ofereceram uma abordagem similar, apontando um elemento diferente ou um conjunto deles como sendo a “*arché*”. Anaxímenes, por exemplo, argumentou que todos os objetos são, na verdade, apenas diferentes densidades de ar. Empédocles ofereceu uma teoria pluralista da “*arché*”; ao invés de estabelecer um elemento, ele argumentou que todos os quatro elementos deveriam ser considerados como a “*arché*”. Os atomistas Leucipo e Demócrito propuseram a ideia de que a “*arché*” consistia em partículas materiais indivisíveis denominadas *átomos*, o que significa, literalmente, “*aquilo que não pode ser cortado*”. Esses pensadores pré-socráticos, portanto, apresentaram teorias que explicavam o que o universo é em seu nível mais básico e fundamental: é um elemento material particular, que subjaz a todos os objetos familiares do nosso mundo. Tal material também pode ser referido como o substrato (“*hypokeimenon*”), o que significa “*aquilo que subjaz ou a coisa subjacente*”. Se você tentar explicar o que é um ser humano, ou o que uma planta ou rocha é então sua explicação começará com o fato de o objeto em questão ser composto por um material fundamental, isto é, por um substrato. A matéria elementar tam-

2 - KIRK,G.S.; RAVEN,J.E.;SCHOFIELD,M. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2008. (6ª Ed.) (**nota do autor**)

bém persiste de uma maneira que os objetos familiares tais como plantas ou animais não o podem. Esta planta ou aquele animal vem a ser e é destruído; o elemento fundamental não é destruído; ele simplesmente refaz arranjos diferentes. Esta é outra razão pela qual os pré-socráticos consideravam o elemento fundamental como a “*archê*”.

Podemos notar a semelhança entre a abordagem materialista dos “*phusikoi*” e o estado contemporâneo das ciências naturais. Mesmo que nossos gráficos elementares sejam mais complexos e precisos do que os aqueles dos primeiros cientistas, as abordagens teóricas são semelhantes. Os físicos pesquisam os elementos mais básicos do universo, e eles persistem em buscar isso na matéria. Eles ainda não determinaram se esta matéria é de um único tipo, ou seja, monista, ou de diversos tipos, isto é, plural; entretanto, a maioria está segura de que, no nível subatômico, algum dia serão descobertas as partículas materiais fundamentais de tudo o que compõe o universo. Se a dita partícula for descoberta, qualquer explicação de um objeto no universo começará com a alegação de que o objeto é feito de material *x*. Os arranjos do material *x* poderão ser complexos e extremamente variados, todavia tudo será composto de *x*. Enquanto as teorias dos “*phusikoi*” compartilham essas semelhanças com a ciência contemporânea, vamos descobrir que Aristóteles foi notavelmente implacável com as tentativas de encontrar a explicação fundamental do ser na matéria. Isto será uma prova instrutiva para explorar os argumentos de Aristóteles contra uma teoria materialista do ser.

Não obstante a tendência geral dos pré-socráticos em buscar o fundamento do ser em um elemento material, Platão procurou a base da realidade no imaterial. Profundamente influenciado pelo filósofo pré-socrático Parmênides, Platão rejeitou a noção de que a base da realidade poderia ser encontrada na matéria. O mundo material está sujeito à mudança; os objetos vêm a ser e passam; e os elementos que compõem os objetos assumem uma conformação após a outra. Para Platão, a prevalência da mudança no mundo material implicava que não poderia haver conhecimento eterno do reino material; se nós procurarmos um conhecimento duradouro e permanente, então deveríamos buscá-lo entre as partes do mundo que não estão sujeitas às alterações. Platão, assim, desenvolve sua Teoria das Ideias (ou Formas), ou seja, as imutáveis entidades inteligíveis, tais como Justiça, Igualdade e Beleza³. Estas entidades são universais; a ideia de beleza abrange todos os objetos belos no mundo; por outro lado, todos os objetos belos compartilham ou participam da ideia de beleza. É esta participação na ideia de beleza que faz belas as coisas belas. Porém, enquanto os objetos belos são sujeito à mudança, a ideia de beleza é eterna e imutável. Para Platão, o mundo material está, então, envolto num importante sentido ilusório ou enganoso; os objetos materiais são instâncias imperfeitas das Formas (ou Ideias) universais. O mundo

3 - A Teoria das Ideias (ou Formas) emerge no período médio de Platão. Dentre os diálogos representativos, incluem-se o *Mênon*, *Fêdon* e *A República*. (nota do autor)

material é também dependente de um modo que o mundo das Ideias não é; um objeto belo deve compartilhar da ideia de beleza, a fim de ser belo; mas a forma de beleza existe e é cognoscível, independentemente de existir quaisquer objetos belos reais. Se quisermos obter um conhecimento eterno, devemos dirigir nossa atenção para além do mundo material ilusório, e irmos ao mundo das Ideias (ou Formas). O Mundo das Ideias é, portanto, mais real do que o mundo material. Se procurarmos explicar qualquer um dos objetos materiais que intuímos, só poderíamos fazê-lo, apelando para as Formas imutáveis.

Essas duas tendências opostas firmaram as bases para a aproximação de Aristóteles do ser. A tendência pré-socrática é procurar o ser no sub sensível, ou seja, o elemento material de que os objetos sensíveis são compostos. A abordagem de Platão dá pouca atenção à evidência dos sentidos; ele procura a natureza da realidade no reino além dos sentidos, o que podemos chamar o suprassensível. Observe como ambas as abordagens sugerem que o mundo não é do modo como aparece aos nossos sentidos. Embora possa parecer que as plantas, seres humanos e inúmeros outros objetos sensíveis são entidades reais do mundo, os pré-socráticos e Platão argumentam que essa informação dos sentidos mascara a verdadeira natureza da realidade. Para os pré-socráticos, o mundo revelado pelos sentidos consiste em objetos do cotidiano que são gerados e destruídos; esses objetos do cotidiano são, portanto, transitórios e não podem servir de “*arché*”. A preocupação de Platão com a transitoriedade dos objetos do cotidiano levou-o a se voltar para as formas imutáveis como a base de realidade. Embora possam assumir diferentes direções filosóficas, tanto os pré-socráticos quanto Platão são motivados por uma preocupação semelhante acerca da transitoriedade do mundo dos sentidos. Assim, a verdade sobre o ser está para ser encontrada em algum dos elementos constituintes dos objetos sensíveis ou nas formas universais que não são sensíveis, mas inteligíveis.

Contra este pano de fundo, a teoria aristotélica do ser conclui que a realidade é, em grande medida, da forma como ela aparece aos sentidos. Ela sugere aos sentidos que os elementos básicos da realidade são os objetos cotidianos que nós encontramos, por exemplo, este homem, aquela árvore, etc. O mundo parece ser composto de uma pluralidade de substâncias separadas e autossustentadas. O desafio de Aristóteles será demonstrar que o modo como as coisas *aparecem* aos sentidos é o modo como as coisas efetivamente *são*. O fato de Aristóteles sustentar que a realidade é tal qual aparece aos sentidos tem levado muitos de seus intérpretes a concluir que sua investigação filosófica apela para o senso comum. Um indivíduo com o mínimo de experiência filosófica pode advogar uma teoria do ser segundo a qual os objetos sensíveis cotidianos são os componentes reais e básicos do mundo. Enquanto os pré-socráticos e Platão podem desafiar esta interpretação, em última análise, Aristóteles concorda com o ponto de vista do senso comum, das pessoais do dia-a-dia da

rua. Entretanto ao invés de simplesmente se contentar com uma visão filosoficamente não sofisticada, Aristóteles fornece a justificação filosófica para a abordagem do senso comum para o ser.

“Ser” no “*Categorias*”

A teoria aristotélica do ser é primeiramente desenvolvida no “*Categorias*”⁴. O “*Categorias*” é provavelmente o melhor texto para iniciar qualquer estudo sério sobre Aristóteles. Editores pósteros compilaram o “*Categorias*” e quatro outros textos em um tratado que ficou conhecido como “*Órganon*”. “*Órganon*” é o termo latino para “ferramenta” ou “instrumento”⁵. Acredita-se que os editores compilaram estes cinco textos devido ao fato de tratarem de questões de lógica; a lógica é o instrumento ou ferramenta por meio da qual podemos avaliar a validade de nossas asserções sobre a realidade. Embora seja adequado considerar o “*Categorias*” neste contexto lógico, a investigação realizada nele é igualmente significativa para a ontologia e a metafísica. Ainda que esse texto seja breve, pode ser difícil compreender a abordagem e as preocupações de Aristóteles acerca do ser. O pano de fundo das teorias pré-socráticas e platônicas sobre o ser é destinado a proporcionar o contexto filosófico para a tentativa aristotélica de tornar clara sua compreensão. Se pudermos também manter em mente as simples reflexões filosóficas com as quais Aristóteles começa, estaremos bem encaminhados na extração do significado deste curto, mas profundo texto.

Primeiramente, tornemos claro o significado do título. “*Categorias*” é a tradução do vocábulo grego “*kategoria*” que significa tanto “*categoria*” quanto “*predicado*” ou “*predicação*”. O “*Categorias*” assim está estruturado, como se pode inferir do duplo sentido do título: Aristóteles categoriza e classifica os diferentes tipos de predicado que são empregados em nossa linguagem. Este duplo sentido do título sugere, portanto, um determinado método filosófico: Aristóteles investiga o ser, primeiro a partir da investigação de nossos enunciados. Ao examinar os tipos de declarações que podemos fazer e ao categorizá-las, o filósofo revela a estrutura subjacente da realidade pressuposta pelos mesmos. Ao classificar os predicados, então, nós classificamos as coisas. Devemos ter em mente a distinção entre nossas

4 - ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad., introd. e comentários de Ricardo Santos. Lisboa: Porto Editora, 1995.

5 - Os cinco livros do “*Órganon*” e o foco de cada um são aqui detalhados. O “*Categorias*” trata dos termos – sujeito e predicado – que formam as proposições. O “*De Interpretatione*” trata da natureza dessas proposições, que são os elementos dos silogismos. A forma de um silogismo lógico é desenvolvida nos “*Primeiros Analíticos*”. A forma de um silogismo demonstrativo, que é como o conhecimento científico deve ser, é desenvolvida nos “*Segundos Analíticos*” (ou “*Analíticos Posteriores*”). Os “*Tópicos*” são um exame dos argumentos dialéticos. Finalmente, as “*Refutações Sofísticas*” são um manual de maus argumentos e falácias. (nota do autor)

afirmações sobre os objetos e os objetos eles mesmos; a linguagem sobre os objetos e eles próprios não são a mesma coisa. A linguagem é uma forma de significar as próprias coisas. Em alguns lugares, Aristóteles transita entre as abordagens linguística e ontológica. O que começa como um exercício linguístico acaba por ter implicações ontológicas cruciais. Note como este método é revelado no texto de Aristóteles. O capítulo 2 do “*Categorias*” começa a seguinte frase: “das coisas que são ditas” (1a16). Ele passa a classificar “as coisas que são ditas”, e ao fazê-lo, sua teoria “das coisas que são (*existem*)” emerge.

Aristóteles começa com uma quádrupla classificação das coisas que são ditas. É vital tornar clara tal classificação, na medida em que ela orienta o raciocínio do filósofo neste texto. A quádrupla classificação gira em torno de dois conceitos fundamentais, a saber: as coisas que são *ditas de* um sujeito e as coisas que estão (*existem*) *em um* sujeito. Esses conceitos indicam que existem duas formas básicas por meio das quais podemos predicar algo a respeito de qualquer sujeito. Dado que existem duas formas básicas de predicação, e um predicado pode também apresentar ou carecer de uma ou ambas as formas de predicação, isto dá origem a quatro possibilidades: 1) um predicado que é *dito de* um sujeito, mas não existe *em* um sujeito; 2) um predicado que existe *em* um sujeito, mas não é *dito de* um sujeito; 3) um predicado que tanto existe *em* um sujeito quanto é *dito dele*, e, finalmente, 4) uma forma de discurso que nem é *dita de* um sujeito nem existe *em* um sujeito. Esta última categoria é crucial para a investigação de Aristóteles; esta forma de expressão não é um predicado, pois não é dita de nem é em um sujeito; tendo em vista que uma vez que existem apenas duas formas básicas de predicação, e a última categoria não satisfaz nenhuma, segue-se que a última categoria não é um predicado. Como Aristóteles argumenta, aquilo que não é dito de nem existe em um sujeito somente pode servir como um sujeito da predicação, mas nunca pode servir como um predicado.

Vamos examinar essas formas de predicação mais detidamente. Considere primeiro o que significa para alguma coisa existir *em* um sujeito. Aristóteles nos diz que “existir” *em* um sujeito “quero dizer aquilo que existe em alguma coisa, não como uma sua parte, e que não pode existir separadamente daquilo em que existe” (1a24). Há dois pontos fundamentais nessa explicação. O primeiro é o que chamaremos de *critério de separação*, ou seja, para que algo exista em um sujeito ele não pode existir separadamente daquele no qual está dentro. Isso significa que o que está em um sujeito, é fundamentalmente dependente do mesmo; o que está em um sujeito só pode existir na medida em que está nele. O exemplo aristotélico da cor branca certamente clarificará este ponto. Considerado linguisticamente, isto significa que, a fim de predicarmos qualidades como “cor”, deve haver um sujeito da predicação. É a natureza da linguagem que, para que haja um predicado, deva haver um sujeito. Deste ponto linguístico Aristóteles deriva a conclusão ontológica sobre os objetos e suas propriedades.

Para que a cor branca possa existir, ela deve existir em uma coisa, quer dizer, uma coisa cuja cor seja branca. Se não existir nenhuma coisa, então não poderá haver cor. Em outras palavras, as qualidades, como a cor, não flutuam livremente no universo, ao contrário, devem estar presentes nas coisas. Ser inerente a um objeto é o que faz das qualidades, como a cor, reais. Se não houver objetos, não poderá haver cores.

Aristóteles afirma também que por “*em um sujeito*” ele entende o que está em alguma coisa, não como uma parte. Isso significa que as coisas como uma mão, ou uma folha de uma árvore não contam como sendo um sujeito; esses itens fazem parte de um sujeito em vez de serem qualidades de um sujeito. Tal distinção é bem fundamentada e apela para as nossas intuições. A relação de uma mão com um corpo é inteiramente distinta da relação da cor branca com um corpo. A palidez está em Sócrates, porém a sua mão não está em seu corpo; na verdade, ela é uma parte do mesmo.

Os tipos de predicados que existem em um sujeito são qualidades, quantidades e relações (1b25). Eles são atributos dele. Cada um deles deve estar em um sujeito; eles não podem existir separadamente. É inútil falar de quantidade a menos que esteja quantificando um sujeito; semelhantemente, não faz sentido falar em relações a menos que haja uma relação entre um ou mais sujeitos. Aristóteles continua a compilar uma lista das nove formas específicas de predicação da substância: 1) quantidade, 2) qualidade, 3) relação, 4) lugar (onde), 5) tempo (quando), 6) ser em uma posição, 7) ter ou posse, 8) fazer, 9) ser afetado (paixão). Coletivamente, nos referiremos a essas formas de predicação como *atributos* (ou *gêneros supremos do ser*). Os atributos não são separáveis ou autossubsistentes, mas entidades derivadas. Quando a substância é adicionada a esta lista dos nove atributos nós chegamos à **doutrina aristotélica das dez categorias**. Contudo, não se fie nesta lista específica de dez atributos. Aristóteles não fixou exatamente apenas dez. Se optarmos por adotar dez ou menos categorias, o cerne de sua visão é a de que o mundo é divisível em sujeitos e formas de predicação dos mesmos, isto é, entre as substâncias e os atributos.

Enquanto todos os atributos existem num sujeito, há uma forma adicional de predicação que é *dita de* um sujeito, mas não está em um. Aristóteles apresenta o exemplo da predicação “*ser humano*” dita de um indivíduo. Isto dá origem a seguinte declaração: “Sócrates é um ser humano”. Aristóteles nos diz que o predicado “*ser humano*” não está *em* Sócrates, mas sim, descreve o tipo de coisa que Sócrates é. Considere a explicação de Aristóteles: “é evidente, pelo que foi dito antes, que o nome e a definição das coisas que são ditas de um sujeito se predicam necessariamente do sujeito” (2a19-20). Este é um ponto chave, pois **os predicados que estão em um sujeito jamais tem sua definição predicada do mesmo**. Considere novamente o exemplo de Sócrates, o qual acontece de ser branco. A definição de

“branco” é a seguinte: “luz refletida de um determinado comprimento de onda”. A definição de “ser humano” é, por seu turno, “um animal racional”. Agora tente substituir cada uma dessas definições na sentença “Sócrates é x ”. Substituindo pela última definição, teríamos a seguinte frase: “Sócrates é um animal racional”. Esta é a verdadeira predicação em relação a Sócrates. Empregando a primeira definição, formaríamos a sentença “Sócrates é luz refletida de um determinado comprimento de onda”. Esta é, categoricamente, uma falsa predicação com respeito ao mesmo; ele não é luz de um determinado comprimento de onda. Ele é um ser humano, cujo corpo reflete a luz de um determinado comprimento de onda. O que Aristóteles ilustra aqui são dois modos fundamentalmente diferentes de predicar algo de qualquer sujeito. Um predicado que existe *em* um sujeito não pode ter sua definição predicada desse; um predicado que é *dito de* um sujeito necessariamente tem a sua definição predicada do mesmo. Os atributos (ou gêneros supremos do ser), assim, nunca têm as suas definições predicadas de um sujeito. Um sujeito *não é* uma qualidade, uma quantidade ou uma relação, porém, um sujeito *tem* qualidades, quantidades e relações. Um sujeito *é* o que é *dito de* tal sujeito.

Visto assim, os predicados que são *ditos de* um sujeito mantêm uma única e específica relação com ele: os predicados que são *ditos de* um sujeito descrevem o *tipo de coisa* que o mesmo é. Aristóteles afirma que os predicados *ditos de* um sujeito são as espécies e gêneros, como, por exemplo, ser humano, planta, animal, mamífero, dentre outros. Devemos também observar que as espécies e os gêneros são termos universais; o termo “*ser humano*” designa cada um dos membros individuais da espécie. Os predicados que são *ditos de* um sujeito descrevem o tipo de coisa que o sujeito é ao passo que os predicados que existem *em* um sujeito descrevem seus atributos. Logo, os predicados que são *ditos de* um sujeito são largamente mais informativos que os predicados sobre as qualidades, quantidades ou relações desse: “É então com razão que, além das substâncias primeiras, as espécies e os gêneros são as únicas outras coisas que são chamadas substâncias segundas. Pois elas são as únicas, entre as coisas que se predicam, que revelam a substância primeira” (2b29-30). Porque os predicados que são *ditos de* um sujeito respondem ao “tipo de coisa que ele é?”. Aristóteles argumenta que tais predicados devem ser considerados como “*substâncias segundas*”. Antes de examinarmos a referida noção, atentemos para a outra metade da quádrupla classificação de Aristóteles.

Vimos como alguns predicados existem *em* um sujeito, mas não são *ditos de* nenhum, e vimos como outros predicados são *ditos de* um sujeito, mas não existem *em* qualquer um. Há também uma classe de predicados que tanto existem *em* um sujeito quanto *são ditos de* dele. À primeira vista tal classe de predicados pode parecer confusa, uma vez que ser *dito de* e existir *em* caracterizam dois modos completamente distintos de se relacionar com um

sujeito. A chave para compreendê-la (isto é, a terceira classe) é que o mesmo predicado pode ser *dito de* um sujeito e existir *em* outro; no entanto, não é possível que o mesmo predicado tanto exista *em* um sujeito quanto seja *dito* dele. Tome o exemplo do conhecimento (1b1-2) fornecido pelo filósofo. O conhecimento pode existir *em* um sujeito: essa alma tem conhecimento. Predicar o conhecimento da alma qualifica-a; esta predicação descreve uma propriedade da mesma, ou seja, que possui conhecimento. O conhecimento também pode ser *dito de* um sujeito: o conhecimento da gramática é conhecimento. O termo “*conhecimento*” descreve que tipo de coisa que “*o conhecimento da gramática*” é, quer dizer, que o conhecimento da gramática é um tipo de conhecimento. Note-se que num caso o sujeito é a “alma” e no outro caso, é o “conhecimento da gramática”. Esta classe de predicados que podem tanto ser *ditos de* quanto existir *nele* é bem mais que mero acaso: é uma questão filosófica séria. Acontece que alguns predicados tanto podem ser *ditos de* quanto existir *em* dois sujeitos diferentes.

Por fim, abordemos a classe de coisas que nem são *ditas de* nem existem *em* um sujeito; as coisas que se enquadram nesta classe não podem ser predicados. Se existem apenas duas maneiras de predicar, e esta classe não satisfaz nenhum das duas, então segue-se que esta classe não é uma forma de predicação. Esta classe é a base da ontologia aristotélica: “A substância – aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal – é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem existe em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo” (2a11-13). Tal é a classe dos sujeitos, ou seja, das coisas que somente podem ser empregadas como sujeitos e não como predicados. Os tipos de coisas que só podem servir como sujeitos são individual e numericamente unitários, por exemplo, este homem, aquele cavalo, esta árvore, etc. Eles são denominados “*substâncias primeiras*”, uma vez que sem elas nenhuma das outras formas de predicação seria possível: “Assim, todas as outras coisas ou são ditas das substâncias primeiras como de sujeitos ou existem nelas como em sujeitos. Por conseguinte, se as substâncias primeiras não existissem, nenhuma outra coisa poderia existir” (2b4-6). Aristóteles continua: “Além disso, é porque as substâncias primeiras são sujeitos de todas as outras coisas, e todas as outras coisas ou se predicam delas ou existem nelas, que elas são principalmente chamadas substâncias” (2b15-17). Decorre do exposto que, para Aristóteles, as substâncias primeiras são primeiras precisamente porque elas são os sujeitos últimos de toda a predicação. Sem elas, não haveria predicação. Deste ponto linguístico, Aristóteles chega a seguinte conclusão ontológica: sem substâncias primeiras, os atributos e as substâncias segundas não existiriam.

Aristóteles passa a considerar as várias características da substância primeira. Gostaria de chamar a atenção para duas destas características em particular. Em primeiro lugar, Aristóteles afirma: “todas as substâncias parecem significar um certo ‘isto’” (3b 10). Aristóteles

assegura que uma substância é uma coisa singular (individual). O contrário de um “isto”, na terminologia aristotélica, é um “tal-e-tal”. Enquanto o primeiro termo revela uma única coisa, o último revela uma classe de coisas. Tome-se como exemplos o indivíduo Sócrates e a espécie “*ser humano*”. Sócrates é um “isto”; ele é uma coisa individual que você pode apontar. A espécie “*ser humano*” é um “tal-e-tal”; “*ser humano*” não revela uma coisa individual, mas sim uma classe de coisas, a saber, a classe dos seres humanos. Cada ser humano é um “isto”, mas a classe de seres humanos é um “tal-e-tal”. Esta característica da substância primeira a diferencia da substância segunda. Aqui Aristóteles precisa a distinção entre as coisas individuais e os termos universais usados para classificá-las. Em prioridade ontológica, um “isto” é mais substância que um “tal-e-tal”. Tanto no “*Categorias*” quanto nos tratados posteriores sobre a substância, Aristóteles sempre afirma que “ser um ‘isto’” é uma marca da substância. As coisas que são individuais e numericamente unitárias são primeiras em relação aos termos universais.

A segunda característica fundamental da substância é que “sendo numericamente uma e a mesma, seja capaz de receber contrários” (4a10-11). A substância primeira é capaz de receber contrários e ainda continuar a ser a mesma coisa, o que indica que a substância primária persiste à revelia da mudança⁶. Somente as substâncias primeiras apresentam essa característica. Aristóteles fornece diversos exemplos para ilustrar este ponto. Uma pessoa pode estar pálida em um momento e escura noutro; esta pessoa é, portanto, capaz de receber os contrários de cor e ainda assim continuar sendo a mesma pessoa. A cor branca, por outro lado, não pode receber contrário e permanecer a mesma coisa. Se a cor branca pudesse receber o seu contrário, ou seja, a cor preta, ela não seria mais branca: terá se transformado em uma cor diferente; cores, então, não persistem através da mudança. Aristóteles afirma que as qualidades, quantidades e relações não podem persistir através da mudança; a capacidade de receber os contrários e ainda permanecer a mesma coisa é uma marca exclusiva das substâncias primeiras.

Temos alcançado, assim, a primeira grande conclusão da investigação aristotélica sobre o ser e a substância. Vamos agora examinar as consequências filosóficas da ontologia de Aristóteles. Ao classificar as coisas que são ditas, Aristóteles revelou a ordem ontológica da realidade. O mais básico da realidade são as substâncias primeiras, que são os membros individuais da espécie, por exemplo, este homem, ou aquele cavalo. Essas são as entidades das quais tudo depende; se não fosse por elas, Aristóteles diz-nos, nada mais existiria. Após as substâncias primeiras seguem as substâncias segundas, ou seja, as espécies e os gêneros. Dessas, Aristóteles afirma que “a espécie é mais substância do que o gênero, pois está mais

6 - Note como esta tese se alinha com a busca pré-socrática do “*substratum*” (ou “*hypokeimenon*”), isto é, aquilo que subjaz a toda mudança e ainda permanece o mesmo. (nota do autor)

próximo da substância primeira. Pois se tivermos de dizer de uma substância primeira o que ela é, será mais informativo e mais adequado indicar a espécie do que indicar o gênero” (2b7-10). Assim, se classificamos “Sócrates” como substância primeira, é mais informativo dizer que ele é um ser humano do que dizer que ele é um animal. Dizer de Sócrates que ele é um ser humano fornece a resposta mais específica possível para a pergunta: “que tipo de coisa é esta?”. Portanto, embora possa parecer estranho afirmar que “a espécie é mais substância que o gênero”, o raciocínio de Aristóteles justifica essa afirmação. Tanto as espécies quanto os gêneros são reais; é por isso que eles são substâncias segundas, e como tais, são uma parte vital da nossa ontologia. O que Aristóteles está destacando aqui é que as espécies revelam a natureza essencial de uma coisa; os gêneros as classificam com precisão, entretanto não revelam sua natureza essencial. Esta é a razão pela qual a espécie é mais substância que o gênero.

A parte final da nossa ontologia inclui a qualidade, a quantidade e os termos de relações que são predicados das substâncias primeiras. Aristóteles salienta que no ato de ser predicados das substâncias primeiras, estes atributos que existem *em* um sujeito são também predicados das substâncias segundas. Se for verdadeiro que “Sócrates é branco”, então também será verdade que “um ser humano é branco” (3a1-5). A ontologia aristotélica é, portanto, claramente hierárquica. As substâncias primeiras são básicas e fundamentais. As substâncias segundas revelam a natureza essencial das substâncias primeiras, sendo as espécies mais reveladoras, e, por isso, mais substância que os gêneros. Finalmente, existem os termos de qualificação, quantificação e relacionais. Estes termos não são substâncias, mas figuram como atributos das mesmas. Chegamos, enfim, à estrutura básica da teoria da substância de Aristóteles. No que se segue, abordarei algumas questões remanescentes e perguntas acerca dessa teoria.

Uma questão-chave que ajuda a ilustrar as diferenças fundamentais entre Aristóteles e Platão é a que diz respeito à relação de dependência ontológica. Aristóteles é claro que sem as substâncias primeiras nenhuma das outras coisas existiria; sem os sujeitos últimos, então, as substâncias segundas e os atributos não existiriam (2b5-6). As coisas que são *ditas de* e existem *em* um sujeito, portanto, dependem da existência das substâncias primeiras. Para o Estagirita, se não existissem seres humanos, o termo universal “*ser humano*” não existiria: as espécies existem somente porque os sujeitos individuais que as compõem realmente existem. Da mesma forma, se não existisse qualquer corpo, então o termo universal “*branco*” não existiria: a qualidade de ser colorido (branco) só pode existir se existirem corpos que são da cor branca. Tal raciocínio se aplica para todas as espécies e gêneros, bem como para todos os atributos. A tese de Aristóteles sobre a dependência ontológica de tudo em relação à substância primeira é mais cogente quando comparada com a de Platão.

Já mencionamos que, para Platão, as ideias existem eternamente. As ideias são imateriais e não estão sujeitas à alteração; verdades sobre as ideias são, portanto, verdades eternas. Platão também sustenta que as ideias (ou formas) existiriam mesmo se não houvessem objetos materiais particulares instanciados por elas; a ideia de beleza, por exemplo, existiria e seria cognoscível até mesmo se objetos belos não existissem. Além disso, quaisquer objetos belos existentes devem a sua existência à participação na ideia de beleza. As ideias (ou formas) são ontologicamente independentes: não dependem de qualquer outra coisa para existir enquanto que todo o resto depende delas. Elas são as entidades mais reais e básicas da ontologia de Platão; os objetos particulares materiais são secundários e dependentes. Considere o modo como Platão e Aristóteles explicariam a existência de Sócrates. Para Platão, Sócrates existe como um ser humano apenas porque ele participa da ideia de ser humano; contudo, tal ideia existiria mesmo se Sócrates ou qualquer outro ser humano não existisse. Nesse sentido, a ideia de ser humano é primordial na explicação ontológica platônica. Apenas apelando para ela o filósofo consegue explicar a existência e a natureza de Sócrates. Para Aristóteles, a explicação deve começar com o sujeito individual Sócrates. Sócrates existe e de nada depende para sua existência: a espécie “*ser humano*” só existe na medida em que Sócrates ou algum outro ser humano existe. Se não houvesse nenhum ser humano existente, a espécie correspondente não existiria. As relações de dependência ontológica em Platão e Aristóteles são, então, opostas. Para Platão, os sujeitos materiais dependem das ideias (ou formas) imateriais, ao passo que, para Aristóteles, as formas imateriais dependem desses.

Em termos gerais, pode-se dizer, portanto, que tanto Platão quanto Aristóteles aceitam a existência e a realidade dos sujeitos materiais e dos termos universais imateriais, isto é, as ideias (ou formas); eles divergem no que tange à relação de dependência ontológica entre os sujeitos materiais e os termos universais imateriais. Para Aristóteles, os termos universais só existem se existir um âmbito para sua aplicação, ou seja, se existir algum sujeito material cuja descrição se circunscreva no termo universal. A visão de Aristóteles aqui é intuitiva e se alinha com o senso comum; afinal, o que significa dizer que o termo universal “*ser humano*” existe se não houver seres humanos realmente existentes? Certamente não poderemos usar de forma significativa o termo universal “*ser humano*” se, ao menos, não pudermos apontar para um ser humano realmente existente, que é descrito pelo termo universal. A realidade do referido termo, assim, depende da realidade de um ser humano real. Como uma experiência de pensamento ilustrativo, podemos imaginar um tempo em que os seres humanos foram extintos. Em tal ponto, nada caberia no âmbito do termo universal “*ser humano*”. Em certo sentido, o termo “*ser humano*” não seria verdadeiro porque não descreveria qualquer coisa real existente. Poderíamos ainda pensar no termo universal “*ser humano*”; poderíamos concebê-lo em nossas mentes como um conceito. Entretanto, existir na mente como um

conceito não é o mesmo que existir como uma categoria de classificação de uma coisa realmente existente. Só no último caso o dito termo seria adequadamente descrito como uma substância segunda.

A discussão acima pode sugerir que, além da inversão da relação de dependência ontológica, Platão e Aristóteles concordam em grande medida sobre as questões básicas da ontologia. Isso não é bem verdade. Em primeiro lugar, a inversão da dependência ontológica não é uma discordância filosófica menor: suas respectivas teorias sobre este ponto resultam de esquemas ontológicos largamente diferentes, embora ambos se proponham explicar a mesma realidade. Em segundo lugar, existe um desacordo fundamental entre Platão e Aristóteles sobre o que constitui os termos universais verdadeiros e existentes. Note como que, para Platão, os mesmos – que ele denomina de “ideias” (ou “formas”) – são entidades racionais abstratas, por exemplo, a Beleza, a Justiça, o Bem, a Igualdade, etc. Agora, considere a lista aristotélica dos termos universais – denominados “substâncias”: ser humano, cavalo, animal, carvalhos, pinheiros, planta, etc. Os termos universais de Aristóteles não são entidades racionais abstratas, mas espécies e gêneros que classificam os seres vivos. A teoria de Aristóteles aqui leva ao que podemos chamar de sua “*ontologia biológica*”. Para Aristóteles, as entidades mais básicas da realidade, isto é, as substâncias primeiras, são as coisas individuais existentes. As espécies universais e os gêneros que classificam tais coisas são as substâncias segundas. O conceito da “vida” é, portanto, fundamental para a ontologia de Aristóteles.

Há um certo número de razões pelas quais Aristóteles justifica essa aproximação da abordagem biológica da ontologia. Para o filósofo, a espécie é, em determinado sentido, imortal; enquanto os membros vivos individuais de uma dada espécie morrem, ela perdura através do nascimento dos novos. Este é o modo como as coisas mortais participam na imortalidade; assim como as coisas mortais são uma parte de uma espécie eterna, elas são parte de algo imortal⁷. As espécies também indicam uma distinção real no mundo. Esta é uma questão filosófica crucial. Aristóteles deriva esta conclusão, em parte, do fato de que as espécies geram raças verdadeiras, ou, na frase por vezes repetida por Aristóteles, “humano gera humano”. O fato de que os seres humanos não dão à luz a cavalos ou a árvores sugere ao Estagirita que há uma distinção real entre as espécies. O objetivo de Aristóteles no “*Categorias*” é classificar o mundo existente. Ele não quer que um tal sistema de classificação seja arbitrário, quer dizer, que divida o mundo desta maneira, quando nós bem poderíamos tê-lo feito em qualquer outro número de maneiras. A tese do pensador é a de que há, sim, uma forma de classificar com precisão a realidade. A maneira correta de fazê-lo deve, então, basear-se em distinções reais (verdadeiras) na realidade. Tornou-se comum na filosofia afir-

7 - Convém notar que enquanto Empédocles emprega os conceitos de “seleção natural” e “extinção” em sua biologia, Aristóteles os rejeita no domínio biológico. (nota do autor).

mar que a realidade tem articulações ou conjunturas, ou seja, distinções reais (verdadeiras) entre os diferentes tipos de coisas. As “substâncias segundas” de Aristóteles são uma tentativa de atingir a natureza nas articulações; utilizando as espécies e os gêneros, ele classifica as coisas, que são diferentes umas das outras, dividindo-as em tipos naturais. As espécies e os gêneros, assim, classificam as partes reais e eternas do mundo. É por isso que ambos devem ser considerados “substância”, não no sentido primeiro e rigoroso, mas eles são os tipos naturais nos quais as substâncias primeiras se enquadram.

Examinemos o poder explicativo da ontologia biológica aristotélica. Se almejarmos iniciar a nossa descrição da realidade, de acordo com Aristóteles, devemos começar com as substâncias primeiras. Nossa descrição começaria da seguinte forma: na realidade, existem coisas. Essas são os membros vivos individuais das espécies. Estes indivíduos são substâncias, acima de tudo; sem eles nada mais existiria. As substâncias se enquadram nos tipos naturais, que, por seu turno, são indicados pelas espécies e gêneros. Não obstante se enquadrarem nas espécies e gêneros, os indivíduos também têm atributos. Esses atributos incluem as qualidades, as quantidades e as relações. Completar a nossa descrição implicaria descrever e compreender os seres vivos individuais, as classes em que eles se enquadram e os atributos que podem possuir.

Qualquer descrição da realidade deve aspirar a ser completa e exhaustiva, e devemos nos certificar se Aristóteles a realizou. Por exemplo, podemos encontrar ao nosso redor inúmeros objetos que não são seres vivos individuais. Os seres humanos criam artefatos, assim como os outros seres vivos. Nós construímos navios e casas, as abelhas constroem colmeias e os castores, barragens. Deveríamos também considerar tais coisas, como navios e casas, “substâncias primeiras”, embora eles não sejam seres vivos individuais? Na visão de Aristóteles, os artefatos não são fundamentais para a nossa ontologia; eles são contabilizados quando explicamos os seres vivos que os constroem. Nossa descrição dos seres humanos, então, vai incluir uma explicação de todos os artefatos que podemos produzir, assim como a nossa descrição das abelhas incluirá uma explicação de sua produção de colmeias. Aristóteles argumenta também que podemos explicar as características e as propriedades dos artefatos apelando às matérias-primas das quais são feitos. Uma cama, por exemplo, é composta de madeira e parafusos. Nós não precisamos admitir camas em nossa ontologia como um item básico, contudo, podemos explicá-las apelando para o fato de que os seres humanos as constroem com madeira e parafusos. As propriedades da cama derivam das propriedades das matérias-primas que a compõem. Aristóteles corretamente observa que, se enterrarmos uma parte da cama de madeira, e alguma coisa crescer a partir dela, certamente não será uma cama, mas uma árvore. Mais uma vez, voltamos à observação do filósofo de que “humano gera humano”. Uma árvore gera uma árvore, um pássaro gera um pássaro, mas

uma cama não gera uma cama, nem um navio gera um navio. Estes artefatos não têm a capacidade fundamental para a reprodução, que é a marca dos seres vivos individuais. Nesses termos, os artefatos não são fundamentais para a ontologia de Aristóteles, muito embora sua ontologia seja capaz de fornecer uma descrição completa deles.

Podemos, enfim, delinear as características da substância primeira: 1) as substâncias primeiras são o sujeito de toda a predicação; 2) as substâncias primeiras significam um “isto”, ou seja, uma coisa individual e numericamente uma; 3) as substâncias primeiras podem receber contrários e permanecer o mesmo; 4) as substâncias primeiras se enquadram nos tipos naturais – as espécies e os gêneros; 5) as substâncias primeiras são capazes de gerar novas entidades de suas respectivas espécies.

Há ainda um outro ponto que diz respeito ao tratamento da substância dado por Aristóteles no “*Categorias*”. Podemos nos perguntar se a teoria da substância de Aristóteles é unificada, afinal, há dois tipos de substâncias defendidas no referido tratado. Parece que Aristóteles se vê em uma aporia com relação a isso. A substância é considerada tanto como “uma coisa que é”, quer dizer, um sujeito individual, quanto “o que a coisa é”, ou seja, as espécies e os gêneros o que classificam. No “*Categorias*”, Aristóteles desenvolve uma teoria da substância que responde a duas questões distintas. Primeiro, o que é uma coisa? e, segundo, que tipos de coisas existem?. A primeira questão é respondida pelo apelo ao sujeito individual que “é” (ou existe) e a última, pelas espécies e os gêneros.

Dado que Aristóteles é categórico com relação à prioridade ontológica da substância primeira, quais razões podemos encontrar para admitir as espécies e os gêneros como substância? Já vimos como, segundo o pensador, eles indicam tipos naturais eternos e reais nos quais os seres vivos se enquadram. Esta é certamente uma boa razão pela qual Aristóteles considera as espécies e gêneros como substância (segunda). Outra forte razão pode ser encontrada através da conexão da compreensão de Aristóteles com a de Platão. Aristóteles aceita, de pronto, a alegação de Platão de que o conhecimento científico é o conhecimento dos termos universais. Nosso conhecimento científico dos seres humanos, por exemplo, é formulado em termos da espécie “ser humano”; nós não formulamos o nosso conhecimento científico em termos de homens individuais, como Sócrates ou Calias. O conhecimento científico é afirmado em termos de generalizações sobre as espécies e os gêneros. Assim, enquanto esses devem sua existência aos sujeitos individuais, o conhecimento científico é baseado em termos universais. Porque esses termos universais são eternos e imutáveis, são também mais cognoscíveis do que os sujeitos individuais. O indivíduo Sócrates sofre alterações e eventualmente falece; mas, de acordo com Aristóteles, a espécie “ser humano” não sofre tais mudanças e não perecerá. Quaisquer fatos sobre Sócrates serão apenas ver-

dades específicas e temporárias; os fatos sobre a espécie “ser humano”, no entanto, serão verdades eternas e gerais sobre todos os sujeitos individuais que sempre serão enquadrados na classe de seres humanos. Isso justifica a conclusão de Aristóteles de que os universais são mais cognoscíveis do que os sujeitos individuais. Nesse sentido, sendo mais cognoscíveis, os termos universais são mais adequados para a formulação do conhecimento científico. Vemos assim como, embora Platão e Aristóteles discordem sobre a prioridade ontológica de termos universais, ambos aceitam a realidade e cognoscibilidade dos mesmos.

Enquanto a discussão acima ajuda a explicar por que as espécies e os gêneros são considerados como substância segunda, ainda não está claro se a teoria da substância de Aristóteles é unificada. Podemos ver por que ele se vê em uma aporia em sua teoria da substância e observar como o Estagirita faz tentativa de unificá-la. Considere a citação:

Além disso, é porque as substâncias primeiras são sujeitos de todas as outras coisas que elas são mais propriamente chamadas substâncias. Mas tal como as substâncias primeiras estão para todas as outras coisas, assim as espécies e os gêneros das substâncias primeiras estão para todo o resto; pois todo o resto se predica deles. Pois se chamas a um certo homem ‘gramático’, então também chamas ‘gramático’ ao homem e ao animal; e do mesmo modo para as outras coisas (3a1-6).

Nessa passagem, Aristóteles demonstra como tanto as substâncias primeiras quanto as substâncias segundas servem como sujeitos da predicação. Estamos familiarizados com uma analogia: assim como as substâncias primeiras suportam as outras categorias (incluindo as substâncias segundas), assim as substâncias segundas suportam o resto das categorias (não incluindo a substância primeira). Quando algo é predicado de uma pessoa individual, também se predica a espécie e gênero nos quais essa se enquadra. Apesar de as substâncias segundas também serem predicados que são *ditos das* substâncias primeiras, na passagem citada Aristóteles enfatiza o papel dessas como sujeitos. Elas não são sujeitos últimos, certamente; as substâncias primeiras cumprem tal papel. Ainda assim, as substâncias segundas são os penúltimos sujeitos. Ao enfatizar as substâncias primeiras e segundas como os sujeitos de toda predicação, o Estagirita faz alguns progressos no sentido da unificação de sua teoria da substância no “*Categorias*”.

A Ciência do “Ser”: Filosofia Primeira

O primeiro trato significativo de Aristóteles sobre a questão do ser e da substância é no “*Categorias*”, todavia ele o retoma em diversos livros da “*Metafísica*”. Nela, o filósofo se propõe definir o escopo e o conteúdo da ciência do ser; ele a denomina “*sofia*” ou “*filosofia primeira*”. Antes de enveredarmos pela investigação aristotélica sobre a filosofia primeira, algumas poucas considerações sobre a “*Metafísica*” são necessárias. A obra é composta de 14 livros distintos que variam em extensão e assunto. Esta gama de assuntos vai desde as questões agora familiares da substância e do ser, até às relativas à natureza última da realidade, da matemática, e outras questões a respeito de Deus e da eternidade, que podem ser consideradas “teologia”. Editores posteriores agruparam esses livros sob o título “*metafísica*”; Aristóteles não os organizou deste modo, nem jamais utilizou tal termo (“*metafísica*”) em seus escritos. A tradução literal do vocábulo grego “*metafísica*” é “*depois da física*”; No antigo cânon das obras aristotélicas, esses 14 livros eram alocados depois de sua “*Física*”. Os diversos assuntos tratados na “*Metafísica*” ajudaram a delinear o campo da filosofia denominado de metafísica. Essa teve uma longa trajetória desde sua criação nos textos do filósofo, e não raro há discordância sobre o que deve ser incluído na disciplina e mesmo se ela é digna de credibilidade.

Embora isto seja um interessante acidente histórico que em todo o campo da filosofia levou o nome de uma escolha editorial aparentemente insignificante, é importante para os nossos propósitos reconhecer que nomear os 14 livros de “*metafísica*” é realmente um equívoco; Aristóteles provavelmente resistiria a este título. A razão é simples: os assuntos tratados nela não vêm *após* qualquer outra coisa, senão *antes* de todas (ou em primeiro lugar). As questões metafísicas são anteriores a todas as demais investigações e problemas. Deveríamos notar que tais questões não são anteriores em um sentido temporal, porém, sim, em um sentido lógico e explicativo. Os seres humanos atualmente investigam esses problemas após outras ciências os terem investigado. Entretanto, as questões da “*Metafísica*” são fundamentais para nosso conhecimento científico, e nesse sentido é que elas são anteriores a todas as outras perguntas. É, portanto mais apropriado, para utilizar as próprias palavras de Aristóteles para este campo da filosofia, empregar os termos “*filosofia primeira*”, “*sabedoria*” (“*sofia*”) ou “*teologia*”. O Estagirita descreve a filosofia primeira como a que detém maior autoridade e como a mais divina dentre todas as ciências. No que se segue, traçaremos as teses do filósofo acerca dela, e ao fazê-lo, veremos como o tratamento da substância e do ser no “*Categorias*” é revisado e aprofundado na “*Metafísica*”.

Antes de definir o escopo e os objetos de filosofia primeira, Aristóteles explica por que os seres humanos a buscam em tudo. Sua resposta ilustra sua concepção geral dos seres

humanos e da nossa relação com o conhecimento. Considere a primeira linha do primeiro livro da “*Metafísica*”: “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer” (980a20). Os seres humanos são uma espécie de animal, e assim como outros animais, temos desejos. Esses são uma função da nossa capacidade de perceber e se mover. Nós compartilhamos alguns de nossos desejos com outros animais: os desejos por comida e calor, por exemplo, não são exclusivos dos seres humanos. O desejo de conhecer, no entanto, é único de nós; para Aristóteles, tal desejo é uma das principais formas pelas quais os seres humanos se distinguem de outros tipos de animais. O conhecimento satisfaz um desejo e nos proporciona prazer. Temos alegria nos sentidos, temos prazer em alimentos e calor assim como em conhecer e compreender algo. Somos a espécie de animal que se surpreende e deseja saber e compreender. Considere isso em conexão com a seguinte passagem:

“Com efeito, foi pela admiração que os homens começaram a filosofar tanto no princípio como agora; perplexos, de início, ante as dificuldades mais óbvias, avançaram pouco a pouco e enunciaram problemas a respeito das maiores, como os fenômenos da Lua, do Sol e das estrelas, assim como a gênese do universo. E o homem que é tomado de perplexidade e admiração julga-se ignorante (por isso o amigo dos mitos é, em certo sentido, um filósofo, pois também o mito é tecido de maravilhas); portanto, como filosofavam para fugir à ignorância, é evidente que buscavam a ciência a fim de saber, e não com uma finalidade utilitária. E isto é confirmado pelos fatos, já que foi depois de atendidas quase todas as necessidades da vida e asseguradas as coisas que contribuem para o conforto e a recreação, que se começou a procurar esse conhecimento. Está claro, pois, que nós não o buscamos com a mira posta em qualquer outra vantagem; mas, assim como declaramos livre o homem que existe para si mesmo e não para um outro, assim também cultivamos esta ciência como a única livre, pois só ela tem em si mesma o seu próprio fim.” (982b11-27).

Nessa passagem, Aristóteles argumenta que a história do início da filosofia e da ciência é a evidência do desejo humano de conhecer. Aristóteles também afirma que os seres humanos começaram a se admirar e indagar sobre a filosofia primeira *simplesmente para saber*. Enquanto o conhecimento satisfaz o desejo humano, às vezes nós o buscamos para uma utilidade específica, por exemplo, nós buscamos o conhecimento da arquitetura a fim de que possamos construir estruturas belas e estáveis. A filosofia primeira, no entanto, não é perseguida para qualquer fim utilitário: ela é perseguida simplesmente para que possamos escapar à ignorância. O filósofo ressalta que na história humana, nós a perseguimos somente após a satisfação de nossas necessidades básicas. A filosofia primeira não é, portanto, primeira na ordem da descoberta; ao contrário, é a ciência à qual chegamos no final. Ela é primeira por ser a ciência mais geral das coisas existentes. Por não ser perseguida com vistas a qualquer utilidade, ela é uma ciência teórica. Seu objetivo é o de conhecer apenas pelo conhecimento.

Sabemos que a filosofia primeira é perseguida com vistas a si própria; neste sentido, ela é como as demais ciências teóricas, ou seja, a matemática e as ciências naturais. A característica distintiva de tais ciências é que elas visam apenas à compreensão, não à ação (ciências práticas) ou a produção (ciências poiéticas ou produtivas). A história da filosofia mostra que “todos os homens entendem por Sabedoria a ciência das primeiras causas e princípios das coisas” (981b28). Note que Aristóteles emprega o termo “*causas*” de forma mais ampla do que a nossa concepção moderna; para ele, a causa é uma explicação ou uma razão para pelo que algo é o caso. Quando investigamos as primeiras causas e princípios das coisas, nós investigamos as explicações finais e originárias delas. Estas primeiras causas e princípios são o que de *mais universal* pode ser estudado (982a24). A universalidade da filosofia primeira faz com que seja a mais difícil de estudar uma vez que seu objeto é o mais distante dos sentidos; os sentidos percebem particulares, e à medida que nos alçamos a níveis de universalidade cada vez maiores, nos movemos mais e mais além deles. A ciência das primeiras causas e princípios é também a *mais exata* das ciências, porque lida com o menor número de princípios, sendo capaz de alcançar uma precisão e exatidão que deriva justamente disso. A filosofia primeira é a *mais cognoscível* das ciências “porquanto é em razão delas [as primeiras causas e princípios da filosofia primeira] e por meio delas que todas as outras coisas se tornam conhecidas, e não elas por meio do que lhes está subordinado.” (982b1-4). Para Aristóteles, a “*mais cognoscível*” não significa o que é mais fácil de saber, pois, conforme vimos, a filosofia primeira é a ciência mais difícil de estudar devido à sua universalidade. Pelo contrário, ela é a *mais cognoscível* porque suas verdades estudadas são as mais distantes dos sentidos. Ela é, então, a *menos sensível* das ciências, e, por conseguinte, a *mais cognoscível*.

Chegamos, enfim, a uma lista dos superlativos que caracterizam a filosofia primeira: é a primeira dentre todas as ciências; é a mais universal, a mais exata e a mais cognoscível. Devemos acrescentar outro superlativo a esta lista: a primeira filosofia é também a que detém a *maior autoridade* dentre as ciências. Considere o seguinte:

E a ciência que mais autoridade possui e que todas as outras subordina é a que sabe com que fim cada coisa deve ser feita – fim esse que é o bem da respectiva coisa, e, de modo geral, o bem supremo da natureza como um todo. (982b5-8).

Além de estudar as primeiras causas e princípios, a filosofia primeira estuda os fins ou objetivos (“*teloi*”). Para Aristóteles, toda a atividade ou processo na natureza é dirigido a algum fim ou objetivo. A natureza não é meramente acidental ou mecânica, mas dirigida a

fins ou objetivos. Esta afirmação é a principal tese da teleologia⁸ aristotélica. A ciência que explica quais são as finalidades de cada coisa possui mais autoridade do que qualquer outra ciência. A filosofia primeira estuda os fins de cada coisa no contexto mais geral possível, isto é, o bem supremo de toda a natureza. A biologia, por exemplo, estuda os fins das entidades biológicas com respeito ao que é bom para elas. A biologia não estuda o bem supremo da natureza: seu alcance é mais específico. Apenas a filosofia primeira trata dos fins das coisas no contexto do bem supremo de toda a natureza, e, por essa razão, é a ciência que detém a maior autoridade. Outra maneira de compreender este ponto é reconhecer que não há ciência maior do que a primeira filosofia; a ciência que possui mais autoridade é a autoridade suprema; não existe ciência maior para consultar.

Aristóteles acrescenta um superlativo final para sua caracterização da filosofia primeira: ela é a *mais divina* das ciências. O filósofo reconhece que a posse de filosofia primeira pode estar além das capacidades da razão humana, tendo em vista que tanto essa quanto a natureza humana são limitadas, e podemos nos perguntar se é possível para o ser humano adquirir o conhecimento de filosofia primeira. É razoável pensar que a filosofia primeira pode transcender nossas limitações, afirma Aristóteles, dado que ela é em dois sentidos a ciência mais divina. Primeiro, ela é divina, pois é a ciência que “mais conviria a Deus possuir” (983a6). Tendo em conta que esta ciência é a que maior autoridade possui, seria impossível a Deus não detê-la. Em segundo lugar, a filosofia primeira é divina porque “trata de coisas divinas” (983a6-7). Deus é um objeto divino, assim como os corpos celestes, na visão de Aristóteles; a filosofia primeira é a ciência de tais objetos divinos. Deus é pensado como a primeira causa ou princípio, e assim somente ela deve estudá-Lo. Outras ciências estudam os objetos perecíveis; por exemplo, a biologia estuda as entidades biológicas. Neste último aspecto, a filosofia primeira parece abranger aquilo que poderíamos chamar de “estudos teológicos”, ou seja, o estudo de Deus e das entidades divinas.

Aristóteles, portanto, estabelece uma extraordinária lista dos superlativos que caracterizam a filosofia primeira: a mais universal, a mais exata, a mais cognoscível, a que detém mais autoridade e a mais divina. Esta lista é derivada da “*Metafísica*”, livro *Alpha* (ou livro 1). Dada esta caracterização, Aristóteles parece justificar sua conclusão de que nenhuma ciência é melhor do que a filosofia primeira (983a10). Enquanto o livro *Alpha* da “*Metafísica*” apresenta esta inspiradora descrição da filosofia primeira, nós ainda não sabemos exatamente como ela procede em suas investigações. Este é o objetivo do livro *Gamma* (ou livro 4). Tal livro marca o início do projeto filosófico; os primeiros livros da “*Metafísica*” são

8 - “Concepção segundo a qual certos fenômenos ou certos tipos de comportamentos não podem ser entendidos por apelo simplesmente a causas anteriores, mas são determinados pelos fins a que destinam” (In: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. 4ª Ed.).

em grande parte introdutórios e preliminares. É em *Gamma* que Aristóteles faz algum progresso na filosofia primeira. Todas as ciências investigar algum objeto específico e definido; a primeira tarefa do referido livro é definir o objeto específico da filosofia primeira. A seguir, o Estagirita defende os princípios ou axiomas dela. Na conclusão do livro 4 da “*Metafísica*”, teremos chegado a uma compreensão mais concreta de suas investigações bem como de seu prosseguimento.

A primeira linha do livro descreve o objeto da filosofia primeira: “Há uma ciência que investiga o ser *enquanto* (*qua*) ser e os atributos que lhe são próprios em virtude de sua natureza” (1003a21-22). Assim, essa estuda o ser *enquanto* (*qua*) ser. À primeira vista, esta frase pode parecer misteriosa. O que significa estudar o ser *enquanto* ser, ou em uma tradução alternativa, que é *enquanto* coisa-que-é? Há várias traduções possíveis para a palavra latina “*qua*”: “na medida em que”, “considerado como tal”, ou “enquanto”. Para maior clareza e brevidade, podemos empregar a última tradução: ser *enquanto* ser. Estudar “o ser enquanto ser” significa que nós estudamos as coisas que são, mas as estudamos apenas na medida em que são as coisas que são. A filosofia primeira investiga, portanto, as coisas que são e procura explicar o que é verdade das coisas que são simplesmente em virtude do fato de que elas existem. Tal disciplina investiga, então, a existência ou o ser em geral. Esta generalidade da filosofia primeira será talvez melhor ilustrada através de um exemplo. Todas as ciências estudam as coisas que são; não há ciência das coisas não existentes. Mas cada uma das ciências estuda as coisas que são de uma maneira especial: a biologia estuda as coisas que são na medida em que estas coisas são seres vivos; a matemática e a geometria estudam as coisas que são na medida em que elas caracterizam números e figuras; a química estuda as coisas que são na medida em que são compostas de elementos químicos, e assim por diante. Cada uma dessas disciplinas elege um aspecto específico das coisas existentes e o estuda. A filosofia primeira não estuda qualquer aspecto específico das coisas existentes; ao invés disso, ela estuda o aspecto mais geral das coisas existentes, nomeadamente, aquilo que é verdade dessas simplesmente em virtude do fato de que elas existem.

Aristóteles esclarece ainda o objeto da filosofia primeira com uma discussão do verbo “*é*”. Aristóteles primeiro nota “que aquilo que ‘é’ pode ser dito em múltiplos sentidos” (1003a32). Existem vários modos pelos quais nós utilizamos este verbo. Podemos empregá-lo para predicar um atributo de uma substância, por exemplo, “Sócrates é pálido”. Embora possa haver várias utilizações do presente verbo, o filósofo argumenta que todos eles se referem a um sentido original de “*é*”, que é o de “existência”. A filosofia primeira estuda precisamente tal sentido: assim, ela estuda o que *simplesmente é*, em vez do que *é algo*. Tal disciplina trata das declarações da seguinte forma: “Sócrates é”, “Deus é”, etc; ela não estuda declarações que predicam algo diferente do sentido de “existência”. Este foco no sentido

original de “ε” se alinha com a afirmação de Aristóteles de que a filosofia primeira procura “as origens, quer dizer, as causas mais extremas [ou últimas]” (1003a22). A filosofia primeira deixará claro o que é verdade das coisas que são enquanto coisas-que-são: “há também outras propriedades peculiares ao ser *enquanto* ser, em relação às quais cumpre ao filósofo investigar a verdade” (1004b15-16).

Dado que as coisas existentes são substâncias, “será pois da substância que o filósofo deverá descobrir os princípios e causas” (1003b18). Chegamos, assim, a uma descrição clara do objeto próprio da filosofia primeira: ela estuda as substâncias enquanto substâncias, o ser enquanto ser; a filosofia primeira tenta determinar o que é verdade das substâncias enquanto substâncias, assim como também procura compreender suas causas e os princípios. Vemos, portanto, como a preocupação de Aristóteles com a substância no “*Categorias*” é agora desenvolvida em uma ciência sistemática dela.

Nesse sentido, a filosofia primeira deve estudar a substância e seus atributos. Aristóteles fornece uma lista dos conceitos que cabe ao filósofo explicar. Cada “coisa-que-é” é uma coisa. Esta é uma verdade geral sobre substâncias: não importa que tipo de coisa com a qual estejamos preocupados, cada coisa é uma coisa. Isso pode parecer uma observação trivial, mas tal observação dá origem ao conceito de unidade, que cabe, por sua vez, ao filósofo tornar inteligível. Se explicarmos a unidade, deveremos também explicar o seu contrário, isto é, a pluralidade. Como as coisas são unas e como elas podem ser muitas cabe ao âmbito da filosofia primeira. Os conceitos de igualdade e diferença constituem também o domínio da filosofia primeira. Observe a natureza geral de cada um destes conceitos. Eles não são específicos para qualquer campo particular de estudo, mas se aplicam a todos esses. Isso ainda justifica a afirmação de Aristóteles de que a filosofia primeira é a mais universal das ciências; ela estuda a substância e as coisas que lhe são verdade da forma mais geral possível. O que for verdade da substância na filosofia primeira se aplicará em qualquer que seja a disciplina científica que buscarmos: esse é o sentido da afirmação aristotélica segundo a qual todas as outras ciências estão subordinadas à filosofia primeira. Os conceitos de “unidade”, “pluralidade”, “igualdade” e “diferença” serão tratados por ela e se aplicarão a todas as demais ciências. A biologia não tem o seu próprio conceito de “unidade” enquanto a química tem outro. Ao contrário, é o mesmo conceito de “unidade” explicado pela filosofia primeira que é utilizado em todas as outras ciências.

Todas as ciências são demonstrativas ou axiomáticas; conforme vimos acima, Aristóteles aplica o modelo geométrico de axiomas a todos os conhecimentos científicos. A filosofia primeira terá, assim, axiomas. O Estagirita afirma que o filósofo deve ser capaz de indicar os princípios mais firmes ou axiomas de sua disciplina. Posto que o nosso tema

é a filosofia primeira, o princípio mais firme deste assunto será também o mais firme de todos (1005b10-11). Tudo o mais está subordinado a ela, de modo que o princípio mais firme de filosofia primeira será o princípio mais firme de todas as outras ciências, pois seus princípios circunscrevem-se no âmbito deste firme princípio dela. Aristóteles formula tal princípio: “*o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa*” (1005b19-20). Ele é comumente conhecido como o **princípio de não-contradição**, e o próprio filósofo afirma que é impossível incorrer em erro acerca dele. Em termos mais simples: este princípio afirma que nenhuma contradição pode ser verdadeira. Considere o indivíduo Sócrates. Se sua pele é pálida, não é possível que ao mesmo tempo e no mesmo sentido ela não seja pálida. Em alguma outra vez ou em algum outro contexto, é possível que a sua pele não esteja pálida, mas isso não é possível, ao mesmo tempo e na mesma relação em que ele estiver pálido. Há ainda mais um princípio psicológico, que é derivado do de não-contradição; Aristóteles afirma que é impossível para uma pessoa crer que a mesma coisa é válida e não válida, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto (1005b30).

Aristóteles elenca vários pontos importantes sobre este princípio mais firme dentre todos. Em primeiro lugar, tal princípio não é hipotético: “um princípio que deve ser conhecido por todo aquele que compreende qualquer coisa existente não é uma hipótese” (1005b15). Em segundo lugar, ele não pode ser demonstrado (1006a6-8). Como já vimos, os princípios da ciência não podem ser demonstrados: eles são conhecidos por intuição, mas não através da demonstração. As demonstrações só podem ocorrer por apelo a princípios que são mais altos e mais firmes do que os que estão sendo demonstrados, mas já que não há um princípio maior ou mais firme que o de não-contradição, não há nada a qual apelar a fim de demonstrá-lo. Finalmente, Aristóteles argumenta que é apenas pela aceitação do referido princípio que somos capazes de ter qualquer conhecimento definido em nosso pensamento (1009a4-5). Sem ele, não poderíamos comunicar algo ou agir. Quando nós pronunciamos a palavra “humano”, por exemplo, estamos significando algo por ela, e também estamos significando que “humano” é diferente de “não-humano”. Se não for possível distinguir tais coisas, desta forma, “quem se encontra em tais condições não pode sequer falar ou dizer algo inteligível, pois diz ao mesmo tempo ‘sim’ e ‘não’. E, se não forma juízo algum, mas ao mesmo tempo ‘pensa’ e ‘não pensa’, em que difere ele de um vegetal?” (1008b10-11). O pensamento racional e o discurso dependem do princípio de não-contradição.

Assim, nós desenvolvemos uma compreensão da ciência de ser bem como do primeiro princípio dela. Aristóteles discutiu tanto seu objeto quanto o lugar em que essa se encaixa na estrutura geral do conhecimento científico. O projeto de conclusão dessa ciência pode parecer assustador, mas ao menos é concebível que pudéssemos vir a completá-lo. Aris-

tóteles forneceu, em linhas gerais, um programa de pesquisa para a filosofia primeira, que continua a ser para o mesmo para os discípulos que almejem concluir as investigações que ele começou. O filósofo, contudo, não formulou seus pensamentos finais sobre esta ciência de ser. Na seção seguinte, examinaremos um dos mais desconcertantes e difíceis textos aristotélicos sobre a substância, isto é, o da “*Metafísica Zeta*” (ou livro 7;) ele é absolutamente crucial para a compreensão da investigação acerca da substância.

“Ser” em “*Metafísica Zeta* (7)”

Começamos esta investigação acerca da substância com a questão geral *o que é ser* ou *o que é substância*. Através do “*Categorias*” e dos livros *Alfa* e *Gama* da “*Metafísica*”, chegamos agora a uma resposta para tal questão. As substâncias são os seres vivos membros das espécies. Eles são o poderíamos chamar de substâncias sensíveis, pois podemos percebê-los com nossos sentidos. Aprendemos também que a ciência da substância trata dos objetos divinos; tais objetos são, portanto, outro tipo de substância. Deus e as esferas celestes não são substâncias sensíveis, entretanto também são substâncias. Enquanto Aristóteles respondeu à pergunta sobre *o que é substância*, em “*Metafísica Zeta*” ele considera o que torna uma substância, substância. Dito de outro modo, ele investiga o que explica a essência de uma coisa. Lembre-se que, para o filósofo, a causa é entendida como uma explicação ou uma razão. Quando explicamos as causas e os princípios das substâncias, então, precisamos tornar inteligível o que as torna substâncias.

Aristóteles oferece algumas observações preliminares sobre a substância, muitas das quais tiveram pouca repercussão. Ele repete sua afirmação segundo a qual é a substância que subjaz a todas as outras categorias, e que nenhuma das outras categorias existiria sem ela (1028a28). Ele também afirma que quando buscamos substância, buscamos “o que é primeiramente, isto é, não em sentido determinado, mas sem determinações” (1028a29-30). Estamos investigando, assim, o sentido original de “é”, ou seja, a existência. Além disso, o Estagirita afirma que “a substância é primeira em cada sentido (1) na definição, (2) na ordem de conhecimento, (3) no tempo” (1028a32). A substância é primeira na definição porque em qualquer definição (ou fórmula) de uma coisa, a substância da mesma deve estar presente. Não é possível formular a definição de uma coisa sem primeiro tornar explícita sua substância. A substância é primeira na ordem de conhecimento, pois “nós só conhecemos uma coisa completamente quando sabemos o que ela é” quer dizer qual é a sua natureza essencial (1028b1). Aristóteles também afirma que a separabilidade e a individualidade per-

tencem à substância. Por “separabilidade”, Aristóteles entende que a substância é capaz de ser separada; ela é, assim, independente e não carece de mais nada para existir. Aristóteles, por vezes, refere-se a esta característica da substância como “autossustentação”: ela é em si mesma, não carecendo de mais nada para ser aquilo que é. A tese segundo a qual a individualidade pertence à substância é outra forma de afirmar que ela é um “isto”, isto é, uma coisa individual e numericamente una. Note que nestas observações preliminares a “substância” tem um duplo significado: é a coisa individual e separável e é a natureza essencial das coisas individuais e separáveis. É importante ter em mente que este duplo sentido da “substância” perpassa toda discussão de Aristóteles em *“Metafísica Zeta”*.

Existem quatro sentidos principais em que a palavra “substância” é empregada: “essência”, “universal”, “gênero” e “substrato” (1028b34-35). Esta é a lista aristotélica de candidatos para explicar o que é a substância de uma coisa. A seguir, investigaremos cada uma dessas alternativas. Este método de proceder é característico de Aristóteles: ele examina o que foi dito sobre a substância. Existem razões pelas quais “substância” foi utilizada nesses quatro sentidos; o filósofo se empenha em determinar se essas formas de falar sobre a substância nos deixa em dificuldade. Devemos também notar um segundo ponto metodológico: Aristóteles investigará a substância, procurando-a entre os objetos sensíveis (1029a34-1029b11). Enquanto Deus e os corpos celestes são também substâncias, eles são mais difíceis para nós entendermos. Devemos começar com o que é mais inteligível para nós. Os objetos sensíveis que nos rodeiam são mais inteligíveis para nós. Aristóteles distingue aqui o que é mais inteligível *para nós* e o que é mais inteligível *por natureza*. O que é inteligível *para nós* é o que está mais próximo de nossos sentidos. Entretanto, o que está mais próximo de nossos sentidos não são as coisas mais inteligíveis por natureza; o que é mais inteligível *por natureza* é o que é mais cognoscível, ou seja, aquilo por meio do qual podemos chegar às verdades mais exatas. Deus e as esferas celestes são, portanto, as coisas mais cognoscíveis e inteligíveis por natureza; porém, devemos iniciar nossa investigação acerca da substância com o que é inteligível para nós. Uma vez que estivermos claros sobre essas últimas (as coisas que são mais inteligíveis para nós), poderemos retornar às primeiras (as coisas que são mais inteligíveis por natureza).

Voltemo-nos agora aos candidatos de Aristóteles que explicam a substância de uma coisa. Ele trata o “substrato” primeiro. “Substrato” é concebido como a coisa fundamental: “o substrato é aquilo de que se predica tudo mais, mas que não é predicado de nenhuma outra coisa” (1028b36). Esta é uma característica já conhecida da substância. O substrato é dito de em três formas distintas, por isso, considerou-se como um candidato para a substância de uma coisa: Aristóteles considera o substrato como “matéria”, “forma” e o “composto” de matéria e forma. Esta análise das coisas em termos de matéria, forma e o composto dos dois

é um componente central da abordagem filosófica do Estagirita; é, portanto, vital ser claro sobre o significado desses termos.

Tudo o que existe pode ser analisado em termos de matéria e forma. Aristóteles emprega o exemplo de uma estátua de bronze. A matéria da estátua é o bronze, ou seja, o material de que a estátua é composto. Mas a estátua não é apenas bronze; ela é bronze moldado de um certo modo: ela tem uma certa figura ou plano. Isto é a forma de uma coisa. Note-se que essa concepção de forma é crucialmente diferente da teoria platônica das Formas (ou Ideias). As formas de Aristóteles estão incorporadas em uma coisa; não há formas imateriais não incorporadas. Elas são a figura e o plano que a matéria tem, a fim de ser qualquer coisa; na ótica de Aristóteles, não faz sentido falar em formas que existem sem matéria. O composto de matéria e forma é apenas a coisa individual, quer dizer, a estátua de bronze. Existe, contudo, alguma sobreposição entre a compreensão aristotélica da forma e a platônica. Aristóteles geralmente usa dois termos para descrever a forma: “*morphé*” e “*idea*”. “*Morphé*” corresponde à forma sensível de uma coisa, enquanto “*idea*” corresponde à ideia inteligível dessa. Platão refere-se à forma exclusivamente neste último sentido. Para Aristóteles, a forma inclui tanto a forma sensível de uma coisa quanto a ideia inteligível dela. Quando concebemos a forma de uma substância, então, devemos atentar à forma sensível da substância bem como à sua ideia inteligível ou plano. É importante notar que dividir uma coisa em termos de matéria e forma é um exercício teórico e lógico. Não encontraremos no mundo matéria sem forma ou forma sem matéria. Mesmo uma pilha de sujeira tem a forma de uma pilha; “matéria informe” é um conceito teórico, assim como “forma imaterial” também o é. No mundo, tudo o que encontramos são os compostos de matéria e forma, isto é, substâncias individuais e numericamente unas. O composto de matéria e forma resulta na unidade, que é uma coisa individual.

Enquanto nós nunca encontramos a matéria e a forma separadamente, Aristóteles argumenta que é fecundo analisar as entidades em termos de seus elementos materiais e formais. Quando somos confrontados com uma coisa, é sensato perguntar se a forma ou a matéria dela a torna a coisa que ela é. Aristóteles imediatamente descarta o composto de matéria como uma explicação da substância de uma coisa: “Quanto à substância formada de ambas, isto é, forma e matéria, podemos deixá-la de lado, pois ela é posterior e sua natureza é evidente” (1029a30). A substância é primeira em cada sentido; o composto de matéria e forma, no entanto, é posterior, pois, na ordem da explicação, vem depois da matéria e da forma.

Aristóteles depois considera se a matéria de uma coisa é adequada para explicar sua substância. Se aceitarmos a noção de que a substância é o que de tudo é predicado, pa-

rece que a matéria se torna substância: “Com efeito, se não é ela [a matéria] a substância, não sabemos dizer o que mais poderá sê-lo. Uma vez abstraído tudo mais, evidentemente nada resta senão a matéria” (1029a10-11). Quando tiramos todos os atributos, como a cor, o comprimento e a relação, parece que tudo o que resta é a matéria subjacente. Por exemplo, se tomarmos o Sócrates individual e o despojarmos de todos os seus atributos, nada permanece além da matéria. Uma vez que tenhamos tirado sua palidez, o achatamento de seu nariz, sua altura e massa, não restará nada senão a matéria que compõe Sócrates. Aristóteles esclarece essa concepção em sua definição da matéria: “Por matéria entendo o que, em si mesmo, nem é uma coisa particular, nem de uma certa quantidade, nem se inclui em qualquer das outras categorias pelas quais o ser é determinado.” (1029a20-21). Aqui o filósofo está considerando a matéria como uma coisa indiferenciada; a matéria, aqui, não é uma coisa particular, nem é caracterizada por qualquer uma das categorias do ser. Conceba, se você puder, a matéria sem qualidades, quantidades ou relações. É nesse sentido que Aristóteles pergunta se ela explica a substância de uma coisa.

Aristóteles conclui que é impossível para a matéria ser substância porque “tanto a separabilidade como a propriedade de ser uma coisa determinada são atribuídas principalmente à substância” (1029a27-28). A matéria não é um “isto” individual; ela não é uma coisa. O filósofo, portanto, tem claramente em mente uma concepção da substância como uma coisa individual; temos visto a evidência desta concepção desde a teoria da substância primeira no “*Categorias*”. A matéria nua é uma coisa indiferenciada; não é uma coisa separável e individual. A matéria é certamente necessária para qualquer coisa existir, mas não é ela que faz com que cada coisa seja o que é. As mesmas pedras e madeira, por exemplo, pode ser moldadas para fazer uma casa ou uma pilha de escombros; o mesmo sangue e carne poderia ser parte de um sem número de diferentes espécies de animais. A matéria é um componente necessário de qualquer coisa, mas não explica por que a coisa é a coisa que é. Dos três sentidos de “substrato”, a matéria e o composto de matéria e forma foram descartados; apenas a forma permanece como um candidato viável.

Podemos considerar a força dos argumentos aristotélicos em relação à matéria contra as teses dos filósofos pré-socráticos. Esses sustentavam que a “*arché*” ou primeiro princípio da natureza poderia tanto em corpos materiais, como a água, o ar, fogo e a terra, quanto nos átomos. Aristóteles aqui afirma que cada um dos corpos materiais por si mesmo não é suficiente para ser o primeiro princípio da natureza: eles não bastam para explicar a substância. O fato de que a matéria não é um “isto” é, para o filósofo, um ponto decisivo; ser um “isto” é pensado para pertencer primeiramente à substância. Os pré-socráticos poderiam ter explicado um aspecto da substrato, nomeadamente o fato de possuir um componente material, porém tal aspecto não explica adequadamente a substância ou o ser. Para o Estagirita, ela

pode explicar o que faz de uma coisa o que ela definitivamente é.

Boa parte do texto restante do livro *Zeta* defende a tese segundo a qual é a forma ou essência de uma coisa que explica seu ser. Aristóteles diz que “a essência de cada coisa é o que ela é por si mesma” (1029b13) e tenta uma nova abordagem sobre a questão da substância, aqui enfatizando o papel explicativo dessa:

O que queremos saber é por que uma determinada coisa é predicável de uma outra. (...) E assim, a indagação diz respeito à existência de uma coisa em outra coisa, tal como se pergunta ‘por que estas pedras e estes tijolos são uma casa?’ É evidente que estamos buscando a causa, e esta é a essência. (1041a25-29).

É a forma ou essência, que é um princípio e uma causa ou explicação. Quando perguntamos por que essas pedras e tijolos formam esta casa e não outra coisa, é a presença da essência de uma casa que responde a essa questão: “Logo, o que procuramos é a causa, isto é, a forma em virtude da qual a matéria é um ser definido; e essa é a substância do ser” (1041b8-9). A forma ou essência não é apenas forma sensível de uma coisa. Quando buscamos uma explicação de por que esses tijolos e pedras formam uma casa, a resposta é não só que eles são em forma de uma casa. A resposta deve incluir também que a casa é projetada e construída para o abrigo: sua essência é o facto de que é utilizada para abrigar seres humanos. Pedras e tijolos podem ser organizados para se parecer com uma casa, mas se não puderem abrigar adequadamente seres humanos, então a essência de uma casa não está presente. A forma sensível é, portanto, parte da forma ou essência, todavia não é a totalidade da forma ou essência. Lembre-se que, para Aristóteles, a forma inclui tanto a forma sensível (“*morphé*”) quanto a ideia inteligível (“*idea*”).

Aristóteles continua explicando que a forma ou essência não é um elemento. Ela não é parte de uma coisa, mas sim, um princípio. Considere o raciocínio do filósofo:

(...) a sílaba não é os seus elementos, ba não é o mesmo que b e a, nem carne é fogo e terra (pois quando os elementos são separados já não existem como os todos, isto é, a carne e a sílaba, mas os elementos continuam a existir, tanto os da sílaba como a terra e o fogo); a sílaba, portanto, é alguma coisa – não apenas os seus elementos (a vogal e a consoante), mas, algo mais, assim como a carne não é apenas fogo e terra ou o quente e o frio, mas também algo mais; (...) Esse ‘algo’, todavia,

não parece ser um elemento e sim a causa de que isto seja carne e aquilo seja uma sílaba (...) essa é a substância de cada ser, porque é a causa primeira da existência (1041b13-19, 25-29).

Aristóteles nos diz que a essência não é relativa a uma coisa do mesmo modo que um elemento é. Uma coisa pode ser decomposta em seus elementos constitutivos, porém a essência não é um deles. Mediante esta tese, podemos notar que ele discorda prontamente das teorias do materialismo pré-socrático; para esses, a substância é um elemento. Tampouco, a essência ou forma é uma Ideia (ou Forma) imaterial platônica. A substância de uma coisa é explicada pelo princípio da estrutura em uma coisa concreta; isto é conhecido por forma ou essência. Fundamentalmente, ela está incorporada na coisa individual concreta; não é uma Ideia platônica abstrata.

Considere como essa abordagem poderia explicar a substância de Sócrates. O que torna esta coleção de sangue e tecido Sócrates ao invés de alguma outra coisa? A essência de Sócrates está presente. Isto não só significa que o sangue e os tecidos são moldados para parecer Sócrates. Também significa que o princípio da organização e da estrutura que faz de Sócrates Sócrates está presente. A visão de Aristóteles aqui tem grande apelo intuitivo. Certamente é insuficiente explicar a natureza de uma coisa apenas pelo apelo à sua matéria; é a presença de matéria organizada e estruturada de uma forma particular. Há algo mais do que simplesmente uma agregação de elementos presentes em uma coisa. Há a presença da forma ou essência, e isto é o que temos procurado, na substância, o tempo todo.

Além de estabelecer a forma ou essência como a substância de uma coisa, *“Metafísica Zeta”* também diferencia a concepção aristotélica da forma ou essência das Formas (ou Ideias) platônicas. Nos capítulos 13-16 desse livro, Aristóteles considera e rejeita a possibilidade das Formas ou universais como substância. Existem dois pontos principais que levam à essa rejeição do filósofo. Considere primeiro o seguinte:

“Em nossa opinião, é impossível que um termo universal qualquer seja o nome de uma substância. Em primeiro lugar, a substância de cada coisa é o que lhe é próprio e a nenhuma outra pertence; o universal é o que pertence por natureza a muitos seres.” (1038b8-11).

Nessa passagem, Aristóteles defende a ideia de que substância primeira é única ou peculiar a uma coisa; termos comuns ou universais não podem satisfazer tal critério. Vamos chamar esse critério de Peculiaridade Exigida. As Formas platônicas são termos comuns, e, sendo assim, elas não podem ser substância primeira. Por exemplo, é a mesma Forma *ser humano* que explica a natureza de cada ser humano existente; cada ser humano é um ser

humano por causa de sua participação nessa.

As regras da Peculiaridade Exigida descartam a possibilidade de que as Formas platônicas poderiam ser substâncias primeiras, mas esta exigência também aumenta as dificuldades para a própria tese de Aristóteles. O filósofo argumentou que é a forma incorporada ou essência que explica a substância de uma coisa. Entretanto, de acordo com a Peculiaridade Exigida, a forma incorporada ou essência deve ser única e peculiar a uma coisa. Se a forma incorporada ou essência era um termo comum, então ela entraria em conflito com a Peculiaridade Exigida do mesmo modo que as Formas platônicas. Eu sugiro o seguinte como um meio para Aristóteles preservar a Peculiaridade Exigida e defender seu ponto de vista sobre a forma incorporada ou essência. Considere dois homens, Sócrates e Calias. Ambos estes homens são seres humanos, e por isso a sua forma ou essência encarnada é a forma de um ser humano. Mas agora devemos perguntar, é a forma incorporada ou essência de Sócrates idêntica à forma incorporada ou essência de Calias? Eu sugiro que as formas incorporadas são idênticas em todos os aspectos, mas um: uma das formas é incorporada em Sócrates, enquanto a outra é incorporada em Calias. Em todos os outros aspectos, elas são idênticas; estas formas proporcionam o mesmo plano, forma e estrutura para as substâncias. Enquanto a forma de um ser humano, tais formas são idênticas. Todavia essas são as formas de diferentes seres humanos, e, assim, não são idênticas. Isto significa que a forma de Sócrates é peculiar a Sócrates: ela não é encontrada em nenhum outro lugar, apenas em Sócrates. Temos, então, conciliado o critério da Peculiaridade Exigida com a visão de Aristóteles segundo a qual a forma ou a essência incorporada explica a substância de uma coisa.

Como segunda razão para rejeitar as Formas platônicas como substância primeira, Aristóteles observa que os termos universais funcionam tanto como sujeitos quanto como predicados. Pode-se mencionar, por exemplo, “um ser humano é pálido” e “Sócrates é um ser humano” e, no último, o universal é um predicado enquanto que no primeiro, é um sujeito. O termo universal “ser humano” é sempre predicável de algum sujeito, ou seja, qualquer ser humano individual existente. Contra isso, Aristóteles afirma, “a substância significa aquilo que não é predicável de um sujeito, enquanto o universal sempre de algum sujeito é predicado” (1038b15). Aqui, o filósofo argumenta que a substância no sentido primeiro é aquilo que é o sujeito final e nunca um predicado; porque os universais são predicados, eles não podem ser substância no sentido primeiro. Este ponto de vista é certamente coerente com o *Categorias*, onde se concluiu que os universais são substância em um sentido segundo. Tal sentido de substância explica que tipo de coisa alguma coisa é, mas não explica com exclusividade o que faz dela a coisa que ela é. É este último ponto que Aristóteles procura satisfazer com sua concepção de forma incorporada ou essência como a substância de uma coisa.

Deve notar-se, contudo, que a mesma tensão presente na teoria da substância formulada no “*Categorias*” também está presente no livro *Zeta* da “*Metafísica*”. Enquanto Aristóteles nunca vacila em sua afirmação de que os sujeitos individuais são substâncias acima de tudo, ele também argumenta que o conhecimento científico é sobre os termos universais. Estudamos sujeitos individuais como os seres humanos, porém o nosso conhecimento é estabelecido como sendo sobre a espécie universal “*ser humano*”. “*Sócrates*” e “*Calias*” não são termos encontrados em biologia; termos como “*ser humano*” e “*árvore*” são encontrados em biologia. No vocabulário aristotélico, um item do conhecimento científico deve ser cognoscível e definível; apenas os universais podem ser verdadeiramente conhecidos e definidos. Os sujeitos particulares não são nem totalmente cognoscíveis tampouco definíveis. Muitas das mais difíceis e intrigantes passagens de “*Metafísica Zeta*” são uma tentativa de resolver essa tensão. Enquanto A despeito de estar fora de nosso objetivo seguir a tortuosa linha aristotélica de raciocínio sobre tal questão, está ao menos clara qual é a tensão e por que ela é colocada pelo pensador. Sua descrição da substância é dividida entre as coisas mais reais e as coisas mais cognoscíveis. As teorias ontológicas alternativas, como a platônica, não sofrem a mesma tensão; para Platão, as coisas mais cognoscíveis e as coisas mais reais são a mesma coisa, isto é, as Formas.

Traçamos, por fim, a investigação de Aristóteles sobre a substância através do “*Categorias*” e de vários livros da “*Metafísica*”. Sua visão geral tornou-se clara. Na natureza, aquelas coisas que são substâncias, sobretudo, são os membros individuais da espécie. Essas substâncias individuais e numericamente unas são os sujeitos finais de toda predicação; as espécies universais e os gêneros, bem como os atributos não existiriam sem elas. Esses não são auto subsistentes da maneira como as substâncias são. As espécies e os gêneros não indicam um “isto”, que é a marca de substância, mas um “tal-e-tal”. A separabilidade e a individualidade, portanto, pertencem à substância. A teoria da substância de Aristóteles também explica o que em uma coisa individual explica sua substância: é a forma incorporada ou essência, que, por sua vez, é um princípio da estrutura e organização, que explica o que faz dela o que a coisa é. Ao desenvolver sua teoria da substância, o filósofo oferece razões plausíveis sobre por que a abordagem materialista pré-socrática e a imaterialista platônica são descrições insatisfatórias da substância. Aristóteles também desenvolve uma ciência da substância, o que ele chama de “*filosofia primeira*”. Essa está no topo da hierarquia do conhecimento científico de Aristóteles; no estudo de substância, quer dizer, do ser enquanto ser, a filosofia primeira estuda as verdades que se aplicam a todas as disciplinas científicas específicas. Nós visto, assim, o relato de Aristóteles de substância, bem como o local de sua ciência da substância no corpo do conhecimento humano.

