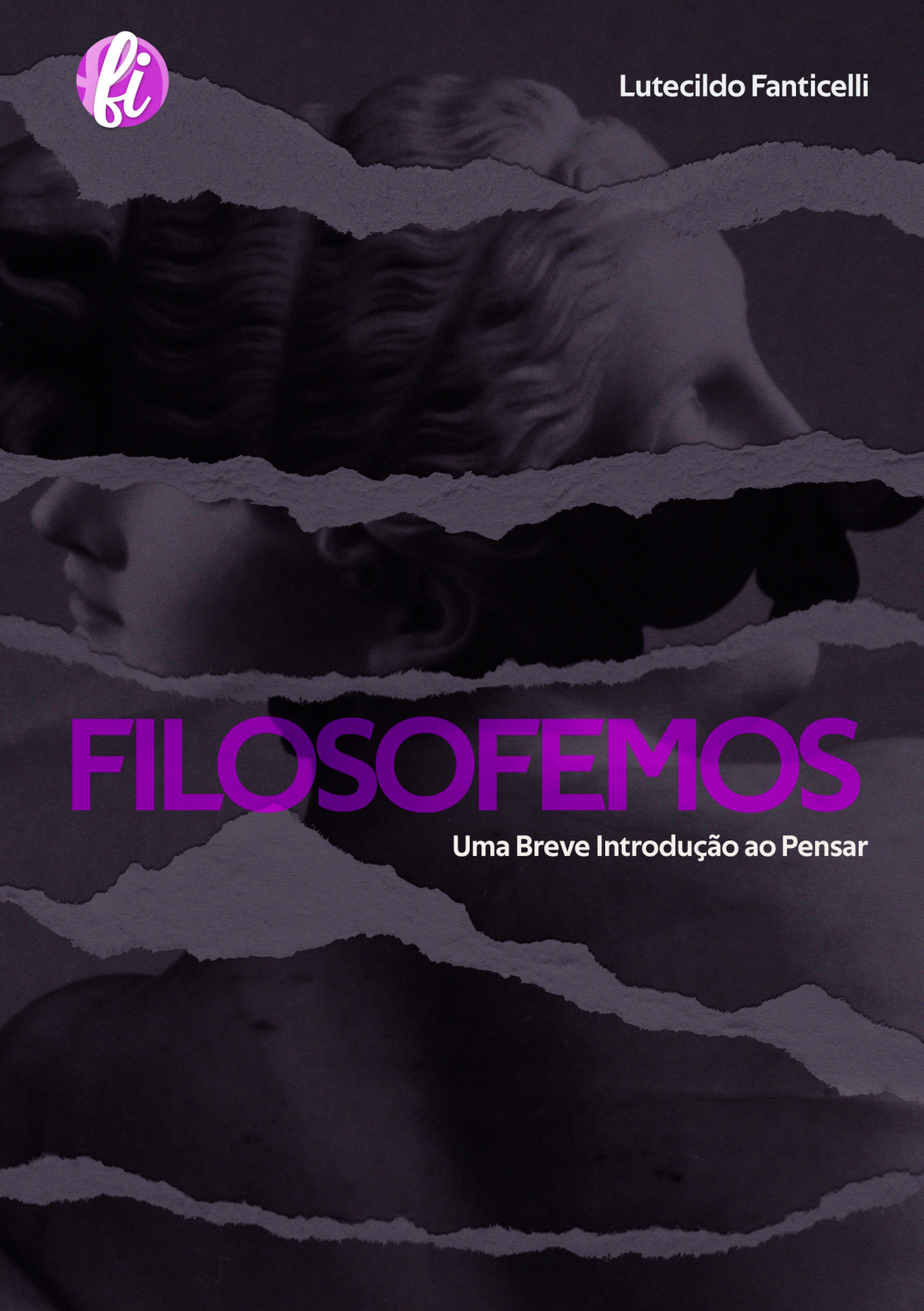
Lutecildo Fanticelli



FILOSOFEMOS

Uma Breve Introdução ao Pensar

FILOSOFEMOS

FILOSOFEMOS

UMA BREVE INTRODUÇÃO AO PENSAR

Lutecildo Fanticelli



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F216f Fanticelli, Lutecildo

Filosofemos: uma breve introdução ao pensar [recurso eletrônico] / Lutecildo Fanticelli. – Cachoeirinha : Fi, 2026.

457p.

ISBN 978-65-5272-279-9

DOI 10.22350/9786552722799

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

1. Filosofia. I. Título.

CDU 101/141

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

Para Sara

A força fez os primeiros escravos, a covardia os perpetuou.

Jean-Jacques Rousseau

SIGLAS DOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS USADOS NESTE LIVRO

Apologia de Sócrates	*Ap.*
Crátilo	*Cra.*
Críton	*Cri.*
Eutidemo	*Euthd.*
Fédon	*Phd.*
Fedro	*Phdr.*
Górgias	*Grg.*
Mênon	*Men.*
Parmênides	*Prm.*
Protágoras	*Prt.*
República	*R.*
Sofista	*Sph.*
Teeteto	*Tht.*
Timeu	*Ti.*

SUMÁRIO

Prefácio 13

Daniel da Rosa Eslabão

Introdução 15

1 19

A origem da filosofia

1.1 Físicos e sábios pré-socráticos 19

2 37

A metafísica

2.1 Noções essenciais sobre metafísica 37
2.2 Os descobridores da metafísica: Parmênides e Platão 39
2.3 A metafísica de Aristóteles 46
2.4 A metafísica de Spinoza 54
2.5 A metafísica de Leibniz 60
2.6 A metafísica hegeliana 63

3 73

A ética

3.1 Noções essenciais sobre ética e moral 73
3.2 A universalidade da ética e o dilema do relativismo 76
3.3 A ética de Sócrates e de Platão 78
3.3.1 A filosofia moral do sofista Trasímaco 80
3.4 A ética aristotélica 85
3.5 Contingência e determinismo 92
3.5.1 O mito de Édipo: um determinismo rígido 97
3.5.2 O que é a liberdade 101
3.6 A ética estoica 104
3.7 A ética kantiana: o dever tem de ser cumprido incondicionalmente 109
3.8 Epicuro e a sua ética do prazer 122

4 133

A linguagem e a lógica

4.1 Noções essenciais sobre a filosofia da linguagem 133
4.1.1 Gottlob Frege e a linguagem 138
4.1.2 Wittgenstein e a linguagem 141
4.1.3 A genialidade de Bertrand Russell 148
4.1.4 John L. Austin e a tese dos atos de fala 151
4.2. Observações essenciais sobre a lógica 153
4.2.1 Raciocínios dedutivos: uma lógica reflexiva 159
4.2.2 As falácias informais 167
4.2.3 Os sofismas na Grécia antiga 174
4.2.4 Outros problemas semelhantes e atinentes à lógica 176
4.2.5 Os paradoxos: quebra-cabeças e desafios à racionalidade 178
4.2.6 A dialética e a racionalidade 190
4.2.7 A questão da autorreferenciação e as possíveis soluções aos paradoxos 197

5 **201**

Teorias do conhecimento

5.1 A origem da epistemologia: o *Teeteto* de Platão ... 201
5.2 Empirismo e racionalismo ... 206
5.2.1 Racionalismo clássico: a anamnese platônica ... 208
5.2.2 O racionalismo moderno: Descartes e Leibniz ... 210
5.2.3 O empirismo de John Locke ... 217
5.2.4 O empirismo de David Hume ... 221
5.3 O imaterialismo de George Berkeley ... 225
5.4 A epistemologia kantiana: uma proeza que faltava ... 228
5.5 Epistemologia contemporânea: dois modos de conhecimento ... 237
5.6 Teorias contemporâneas da justificação epistêmica ... 240
5.7 O famigerado contraexemplo de Edmund Gettier ... 250
5.8 O contraexemplo de Russell ... 255
5.9 Linda Zagzebski e a deontologia como critério epistemológico ... 256
5.10 O ceticismo: um tema antiquíssimo e atualíssimo ... 258

6 **261**

Filosofia da ciência

6.1 O que é exatamente a ciência ... 261
6.2 Francis Bacon: transformar a natureza em prol da sociedade ... 267
6.3 O Círculo de Viena: positivismo lógico e verificacionismo ... 272
6.4 Karl Popper e o falseacionismo ... 280
6.5 Thomas Kuhn e a tese do relativismo na ciência ... 288
6.6 Paul Feyerabend e o anarquismo científico ... 296

7 **305**

Política e direito

7.1 Considerações essenciais sobre filosofia política e filosofia do direito ... 305
7.2 Nicolau Maquiavel: a verdadeira face da política ... 306
7.3 A escola de Salamanca e os religiosos humanistas ... 312
7.4 Os contratualistas: Hobbes, Locke e Rousseau ... 321
7.5 Os iluministas: a luz da razão sobre as trevas da ignorância ... 335
7.6 O positivismo de Auguste Comte: entre a audácia e os exageros ... 339
7.7 O utilitarismo clássico: Bentham e Mill ... 344
7.8 Socialismo e filosofia social: noções essenciais ... 355
7.8.1 Utopias imaginárias: Platão, Morus e Campanella ... 356
7.8.2 O socialismo utópico: Saint-Simon, Fourier e Proudhon ... 362
7.8.3 Karl Marx e o socialismo científico ... 368
7.8.4 Os primeiros marxistas ... 375
7.9 Os sociólogos clássicos: Durkheim e Weber ... 376
7.10 A Escola de Frankfurt: em busca de um marxismo moderado ... 386
7.11 Antonio Gramsci: o socialismo conquistado por meios elegantes ... 390
7.12 John Rawls: a justiça como equidade ... 395

8 **401**

Filosofias contemporâneas relevantes

8.1 Arthur Schopenhauer e suas teses pessimistas ... 401
8.2 Friedrich Nietzsche e seus delírios racionais ... 406
8.3 Edmund Husserl e a sua inusitada fenomenologia ... 413
8.4 Martin Heidegger: uma filosofia da existência ... 419
8.5 Jean Paul Sartre e a primazia da liberdade ... 427

Referências **433**

PREFÁCIO

Daniel da Rosa Eslabão [1]

Um livro do porte deste que aqui se apresenta é o resultado de anos de pesquisa e lenta construção, em períodos intercalados com o cotidiano de um escritor que escolheu a arte de ministrar aulas como profissão. De certo modo, a apresentação didática dos assuntos aqui coligidos pode ser entendida como o resultado do esforço contínuo e paralelo ao exercício docente. Seus oito capítulos versam sobre os seguintes conteúdos: (1) o nascimento da filosofia; (2) metafísica; (3) a ética; (4) a lógica e a linguagem; (5) teorias do conhecimento; (6) filosofia da ciência; (7) política e direito e (8) filosofia contemporânea relevante. Perfazendo boa parte da história da filosofia, com maior ênfase no pensamento antigo, moderno e contemporâneo.

O autor desta obra possui dupla formação, sendo a primeira a graduação em história [FURB] e posteriormente, os estudos de mestrado [PUCRS] e doutorado [UNISINOS] na área filosófica. Ambas repercutem neste livro, que bem poderia ser denominado de pequeno compêndio da história das ideias filosóficas.

Em *Uma introdução à filosofia,* o professor doutor Lutecildo Fanticelli percorre criticamente boa parte da história desta disciplina, desde os fundadores antigos até os tempos atuais. Este livro inicia por refletir acerca do caráter intrínseco da reflexão filosófica em suas origens, mais próximas ao pensamento científico e à física, isto é, voltado à busca alternativa para os fenômenos do universo em oposição,

[1] Doutor em Sociologia [Universidade do Porto, Portugal]; Doutor em Filosofia [Universidade Federal de Pelotas].

mas de certo modo em continuidade às explicações originadas na mitologia. Sendo este esforço racional o marco originário dos primeiros filósofos. Reconhece haver naqueles pensadores antigos, mesmo que incipientemente, algumas teses que posteriormente ganhariam corpo na ciência moderna. A reflexão acerca das escolas pré-socráticas é breve, mas precisa.

Podemos ainda perceber que, como todo compêndio de temas filosóficos, este também se encontra fadado à incompletude. Pois, a história da filosofia perfaz um período de vinte e seis séculos, se considerarmos o período de vida de sua primeira referência em Tales de Mileto, na antiga Jônia. Mas, esta é uma limitação inescapável. Uma vez que para ser contida nos estritos limites das páginas de um único volume.

Não sendo tão extensa quanto a coleção de Frederick Copleston, a presente obra tem o mérito de apresentar com competência o prolegômeno dos temas selecionados, percorrendo não apenas tópicos relevantes e indispensáveis, como abrange um longo período histórico, entre o mundo grego — em tópicos sobre os pré-socráticos, Platão e Aristóteles —, até os tempos mais recentes. O leitor encontrará não apenas a exposição dos temas elencados, como também a reflexão crítica confrontando teorias em um diálogo no qual podemos perceber o quanto ideias antigas, por vezes, são retomadas em novas vestes conceituais.

Conhecendo a trajetória do autor, podemos notar não apenas o diálogo entre os aspectos abstratos e metafísicos mais afeitos ao campo filosófico, como também suas preocupações com as questões práticas da vida humana em sociedade. Ou seja, como a filosofia pode contribuir para pensar os temas relevantes, históricos, cotidianos.

INTRODUÇÃO

Este livro foi escrito com o objetivo de alcançar um público não profissional em filosofia. É um texto acadêmico direcionado a alunos de diferentes cursos. Ao organizar o livro, foi levado em conta toda forma de didática possível, visando facilitar a leitura e, consequentemente, a aprendizagem.

No capítulo sobre a ética, foi tomada toda a cautela no sentido de não invadir outros campos filosóficos, tais como a política, a psicologia ou a antropologia. Isso porque, como já se sabe, as discussões sobre a moral tendem facilmente a descambar para outras áreas. A preocupação da ética é, sobretudo, com o indivíduo, enquanto a política, por exemplo, tende a focar o coletivo e as coisas públicas.

O mesmo tipo de cautela foi adotado no capítulo sobre a política, no qual a tendência comum é a digressão para o campo da sociologia. Vale adiantar que, nos temas políticos, em um livro de filosofia, a abordagem pende para uma abstração mais intensa.

Todas as citações foram elaboradas em modo indireto, ou seja, todas foram parafraseadas. O sistema de chamada das citações está organizado da seguinte forma: o algarismo no fim de uma frase indica que a citação ali em questão é limitada àquele parágrafo; ou seja, o espaço definido por um travessão até o algarismo que remete à citação é o que foi parafraseado do autor referido.

As referências estão na modalidade de notas de fim, e não há nenhuma nota de observação em rodapé. Essas duas iniciativas também têm um objetivo didático-pedagógico: visam deixar o leitor atento ao conteúdo que está no corpo do texto. As expressões ou palavras em

língua estrangeira também são raríssimas; foram mantidas apenas aquelas que não podem ser substituídas. Algumas expressões na área da lógica, por exemplo, precisam ser grafadas em latim.

As descrições biográficas dos pensadores resumem-se ao mínimo necessário e exequível em um livro de filosofia. Algumas curiosidades sobre o filósofo podem, na verdade, despertar algum interesse pela sua filosofia propriamente dita; mas o foco e o objetivo do livro são, obviamente, o conteúdo filosófico.

Os capítulos estão divididos por temas e não estão organizados em uma sequência cronológica no sentido histórico. Quatro pensadores pré-socráticos serão abordados em outros capítulos. Zenão de Eleia e Heráclito estão no capítulo de lógica e linguagem, pois se adequam melhor a esse contexto. Empédocles, por sua vez, aparece tanto na seção dos pré-socráticos quanto na da dialética e racionalidade, pois sua tese sobre a evolução se adequa à dos pré-socráticos, enquanto a da contrariedade se ajusta mais à da dialética. Parmênides, embora seja o maior dos pré-socráticos, se adequa mais ao capítulo da Metafísica. Uma ordem cronológica dos pensadores é algo inviável em um livro introdutório. No entanto, em um mesmo capítulo, as seções poderão seguir a cronologia real da história da filosofia.

A lógica tratada no capítulo quatro, seguindo a estratégia do livro, é de um nível bem incipiente. Não aborda nem desenvolve, por exemplo, nenhuma lógica simbólica. Aos leitores mais interessados em uma lógica mais aprofundada, recomenda-se a leitura de manuais específicos. A lógica contemporânea é bastante matematizada e repleta de símbolos. Com efeito, uma completa introdução à lógica é tarefa para autores especialistas.

O penúltimo capítulo não separa o que é exatamente jurídico do que é exatamente política. Alguns pensadores são mais comumente

estudados nas disciplinas de filosofia do direito; outros, na filosofia política. A Escola de Salamanca, por exemplo, é muito estudada na filosofia do direito. O socialismo utópico, por sua vez, pende para a filosofia política.

O último capítulo foi acrescido devido à relevância de outros pensadores que precisavam estar incluídos no livro. É o único capítulo que não está organizado por área filosófica. O que os pensadores desse capítulo têm em comum é, na verdade, apenas a contemporaneidade. Nesse caso, entende-se por contemporâneo a era que se inicia em 1789 e se estende até os dias atuais. Schopenhauer e Nietzsche podem ser classificados como voluntaristas; os outros três, embora tenham afinidades, apresentam abordagens distintas.

Alguns autores importantes não foram aqui contemplados. Contudo, qualquer estudioso da filosofia sabe que é impossível encontrar espaço para todos em um texto de introdução à filosofia. Noam Chomsky, Hannah Arendt e Willard Quine, por exemplo, são nomes importantíssimos que não estarão presentes. Em uma possível segunda edição, avaliar-se-á a necessidade de se fazer alguma ampliação. Por ora, a lista que segue parece considerável e adequada a um livro para iniciantes.

As obras clássicas citadas, sobretudo os Diálogos de Platão, estão grafadas no modo clássico-internacional, comumente adotado na literatura dos países ocidentais. O *Fédon*, por exemplo, está abreviado em *Phd.* e o *Parmênides* em *Prm.*

1
A ORIGEM DA FILOSOFIA

1.1 Físicos e sábios pré-socráticos

A filosofia surgiu na Grécia Antiga, muito antes de Cristo, na região da Jônia, parte oriental do mundo grego. Ela surgiu a partir do questionamento, por parte dos primeiros pensadores, da explicação mitológica do mundo. Nesse caso, tratava-se de uma abordagem cosmológica ou, mais precisamente, cosmogônica. Em outros termos, eles perguntaram sobre a origem do Universo. Até então, as únicas explicações existentes provinham da mitologia.

Heráclito de Éfeso, Parmênides e Zenão de Eleia, três importantes pensadores normalmente incluídos entre os pré-socráticos, serão tratados em outras seções. Isso porque Heráclito se enquadra melhor no tema da dialética, Parmênides no da metafísica, e Zenão, no da lógica.

A filosofia é hoje uma atividade abstrata, eminentemente teórica e, muitas vezes, metafísica; no entanto, quando nasceu, era bem diferente. Os primeiros pensadores estavam, de certo modo, muito mais para físicos do que para filósofos. O objeto de investigação sobre o qual se debruçaram era semelhante ao da física e ao da astronomia moderna. Estavam preocupados com questões pertinentes aos fenômenos naturais e com supostos mistérios da natureza.

Toda civilização possui alguma explicação mitológica sobre a existência e sobre o mundo. Os gregos, como qualquer outro povo, também tiveram a sua mitologia, e foi por meio dela que receberam a sua primeira forma de educação. Contudo, a mitologia não é

racionalidade; não constitui uma forma explicativa com a clareza exigida por uma sociedade mais amadurecida. A mitologia foi escrita pelos poetas; restava, então, o surgimento de outro grupo de escritores que apresentassem uma explicação racional.

O primeiro dos físicos pré-socráticos foi Tales de Mileto (640-580 a.C.). Para ele, o Universo não era meramente algo gerado pelos deuses; mas, ainda que fosse, não lhe bastava a narrativa mítica. Ele percebeu que o ser humano é capaz de elaborar teorias que explicam a origem do mundo — e foi isso que se encarregou de fazer. Apresentou, assim, a primeira teoria racional sobre a origem do Universo.

Propôs a água como a substância primeira da qual todas as outras coisas surgiram. Em outros termos, quis dizer que, no início, era tudo água — apenas água — e que dela vieram todas as demais coisas que hoje conhecemos. Poder-se-ia dizer, então, que todos os elementos químicos e todos os seres vivos têm um antepassado comum chamado água.

Mas de onde ele extraiu essa teoria? Como refletiu para supor que o Universo tenha surgido desse modo? Deveria existir algum indício, e ele precisou, certamente, de alguma inspiração, pois uma teoria não pode ser elaborada do nada. Toda teoria deve ser fundamentada e apresentar critérios claros. A imensidão dos mares provavelmente lhe deu muita inspiração. Vale ressaltar que Mileto, sua terra de origem, era uma cidade litorânea.

Ele, ao que parece, entendeu que a nutrição de todos os seres têm relação com a umidade. As sementes, por exemplo, são coisas que se mantém devido à umidade[2].

Além dessa teoria cosmogônica, Tales também se aventurou pela astronomia e conseguiu até mesmo prever um eclipse. E é óbvio que,

[2] Cf. BARNES, J., 1997, p. 74.

para atingir façanhas científicas desse porte, deveria possuir alguns conhecimentos matemáticos. Diz-se que visitou o Egito, de onde trouxe muitos de seus conhecimentos[3]. Diante de tanta grandeza que lhe era atribuída, acabou por ser considerado um dos sete sábios da civilização grega[4].

Sobre Tales de Mileto, foram-nos transmitidas duas imagens bastante contraditórias. Uma delas é a de que ele seria daquele tipo de intelectual que sequer sabe fritar um ovo: o que tinha de sabedoria faltar-lhe-ia em perspicácia prática. Diz uma anedota que, em certo dia, ao olhar para as estrelas, acabou por tropeçar — fato que se tornou uma chacota notória[5].

Contudo, é preciso ressaltar que ele também atuou como engenheiro, e a engenharia é uma atividade do mundo prático. Atribui-se-lhe, por exemplo, a façanha de ter construído um canal no rio Hális para que o exército de Creso o atravessasse. A anedota que narra o tropeção por não olhar para a frente foi contada por Platão, escritor grego que apreciava ridicularizar os pré-socráticos[6].

O outro físico pré-socrático, também cidadão de Mileto, é Anaximandro (610-546 a.C.), que igualmente era matemático e astrônomo. A tese cosmogônica que apresentou era inovadora e muito interessante. Para ele, no início, havia o "*apeiron*", termo grego que significa o indeterminado, o indefinido ou mesmo o infinito.

Se era algo indeterminado, poder-se-ia supor que se tratava de uma mera falácia, sendo indeterminado, poderia também ser inefável, já que não há como explicar o que é inefável. Contudo, não foi por esse

[3] LESKY, A. 1995, p. 192.

[4] Cf. CAVALCANTI, F; VIADANA, C. 2010, p. 17-20.

[5] *Tht.* 174a-b;

[6] KIRK, G; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. 1994, p. 75; 77.

viés que ele o apresentou. Nessa fase da história da filosofia, não se discutia a cosmogonia por meio de armadilhas da linguagem. Embora indeterminado, o *apeiron* pode, até certo ponto, ser delimitado conceitualmente e explicado.

Em princípio, trata-se de uma substância realmente pura. Nesse caso, não se pode pressupor que seja algo formado a partir da mescla de outras substâncias. Sendo infinito, significa que nunca foi criado e que jamais irá perecer. Devido a essas qualidades, é natural ser confundido com alguma divindade. No pensamento de Anaximandro, há, de fato, espaço para a ideia de divindade, embora não com capacidade criadora. Vale ressaltar que o *apeiron* era algo físico e material. Aliás, qualquer ideia de divindade aventada pelos três primeiros pensadores era de natureza física[7].

Mas como as coisas determinadas puderam surgir de algo indeterminado? Uma massa se deslocou do *apeiron,* e dela surgiram o quente e o frio. É preciso ressaltar, contudo, que o quente e o frio não estavam no *apeiron*, pois sua natureza é precisamente indeterminada. O que nele existia originalmente era apenas a massa que, enquanto nele permanecia, era absolutamente pura. Somente após haver-se deslocado é que surgiram o frio e o quente. Este último transformou-se, então, em uma bola de fogo que, por sua vez, se despedaçou, dando origem aos corpos celestes[8].

Além da substância primeva, Anaximandro também apresentou uma teoria astrofísica bastante interessante. Supôs que o planeta Terra fosse esférico e que estivesse suspenso, em repouso perfeito, graças à sua equidistância em relação à todas as direções. Também conjecturou

[7] PENEDOS, A. 2001, p. 36-37.

[8] Ibid., p. 38.

que os seres humanos teriam sido, em sua origem, seres aquáticos, semelhantes aos peixes, mas que, aos poucos, foram se transformando e acabaram por migrar para a terra firme[9].

Ainda em Mileto, surge outro pensador: Anaxímenes (588–524 a.C.), para quem a substância primeira deve, de fato, ser infinita, porém, não indefinida: trata-se do ar. Para ele, há várias razões que sustentam essa hipótese. Vale observar que, na Antiguidade, o ar possuía uma conotação mítica. Para o próprio Anaxímenes, o nosso espírito era uma espécie de ar quente, sem falar na percepção evidente de que o ar é imprescindível a todos os seres vivos[10].

O ar é algo que está sujeito a rarefação e condensação. Quando se rarefaz muito, torna-se fogo; quando se condensa, vai gradualmente se transformando em nuvem, em água, em terra e até mesmo em pedra. Sendo o ar algo infinito, Anaxímenes também o identificou com a divindade. Comparou o Universo com o ser humano no sentido individual, querendo dizer que o ar está para o Universo do mesmo modo que a alma está para os homens. Estes estão unidos à alma e são governados por ela[11].

Empédocles (495-435 a.C.), natural de Agrigento, ficou conhecido por sua teoria cosmogônica dos quatro elementos: terra, fogo, água e ar. Tudo o que existe hoje teria surgido desses quatro elementos. Contudo, o que mais chama a atenção é a sua tese sobre a evolução dos animais. Embora incipiente e peculiar, trata-se de uma teoria _ ou talvez de uma hipótese — acerca do surgimento dos seres humanos. De certo modo, ele pode ser considerado como um precursor de Charles Darwin.

---

[9] BARNES, J. *op. cit.*, p. 84; 86-87.

[10] MONDIN, B. 1981a, p. 20.

[11] PENEDOS, A. 2001, p. 45; 47.

Os homens, ou seja, os seres da espécie *Homo sapiens*, supôs ele, foram se aperfeiçoando aos poucos. Na verdade, não se trata de uma teoria muito clara nem muito detalhada. Em síntese, haveria quatro etapas na evolução. Primeiramente existiam seres biológicos, mas com os membros separados; isto é, possuíam alguns membros, mas não outros. Por exemplo: tinham braços, mas não tinham ombros; tinham olhos, mas não tinham rosto, e assim por diante.

Em seguida, esses membros foram se unindo reciprocamente, mas, em compensação surgiram seres monstruosos. Isso ocorreu porque a união dos membros do corpo teria sido realizada ao acaso. Por essa razão, teriam existido homens com cabeça de vaca, vacas com cabeças humanas etc. Na sequência, esses seres monstruosos desapareceram e deram lugar a seres hermafroditos. Por fim, surge a espécie humana[12]. Embora a segunda fase seja dominada por monstros e os tempos tenham sido caóticos, alguns desses seres conseguiram sobreviver — isto é, evoluíram um pouco mais e conseguiram se reproduzir. Os demais acabaram por se extinguir[13].

Empédocles também já sabia que a luz da Lua não é própria, mas sim um reflexo da luz do Sol, e que os eclipses solares acontecem devido à interposição da Lua. Acreditava também que a respiração tinha relação com a circulação do sangue em nosso corpo[14]. Ele tentou explicar a mente — aliás, uma tarefa dificílima até mesmo para a neurociência contemporânea. Apresentou uma teoria sobre a percepção, que se obtém a partir dos cinco sentidos. Era uma teoria fascinante, que podemos chamar de teoria dos poros e dos eflúvios. Cada um dos cinco

[12] Ibid., p. 112.

[13] KIRK, G.S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. 1994, p. 318.

[14] KENNY, A. 2003, p. 35.

sentidos do corpo tem apenas uma única capacidade: por exemplo, os olhos só veem, as narinas só cheiram e os ouvidos só ouvem. Contudo, a percepção humana é algo mais complexo, pois pressupõe os cinco sentidos. Ela ocorre quando algo exterior se adapta aos poros de cada um dos sentidos[15].

O mundo ainda teria que aguardar aproximadamente dois mil e quinhentos anos para que a evolução das espécies fosse realmente corroborada por Charles Darwin. A despeito de toda a incipiência e estranheza das propostas de Empédocles, ele deve ser reconhecido. A sua capacidade imaginativa era louvável.

Vejamos agora Leucipo de Mileto (séc. V a.C.) e Demócrito de Abdera (460-370 a.C.), ambos conhecidos como pais do atomismo e também como abderitas, devido à cidade de Abdera, onde fundaram uma escola. Foram os primeiros a falar sobre os átomos. Estes são corpos minúsculos que se movem eternamente. O mundo, diziam eles, é composto de átomos, os quais são indivisíveis. Nenhum corpo pode ser dividido ao infinito, mas apenas até um certo ponto — e este é, portanto, aquilo que deve ser chamado de átomo.

Segundo eles, os átomos são eternos, pois nunca foram criados; suas formas são variadas, e ora se colidem, ora se separam. Tudo o que hoje vemos e percebemos — ou seja, tudo o que existe na natureza — não é senão fruto do encontro casual de átomos. Em síntese, no Universo há apenas duas coisas: os átomos e o vácuo, sendo que os átomos se movimentam no vácuo. Em outros termos, afirmavam que somente duas realidades existem no universo físico: a matéria (ou corpo) e o vazio, que não é corpo. Nesse caso, o átomo é o ser, e o vazio ou o vácuo é o não ser.

[15] KIRK. G.S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., 1994, p. 324-326; *R.*V 477c-d.

Aquilo que é corpo requer a existência simultânea do espaço vazio no qual possa se movimentar. E por que os átomos não podem ser divididos ao infinito? A resposta parece óbvia: se isso acontecesse, o átomo arriscaria tornar-se vazio, ou seja, poderia desaparecer ao ser dividido ao extremo. Além disso, o átomo seria constituído por um tipo de matéria que em si não contém qualquer interstício, isto é, não é composto por nenhum espaço em seu interior. Ele é matéria em sentido absoluto, em todas as suas partes. Nele próprio não se encontra, portanto, nenhum vácuo. Quando usamos, por exemplo, uma lâmina para cortar uma fruta, a lâmina precisa encontrar espaços vazios para poder penetrar; caso contrário, a fruta seria dura e, consequentemente, indivisível[16].

Hoje, todavia, sabe-se que o átomo é algo divisível. Sabe-se também que ele ainda é a menor unidade da matéria que preserva as propriedades e as características do elemento[17]. Atualmente, sabe-se que, à medida que se atingem energias mais elevadas, melhor é a resolução obtida nos experimentos físicos, o que permite revelar componentes ainda mais elementares[18] da matéria. O nêutron foi descoberto por James Chadwick em 1932. Até os dias atuais são conhecidos 36 tipos de partículas subatômicas, classificadas em três grupos: quarks, léptons e bósons[19]. Vale ressaltar que os quarks são, ao menos, cem milhões de vezes menores que os átomos[20].

A seguir, falar-se-á de Anaxágoras de Clazômenas (499-428 a.C.), cuja teoria cosmogônica é uma das mais interessantes. Vimos que Tales

[16] RUSSELL, B. 1967, p. 83.

[17] TORTORA, G.J. 2010, p. 24.

[18] HORVATH, J. E. et al, 2007, p. 7.

[19] PEREIRA, O.P. 2012, p. 25-26; 29.

[20] POLKINGHORNE, J. 2011, p. 53.

indicou apenas a água como substância primeira do Universo, e Empédocles indicou quatro. Os abderitas nada indicaram, mas afirmaram que tudo é composto de átomos. Anaxágoras, por sua vez, apresentou a teoria das *homeomerias*.

Antes de existir o Universo tal como hoje o conhecemos, a matéria física já existia, mas em forma de caos. Tudo o que existe sempre existiu enquanto matéria e substrato. Em algum momento, porém, tudo foi modelado e tornou-se cosmos. Aliás, a palavra *cosmos,* em grego, significa ordem. Nesse caso, relaciona-se à ideia de ordem no sentido de que o Universo é concebido como algo organizado e harmonioso. Por exemplo, os planetas orbitam, os rios correm, os animais se reproduzem e, enfim, a natureza é bela e apresenta uma estrutura ordenada.

Desse modo, se alguém perguntasse a Anaxágoras de onde veio o Universo, ele responderia: veio do Caos. Com isso, pretendia dizer que hoje existem peixes, água, leões, ouro etc., mas que nem sempre o mundo foi assim. Ou seja, não existia peixe enquanto peixe, nem água enquanto água propriamente dita; contudo, os minerais e todas as matérias que compõem essas realidades, já existiam. Tudo estava presente, mas de maneira totalmente desordenada: tudo existia, porém em forma de caos. A partir de certo momento ocorreu uma grande transformação, por meio da qual as coisas foram separadas segundo suas qualidades. O ouro foi separado da prata, o cobre do chumbo, o magnésio do zinco e assim por diante. Em síntese, tudo foi separado de tudo. Isso vale também para os animais, para os vegetais e, enfim, para tudo o que existe no Universo.

Mas a parte mais importante dessa teoria é que, ainda hoje, cada elemento contém todos os outros elementos existentes no Universo. Por exemplo, no ouro há prata, há cobre, há chumbo e há alumínio. Mesmo no ouro mais puro que se possa imaginar, há também nele cobre,

mármore, ferro, carvão, leite, clara de ovos e tudo o mais. No carvão há algodão, há mármore e todas as substâncias que existem no universo. No sangue humano, de igual modo, existe ouro, cobre, sabão, veneno de cobra-cascavel, ferro, neve e tudo o que se possa imaginar. No entanto, tudo aquilo que não é sangue, mas que está no sangue, encontra-se presente apenas de maneira proporcional. Nesse caso, a quantidade de veneno de cobra-cascavel existente no sangue humano é extremamente insignificante. Na neve, por sua vez, só enxergamos o branco porque nela predomina aquilo que a constitui. Não enxergamos nela o carvão porque ele está presente apenas em quantidade mínima; no entanto, ele também está lá. Em síntese, segundo Anaxágoras, tudo está em tudo.

É possível compreender essa teoria de outro modo. Os seres humanos comem alimentos, os quais são compostos por uma série de propriedades químicas. No organismo humano, esses alimentos se transformam em osso, em cabelo, em unha, em fígado, ou seja, transformam-se em órgãos. Em parte, é preferível dizer que eles ampliam o tamanho de cada órgão, uma vez que os órgãos já existem ou passam a existir após serem concebidos no útero materno. Contudo, de onde vem toda a massa corporal? Embora os alimentos encontrem o corpo já formado, são eles quem, de fato, lhe dão peso e ampliam a massa.

Se o exemplo for um animal herbívoro, o argumento torna-se ainda mais interessante. Suponha-se, então, um bezerro cujo peso, no dia do nascimento, seja de aproximadamente trinta quilos. Passados cerca de dois anos, se não for castrado, esse bezerro se tornará um touro enorme. Assim, conforme a teoria de Anaxágoras, pode-se perguntar: de onde vieram toda a massa e todo o peso adquirido por esse animal? Ele nascera tão pequeno e tão leve, mas agora está enorme. Obviamente, tudo veio do alimento ingerido, ou seja, tudo se originou do capim e da

água. Desse modo, é justo a afirmar que, no capim e na água ingeridos, havia ossos, cascos, espermatozoides, rins, fígado etc. Certamente no capim há de tudo, embora esses elementos não possam ser vistos. Ao serem mastigadas e digeridas, as partes diminutas do capim transformam-se em uma coisa e em outro no organismo.

Na verdade, no corpo humano ainda vivo, há uma grande diversidade de elementos químicos. Atualmente, reconhecem-se na natureza cerca de 126 elementos químicos, dos quais 26 estão presentes no corpo humano. Desses 26, apenas quatro formam quase a totalidade da nossa massa corporal: oxigênio (65%), carbono (18,5%), hidrogênio (9,5%) e nitrogênio (3,2%). Os demais incluem cálcio, fósforo, potássio, enxofre, cloro, sódio, ferro, magnésio, zinco, cobalto, cobre, manganês, molibdênio, flúor, cromo, selênio e alumínio[21]. Enfim, para Anaxágoras, tudo está em tudo.

A explicação de que os deuses criaram o Universo é deficiente em muitos pontos. Embora a explicação racional também apresente deficiências, ela tem, no entanto, o mérito de querer buscar a maior plausibilidade possível.

Xenófanes de Cólofon (570-475 a.C.) distingue-se dos físicos anteriores pelo fato de também ter feito abordagens completamente fora do campo físico. Ele talvez seja o primeiro teólogo na história ocidental — afirmação feita, evidentemente, com base no que chegou até nós na modernidade[22]. Embora tenha também abordado a paleontologia e a epistemologia, seu principal destaque foi a teologia.

Ele é também considerado poeta, pois, embora tenha escrito conteúdos racionais, fê-lo em forma poética. Frequentava festas e ele

[21] TORTORA, G. J. 2010, p. 26.

[22] Cf. BROADIE, S. 2008, p. 274.

próprio cantava suas sátiras[23]. Compôs poemas contra outros poetas, precisamente contra Hesíodo e Homero, dois dos nomes mais eminentes na cultura helênica. Segundo Xenófanes, ambos, ao descreverem os deuses com características humanas, cometeram um erro absurdo. O antropomorfismo grego seria, portanto, um erro — uma forma ridícula de conceber os deuses. Hesíodo e Homero falaram sobre roubos, adultérios e embustes na vida dos deuses. Isso seria simplesmente inadmissível, pois os deuses, se são realmente deuses, não praticam tais atos vergonhosos[24].

Além disso, nada nos garante que os deuses possuam qualquer tipo de forma. Para Xenófanes, Deus é uno e incorpóreo[25]. Ele também havia notado que os povos construíam estátuas dos deuses com base em suas próprias características étnicas. Os trácios, por exemplo, por serem loiros e de olhos azuis, descreviam dos deuses também com esses traços. Os etíopes, sendo negros e de nariz achatado, faziam o mesmo. Mas Xenófanes vai ainda mais longe ao afirmar que, se os bois acreditassem em deuses e fossem capazes de descrevê-los, os apresentariam em forma de bois. Os leões e os cavalos, de igual modo, seguiriam a mesma regra[26].

Seguindo na linha da ciência e da racionalidade grega, Xenófanes também sustentava a ideia de que o Universo é imutável e infinito. Nada pode ser criado, nem nada pode ser destruído. Apontou o úmido e o seco como os princípios primevos de todas as coisas. Ao saber que, em algumas pedreiras, existiam impressões de animais marinhos, deduziu sabiamente que o nosso planeta já esteve submerso[27].

---

[23] PENEDOS, A. 2001, p. 70.

[24] Ibid., p. 72.

[25] BARNES, J. *op. cit.*, p. 112.

[26] PENEDOS, A. *op. cit.*, p. 71.

[27] BARNES, J. *op. cit.*, p. 114-116.

Quanto à epistemologia, pode-se afirmar que ele foi o primeiro a combater o dogmatismo. Embora tenha apresentado algumas ideias sobre os deuses e criticado os grandes poetas, não supunha ter atingido a verdade definitiva. Sobre os deuses, com efeito, ninguém será capaz de alcançar a verdade; o máximo que se pode obter é a opinião. Ainda assim, reconhecia que, mesmo limitado, o ser humano pode progredir muito por meio da investigação[28].

A posição de Xenófanes é interessante, pois ilustra bem o espírito equilibrado dos primeiros pensadores diante da questão da cientificidade. Talvez seja preferível dizer que eles estabeleceram novas concepções sem, entretanto, romper completamente com as que já existiam. Abraçaram o *logos* sem romper com o mito.

Mesmo sendo inclinado a sustentar a ideia de Deus, como algo uno, não se observa em Xenófanes uma ruptura radical. Ele não inaugurou nenhuma nova crença e muito menos, qualquer forma de ateísmo. A Grécia, afinal, permaneceu politeísta[29]. Sendo assim, em vez de classifica-lo simplesmente como monoteísta, talvez seja mais adequado afirmar que ele procurou enfatizar o caráter harmônico da divindade consigo mesma[30].

Por fim, chega o momento de abordar o último pré-socrático deste capítulo. Ele também não foi propriamente um investigador da natureza, mas foi importantíssimo e até mais renomado do que muitos dos outros pré-socráticos[31]. Trata-se de Pitágoras de Samos (580–497 a.C.), um personagem genuinamente pertencente ao rol dos pensadores. Aliás, o próprio termo "filósofo", segundo a tradição, foi cunhado por ele.

---

[28] Cf. PENEDOS, A. 2001, p. 75-77.

[29] Ibid., p. 73.

[30] BROADIE, S. 2008, p. 277.

[31] HAUFFMAN, C. A.2008, p. 115.

Se foi apenas um sábio, e não propriamente um filósofo, é uma questão de menor importância. De qualquer modo, foi um verdadeiro amante do saber, ávido por cultura e por conhecimento. Ao mesmo tempo, era também conhecido por sua forte religiosidade e por certas crenças de caráter místico. Esse aspecto é interessante, pois contribui para mostrar que ciência e religião podem coexistir na trajetória intelectual de um mesmo pensador.

A sua grande paixão era a matemática, e ele era do tipo que se entrega totalmente aos estudos. Vale lembrar que alguns dos primeiros pensadores não chegaram a criar uma escola filosófica. Pitágoras, contudo, tem o mérito de ter sido o primeiro a fundar uma. Fê-lo em sentido estrito, pois nas confrarias dos pitagóricos havia mestre e discípulo[32]. Com ele surge, então, uma comunidade com características semelhantes às de uma seita e que, em certo sentido, pode ser comparada à franco-maçonaria[33]. Isso porque seus membros prezavam pela discrição e pelo silêncio. Tratava-se, enfim, de uma irmandade cujos integrantes procuravam viver unidos da maneira mais harmoniosa possível.

Pitágoras passou a ser visto como uma lenda. Foram-lhe atribuídas várias anedotas fantasiosas e sensacionalistas. É importante ressaltar, contudo, que existiu mais de um movimento pitagórico. Muito do que foi atribuído a um pensador chamado Pitágoras é, na verdade, de autoria de outros pitagóricos. É impossível distinguir com precisão quais doutrinas pertenciam realmente ao próprio Pitágoras e quais eram dos seus discípulos. Eis uma semelhança entre Pitágoras, Sócrates e Jesus Cristo: nenhum dele deixou escritos. Tudo o que se sabe a respeito deles foi registrado por seus admiradores.

---

[32] PENEDOS, A. 2001, p. 54; BARNES, J. *op. cit.*, p. 13.

[33] BARNES, J. 1997, p. 235; PENEDOS, A. 2001, p. 54; HAUFFMAN, C. A. 2008, p. 123.

O ensino, ao menos entre os primeiros seguidores, era totalmente oral. O primeiro escrito pitagórico, ao que se sabe, surgiu nos tempos de Filolau[34]. Aliás, Filolau, ao lado de Arquitas de Tarento, é considerado uma das figuras mais importantes do pitagorismo[35] depois do próprio Pitágoras.

Pitágoras acreditava na metempsicose em sentido amplo, ou seja, acreditava que, após a morte, a alma poderia reencarnar tanto em outras pessoas quanto em animais. Em função disso, defendia o vegetarianismo, pois matar um animal poderia significar matar um ser humano reencarnado. Dizia-se também que ele era capaz de recordar-se de suas vidas anteriores, isto é, de quem teria sido em outras reencarnações[36].

É possível observar claramente que, até aqui, tudo o que foi dito sobre Pitágoras diz respeito a crenças religiosas ou a aspectos místicos. Ele não deixou um legado filosófico propriamente dito.

No campo da ciência, ou mais precisamente no campo da racionalidade, o nome de Pitágoras — e o do pitagorismo em geral — está associado à matemática. Nesse caso, o princípio e o fundamento de todo o Universo é o número. Mas o número não significava para ele algo que as pessoas meramente abstraem das coisas sensíveis. O número era considerado uma realidade, algo concreto[37]. Quem nunca ouviu falar no teorema de Pitágoras?

Como qualquer matemático apaixonado, os pitagóricos eram do tipo que se divertia com os números. Criaram, por exemplo, o *tetraktys* ou tétrade, considerado o triângulo perfeito. Isso porque possui quatro

[34] MATTÉI, J.-F. 2000, p. 33-34.

[35] MATTÉI, J. -F. *op. cit.*, p. 71.

[36] BARNES, J. 1997, p. 102;

[37] NICOLA, U. 2005, p. 23.

pontos em cada lado e um único ponto no centro. É formado a partir dos quatro primeiros números: 1, 2, 3 e 4. Um mais dois é igual a três; três mais três é igual a seis; e seis mais quatro é igual a dez. Eles acreditavam que 10 é o número perfeito[38].

A ciência, no sentido estrito, é algo muito recente. Os recursos dos antigos gregos eram muito limitados. Por isso, suas especulações e descobertas são dignas de reconhecimento. Um dos primeiros a aventar que o cérebro é o centro do intelecto foi Alcmeão, também discípulo de Pitágoras. Ele é igualmente considerado o primeiro a realizar dissecações de cadáveres humanos[39]. Contudo, foi necessário esperar quase dois milênios para que a ciência propriamente dita surgisse. Há quem diga que a Grécia foi considerada a "Meca da ciência" até o século XVIII, sendo superada apenas com o surgimento da mecânica quântica[40].

De qualquer modo, se a filosofia não é ciência, ela pode ser considerada uma precursora da ciência. Sem a filosofia, certamente não existiria ciência. Em sentido estrito, só se pode falar em ciência quando se trabalha com experimentos e observações empíricas.

Nos dias atuais, físicos, geólogos e biólogos dispõem de uma enorme quantidade de informações e de ferramentas sofisticadas, inexistentes na Antiguidade. Os físicos pré-socráticos, com efeito, não devem ser classificados propriamente como cientistas. Isso porque nenhum deles foi capaz de corroborar suas teorias por meio de experimentos. O máximo que se podia fazer, naqueles tempos, era apresentar argumentos lógicos. Diante da dificuldade de determinar

[38] REALE, G.; ANTISERI, D. 1990a, p. 42-43.

[39] O'SHEA, J. 2010, p. 22.

[40] FARA, P. 2014, p. 41.

como deveriam ser denominados, parece mais apropriado chamá-los de proto-cientistas[41]. É evidente que muito do que sugeriram estava equivocado. Contudo, isso não significa que sua atividade tenha sido inútil. Afinal, toda e qualquer filosofia é passível de críticas[42].

[41] ALGRA, K., 2008. p. 91-113. Cf. OSBORNE, C., 2013, p. 34.

[42] Cf. BARNES, J. *op. cit*., p. 23; 26.

2
A METAFÍSICA

2.1 Noções essenciais sobre metafísica

A metafísica é muitas vezes considerada quase como sinônimo de filosofia. Pode-se dizer que, durante muito tempo, falar em filosofia era praticamente o mesmo que falar em metafísica. Ao mesmo tempo, porém, a definição da metafísica não é simples, pois se trata de uma questão complexa e sujeita a diversas interpretações. Os estudiosos da filosofia apresentam opiniões variadas sobre o tema.

O primeiro dos pensadores metafísicos foi provavelmente Parmênides de Eleia, mas quem primeiro sistematizou a metafísica como uma área da filosofia foi Aristóteles, o Estagirita. Eis uma curiosidade: um mesmo conteúdo filosófico pode, em certos casos, ser abordado ora como metafísica, ora como lógica. De fato, a fronteira entre essas duas áreas nem sempre é claramente percebida. Isso ocorre porque a formalidade da lógica, em parte, assemelha-se ao grau de abstração da metafísica, embora se trate de campos distintos. O princípio de não contradição, por exemplo, foi enunciado por Aristóteles na *Metafísica*. Por outro lado, o conteúdo das *Categorias* — obra que integra o *Organon*, conjunto de textos classificados como lógica — apresenta, em alguns aspectos, maior proximidade com a metafísica do que com a lógica[43] propriamente dita.

Existem três áreas filosóficas tradicionais que, muitas vezes, são abordadas como se fossem sinônimas: metafísica, ontologia e teologia.

[43] KNEALE, W.; KNEALE, M. 1991, p. 25; 27.

Talvez seja mais adequado afirmar que a metafísica constitui uma mescla entre ontologia e teologia. Pelo menos em sentido estritamente tradicional, essa parece ser uma interpretação plausível. De fato, tanto a teologia quanto a ontologia tiveram presença marcante entre os grandes pensadores metafísicos. Há quem proponha uma distinção simples entre metafísica e ontologia: a primeira seria mais geral, enquanto a segunda seria mais particular[44].

O termo "metafísica" significa literalmente "além da física", isto é, aquilo que está para além dos sentidos. Nesse caso, é evidente que falar em metafísica implica necessariamente falar em abstração — e, mais precisamente, em abstração no mais alto nível. Por meio da metafísica, o estudante de filosofia pode elevar-se a níveis muito altos de reflexão. Contudo, essas alturas devem permanecer no âmbito da racionalidade. A teologia, por exemplo, é o estudo das coisas divinas, mas desenvolvido em termos racionais.

A ontologia, por sua vez, enquanto estudo do ser, também se presta a um elevado grau de abstração. Basta lembrar que tudo é ser — tudo simplesmente é. Em outros termos, o verbo "ser" é provavelmente o mais abrangente de todos os verbos, pois pode ser aplicado a todos os entes. Pode-se dizer, por exemplo, que o computador é, mas não necessariamente que o computador dança; que o elefante é, mas não que o elefante voa; e que o pernilongo é, isto é, é alguma coisa, embora não seja falante. Enfim, tudo é.

O que alguns pensadores classificaram como metafísica, outros optaram por classificar de outro modo. Em sentido estrito, toda filosofia corre o risco de se tornar uma metafísica. De um ponto de vista epistemológico, por exemplo, até mesmo a linguagem cotidiana pode

[44] BOCHENSKI, J. M. 1968, p. 191.

adquirir um caráter metafísico. Essa é, contudo, uma questão que será aprofundada em outro capítulo. De qualquer forma, em filosofia, a compreensão adequada dos conteúdos ocorre sempre de maneira gradual. Para atingir um nível razoável de entendimento da filosofia, é preciso aguardar a maturação natural das ideias, algo que só se alcança progressivamente.

2.2 Os descobridores da metafísica: Parmênides e Platão

O primeiro a falar explicitamente em uma metafísica e a defendê-la com veemência foi Parmênides de Eléia (530 a.C-460 a.C.). Foi ele quem afirmou, pela primeira vez, que todo o mundo sensível é, na verdade, um mundo irreal. Acreditava que todas as coisas existentes no cotidiano são meras ilusões. Existe, sim, um mundo real, mas esse mundo ocorre apenas no pensamento humano. Parmênides é também considerado o fundador da ontologia, isto é, da filosofia do ser. Em síntese, dividiu o mundo em dois domínios: o mundo físico e o mundo do pensamento. Além disso, procurou ressaltar que pensamento e ser são a mesma coisa.

A realidade propriamente dita — o ser verdadeiro — é algo desconhecido para o senso comum. Apenas aqueles que prestam muita atenção conseguem compreender o que é verdadeiro e o que é real. Segundo Parmênides, existem duas sendas a serem seguidas: a da verdade e a da aparência. Apenas uma pequena minoria dos homens segue a senda da verdade. A grande maioria percorre uma espécie de terceira senda, que consiste em uma mistura entre a verdade e as aparências[45].

Todos tendem a pensar que o mundo sensível é verdadeiro, pois estão habituados a ele desde o nascimento. Em princípio, não haveria

[45] BARNES, J. 1997, p. 154.

razão para supor que há algo de errado com as sensações. Por que duvidar dos movimentos? Por que supor que o cavalo que corre pelos campos está, na realidade, imóvel? Contudo, segundo a tese de Parmênides, os movimentos são meras ilusões. As pessoas veem de forma equivocada e, por isso, acreditam que as coisas se movem. Na verdade, tudo está completamente imóvel[46].

Parmênides escreveu pouco e, além disso, fê-lo em forma de poesia e com pouca clareza. Sua filosofia é, de fato, obscura e difícil[47]. Coube a seus seguidores e admiradores parafraseá-lo, tornando seu pensamento mais acessível aos leitores posteriores. Melisso de Samos, por exemplo, reescreveu praticamente as mesmas teses de Parmênides, mas o fez em prosa.

Na filosofia pré-socrática fala-se no "Uno de Parmênides" e na "Esfera de Parmênides". Em princípio, o ser é uno; ou seja, o ser é um só. Aquilo que existe é uno, nunca é múltiplo: não existem muitas coisas, mas apenas uma. Essa filosofia é conhecida como doutrina monista.

Eis as qualidades do ser: ele é eterno, pleno, indivisível, imóvel e contudo, finito. É eterno porque não pode ter nascido, uma vez que isso pressuporia que, em algum momento, ele não era. Afirmar que o ser tenha nascido implica admitir o não-ser, mas o não-ser não existe. A célebre máxima de Parmênides é: "O ser é; o não-ser não é!." Ou seja, o que existe, existe; o que não existe, não existe. O ser nunca nasceu e jamais poderá perecer, pois, se perecesse, deixaria de ser — o que é impossível. Portanto, ele é eterno. Ele é pleno no sentido de estar completamente preenchido. Nele não há espaço algum para que algo diferente possa existir. Em nenhuma de suas partes há vazio; se

[46] Cf. SEDLEY, D. 2008, p. 188.

[47] BARNES, J. 1997, p. 150-152; Cf. SEDLEY, D. 2008, p. 175.

houvesse alguma parte oca, isso implicaria a existência do não-ser. O ser é, portanto, algo totalmente pleno. Também não é divisível, porque é uno — e, de fato, só existe o uno. Se fosse divisível, cada parte resultante dessa divisão seria igualmente um outro uno. Em síntese, o ser é uma única realidade, plena e divisível. Ele é imóvel pelo simples fato de que apenas ele existe. Se não há o não-ser — isto é, se não há o vazio —, como poderia mover-se? Não há espaço para tal movimento. O ser é, portanto, absolutamente imóvel.

O ser é comparado a uma esfera, pois a esfericidade sugere certas perfeições. A esfera é equidistante em todas as suas partes; isto é, do centro até suas extremidades há sempre uma perfeita equidistância[48].

A despeito de todas essas qualidades indeléveis, Parmênides caracteriza o ser como finito. Isso pode parecer contraditório, sobretudo pelo fato de ele ser considerado eterno. Contudo, é eterno no sentido de nunca ter sido criado nem ser passível de perecimento. A sua finitude deve ser entendida como completude, pois, na mentalidade grega da época, o infinito conotava algo inacabado e, portanto, implicava também certa ideia de imperfeição[49]. Parmênides, entretanto, foi, por assim dizer, complementado por Melisso, para quem o ser é infinito. Entre as contribuições mais importantes de Melisso à ontologia eleata estão a aceitação da tese da infinitude do ser e a preferência pela exposição em prosa. Em síntese, ele tornou a filosofia de Parmênides mais clara e compreensível.

Vale lembrar que a própria ideia de esfericidade, embora conote perfeição, também pode implicar uma certa finitude, o que poderia parecer uma contradição. Isso porque, ao pensarmos em uma esfera

[48] BARNES, J. *op. cit.*, p. 156.

[49] PENEDOS, 2001, p. 101.

perfeita, imaginamos imediatamente que ela estaria rodeada pelo não-ser. Nesse caso, uma alternativa seria conceber a esfera sempre a partir de dentro para fora[50].

Diante do que foi exposto até aqui, pode-se perceber que a filosofia de Parmênides, além de metafísica, envolve também um forte componente lógico. As conclusões sobre a imobilidade do ser, por exemplo, são inferidas a partir de raciocínios lógicos relativamente simples. No entanto, como esses raciocínios são elaborados em torno de um objeto completamente abstrato — o ser em sentido universal —, o pensamento de Parmênides permanece eminentemente metafísico. A questão da imobilidade será tratada com mais detalhe no capítulo sobre a lógica, na seção dedicada aos paradoxos de Zenão de Eleia.

Platão (428-347 a.C.), por sua vez, é considerado o verdadeiro inaugurador da metafísica. Diferentemente de seu antecessor, ele escreveu muito e, felizmente, boa parte de sua obra chegou até a modernidade. Essa inauguração metafísica é, por vezes, chamada de Segunda Navegação. Nesse contexto, a primeira navegação corresponderia à investigação da natureza realizada pelos primeiros filósofos[51], sobretudo no campo da física.

Contudo, embora original, Platão segue em certa medida os passos de Parmênides. O ser continua dividido em dois domínios: o sensível e o inteligível. Platão, entretanto, dá a essa distinção um desenvolvimento extremamente sofisticado. É principalmente em *A República*, seu Diálogo mais famoso, que essa estrutura é apresentada com maior clareza. Cada um desses dois domínios é ainda subdividido em outros dois: o sensível em

[50] SEDLEY, 2008, p. 172.

[51] *Phd*. 99a-100d.

eikasia e *pistis*; o inteligível em *dianoia* e *noesis*[52]. A *eikasia* constitui o nível inferior do conhecimento e está relacionada às ilusões em seu sentido mais profundo. Aqueles que permanecem nesse tipo de conhecimento ocupam-se apenas de aparências, isto é, de meras sombras. São, portanto, os que se encontram mais distantes do mundo real e verdadeiro.

A *pistis* representa um patamar um pouco mais elevado e refere-se às coisas do mundo sensível, isto é, aquelas a partir das quais as sombras existem. Um ser humano em carne e osso é, por exemplo, aquilo que produz uma sombra. Assim, a sombra de um ser humano pertence ao campo da *eikasia*, mas o próprio ser humano que produz a sombra, pertence ao domínio da *pistis*[53]. O campo da *dianoia* está relacionado às ciências mais requintadas, especialmente às matemáticas. Por fim, a *noesis* corresponde ao nível mais elevado do conhecimento: é a episteme propriamente dita. Platão, contudo, frequentemente a denomina de dialética[54]. Somente os dialéticos possuem esse tipo de conhecimento; apenas eles atingem a verdade, isto é, as coisas em si mesmas. Isso ocorre porque somente eles contemplam as Ideias[55].

A teoria das Ideias é provavelmente a mais famosa teoria filosófica do Ocidente. Segundo Platão, tudo o que existe neste mundo também existe em outro. O mundo sensível é imperfeito e corruptível, ao passo que o mundo das Ideias é indelével e absolutamente perfeito. Tudo o que possuímos aqui no mundo sensível é apenas uma cópia daquilo que existe nesse outro plano. Aqui, encontramos as coisas no modo múltiplo, lá, tudo é uno. Temos aqui, por exemplo, muitas onças; lá há apenas uma única onça. Aqui existem muitas goiabas; lá existe apenas uma única goiaba.

[52] *R.* VI 509 d-511e.

[53] *R.* VI 510 a.

[54] *R.*VII 534.

[55] *R.* VII 531e-532b; 534e.

Tanto a onça quanto a goiaba que existem naquele mundo são perfeitas. Da mesma forma, aqui existem muitas camas; lá existe apenas uma — a Ideia de cama, que é indelével e existe em si e por si[56]. As Ideias são entes que não estão nem em movimento nem em repouso, pois vigem em uma dimensão que não corresponde ao mundo sensível conhecido.

Mas por que as coisas do mundo sensível seriam réplicas desse mundo das Ideias? Segundo Platão, porque todo o Universo foi moldado a partir dele. Um tal Demiurgo, isto é, um artífice inteligente, modelou tudo o que existe no mundo físico tomando como referência aquele mundo perfeito. Embora o mundo físico seja corruptível, ainda assim conserva algum resquício de perfeição, pois o Demiurgo, sendo inteligente e habilidoso, fez o melhor que pôde[57]. As coisas em si mesmas — no sentido de não serem cópias ou imitações — existem apenas no mundo das Ideias. O mundo físico não é perfeito, mas foi moldado a partir de um modelo perfeito.

De todas as Ideias existentes naquele mundo suprassensível, há uma que é especial e à qual Platão se refere com frequência: a Ideia do Bem[58]. Ele a menciona diversas vezes, embora sem conseguir dizer exatamente o que ela é[59]. De qualquer modo, a Ideia do Bem pode ser descrita como a mais importante de todas as Ideias. Aquilo que neste mundo é bom ou é considerado um bem é assim por participação nesse Bem indelével[60]. Apenas alguns poucos são capazes de contemplá-la; somente um diminuto grupo de iniciados alcança tal nível de conhecimento[61].

---

[56] *R.* 598c-d

[57] *Ti.* 28e-29a; 31a.

[58] *R.*VII 518d.

[59] *R.*VI 507a.

[60] *R.*VI 507a; VI 409 b-c.

[61] *R.*VII 534b.

Os quatro níveis epistêmicos são ilustrados na alegoria da Linha Dividida, mas, logo em seguida, Platão apresenta a alegoria da caverna com o objetivo de tornar essa estrutura mais compreensível. Nessa caverna vivem pessoas aprisionadas que só podem olhar para uma parede situada no fundo. Nessa parede aparecem sombras projetadas por uma fogueira localizada atrás dos prisioneiros. Eles jamais conseguem ver o objeto que produz a sombra. Por detrás deles passam várias pessoas; os prisioneiros ouvem as vozes, mas nunca as veem. Aqueles que estão acorrentados acreditam que as sombras são reais, pois, para eles, são a única coisas que se movem diante de seus olhos. Suponha-se, entretanto, que alguém liberte um desses prisioneiros e o persuada a subir para fora da caverna. Ele certamente relutará, pois já estará habituado às sombras. Contudo, se conseguir sair, passará por diferentes estágios de realidades: primeiro verá os objetos que produziam as sombras, depois os seres humanos de carne e osso, os reflexos nas superfícies e, finalmente, as coisas iluminadas pela luz do dia. Ainda assim, não conseguirá olhar diretamente para o próprio Sol devido à intensidade da luz[62].

Da alegoria da caverna, além de implicações metafísicas, pode-se extrair diversas outras interpretações. É possível, por exemplo, realizar leituras teológicas, éticas, antropológicas, epistemológicas e políticas. A ascensão do prisioneiro ao mundo real pode, de fato, simbolizar muitos processos diferentes de libertação e de conhecimento.

Mas Platão faz um grande esforço em torno da enigmática Ideia do Bem. No entanto, acaba por não dizer exatamente o que ela é. Limita-se a afirmar que a Ideia do Bem é como o Sol, o astro maior que supre as

[62] *R.*VII 514d-520a.

principais necessidades dos seres vivos[63]. Esse bem é tão esplendoroso que nenhum mortal pode contemplá-lo diretamente. O próprio Platão admite que sua teoria é de difícil descrição e que a Ideia do Bem é, em certo sentido, inefável[64]. Em algumas passagens, Platão quase chega a identificá-la com um Deus supremo. Contudo, é importante não confundir a Ideia do Bem com o Demiurgo. O Demiurgo é o artífice que modela o Universo, enquanto o Bem é uma Ideia, pertencente ao mundo inteligível. Ainda assim, a Ideia do Bem ocupa uma posição superior, pois Platão afirma que ela está acima do próprio ser[65].

Algumas passagens — embora não muitas — da metafísica platônica são realmente obscuras. Isso se deve, em parte, às influências pitagóricas. Contudo, é importante ressaltar que as Ideias de Platão não devem ser confundidas com entes místicos ou religiosos. As Ideias também não são produtos do pensamento, pois são eternas. Não se pode, portanto, criá-las por meio do pensamento, uma vez que elas já preexistem a tudo. Em síntese, a teoria das Ideias é indiscutivelmente uma obra de gênio. Ela representou um marco histórico no desenvolvimento da intelectualidade ocidental.

2.3 A metafísica de Aristóteles

O próprio Aristóteles (384 a.C-322 a.C.) provavelmente nunca usou o termo *Metafísica*, mas isso tem pouca importância. Ele se referia a esse campo como filosofia primeira, filosofia das causas primeiras ou ainda teologia. Aristóteles foi um escritor extremamente profícuo e tratou de temas pertencentes a diferentes áreas da filosofia. Sua vasta obra foi

[63] *R.*VI 506d-508e.

[64] *R.*VII 532d.

[65] *R.*VI 509b.

organizada por temas apenas séculos após sua morte, por Andrônico de Rodes[66]. O próprio Aristóteles afirmou que a metafísica é a ciência que estuda o ser enquanto ser. Com isso, certamente pretendia indicar que o estudo em questão se dirige à existência em geral. Tal investigação não poderia ser empírica nem experimental; ao contrário, deveria constituir uma disciplina científica de caráter estritamente abstrato.

Em princípio, para Aristóteles, a metafísica é o campo da filosofia que investiga a substância. Por essa razão, ela se torna a mais sublime de todas as ciências. Contudo, ser a mais sublime não significa ser a mais necessária. Outras ciências têm prioridades do ponto de vista prático, pois estão diretamente ligadas à sobrevivência humana. Elas são, portanto, mais imediatas. A sublimidade da metafísica reside no fato de não estar vinculada a interesses materiais[67]. Ela é desejável por si mesma, e aqueles que se dedicam a ela o fazem por puro amor ao saber. Nesse sentido, é evidente que ninguém estuda a metafísica com o objetivo de enriquecer.

A substância de algo é aquilo que lhe é intrínseco, isto é, a sua essência. A essência do homem, por exemplo, é a sua alma, pois é ela quem o torna um ser racional. Da mesma forma, aquilo que faz com que um círculo seja um círculo é a sua essência de círculo, ou seja, a sua circularidade[68].

Para Aristóteles, a metafísica é também a ciência que investiga as causas das coisas. Diferentemente da abordagem dos físicos pré-socráticos, essa investigação das causas ocorre por um viés estritamente teorético. Assim, não importa descobrir qual seria o

[66] Cf. OLIVEIRA, j. 2013, *passim*.

[67] REALE, G. 1994b, p. 338-339.

[68] Ibid., p. 355.

mineral primitivo a partir do qual surgiu o Universo. Não se trata, de modo algum, de realizar escavações para encontrar a matéria originária do mundo.

Aristóteles identifica quatro causas fundamentais para explicar a existência dos seres: causa material, causa formal, causa eficiente e causa final. O bronze, por exemplo, é a causa material de uma estátua; o trabalho do escultor é a causa eficiente; a estrutura que define a realidade dessa estátua constitui a sua causa formal; e a causa final diz respeito à finalidade para a qual a estátua foi esculpida[69].

No uso comum, o conceito de substância costuma referir-se à matéria-prima de algum produto. O petróleo, por exemplo, é a matéria-prima do plástico: trata-se do material básico sem o qual o plástico não existiria. Muitos materiais que conhecemos são compostos, mas sempre haverá algum elemento fundamental que constitui a sua substância última, isto é, que subsiste por si mesmo. Nesse caso, estamos tratando de uma substância pertencente ao campo da materialidade, isto é, ao mundo físico.

Na filosofia primeira, contudo, a substância invoca a um plano além do físico. A matéria poderá ser considerada substância, mas apenas em sentido lato. Afinal, nada que seja corporal ou sensitivo pode ser considerado substância propriamente dita. Para Aristóteles, a forma suprassensível é a verdadeira substância.

Vale lembrar que o conceito de substância constitui uma das questões mais delicadas da metafísica aristotélica[70]. Em princípio, ela nunca é algo exterior ou transcendente à coisa, mas sempre inerente a ela[71]. O conceito

[69] NICOLA, U. 2005, p. 91.

[70] REALE, G. 1994b, p. 352.

[71] Ibid., p. 353.

de substância está diretamente relacionado ao conceito de forma, pois, em parte, ambos coincidem[72].

De acordo com Aristóteles, podemos falar em três tipos de substâncias: duas pertencentes ao mundo sensível e uma ao suprassensível. As duas sensíveis são, primeiro, as substâncias físicas materiais em geral, como o cobre, o mármore ou o petróleo. Elas são sensíveis e corruptíveis, pois surgem e depois perecem. A segunda categoria compreende os planetas e as estrelas, que, embora sensíveis, seriam incorruptíveis. Essa incorruptibilidade decorria do fato de serem constituídos por uma matéria especial: o éter. Assim, tudo aquilo que se encontra no campo sublunar seria composto de terra, fogo, ar e água, enquanto os astros seriam feitos de puro éter. Por fim, Aristóteles aponta a existência de entes suprassensíveis, que são incorruptíveis e completamente imateriais. Trata-se de seres incorpóreos e propriamente metafísicos. Esses entes seriam, por assim dizer, os próprios deuses, pois apenas eles constituiriam substâncias puras em seu grau mais elevado[73].

O sistema de classificação de Aristóteles resulta da necessidade de expressar o real de maneira organizada. É importante ressaltar que, sendo o ser aquilo que se manifesta de diversos modos, essa organização torna-se premente. As categorias, como forma de classificação elaborada por Aristóteles, não tinham como objetivo apenas inventariar o que existe no mundo[74]; visavam, sobretudo, conhecer os elementos primevos, isto é, os princípios a partir dos quais todas as coisas são constituídas[75].

---

[72] Ibid., p. 355.

[73] Ibid., p. 364-365.

[74] ARANALDE, M. M., 2009. p. 91

[75] ZINGANO, 2002, p. 29 *apud* ARANALDE, 2009. p. 91.

As categorias são, portanto, unidades conceituais utilizadas para compreender a diversidade apresentada no mundo. São elas: substância, qualidade, quantidade, relação, agir, sofrer, lugar e tempo. Na verdade, essas categorias são modos de predicação da primeira e principal categoria, a substância. Da segunda em diante, todas funcionam como modos de predicá-la, isto é, formas de expressar aquilo que pertence a uma substância. Assim, ao falar de uma determinada coisa, podemos referir-nos à sua qualidade, ao seu tamanho, à sua relação com outra coisa, à sua ação, ao fato de sofrer uma ação, ao lugar em que se encontra e ao tempo em que se situa. Um livro, por exemplo, é composto de matéria e forma, e é isso que o torna aquilo que é: um livro. Se aplicarmos as categorias a esse objeto, podemos dizer que ele é verde, que pesa certo número de gramas, que possui determinada dimensão, que tem o dobro do peso de outro livro, que foi restaurado, que está em uma estante na biblioteca e que foi publicado no ano tal e tal[76]. Outro exemplo: um homem branco, com um metro e oitenta de altura, é mais alto que outro homem que mede um metro e setenta; ele sobe uma escada, é operado para a retirada de um órgão em um hospital regional, ontem pela manhã. Nesse caso, *homem* é a substância, *branco* é a qualidade; a *altura* corresponde à quantidade; ser *mais alto* indica relação; *subir* a escada é ação; ser operado corresponde à *paixão* (ou seja, sofrer uma ação); o hospital indica o *lugar;* e ontem refere-se ao *tempo*[77].

A metafísica de Aristóteles é também notória por sua teoria do ato e da potência. Há até quem afirme tratar-se de uma de suas maiores descobertas no campo da metafísica[78]. Segundo essa teoria, os seres

[76] ARANALDE, A. 2009. p. 92-93.

[77] Cf. TEIXEIRA, J. 2011, p. 48.

[78] MONDIN, B. 1981a, p. 93.

podem ser considerados de dois modos: seres em potência e seres em ato. O ser em ato é, por assim dizer, mais plenamente ser do que o ser em potência. Uma estátua pronta, esculpida em mármore, é uma estátua em ato. As pessoas podem, por exemplo, tocá-la e reconhecer que se trata efetivamente de uma estátua. Já o bloco de mármore, enquanto mero bloco, antes de ser esculpido, corresponde à estátua em potência. Isso ocorre porque, de certo modo, o escultor, ao olhar para o bloco de mármore, já possui em sua mente a forma de estátua. Nesse sentido, ao contemplar o bloco de mármore, ele já enxerga a estátua que poderá surgir dele. É por isso que o bloco de mármore pode ser considerado uma estátua em potencial.

A metafísica de Aristóteles, de modo semelhante à de Platão, também conduz a uma reflexão propriamente teológica. Pode-se falar, nesse caso, de uma teologia no sentido mais estrito do termo, ou seja, de um estudo sobre o divino. No mundo real — o mundo cotidiano — observam-se movimentos, e percebe-se que todo movimento é impulsionado por uma força que o antecede. Essa força, por sua vez, é igualmente impulsionada por outra.

Aristóteles argumenta, então, que um retrocesso infinito desse tipo seria absurdo. Em outros termos, a própria racionalidade sugere que essa cadeia de forças propulsoras deve ter um limite. É necessário, portanto, postular um princípio: a existência de um Primeiro Motor, que é, ao mesmo tempo, primeiro e imóvel. Trata-se de um conceito que possui fortes alusões ao divino[79]. Esse motor é imóvel porque não é movido por nada, mas move todas as outras coisas. Ele move um segundo ser, que move um terceiro, e assim sucessivamente, até que todo o universo esteja em movimento.

[79] REALE, G. 1994b, p. 366.

A teologia de Aristóteles aponta, de certo modo, para uma forma de monoteísmo. Embora ele mencione a existência de cinquenta e cinco Motores suprassensíveis, apenas um é tratado como um Deus. Os demais, em virtude de sua natureza elevada, poderiam ser comparados, por assim dizer, a seres de natureza angelical[80].

Aristóteles, de algum modo, pretendia dizer que a razão impele o homem a aceitar a existência de um ser perfeito, indelével e imóvel. Faz sentido, então, dizer que se trata de um ser que é, ao mesmo tempo, forma e ato. Aliás, é forma e ato puríssimos, isento de toda e qualquer materialidade ou corruptibilidade. Contudo, embora puro e imaculado, isso não significa que também seja todo-poderoso[81]. Para Aristóteles, esse Deus sequer conhece a humanidade. Sendo ele indelével, tem de ser necessariamente pensamento puro, pois o pensamento é a atividade mais nobre. O pensamento não é matéria, não é energia; é uma atividade sublime. Desse modo, é forçoso que Deus seja pensamento de pensamento, pois pensa a si próprio[82].

Observe-se, portanto, que o Deus de Aristóteles nada tem a ver com qualquer tipo de revelação, mas é fruto de uma racionalidade em sentido estrito. E, como ocorre frequentemente, as provas da existência de Deus por meio da teologia são consideradas frias. Mesmo não havendo providência divina, os homens veneram os deuses. Isso porque, embora Deus desconheça a nossa existência, nós sabemos da existência dele. E, sendo ele um ser tão sublime, os homens o admiram por sua beleza. Nesse caso, a adoração não implica em súplicas, visto que Deus não as responde. Ao menos, essa é a conclusão a que se pode chegar com base em Aristóteles.

---

[80] Ibid., p. 370-371.

[81] Ibid., p. 366.

[82] *Meth.* 1998. v. 2.

As premissas a partir das quais Aristóteles inicia sua metafísica conduzem ainda a outras consequências difíceis. Deus, enquanto ato puro e eterno, tem primazia sobre qualquer outra coisa. Sendo assim, não há espaço para se conceber qualquer caos, pois, se houvesse, teria sido antes a Deus; no entanto, este, sendo ato puro e eterno, é necessariamente anterior a qualquer caos[83].

Ainda resta perguntar como algo que não se move pode mover os outros. Como se dá esse primeiro movimento? Como ele é efetuado? Como essa propulsão é possível a partir de algo que não se move um milímetro? Ressalte-se, ainda, que a imobilidade e o repouso desse ser são totais e absolutos. Aristóteles responde a essa questão recorrendo ao exemplo da beleza e do inteligível, como realidades capazes de mover os outros sem deixarem o estado de repouso. A beleza atrai o amante, e o inteligível faz com que a inteligência se mova[84].

A metafísica de Aristóteles é indiscutivelmente muito difícil. Qualquer leitor apressado estará fadado a não compreender quase nada, mesmo lendo toda a obra aristotélica. Uma leitura feita diretamente da *Metafísica* de Aristóteles deve ser realizada com o acompanhamento de um estudioso mais experiente. É comum não se compreender um texto filosófico mesmo após duas ou três leituras do mesmo trecho. Um caso famoso é o de Avicena, pensador medieval, que leu a *Metafísica* de Aristóteles por 40 vezes sem conseguir compreendê-la. Só mesmo após ler um comentador da obra é que a compreensão finalmente lhe veio[85].

[83] REALE, G. 1994b, p. 367.

[84] Cf. AMARAL, A. C., 2001. p. 106-107.

[85] ISKANDAR, J. I. 2019, p. 392.

2.4 A metafísica de Spinoza

Baruch de Spinoza (1632-1677) destaca-se como um pensador que tentou, a todo custo, viver aquilo que defendia em seus escritos. Na verdade, o que ele procurou viver foi a liberdade de pensar e escrever sobre aquilo em que acreditava. Preferiu levar uma vida simples; para sobreviver, dedicou-se a uma atividade prática e recusou-se a lecionar em uma universidade. Preferiu inclusive ser excomungado pela sinagoga e viver abandonado pelos demais judeus a renunciar a sua liberdade. Naqueles tempos, nenhum fiel da comunidade judaica podia se aproximar ou ajudar alguém que tivesse sido excomungado. A punição era muitíssimo severa. Antes de efetivar a excomunhão, os líderes tentaram dissuadi-lo, chegando a oferecer-lhe alguma compensação em dinheiro[86]. Essa excomunhão certamente também funcionava como uma forma de livrar toda a comunidade judaica de responsabilidades diante dos governantes. Sendo assim, qualquer suposta heresia teria de ser imputada apenas ao próprio jovem Spinoza[87].

Ao mesmo tempo, toda essa audácia do filósofo judeu corre o risco de parecer contraditória, pois uma das principais marcas de sua filosofia é a negação da liberdade humana em sentido absoluto.

Em síntese, pode-se afirmar com segurança que Spinoza não se tornou ateu, tampouco um rebelde socialista. Ao contrário, ele afirmava que Deus é perfeito e detentor de liberdade. Algumas características que atribuía ao divino, de fato, não causavam estranhamento e eram consideradas aceitáveis. Contudo, bastava afirmar que Deus não é uma pessoa para que sua condenação se tornasse inevitável. Ele pode ser caracterizado como panteísta, isto é, defendia a tese de que tudo o que

[86] DURANT, W. 1996, p. 158; GONÇALVES, M. A. 2015, p. 82.

[87] KAPLAN *apud* PONCZEK, R. 2009, p. 57.

existe é parte de Deus. Isso não significa que um indivíduo qualquer possa considerado um deus. Significa, antes, que o Universo em sua totalidade é Deus. A expressão comumente usada por ele era "Deus ou Natureza", ou seja, Deus é sinônimo de Natureza.

Mas, para ele, a natureza é tudo: inclui tudo e todos. Mesmo os seres inanimados, de alguma forma, possuem algum tipo de vida. Em tudo há o *conatus*, isto é, o impulso ou esforço necessário para que qualquer ser possa continuar existindo. Obviamente, esse impulso é mais facilmente percebido entre os seres orgânicos, mas ele está presente em tudo[88].

O que difere um ser humano individual de Deus é o fato de que somente Deus pode ser considerado Substância. Aliás, ele é constituído de Substância pura: é infinito, imutável e causa de si próprio. Deus possui muitos atributos, mas nós conhecemos apenas dois: o pensamento e a extensão[89]. A nossa alma exprime a natureza de modo pensante, e o nosso corpo o faz de modo extenso[90].

Se apenas Deus é Substância, os homens e as coisas particulares, em geral, são chamados de modos. Uma pessoa, considerada isoladamente, é apenas um modo, isto é, uma das modificações da Substância. Em síntese, o ser humano é um modo dessa Substância infinita. Os atributos ou modos divinos estendem-se e manifestam-se na natureza, isto é, em todas as coisas[91]. Os atributos são aquilo que o entendimento percebe como a essência da Substância. O pensar, por exemplo, é a essência da mente, e a extensão é a essência da matéria.

---

[88] ALEXANDER, S., 2019, p. 70.

[89] ALMEIDA, R. M. de., 2019. p. 82; MONDIN, B., 1982b, P. 87, 89.

[90] CHAVES, J. et al, 2013, p. 139.

[91] ALMEIDA, R. M. de; MOHR, A. M. *op. cit*., p. 80; GONÇALVES, M. A. 2015, p. 93.

Desse modo, aquilo que é essência deve ser essência de alguma coisa, o que significa que os atributos não podem ser concebidos isoladamente[92].

Além do panteísmo, Spinoza também introduziu uma concepção imanentista de fé, ou seja, a tese segundo a qual Deus está entre os humanos. Para os hebreus, em geral, Jeová é um Deus transcendente, ou seja, um Deus que está fora de nós. Embora onisciente, na concepção judaica Deus é alguém que está no céu e que, vez por outra, se manifesta aos homens. Spinoza, portanto, inverte essa crença.

Embora a *Ética* seja o seu principal livro, suas ideias, em sua totalidade, enquadram-se melhor no campo da metafísica[93]. Com efeito, ele parecia querer tratar da ética de maneira indireta.

Para Spinoza, é possível adorar a Deus, mas isso não significa que se possam fazer súplicas, visto que Deus não é uma pessoa. Sendo assim, é evidente que não existem milagres sobrenaturais. A personalização de Deus, ou seja, a crença de que ele seja uma pessoa, é fruto de um antropomorfismo[94]. Deus não criou as coisas com o objetivo de agradar ao ser humano. A natureza não foi criada em prol do homem, assim como o ser humano também não foi criado em função da natureza. Tampouco as coisas foram criadas com o propósito de glorificar a Deus por parte dos homens. Isso ocorre porque Deus não necessita da glória humana; se assim fosse, ele não seria perfeito[95]. Os animais não foram criados por causa dos homens, nem estes são superiores a àqueles[96]. No entanto, apenas o ser humano possui consciência de sua autopreservação[97].

---

[92] JUSTA JÚNIOR, J. 2016, p. 176.

[93] HAMLYN, D. W. 1990, p. 134-135.

[94] WARBURTON, N. 2012, p. 77.

[95] AQUINO, J. H. , 2016, p. 19.

[96] BARROS, M.; BENEVIDES, J. 2016, p. 39.

[97] CARNEIRO, R.; BARBOSA, L. 2016, p. 52.

O que Spinoza critica é, certamente, a antiga tendência de humanizar os outros seres, entre eles os deuses. Estes, como é notório, vêm sendo humanizados há milênios. Trata-se de uma tendência que também se manifesta no cotidiano moderno. Os bichos dos desenhos animados infantis são um exemplo bastante evidente: eles falam, comem o mesmo tipo de comida que os humanos, trabalham em fábricas, vão ao cinema e assim por diante.

Spinoza foi influenciado por seu contemporâneo Descartes e tentou imitá-lo ao utilizar também os princípios da matemática na filosofia. Nesse caso, se os axiomas estiverem certos, as conclusões também o estarão. Ele apreciava fazer filosofia como se estivesse fazendo geometria[98]. Ele pode também ser considerado um pensador racionalista, mas não um dualista. Alegava ele que corpo e alma são, por assim dizer, duas realidades que se complementam. A alma não é superior ao corpo; há uma influência recíproca entre ambos. Diferentemente de grande parte da filosofia grega clássica, ele enaltece a importância do corpo. Este já não mais é visto de modo pejorativo em favor da supremacia da alma. Experiência afetiva e razão não são coisas separadas, e não é possível atingir uma sem também atingir a outra[99].

Quanto ao determinismo, ele é estoico até os últimos fios de cabelo. Acreditava que o livre-arbítrio é uma grande ilusão. O ser humano é como uma pedra atirada por alguém. Se a pedra pudesse pensar, enquanto estivesse em movimento no espaço, acreditaria que se move por vontade própria. Acreditaria também que cairia em um lugar escolhido por ela mesma[100]. Os seres humanos escolhem isto ou aquilo

[98] WARBURTON, N. *op. cit*., p. 76; PONCZEK, R. 2009, p. 67

[99] CASTRO, M. 2016, p. 62-63; LIMA, 2016, p. 202-203.

[100] Cf. WARBURTON, N. *op. cit*., p. 78; DURANT, 1996, p. 179.

impelidos por uma causa. Esta, por sua vez, é motivada por outra causa, e esta última por outra, de modo que esse encadeamento casual prossegue indefinidamente[101]. Um tolo não pode ser coagido a agir racionalmente, e insistir com ele é como querer coagir um gato a agir como um leão[102]. Curiosamente, o livre-arbítrio é algo que nem mesmo Deus possui, pois ele também existe por necessidade, já que faz parte de sua própria natureza ser assim[103]. Entretanto, a liberdade é uma qualidade atribuída a Deus no sistema filosófico de Spinoza. Deus é um ser livre — totalmente livre —, pois sua potência constitui a sua própria essência. Ele opera segundo as leis de sua própria natureza[104].

A ética de Spinoza, como é possível observar, é muito diferente da ética de outros pensadores. Ela se distancia do cristianismo pelo fato de não se embasar no velho e conhecido altruísmo, nem de preconizar a necessidade de sacrificar-se pelo próximo. Mas o fato de não pressupor o altruísmo não significa que ele defenda o egoísmo. Nem um, nem outro. Spinoza não é simpatizante da humildade, pois percebe que ela é, muitas vezes, uma forma de hipocrisia. Ele acreditava que o remorso tem mais relação com debilidade do que com virtude[105]. As emoções não podem ser vencidas por meio da razão; por isso, é preferível contrapor uma emoção com uma emoção mais forte[106]. Não se deve eliminar uma tirania — isto é, uma paixão —, visto que outra tirania poderá surgir em seu lugar. É preciso, antes, suprimir as relações que sustentam a servidão. O desejo é a essência do ser humano, é aquilo que o impele a

[101] ALMEIDA, R. M.; MOHR, A. M. 2019, p. 83.

[102] ROVIGHI, S. V. 2015, p. 205.

[103] ALMEIDA, R. M.; MOHR, A. M. *op. cit*., p. 82; FRAGOSO, 2016, p. 133.

[104] BARROS, M.; BENEVIDES, J. 2016, p. 38.

[105] DURANT, W. 1996, p. 181-182; ROVIGHI, S. V. 2015, p. 199.

[106] DURANT, W. *op. cit*., p. 184.

buscar o que é necessário para conservar-se. Mas não se trata apenas do desejo de continuar existindo, isto é, de simplesmente estar vivo. Trata-se de algo mais amplo: o desejo de ser feliz e de ser livre, pois ser feliz e ser livre é tão imprescindível quanto a comida, o teto e a reprodução[107]. Pode-se observar aqui que não é fácil ocultar uma tensão na filosofia de Spinoza. Isso porque ele afirma categoricamente o determinismo e, ao mesmo tempo, enaltece a liberdade.

Mas, ao que parece, em sua filosofia há algum espaço para o livre-arbítrio dos indivíduos. Trata-se de uma liberdade entendida como autodeterminação. A partir do momento em que o ser humano passa a conhecer as causas que o determinam, ele consegue também, até certo ponto, determinar a si próprio. É uma liberdade relacionada ao conhecimento das causas que nos impelem a agir, sejam elas conscientes ou inconscientes[108]. A autodeterminação, como o próprio termo indica, significa agir por si mesmo, isento de coação externa[109].

Como é possível observar, a metafísica de Spinoza conduz a uma teologia propriamente dita — uma teologia de caráter árido e completamente gélido. É evidente que, para a comunidade judaica, isso seria considerado uma heresia intolerável. Tanto a ortodoxia judaica quanto a cristã, naqueles tempos obscuros, não tolerariam esse jovem pensador solitário. Importa ressaltar também que suas teses audaciosas foram elaboradas de modo fortemente dogmático[110]. Além disso, o determinismo absoluto que ele sustenta parece entrar em tensão com a pequena liberdade que admite. De fato, ele apresenta algumas recomendações por meio das quais seria possível alcançar algum grau

[107] SAWAIA, B. B. 2009, p. 366.

[108] CARNEIRO, R.; BARBOSA, L. 2016, p. 55.

[109] FRAGOSO, E. A. 2016, p. 133; JUSTA JUNIOR, J. 2016, p. 173.

[110] MONDIN, B. 1981b, p. 94; Cf. ALEXANDER, S. 2019, p. 60.

de liberdade. Mas é inevitável perguntar se aqueles que não seguem tais recomendações não estariam também determinados a não as seguir[111].

2.5 A metafísica de Leibniz

Toda a filosofia de Leibniz tem como base a sua curiosa teoria metafísica. Até mesmo um antirreligioso do século XXI pode ter alguma admiração pela metafísica de Leibniz. Em princípio, não é necessário acreditar literalmente em teses metafísicas, mas reconhecer que elas podem servir de fundamento para todo um edifício filosófico. Partindo do conceito de uma razão divina perfeita, explica-se, por exemplo, o real, a liberdade e a teodiceia[112]. Leibniz era, ao que parece, um bom luterano e, com certeza, um pacifista. Em síntese, ele foi um homem do bem. Seu pensamento parece transmitir um otimismo inigualável. Em princípio, tudo parece indicar que, sendo a humanidade criatura de um Deus bondoso e inteligente, não haveria espaço para o pessimismo.

Para Leibniz, todos os seres têm vida, até mesmo os minerais. Tudo está cheio de vida; há pensamento e ação por todo o universo[113]. Isso pode ser difícil de reconhecer, mas há indícios de que possa ser realmente assim. Ao menos essa é a impressão que se tem quando se estuda a metafísica. De acordo com Leibniz, não parece sensato aceitar a leitura mecanicista do mundo. As pessoas não enxergam porque têm olhos; ao contrário, têm olhos para enxergar — estes lhe foram dados para que possam enxergar. O mecanicismo cria modelos bastante simplificados do Universo e é deficiente quanto à explicação da vida propriamente dita.

---

[111] HAMLYN, D. W. 1990, p. 140.

[112] RUSS, J. 2015, p. 183.

[113] Ibid., p. 181.

Leibniz acreditava que a sua teoria das mônadas era bem mais plausível do que a teoria mecanicista de Descartes. A matéria, enquanto realidade passiva, não oferece uma explicação suficiente. Por isso, é preciso imaginar as mônadas como uma espécie de átomos espirituais[114]. De certo modo, ele parecia acreditar que a teoria das mônadas oferecia respostas para tudo, ou quase tudo.

Mas o que são as mônadas? São corpos dinâmicos, forças vivas distribuídas por todo o universo; são incorruptíveis e indivisíveis. São entes simples, mas formam os compostos. É famosa a expressão de Leibniz de que as mônadas não têm portas nem janelas. Com isso, ele pretendia salientar que elas nada recebem nem enviam para o mundo exterior. Elas podem, no entanto, transformar-se por meio de um movimento interno, que corre em seu próprio âmago[115]. As mônadas são eternas, pois não foram geradas e são indestrutíveis. Curiosamente, são também dotadas de percepção, mas isso não significa que tenham consciência. A percepção, nesse caso, significa a expressão da multiplicidade na unidade. As almas são mônadas distintas e, entre todas elas, há uma harmonia admirável[116].

Cada uma delas tem a sua peculiaridade, ou seja, nenhuma é igual à outra. Aliás, na natureza nunca há dois seres exatamente iguais, e com as mônadas ocorre o mesmo. Embora sejam substâncias, elas não possuem figura nem extensão. Se elas são a substância do mundo, então a matéria é composta de mônadas, mas elas próprias são incorpóreas, sendo, por assim dizer, pontos metafísicos. Os corpos dos homens e dos animais são agregados de mônadas. Corpo e alma seguem leis que lhes

[114] NICOLA, U. 2005, p. 258-267.

[115] RUSS, J. 2015, p. 184.

[116] ROVIGUI, S. V. 2015, p. 408-409.

são próprias, cada qual obedecendo às suas de maneira independente. Ambos são como dois relógios perfeitamente sincronizados, que funcionam juntos em plena harmonia. Leibniz, embora crítico do mecanicismo, admite que o corpo é uma máquina — porém uma máquina divina. A alma também é um autômato, mas um autômato imaterial; ela é como um sonho bem projetado[117]. A mônada é a base da matéria, sem ser ela própria matéria. Pode-se dizer que ela é energia, uma força. Em cada mônada, ainda que imperceptível, encontra-se a totalidade das leis e o resumo de toda a história do universo. Tudo o que existe no universo inteiro também está presente em cada mônada. Isso equivale a dizer que cada uma delas é uma espécie de microuniverso, ou um espelho vivo de todo o universo[118].

As inspirações para escrever textos tão reflexivos não lhe vieram por adivinhação nem tampouco por sonhos. Desde muito jovem, Leibniz já era extremamente estudioso e bem-informado. O microscópio foi descoberto naquele período, instrumento por meio do qual se passou a perceber que a matéria era composta por diminutíssimos seres. Foi certamente inspirado por esse instrumento científico que Leibniz construiu sua teoria das mônadas, colocando entes não corpóreos como fundamento da realidade material[119].

O Deus bondoso e inteligente descrito por Leibniz criou o melhor de todos os mundos — este no qual a humanidade vive. Portanto, o melhor dos mundos não é um reino celestial nem o mundo das Ideias, mas este mundo terreno. Com efeito, partindo do princípio de que Deus é bom, sábio e poderoso, não haveria motivo para criticar a sua

[117] ABBAGNANO, N., 1970. v. 7. p. 30-37.

[118] NICOLA, U. *op. cit*., p. 260-262.

[119] NICOLA, U. 2005, p. 260.

criação[120]. Por mais que seja considerado um vale de lágrimas, Leibniz reitera que este é o melhor de todos os mundos.

Mas é preciso ressaltar que esse otimismo de Leibniz se fundamenta no princípio da razão suficiente, e não simplesmente na bondade divina. Os males existentes neste mundo não devem ser atribuídos a Deus. A perfeição presente no mundo tem origem em Deus, enquanto a imperfeição é fruto de nossas limitações. Na mente divina existem diversos mundos possíveis, mas este em que vivemos seria o melhor de todos[121].

Contudo, esse otimismo pode facilmente converter-se em pessimismo. Parece razoável supor que, sem doenças e sem roubos, o nosso mundo seria muito melhor. É possível formular diversos juízos sobre essa tese. Pode-se dizer, por exemplo, que este é realmente o melhor de todos os mundos, embora não seja um mundo plenamente bom. Ele poderia ser o melhor apenas pelo fato de todos os outros serem ainda piores.

2.6 A metafísica hegeliana

Em plena época contemporânea, a metafísica ressurgiu com uma força assombrosa e, em parte, isso foi graças ao alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Trata-se uma filosofia deveras difícil, árida a qualquer estudante iniciante[122]. É comum ao estudante de primeira viagem ler, por exemplo, algumas páginas da *Fenomenologia do espírito* mais de uma vez sem compreender sequer uma única frase. Se alguém disser que Hegel é mais metafísico do que os próprios gregos antigos,

[120] Ibid., p. 266.

[121] MONDIN, B. 1981b, p. 136-137.

[122] RUSSELL, 1969, p. 284. KENNY, 2003, p. 351

talvez não esteja tão errado. Isso porque é preciso levar em consideração o fato de ele ter vivido em plena Alemanha moderna. Convém lembrar ainda que, em menos de um século após sua morte, a Alemanha se tornaria, entre todos os países europeus, uma das nações mais desenvolvidas.

Mesmo em sentido estritamente metafísico, Hegel também segue uma dinâmica dialética. Uma de suas máximas mais conhecidas é a afirmação de que "o que é racional é real e o que é real é racional". Com essa expressão, ele quis dizer que o mundo não é um amontoado de substâncias desordenadas, mas um progresso contínuo de um desdobramento espiritual, no qual a razão expressa o arcabouço do mundo. Seu pensamento está impregnado de imanentismo, panlogismo e panteísmo. A função da filosofia não é dizer como o mundo deve ser, mas apenas interpretá-lo. A filosofia jamais consegue chegar ao mesmo tempo que o real. Quando o real já se constituiu e está, por assim dizer, pronto, somente então a filosofia desembarca — mas nesse momento já é tarde. Ela chega sempre depois dos acontecimentos e, por isso, resta-lhe apenas interpretá-los[123]. A notória frase "A coruja de Minerva só levanta voo ao anoitecer" serve exatamente para ilustrar esse fato, esse atraso inevitável da reflexão filosófica[124].

Para Hegel, pensamento e realidade são a mesma coisa. E mais do que isso: até mesmo espírito e matéria acabam por se identificar. A verdade só pode ser alcançada quando se considera o Todo. O mundo é uno. Isso pode parecer contraditório, pois ele fala em Ideia e em Natureza. Contudo, a Natureza nada mais é do que o modo de ser da Ideia no mundo, o ser-outro da Ideia. Espírito e Ideia também acabam

[123] NICOLA, 2005, p. 354.

[124] WARBURTON, 2012, p. 125.

por coincidir, pois o Espírito é a Ideia que atingiu o seu ser para si, ou seja, a Ideia que se atualizou e passou a ter consciência de si mesma. Em síntese, na filosofia hegeliana tudo é Ideia, tudo é inteligível, mas essa inteligibilidade se realiza de modo progressivo[125].

O Todo, ou o Absoluto, funciona como uma espécie de palavra de ordem na filosofia de Hegel. Um membro do corpo humano não tem significado enquanto órgão separado do corpo; a sua importância só existe enquanto parte do todo. O mesmo vale para as demais realidades. A família, por exemplo, tem prioridade em relação a um de seus membros isolados, e uma cidade possui prioridade quando comparada ao cidadão individual[126]. Isso conduz, consequentemente, à ideia de que o Estado também possui primazia. É nele que a racionalidade se objetiva e é nele que Hegel também identifica o Absoluto. Em síntese, apenas o todo é verdadeiro.

Com efeito, Hegel demonstrava uma enorme fascinação pelo Estado. Afinal, o Estado não existe em função do indivíduo; o indivíduo que existe em função do Estado. O Estado é a Ideia que se manifesta no mundo e é também por meio dele que Deus se ingressa na realidade histórica. O Estado representa a totalidade ética e a conscientização da liberdade. Sendo assim, ele pode ser compreendido como uma espécie de Deus real. E essa regra não se aplica apenas aos Estados bem organizados, mas a todos os Estados[127]. Entretanto, em um Estado bem organizado, os interesses individuais coincidem com os interesses comum do próprio Estado[128]. Observe-se também que, segundo Hegel, não são os cidadãos que escolhem o Estado, mas a vontade do Absoluto

[125] ROVIGHI, S. V. 2015, p. 729-730; 739; 741.

[126] NICOLA, U. *op. cit*., p. 355.

[127] REALE, G.; ANTISERI, D. 1991, p. 150-151; 159

[128] KENNY, A. 2003, p. 352.

que se manifesta por meio dele[129]. A vida de um povo constitui o modo mais elevado da eticidade. Os indivíduos também agem, mas o impulso que os move provém sempre do Espírito universal[130]. Para Hegel, ser virtuoso não significa meramente obedecer à lei formal, mas dedicar-se à comunidade e ao bem geral. E a comunidade mais perfeita é precisamente o Estado[131].

Eis a metafísica hegeliana expressa em sua linguagem dialética: o ser é a tese, o não-ser é a antítese e o vir a ser é a síntese. O ser é ser, mas precisa negar-se e tornar-se o não-ser para, em seguida, refazer-se no vir a ser. Em outros temos, o ser se aliena, sai de si mesmo, torna-se ser fora de si e, por fim, retorna a si[132]. Trata-se de uma filosofia repleta de tríades: há teses, antíteses e sínteses por toda a estrutura do pensamento hegeliano. A Ideia é tese; a Natureza, que nega a Ideia, é antítese; e o Espírito, que efetua a negação da negação, é a síntese[133]. O Espírito é a atualização da Ideia. Aliás, Ideia e Natureza são, na verdade, meros momentos do Espírito e nunca existem separadamente. Quando o Espírito busca a sua autorrealização, fala-se em Espírito subjetivo; quando busca concretizar-se em liberdade plena, fala-se em Espírito objetivo; e quando busca conhecer-se plenamente e se reconhece como Deus, fala-se em Espírito Absoluto[134]. O Espírito representa o momento mais elevado do Absoluto[135]. Eis os três momentos do Absoluto: em si, fora de si e o voltar a si — respectivamente, Ideia, Natureza e Espírito. A expressão "o que é real é racional e o que é racional é real" também

[129] MONDIN, B. 1981c, p. 45.

[130] ROVIGHI, S. V. 2015, p. 711.

[131] Ibid., p. 745.

[132] NICOLA, U. 2005, p. 358.

[133] REALE, G.; ANTISERI, D. 1991, p. 141.

[134] Ibid., p. 146.

[135] Ibid., p. 144.

significa que a Ideia e o ser real não são separáveis. O que quer que ocorra nunca acontece fora do Absoluto[136]. O Espírito se autogera e realiza infinitamente. Ele é Infinito, realiza-se continuamente e supera o próprio infinito. É como um círculo em que início e fim coincidem. O Espírito não se impõe a algo diferente dele mesmo; o que ocorre é uma espécie de plasma[137].

O ser é o primeiro momento da Ideia em si, mas, ao reivindicar o seu oposto, acaba por ser confundido com esse oposto — o não-ser. É dessa relação entre ser e não-ser que surge o devir. Na esfera do Espírito também se manifesta uma tríade, isto é, três momentos distintos: o Espírito subjetivo, o Espírito objetivo e o Espírito Absoluto. O primeiro refere-se aos indivíduos; o segundo, aos povos; e o terceiro, à religião e à filosofia[138]. Eis o célebre trajeto fenomenológico do Espírito: consciência, autoconsciência, razão, Espírito, religião e conhecimento Absoluto[139].

Tudo se resolve na história; não há outra realidade para além da realidade histórica. Nesse sentido, o Absoluto e a história tornam-se equivalentes[140]. A filosofia, para Hegel, é também necessariamente uma filosofia da história, pois é no decorrer da história que o Espírito se manifesta. Fenomenologia do Espírito significa exatamente isso: o aparecer do Espírito nos momentos históricos[141]. A filosofia da história tem como objetivo encontrar, na história, a racionalidade. Para Hegel, a história do mundo é a história do progresso do ideal de liberdade. Aliás, o Espírito Absoluto visa promover a liberdade. Trata-se, porém, de uma

[136] Ibid., p. 104.

[137] Ibid., p. 102.

[138] MONDIN, B. 1981c, p. 42-43.

[139] REALE, G.; ANTISERI, D. 1991, p. 114.

[140] MONDIN, B. 1981c, p. 40.

[141] REALE, G.; ANTISERI, D. 1991, p. 113.

liberdade que exige uma obediência voluntária à lei por parte da nação, de todo o povo[142]. Por meio da filosofia é possível compreender a história universal, o seu fim último e o modo como ela se desenrola. O desenrolar da história é o próprio desenrolar do Espírito, e a liberdade constitui a essência do Espírito. O Espírito é o ser que se contém em si mesmo. Vale a pena frisar que o Espírito, sobre o qual Hegel tanto falava, está relacionado à consciência de liberdade dos povos. O interesse dos indivíduos é consciente, mas também é inconsciente no sentido de que está a serviço do Espírito universal[143].

Com a sua primeira obra famosa, a *Fenomenologia do espírito*, Hegel pretendia purificar a consciência empírica e elevá-la ao Espírito, isto é, ao conhecimento Absoluto. Este é, ao mesmo tempo, objeto e sujeito da filosofia. É preciso ter sempre em mente que, para Hegel, não existe infinito separado de finito[144]. O verdadeiro Infinito não se apresenta em uma linha reta, mas com uma circularidade, e também não é um infinito transcendente ao finito. Ele consiste, com efeito, em um incessante superar dialético do finito[145].

A filosofia autêntica, para Hegel, é somente a filosofia entendida como idealismo. Se a questão for filosofia, deve-se falar em idealismo, pois uma filosofia que pretenda atribuir realidade plena ao finito sequer poderia ser considerada filosofia[146]. Seria inadmissível, por exemplo, supor a existência de um povo sem metafísica, pois isso seria como um templo sem altar[147].

---

[142] GILES, T. 1979, p. 214.

[143] KENNY, A. 2003, p. 351-352.

[144] REALE, G.; ANTISERI, D. 1991, p. 112.

[145] Ibid., p. 133.

[146] Ibid., p. 134.

[147] Ibid., p. 127.

Hegel teve uma formação teológica e, por isso, seus escritos reproduzem numerosos conteúdos teológicos. Há muitas referências às religiões, a versículos bíblicos etc.[148]. Contudo, isso não significa que ele fosse um místico. Ao contrário, é provável que ele sequer acreditasse no sobrenatural[149]. Quando passou por alguns momentos difíceis, chegou a inverter uma famosa expressão evangélica: "Procurai primeiro alimento e vestuário, e depois vos será acrescentado o reino dos céus[150]."

De um modo geral, a metafísica hegeliana transmite a imagem de uma filosofia otimista e serena. Isso ocorre porque ela sugere que tudo no Universo está, de certo modo, integrado a um processo necessário, no qual nada do que acontece é absolutamente mau[151]. Aquilo que se apresenta como negativo é apenas um momento do processo dialético. A guerra é um exemplo desse tipo de instante, pois representa uma antítese. Isso significa que até mesmo as guerras não seriam, em si mesmas, um mal; sem elas não haveria história, não haveria acontecimentos a serem narrados[152]. A paz perpétua universal seria algo impossível, pois não existe uma República universal que abarque toda a humanidade. O que existe é apenas um Espírito dos povos. Ao contrário do que muitas vezes se imagina, uma paz universal plenamente instalada poderia levar a uma completa estagnação. A humanidade não subsistiria sem a ação das contrariedades[153].

O Estado alemão, nos dias de Hegel, representa, ao que parece, um ápice do desenvolvimento histórico. Se os ingleses eram os senhores dos

[148] MONDIN, B. 1981c, p. 34

[149] ROVIGHI, S. V. 2015, p. 699-700.

[150] DURANT, W. 1996, p. 279.

[151] MONDIN, B. 1983c, p. 44.

[152] REALE, G.; ANTISERI, D. 1991, p. 152; GILES, T. 1979, p. 215.

[153] NICOLA, U. *op. cit*., p. 363.

mares, os alemães seriam os senhores dos ares. Para Hegel, a história da Alemanha pode ser dividida do seguinte modo: até Carlos Magno seria o reino do Pai; de Carlos Magno até a Reforma, o reino do Filho; e da Reforma até a monarquia prussiana, o reino do Espírito Santo[154]. A modernidade tem início com a Reforma protestante; aliás, a Reforma só era realmente viável entre os povos germânicos, pois estes possuem uma vida interior bastante sólida. Os homens medievais haviam buscado a profundidade espiritual no sepulcro de Jesus Cristo, por meio das cruzadas. Lutero, por sua vez, teria encontrado essa profundidade no espírito e no coração. Não houve uma revolução na Alemanha porque a Reforma já havia desempenhado esse papel. Ela própria já havia se encarregado de conciliar o individual com o universal. Além disso, ensinou aos alemães que a vontade em sentido universal corresponde à vontade do Estado. A religião protestante normalmente proporciona um ambiente de tranquilidade[155]. Hegel chegou também a afirmar que a sua filosofia representava a consumação de todas as filosofias[156].

Em Hegel também se encontra um forte eurocentrismo. A civilização grega constitui a tese; o judaísmo, a sua antítese; e o cristianismo, a síntese[157]. A religião grega seria feliz, a judaica seria triste, e o cristianismo representaria a mescla de ambas, ou seja, uma síntese e, portanto, uma superação[158]. As religiões orientais representam o Absoluto por meio de animais; os gregos, em forma humana; e o cristianismo, enquanto superação de ambas, o representa por meio de seus dogmas. Enquanto síntese, o cristianismo expressa o

[154] KENNY, A. 2003, p. 353.

[155] ROVIGHI, S. V. 2015, p. 750.

[156] KENNY, A. 2003, p. 355; MONDIN, B. 1983c, p. 35.

[157] ROVIGHI, S. V. 2015, p. 707-708.

[158] REALE, G.; ANTISERI, D. 1991, p. 98.

Espírito que se aliena e que se torna outro[159]. Para Hegel, o ideal de liberdade não é propriamente uma conquista dos gregos, mas dos cristãos. Na religião cristã, os homens são ao mesmo tempo objeto e finalidade do divino, pois Deus busca habitar entre eles por meio do Espírito Santo[160].

Como é fácil observar, a filosofia hegeliana soa muito estranha e, de certo modo, até parece constituída de verdadeiros delírios e devaneios. Ela parece ser fruto de uma subjetividade desenfreada, marcada por certa imprudência, nacionalismo e eurocentrismo. Embora fosse muito atualizado em questões científicas e bastante bem informado, Hegel cometeu algumas falhas. Não demonstrava, por exemplo, simpatia ou admiração por Isaac Newton. Chegou a acusa-lo de reduzir os fenômenos físicos a meras expressões matemáticas. Em outros termos, afirmou que, a partir de Newton, os fenômenos físicos passaram a ser aquilo que deles pode ser dito em termos matemáticos[161].

É óbvio que Hegel foi duramente criticado, embora muitas dessas críticas tenham sido pouco eficazes. Há quem diga que talvez nem o próprio Hegel tenha compreendido plenamente toda a sua obra, tamanha a sua complexidade[162]. Para Schopenhauer, ele era um charlatão, e todo o seu sistema era falso[163]. Apesar de hermético, obscuro e extremamente difícil, o sistema hegeliano possuía uma estrutura quase imbatível em sua base. De fato, a sua influência em toda a Europa foi enorme e atingiu até mesmo o coração da Inglaterra. De qualquer modo, é preciso reconhecer que o trabalho de Hegel constitui uma

[159] Ibid., p.124.

[160] Ibid., p. 147.

[161] ROVIGHI, S. V. 2015, 740.

[162] WARBURTON, N. 2012, p. 125.

[163] HAMLYN, D. W. 1990, p. 226.

filosofia propriamente dita. A *Fenomenologia do espírito*, por exemplo, já foi considerada uma espécie de romance de formação filosófica, cujo protagonista é o próprio Espírito[164].

[164] REALE, G.; ANTISERI, D. 1991, p. 125.

3
A ÉTICA

3.1 Noções essenciais sobre ética e moral

O ser humano, sem exceção, é por natureza um ser ético; ao nascer, já nasce ético. É impossível não nascer ético, pois essa condição é inerente a todos. Aliás, duas são as qualidades, com as quais o ser humano nasce e das quais jamais pode se desprender: a ética e a razão. Os povos asiáticos, os africanos, os europeus, os nativos americanos e todos os seres humanos de todas as culturas são racionais e éticos. Vale a pena salientar que não há povos mais ou menos racionais do que outros. Indianos e europeus, por exemplo, são igualmente racionais. Não se pode supor que os indianos sejam menos racionais em função da sua intensa religiosidade.

Se isso é assim, poderá parecer natural a alegação de que não é necessário estudar a ética. Se todos são seres racionais e éticos por natureza, por que estudar esses dois temas? Eis uma maneira interessante de responder a essa questão: assim como o ser humano nasce ético, ele também nasce com uma forte inclinação para refletir sobre a ética, com espírito naturalmente indagador. Ser ético é algo natural, e investigar a ética também é. Sempre haverá no mundo uma parcela de pessoas preocupadas em questionar os temas ético-morais. Em síntese, pelo fato de ser dotado de racionalidade, o ser humano tende também a ser indagador e estudioso.

Ouvir músicas, cantar, dançar e brincar são atividades que a humanidade sempre fez e jamais deixará de fazer. O filosofar, de modo

semelhante, também é algo natural. Fazer questionamentos sobre os diversos mistérios existentes é uma atitude que nunca se findará.

Os termos "ética" e "moral" são normalmente usados como sinônimos, tanto no cotidiano quanto no meio intelectual. Em princípio, pode-se dizer que os dois termos são sinônimos, pois quase sempre se referem à mesma coisa. De fato, mesmo no meio acadêmico utiliza-se tanto a expressão "filosofia ética" quanto "filosofia moral".

Contudo, ainda é possível estabelecer alguma distinção entre eles. Ao menos entre os especialistas existe certa noção e algum consenso a esse respeito. Nesse sentido, a ética está relacionada à reflexão, à discussão teórica e ao pensamento crítico. De certo modo, a ética constitui uma parte da filosofia. A moral, por sua vez, está relacionada às normas e costumes de uma determinada comunidade, isto é, ao comportamento humano em contextos concretos[165]. Pode-se dizer que a ética é aquilo que pensa a moral ou, ainda, que a ética é a disciplina filosófica que estuda a moral.

O filósofo da ética não é um legislador nem um elaborador de regras. Ele é, antes de tudo, um intelectual que discute as questões morais. Cabe ao filósofo da ética suscitar questões, formular hipóteses e considerar situações ou condições adversas relacionadas aos temas morais. Vale frisar que é por meio de intensa reflexão e de deliberações que uma sociedade alcança a maturidade moral. A distinção entre ética e moral, contudo, é bem menos importante do que os conteúdos que serão tratados a seguir neste capítulo. E, como já foi salientado, essa distinção muitas vezes é difícil de ser aplicada com rigor[166].

[165] VÁSQUEZ, A. S. 1995, p. 5-8.

[166] VÁSQUEZ, A. S. 1995, p. 9.

Dentre os animais, o ser humano é o único dotado de moralidade. Se alguém indagar: "Por que os seres humanos não vivem nus, como os animais? Por que as pessoas não satisfazem suas necessidades fisiológicas em público?", uma resposta imediata seria a de que os homens são dotados de pudor. Em outros termos, os seres humanos são pudorosos.

Eis uma questão reflexiva: de onde vêm as regras morais? Quem as criou? Em princípio, de uma coisa podemos estar bem certos: as regras morais não são obra de um único indivíduo. A cultura de um povo nada mais é do que uma conquista coletiva desse próprio povo. A origem da moral perde-se no tempo. Certamente nenhum povo usufrui de uma cultura criada por um único ser humano. A mitologia de cada povo costuma atribuir certos feitos exclusivamente a alguns personagens, mas a própria mitologia é resultado da criação de dezenas, talvez de centenas, de gerações.

Alguns tipos de comportamentos e de atitudes são característicos dos seres humanos. Por exemplo, somente os humanos veneram deuses, demonstram pudor, gargalham e guardam rancor. Alguns animais possuem sentidos muito mais aguçados do que os do ser humano. O urso-pardo, por exemplo, possui um faro fantástico. Outros animais superam o ser humano em diversos aspectos, como na força física, na velocidade e na maleabilidade. Os seres humanos, porém, compensam essa inferioridade por meio de sua extraordinária capacidade racional.

Embora o estudioso da ética possa, muitas vezes, elevar-se às alturas da abstração, a própria ética possui finalidades práticas e concretas. Outras ciências, de natureza mais empírica, têm sido imprescindíveis e contribuído muito para o estudo da ética. A antropologia, a sociologia e a psicologia são bons exemplos disso. As novas descobertas científicas não são necessariamente capazes de

promover uma revolução radical na ética, mas podem suscitar numerosas discussões. As explicações antropológicas sobre as razões da poligamia, por exemplo, falam alto por si mesmas, mas não são capazes de oferecer uma palavra final. Em ética, raramente se chega a uma sentença definitiva.

3.2 A universalidade da ética e o dilema do relativismo

Um problema moral pode depender muito do tempo e do espaço, ou seja, pode ser uma questão relativa. Aquilo que para os brasileiros é imoral pode, eventualmente, não o ser para um iraniano ou para um indiano, e vice-versa. Muitos preceitos morais são, de fato, relativos a cada povo ou a cada cultura. Se no Brasil alguém sair de casa nu e for ao mercado ou ao banco, será certamente detido. Para muitos povos ameríndios, no entanto, viver nu faz parte do cotidiano.

Entretanto, em ética é possível perguntar se não existe algo independente de qualquer costume regional que possa valer para todos. O bom senso, por exemplo, não teria uma abrangência universal? É evidente que o bom senso existe. A violência sexual, por exemplo, é considerada um mal horrendo em praticamente toda e qualquer sociedade.

Existem inúmeros estudos e diversas teorias sobre ética. Há filosofias para todos os gostos intelectuais, desde as mais exóticas até as mais conservadoras.

Em princípio, convém deixar claro que a ética, enquanto área da filosofia, deve seguir a tradição acadêmica, isto é, deve prezar pela universalidade e pelo objetivismo. Nesse contexto, o objetivismo se contrapõe ao relativismo e ao subjetivismo. Como qualquer outro campo do saber acadêmico, a ética deve também prezar pela cientificidade. Ela

pode ser considerada, em certo sentido, uma ciência e, enquanto tal, aspira à universalidade e à objetividade. Se esse é o caso, então a ética enfrenta dois grandes obstáculos: o relativismo e o dogmatismo.

Falar em ética dogmática equivale a falar em uma ética absoluta, enquanto falar em ética relativista implica o risco de um esvaziamento normativo. Isso porque o relativismo tende ao subjetivismo, e o subjetivismo abre espaço para o mero "achismo". Em uma sociedade na qual cada indivíduo estabelece as próprias regras e as aplica conforme entende, o resultado inevitável seria a desordem total. Contudo, também sabemos que as pessoas são diferentes e que os povos possuem culturas diferentes. De fato, a beleza, o sabor de um alimento e a preferência musical são aspectos frequentemente relativos a cada indivíduo. O aborto e a pena de morte, por exemplo, são temas sobre os quais as opiniões divergem amplamente.

Diante desse dilema, a alternativa mais razoável é afirmar que a ética não pode nem deve ter o relativismo como pressuposto, mas deve buscar a objetividade e a universalidade do modo mais plausível possível. Na verdade, tanto o relativismo quanto o dogmatismo representam desafios constantes para aqueles que se dedicam ao estudo da ética.

Nas áreas mais empíricas, a universalidade encontra menos dificuldades. Pessoas de diferentes culturas dificilmente fariam restrições, por exemplo, a um determinado medicamento apenas pelo fato de ele ser de origem estrangeira. Por outro lado, parece impossível universalizar hábitos ou costumes que são essencialmente locais.

Essa questão exige dos estudiosos da ética grande maestria. De todo modo, para alcançar uma filosofia ética autenticamente acadêmica, é necessário evitar tanto o dogmatismo quanto o relativismo.

3.3 A ética de Sócrates e de Platão

Sócrates (470 a.C.-399 a.C.) não deixou nenhum escrito, mas isso não impediu a sua notoriedade nem a enorme influência de seu pensamento. Se ele próprio nada escreveu, seus discípulos o fizeram por ele. Platão, por exemplo, fez de Sócrates a personagem principal na maior parte de seus Diálogos. Isso tornou praticamente impossível determinar quais doutrinas éticas pertencem exclusivamente a Sócrates e quais são propriamente de Platão. Entretanto, como Platão foi um discípulo apaixonado e fidelíssimo, há certa garantia de que sua ética reflete, em grande parte, a ética do mestre. Diante disso, nesta seção não haverá preocupação em distinguir o que é platônico e o que é estritamente socrático.

Sócrates foi, sem dúvida, um filósofo audacioso e valente. Sua ética é geralmente considerada conservadora e, ao mesmo tempo, austera, isto é, rigorosa e exigente para aqueles que pretendem segui-la. Uma maneira útil de compreendê-la é compará-la com a ética cristã, pois ambas apresentam muitas semelhanças. Convém lembrar, entretanto, que Sócrates e Platão eram filósofos, enquanto Jesus Cristo foi um líder religioso.

Sócrates defendia, a qualquer custo, uma vida virtuosa e justa. Reverenciava os deuses, respeitava os anciãos e demonstrava grande consideração pelos amigos. Na iminência da morte, não demonstrou temor, mas uma singular tranquilidade[167]. Foi condenado injustamente à morte em nome da lei de Atenas. Teve uma oportunidade de escapar, mas recusou-se a fazê-lo, precisamente por respeito às leis de sua cidade[168]. Ele também valorizava profundamente a humildade e era

[167] *Phd.* 116a-118a.

[168] *Cri.* 45a-e; 46a-d.

completamente desapegado dos bens materiais. Não cobrava absolutamente nada por suas lições[169]. Mesmo assim, era cercado por dezenas de discípulos e ouvintes. O fato de não receber pagamento pelos ensinamentos contribuiu para fortalecer sua reputação. Isso porque os honorários podem, em certa medida, comprometer a objetividade do ensino, uma vez que quem ensina pode sentir-se tentado a agradar ao discípulo e, assim, omitir algumas verdades. Desse modo, Sócrates se mantinha livre do pecado da adulação e inteiramente à vontade para expressar suas doutrinas, ainda que amargas.

A virtude é o bem supremo do viver humano. Para Sócrates, o homem não é meramente o seu corpo físico, mas sobretudo a sua *psique*, a sua alma. Em outros termos, a essência do ser humano reside em sua moralidade. Sócrates estava ciente de que o ser humano é um ser racional e que a racionalidade implica moralidade.

Dizia que mais vale sofrer uma injustiça do que praticá-la[170]. É evidente que ele também sustentava — como qualquer pessoa sensata — que o ideal seria nem cometer nem sofrer uma injustiça. Ambas as situações são indesejáveis; contudo, caso seja necessário escolher entre uma e outra, a opção deve ser a de sofrer a injustiça. Isso porque, para Sócrates, o maior dano que um homem pode sofrer não é físico, mas moral. A pior das prisões não é aquela cujas grades privam o homem da liberdade, mas aquela que macula a sua personalidade.

E isso não é tudo. Segundo ele, a pessoa que cometeu um crime, não foi descoberta e não se entrega nem confessa, vive em verdadeira desgraça. Para tornar-se feliz e merecedora do *status* de ser humano, precisa expiar a maldade que outrora cometeu. Mesmo que ninguém a

[169] *Ap.* 23b; 82c.

[170] *Grg.* 472e.

tenha descoberto, ela própria tem consciência do delito. De si mesmo, o ser humano jamais poderá esconder-se. Em síntese, o homem sábio e prudente sempre praticará a justiça, independente de qualquer adversidade ou força maior[171].

Como é possível observar, a ética de Sócrates é do tipo que, de certo modo, exige uma renúncia muito custosa ao ser humano. No entanto, prestando-se bastante atenção, percebe-se que a situação moral de uma pessoa que foi vítima de um crime é incomparável com a daquele que o cometeu. Basta imaginar, por exemplo, a situação emocional da família da vítima e a da família do autor do crime. Suponha-se, por exemplo, um assalto a banco no qual um cliente seja ferido por disparos efetuados pelo assaltante. A família da vítima sofrerá diante das dificuldades e do sofrimento pelos quais ela terá de passar. Contudo, essa infelicidade não é acompanhada por um tipo especial de dor: o remorso ou a vergonha. A sociedade não demonstrará repulsa em relação à vítima do assalto. Ao contrário, é bastante provável que ela receba condolências e votos de recuperação. Por outro lado, os familiares da pessoa que cometeu o crime acabam tendo de conviver com a lástima e com a dor moral.

3.3.1 A filosofia moral do sofista Trasímaco

Para compreender ainda mais a filosofia moral de Sócrates e de Platão, vale a pena abordar também a filosofia moral de Trasímaco, um sofista grego. Isso porque a sua tese era exatamente oposta à de Sócrates e Platão.

Dentre os sofistas, no que diz respeito à moralidade, Trasímaco é, certamente, um dos mais importante. Em princípio, para ele, a injustiça é muito mais proveitosa do que a justiça. Entre sofrer ou praticar uma

[171] *R.* I 345a; 347e.

injustiça, seria obviamente preferível praticá-la. Para ele, o bem supremo da vida humana consiste em viver injustamente. E o auge da injustiça seria viver injustamente, mas aparentar ser uma pessoa justa[172]. A felicidade, nesse caso, estaria relacionada à liberdade adquirida para praticar a injustiça de modo impune. Noutros termos, ser livre significa poder fazer tudo o que se deseja, seja assassinar, roubar ou até mesmo torturar.

Com base nisso, a pessoa que atinge o mais alto grau de felicidade seria o tirano, ou qualquer governante dotado de poder absoluto. Uma vez sendo um líder político todo-poderoso, seria possível viver conforme a própria vontade, sem ser impedido por ninguém. Um ditador poderia ter, por exemplo, um harém com dezenas de mulheres, assassinar qualquer pessoa que, porventura, o incomode, degustar as melhores comidas e assim por diante[173].

Em parte, o argumento de Trasímaco toma como base a própria realidade, pois ele também afirma que, neste mundo, são os maus que frequentemente se encontram em vantagem[174]. Parte do pressuposto de que o mundo está repleto de injustiças. E, de fato, em um mundo cheio de injustiças, parece razoável supor que os injustos são os mais favorecidos.

A justiça, segundo ele, teria sido criada pelos fracos. Eles a defendem justamente porque não tiveram a oportunidade de praticar a injustiça. Como nunca puderam praticá-la, passaram então a condená-la. No fundo, todos querem praticar a injustiça, mas, como a maioria não consegue fazê-lo impunemente, conclui que ela é um mal. Para

[172] *R.* II 359a; 361a.

[173] *R.* I 344a-b

[174] *R.* I 343d-e.

Trasímaco, ninguém deixa de praticar a injustiça por bondade ou piedade, mas sim por receio de sofrê-la[175]. As pessoas não se vingam dos males que lhes são infligidos por uma razão óbvia: temem ser punidas pela lei. Caso contrário, vingar-se-iam de todos os seus inimigos. Em princípio, ninguém obedeceria às leis por amor a elas ou à cidade em que vive, mas simplesmente porque é obrigado a fazê-lo[176].

Ele apresenta uma alegoria interessante, com o objetivo de convencer que a injustiça é, na verdade, o bem supremo dos homens. Ela é conhecida como *A alegoria do anel de Giges*. Será apresentada aqui de modo simplificado, com finalidade puramente didática. Segundo a lenda, um lídio, cuidador de ovelhas, em certa ocasião pouco comum, entrou por uma abertura que encontrara no solo, justamente no local onde as ovelhas estavam apascentando. Entre outras coisas extraordinárias, nessa abertura ele encontrou um cadáver que nada tinha para ser saqueado, exceto um anel de ouro. Giges apanhou rapidamente o anel, colocou-o no dedo e foi embora. Mais tarde, para a sua surpresa e felicidade, descobriu que seu achado era um anel mágico. Bastava girar o engaste do anel para a parte interna da mão e ele se tornava um homem invisível; ao girá-lo novamente, voltava a tornar-se visível[177].

O que essa história pretende destacar é, sobretudo, o fator impunidade. A capacidade de tornar-se invisível funciona como uma metáfora da possibilidade de agir sem sofrer punição. Suponha-se uma cidade na qual há um homem justo e um homem injusto. Se ambos pudessem utilizar esse lendário anel, provavelmente praticariam as mesmas maldades sempre que estivessem invisíveis. Isso porque,

[175] *R.* I 344c.

[176] *R.* II 358e-359a.

[177] *R.* II 359b-360d.

estando invisíveis, estariam livres de qualquer punição, pois jamais poderiam ser capturados[178].

Mas surge então uma pergunta: e o castigo dos deuses? E se eles realmente existirem? Caso existam, poderiam castigar os ímpios, tanto em vida quanto após a morte. Trasímaco, porém, responde sem relutância: se os deuses não existem, a conclusão é simples — pode-se praticar a maldade sem temor, pois ninguém será castigado! Mas, se os deuses existem, a solução seria igualmente simples: bastaria subornálos com os bens obtidos por meio da injustiça[179].

Eis ainda outro argumento: no campo, os donos de rebanhos, ao cuidarem de ovelhas e bois, não o fazem por amor aos animais[180]. Na verdade, visam sobretudo ao próprio lucro. De fato, quando são responsáveis, os donos tratam os animais com cuidado — alimentamnos no momento adequado e os medicam quando necessário. Contudo, é igualmente verdade que o benefício final recai sempre sobre os donos. Aliás, o destino último do animal é ser transformado em alimento ou em dinheiro para o bolso de seus proprietários. Para quem observa o tratamento oferecido por um camponês diligente, pode parecer que ele nutre grande afeição pelos animais. Entretanto, uma reflexão mais atenta revela que os animais são, na realidade, um meio para alcançar a prosperidade dos donos.

Pode-se extrair algumas consequências importantes da filosofia de Trasímaco. Em princípio, seu discurso pode parecer realista, no sentido de descrever aquilo que frequentemente se observa no cotidiano. A suposta venalidade dos deuses, por exemplo, parece, em certa medida,

[178] *R.* II 359c-360d.

[179] *R.* II 365d-366a.

[180] *R.* I 343b; 344c.

relacionar-se com certos fatos da vida social. Mafiosos que oferecem dinheiro para a construção de igrejas ou de escolas podem, por exemplo, parecer pessoas benfeitoras diante da sociedade. Do mesmo modo, políticos desonestos que não são descobertos, mas que desempenham uma administração eficiente, podem acabar entrando para a história como heróis.

Contudo, é evidente que as coisas não podem ser definidas de maneira tão simplificada. Toda a questão de saber se a justiça é ou não mais proveitosa exige uma discussão muito mais ampla. Em primeiro lugar, é preciso salientar que a justiça tende a ser muito mais proveitosa em diversos sentidos. Enquanto seres racionais e dotados de sentimentos, dificilmente alguém partirá do princípio de que a injustiça seja preferível. Desse modo, é razoável concluir que Sócrates estaria correto e Trasímaco equivocado.

Trasímaco certamente não percebeu que existem inúmeras pessoas que não cometeriam perversidades, mesmo que pudessem tornar-se invisíveis. Embora seja difícil lidar com multidões, nada demonstra que a maioria dos seres humanos seja composta por pessoas injustas. Também não é simples determinar se o ser humano é bom ou mau por natureza. Os indivíduos que compõem a sociedade, como é natural, estão sujeitos a diferentes disposições de humor e de boa vontade. Uma mesma pessoa pode, em determinado momento, estar bem-disposta e, em outros, não. Ainda assim, é bastante provável que, em média, os seres humanos não sejam tão maus quanto se imagina.

E ainda vale salientar que a tese de Trasímaco, embora realista, é também sensacionalista e, em grande medida, inverídica. As possibilidades de as pessoas praticarem a injustiça sem jamais serem flagradas são, na realidade, diminutas. Proezas desse tipo são, por assim dizer, mais típicas da ficção cinematográfica do que da vida real.

Sócrates e Platão acabam prevalecendo nesse debate por razões bastante claras. Na vida cotidiana existe também uma certa lógica —não tão exata quanto a lógica formal, mas longe de ser arbitrária. Se um eletricista, por exemplo, decidir trabalhar com negligência, indolência ou total desleixo, não passará despercebido por muito tempo. Da mesma forma, se um professor optar por ministrar suas aulas de maneira desorganizada e negligente, dificilmente terá êxito duradouro. Em síntese, uma filosofia baseada na perversidade é, na prática, inviável. Felizmente, a própria dinâmica da vida social e da natureza humana tende a limitar tal possibilidade.

No entanto, mesmo não concordando com a tese de Trasímaco, é preciso admitir que sua filosofia moral possui algum sentido. Ela é bastante provocadora, pois estimula numerosas discussões filosóficas. Em certa medida, pode ser classificada como realista. Trata-se de uma tese sincera acerca da natureza humana. Na verdade, a essência da humanidade não é fácil de ser conhecida com exatidão. A tese de Trasímaco torna-se mais compreensível quando aplicada ao campo da política, pois, nesse âmbito, a ética pessoal muitas vezes não se manifesta da mesma forma que na vida privada. Aliás, Trasímaco pode ser considerado um dos precursores de Maquiavel.

3.4 A ética aristotélica

Aristóteles (384-322 a.C.) também está entre os gigantes da ética. Seu pensamento está centrado no ideal de meio-termo, típico da civilização helênica. Trata-se de uma espécie de análise e discussão dos costumes morais helênicos já existentes. Isso, porém, não o torna ultrapassado para os tempos modernos. É quase impossível falar em ética filosófica sem abordar Aristóteles.

Ele parte do princípio de que o homem é um animal social e que visa à felicidade; ou seja, o ser humano é um ser social e tem como meta viver feliz. Isso significa que os homens não são apenas indivíduos: são também cidadãos, precisam uns dos outros e vivem para ser felizes.

A justeza que se deve buscar por meio da prática do meio-termo, evidentemente, não é aquela que se extrai na matemática. Em ética, é impossível atingir meios-termos precisos do mesmo modo que se atinge na matemática[181].

Como bom filósofo, Aristóteles não visa apresentar uma lista do que é certo e do que é errado. O que ele faz é descrever uma tese segundo a qual a virtude é encontrada entre dois extremos[182]. A iniciativa é interessante, pois as pessoas já estão habituadas a uma visão dualista das coisas. Há uma tendência natural de pensar a virtude como algo sempre contraposto ao vício. Desse modo, a coragem seria o contrário da covardia, o ódio o contrário do amor, e assim por diante. A filosofia platônica, por exemplo, era centrada nessa visão, isto é, em uma visão dialética e dualista. É claro que a filosofia de Sócrates e de Platão, enquanto filosofia grega, também estava marcada pelo ideal do meio-termo. Contudo, o método socrático-platônico era o dialético, isto é, o método da contrariedade.

Eis, então, alguns exemplos de virtudes alocadas exatamente entre dois vícios, ou seja, posicionadas entre duas extremidades. Suponha-se uma reta em cuja extremidade direita esteja a prodigalidade, na esquerda a avareza e, bem no meio, a liberalidade. Esta última é a virtude. Por um lado, está a pessoa que despende toda a sua fortuna em pouco tempo e com coisas desnecessárias. Por outro, está aquela que prefere passar fome

[181] ARISTÓTELES, 2009, *EN* 1094b11-1094b31.

[182] *EN* 1109a20.

e frio para não gastar dinheiro com nada. E, no meio, encontra-se o homem virtuoso, isto é, o homem liberal. Nesse caso, o "liberal" significa aquele que gasta o seu dinheiro com moderação[183].

Em outra reta, numa extremidade está a covardia, na outra a irascibilidade e, bem no meio, a coragem. Num extremo, está a pessoa que não enfrenta os problemas do modo como precisa enfrenta-los. No outro, está aquela que se encoleriza sem necessidade e que se envolve em confusões com frequência e por motivos fúteis. Ambas as qualidades são, com efeito, qualidades ruins: são vícios posicionados em extremos diferentes. O meio-termo que deve situar-se entre elas é a coragem. Desse modo, é preciso compreender que o homem corajoso não é o homem feroz ou irascível, mas aquele que enfrenta as adversidades com a bravura adequada. Na linguagem do dia a dia, usa-se comumente o termo "coragem" ou "corajoso" de modo pouco rigoroso ou até mesmo equivocado. Alguém que, por exemplo, atravessa uma avenida movimentada com o sinal fechado para pedestres, a fim de adiantar o seu trajeto, não é uma pessoa corajosa. Com certeza, toda atitude que coloca em risco a própria vida sem qualquer sentido não constitui um ato de coragem[184].

Na extremidade de uma reta está a impudência; na outra, a timidez; e, bem no meio, a verecúndia. Em outros termos, à direita está o descaramento ou o despudor; à esquerda, o acanhamento excessivo; e, no meio, a vergonha moderada ou a probidade. Nesse caso, a pessoa sem virtude, no primeiro extremo, é aquela que, por exemplo, arrota diante das outras pessoas ou o homem que urina em via pública. Na outra extremidade, encontra-se a pessoa que prefere, por exemplo, adoecer a

[183] *EN* 1119b21-1120b30.

[184] *EN* 1115b10-1116a10.

ficar nua para se submeter a exames médicos. No centro, então, está o verecundo, isto é, a pessoa moderada. Aquela que está pronta para agir sempre que necessário. Ela não se acanha em excesso nem se atreve a constranger os outros com atitudes impudicas[185].

Na extremidade de uma reta há uma pessoa altercada, alguém que quase sempre é contra tudo; na outra, está a pessoa obsequiosa, aquela que quer agradar a todos. O primeiro é daquele tipo que chega a uma reunião e discorda de tudo, sem ainda ter ouvido nada; a da outra extremidade é a que diz sim para tudo, com receio de desagradar os outros. No meio da reta, então, está a pessoa generosa, isto é, a pessoa amável. Ela é virtuosa, pois sabe dizer não quando, de fato, é necessário. Também não hesita em elogiar quando é preciso elogiar e em repreender ou ser ríspida quando igualmente for o caso[186].

Enfim, para Aristóteles, a própria justiça é aquilo que está entre o ganho e a perda[187]. De fato, nas balanças mais antigas é possível observar que, quando se coloca um quilo de sal em uma bandeja e um quilo de ferro na outra, a balança permanece no ponto de meio-termo, em pleno equilíbrio. Nesse caso, em uma balança bem regulada, um quilo de sal é vendido de maneira justa quando o peso contraposto é realmente o de um quilograma. Na concepção de Aristóteles, aliás, a justiça pressupõe todas as outras virtudes. De certo modo, é como se a justiça fosse a virtude das virtudes.

É evidente que a filosofia de Aristóteles está sujeita a interpretações equivocadas. É inválido, por exemplo, querer encontrar meios-termos visando benefícios próprios. Mas o próprio Aristóteles

[185] *EN* 1128b-10-35.

[186] *EN* 1107a28-1109b25b

[187] *EN* 1131a15-20.

estava ciente de que a filosofia está sujeita a esse tipo de dificuldade. Ele deixou claro, então, que não há meio-termo para a prática do adultério. Se fosse o caso, seria necessário falar em pessoas adúlteras virtuosas. Assim, alguém que adulterasse nem muito nem pouco seria, por assim dizer, virtuosamente adúltero. Do mesmo modo, não há como ser praticante da inveja em grau moderado[188].

Os dois termos mais apropriados à ética aristotélica são: temperança e prudência. Afinal, tudo o que for feito de maneira prudente ou temperante dificilmente poderá ser censurado, ao menos por aqueles que têm bom senso.

Aristóteles viveu na antiguidade, muito antes de Cristo, e isso significa que os costumes conhecidos por ele eram bem diferentes dos atuais. Sobre dois temas, a sua opinião é particularmente chocante para qualquer homem moderno: a escravidão e a usura. A primeira ele justifica; a segunda, condena[189]. É bem provável que, entre todos os seus apontamentos sobre ética, a justificação da escravidão seja a mais escandalosa. A condenação da usura, por sua vez, tem um impacto menor, visto que ainda há pessoas que pensam como ele. Vale lembrar, por exemplo, que a usura também não é bem-vista na ideologia marxista.

Todavia, é bem provável que, se Aristóteles vivesse no século XXI, jamais fosse um apologista da escravidão e muito menos um censor da usura[190]. Vale salientar que a usura aqui não tem a ver com avareza, com o ágio ou com algum tipo de juro abusivo. Refere-se ao juro regular, daquele que, por exemplo, um banco cobra de seus clientes. Hoje sabemos que o juro pode muito bem ser uma prática normal, e a função

[188] *EN* 1107a 1-25

[189] KENNY, A. 2003, p. 102.

[190] Ibid., p. 102.

do banqueiro é semelhante à de qualquer outro trabalhador. Em síntese, o banqueiro não é um vilão na sociedade.

Toda a sociedade antiga — não apenas a Grécia de Aristóteles — era baseada no sistema escravagista. Todos os que podiam adquiriam pessoas para serem escravizadas. Até mesmo os bons cristãos eram possuidores de escravos.

Ainda é preciso falar sobre o modo como Aristóteles dizia que as pessoas adquirem a virtude. Em parte, sua concepção se assemelha à de seu mestre Platão: não é por meio do ensino, nem por meio do simples nascimento. A virtude é adquirida, sobretudo, por meio do treinamento, isto é, pelo hábito[191]. Em sua opinião, uma pessoa se torna virtuosa da mesma forma que um tocador de cítara se torna um citarista. Em outras palavras, é preciso treinar bastante para que, com o tempo, se torne alguém virtuoso.

Mas é claro que Aristóteles também reconhecia que, em parte, a virtude era inata, pois defendia que apenas os aristocratas eram virtuosos. Mulheres, escravizados e estrangeiros, em princípio, não eram considerados pessoas virtuosas. Entretanto, ele também sabia que, mesmo entre a classe aristocrática, havia aqueles que não eram bons. Entre os aristocratas, certamente sempre existiram pessoas de todos os tipos.

De imediato, é possível perceber, nessa tese, alguma fragrância tecnicista ou talvez até mesmo uma impressão de algo inumano. Chega-se a essa conclusão porque ela parece sugerir que o homem ético de Aristóteles é um cidadão correto, porém apático, frígido e que sequer se apercebe de que é virtuoso. Suponha-se uma sociedade inteiramente habitada por robôs perfeitos, todos programados para agir da maneira

[191] *EN* A, 1099 b 15-17; K, 1179a 22-28.

mais louvável possível. Tratar-se-ia de uma sociedade perfeita, mas não necessariamente de pessoas felizes. Observe-se que o próprio Aristóteles afirma que o fim último do viver humano é a felicidade[192].

A perfeição ou a excelência moral, adquirida por meio de muita prática, não pode ser negligenciada, mas não parece que o hábito seja a maneira mais sublime de obtê-la. Não se pode negar que, por meio de muitos treinos, um homem franzino, por exemplo, pode tornar-se musculoso. E, de igual modo, não se pode negar que muitos hábitos adquiridos desde a primeira infância são indispensáveis. Escovar os dentes ao levantar-se, ceder o assento às pessoas mais velhas e colocar o cinto de segurança ao entrar em um carro são hábitos primorosos. E. mesmo que sejam atitudes realizadas de forma puramente mecânica, não seria justo censurá-las. O que não é possível garantir é que pessoas que são perfeitas apenas por meio do hábito sejam, de fato, felizes. Em síntese, as ações belas praticadas por mero hábito são necessárias, mas não suficientes.

No entanto, em sentido coletivo, a aquisição da virtude por meio do treino parece trazer um grande benefício. Nesse caso, entra em questão o fator responsabilidade que, por sua vez, é uma atitude indispensável ao bom funcionamento de uma sociedade. Um empresário, por exemplo, estará tranquilo sempre que souber que seus funcionários só faltarão ao trabalho em casos muito graves. E os passageiros de um avião também viajarão tranquilos sempre que souberem que o piloto é alguém responsável e bem preparado. Contudo, como já foi assinalado, quando analisamos a questão a partir do coletivo, a discussão corre o risco de adentrar para o campo da sociologia. Em questões ético-morais, a abordagem deve centrar-se no indivíduo.

[192] Cf. AMORIM, W. L.; SILVA, E.; CARDOSO, M. R., 2012, passim.

Aristóteles também errou ao afirmar que pessoas feias e que não têm filhos não podem ser completamente felizes[193]. Ele leva a racionalidade tão a sério a ponto de dizer também que os animais e até mesmo as crianças não podem atingir a felicidade completa[194].

Para ser feliz, é preciso que exista amizade; ou seja, o indivíduo precisa ter amigos. Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles discute intensamente a questão da amizade. Uma vez que o homem é um animal social, é evidente que a amizade é indispensável. Até mesmo os ricos sentem necessidade de amizade. Muitas de suas avaliações são, de fato, geniais e possuem valor permanente. A ética de Aristóteles está, na verdade, profundamente ligada à política, no sentido de que implica sempre o ser humano enquanto cidadão, um componente indissociável da sociedade em que vive[195]. Não foi por acaso que ele ressaltou tanto a importância da amizade. Como ser feliz sem estar junto aos outros? Se somos animais políticos, como ele dizia, então a sociedade, a família e as associações são o nosso lugar. Sempre junto a elas e como membros delas poderemos atingir o bem supremo, que é a felicidade[196]. Essa concepção difere das teorias éticas modernas, pois estas se concentram mais no indivíduo[197].

3.5 Contingência e determinismo

A contingência é aquilo que tem a ver com liberdade, com a possibilidade de escolha. Quando se fala em contingência, pressupõe-se que alguma coisa ocorreu de um modo, mas que poderia ter ocorrido de

[193] *EN* A, 1099b 1-5.

[194] *EN* A, 1100a 1-5.

[195] Cf. MARMENTINE, G. L.; CALOVI, G. E., 2010, p. 62-64; RODRIGUES, C. E. 2009, p. 63, 65.

[196] *EN* VIII 1155a1-1163a25.

[197] Cf. COVAL, F. S., 2003, p. 82.

outro. Em ética, a contingência é muitas vezes sinônimo de livre-arbítrio. O determinismo, por sua vez, é exatamente o contrário, isto é, a ausência de liberdade de ação.

Mas, em filosofia, fala-se em mais de um tipo de determinismo, entre eles o determinismo lógico e o determinismo natural. Quando se diz, por exemplo: "Todas as crianças são loiras; Camila é criança; logo, Camila é loira", tem-se um caso de determinismo lógico. Basta observar que a primeira e a segunda premissas conduzem a uma conclusão inevitável. O determinismo natural, por sua vez, tem a ver com alguns fenômenos da natureza que estão determinados a acontecer de qualquer modo. Ninguém pode evitá-los. O nascer e o pôr-do-sol de cada dia, o envelhecimento e a morte de cada ser humano são exemplos de determinismo natural. Na matemática também há muitas situações de determinismo. A soma de cinco mais cinco é igual a dez em qualquer circunstância. A partir do momento em que se inicia um raciocínio, tanto na lógica quanto na matemática, sempre haverá determinismo. Ele ocorre, nesse caso, porque a questão se dá puramente no campo da formalidade.

Contudo, no campo da moralidade as coisas funcionam de modo bem diferente. Se, por acaso, existe algum determinismo moral, ele nunca é algo explícito. Em princípio, é certo que, em alguns casos, os homens são livres, mas em outros não. São livres, por exemplo, para pensar o que quiser. No pensamento, as pessoas cometem os mais variados crimes e realizam as mais diversas boas ações. O pensamento é, provavelmente, o campo no qual o ser humano mais possui liberdade.

O ponto mais delicado do determinismo moral é, com certeza, o fato de ele poder levar à conformação com a injustiça, ou seja, à justificação de erros morais. Isso ocorre porque, de certo modo, basta ao defensor do determinismo alegar que tudo já estava determinado.

Dessa forma, os crimes e quaisquer erros cometidos, uma vez considerados inevitáveis, deveriam ser perdoados. Por que condenar um criminoso se o destino dele é exatamente praticar o crime?

Muitas religiões, ao menos em alguns aspectos, são deterministas. Até mesmo o cristianismo apresenta uma faceta determinista. Em parte, trata-se de uma religião da contingência, e ela é amplamente conhecida por esse aspecto. Aliás, a ideia de livre arbítrio é uma criação do cristianismo. Em princípio, a doutrina cristã ensina que cada pessoa é responsável por aquilo que pratica. A salvação ou a perdição eterna depende apenas da escolha de cada indivíduo. Contudo, os teólogos cristãos veem-se muitas vezes diante de um verdadeiro dilema. Isso ocorre porque as Escrituras Sagradas estão repletas de trechos claramente deterministas. Aliás, é importante lembrar que até mesmo o grande Agostinho de Hipona (354-430 a.D.) era, ele próprio, um pensador determinista. Ele é considerado uma das colunas da Igreja Católica, cuja ortodoxia defende a tese do livre-arbítrio. Mas, ao mesmo tempo, acreditava convictamente que Deus havia predestinado alguns para a salvação e outros para a perdição. Na sua esteira, séculos depois, seguiu o reformador João Calvino (1509-1564), outro grande nome da teologia cristã. Para Calvino, alguns seres humanos já nascem predestinados: uns para a salvação e outros para a perdição[198].

O hábito de se casar suscita uma questão que, à primeira vista, pode parecer muito simplória e fora da discussão. No entanto, vale perguntar se o casamento é realmente uma escolha individual ou uma imposição da sociedade. Poder-se-ia alegar que qualquer pessoa se casa quando quer e com quem desejar. Se a sociedade — isto é, as pessoas mais próximas — se intromete dando opiniões e discriminando, cabe aos

[198] KENNY, A., 2003, p. 150-151; RUSSELL, B., 1968, p. 67-68.

solteiros resistirem com determinação. Se for o caso, então talvez seja razoável supor que exista uma imposição, muitas vezes inconsciente, por parte da sociedade. Essa imposição pode levar muitos jovens a cederem, casando-se sem qualquer interesse pessoal. Todavia, a palavra final é daquele que se casa. Em síntese, há realmente uma forte pressão social, mas a pessoa é dotada de capacidades para resistir e optar por viver uma vida que realmente aprecia.

De algumas fatalidades ninguém poderá escapar; entre elas, o envelhecimento e a morte. São, na verdade, destinos que não podem, de modo algum, ser evitados. Um casal pode se recusar a ter filhos, pois tem a liberdade de escolher tê-los ou não. Se bem que, em caso de infertilidade, o casal não dispõe dessa liberdade. Mas a liberdade de escolha não diz respeito somente ao futuro. Vale ressaltar que não é o próprio ser humano quem pede para nascer. Nenhuma criança no ventre materno tem a liberdade de escolher o tipo de vida que lhe aprouver. O homem é colocado no mundo e pronto.

Não se pode esquecer que, de fato, muito daquilo que uma pessoa fez no passado poderá repercutir no futuro. Esse tipo de determinismo talvez possa ser mais bem classificado como consequência dos atos praticados. Uma pessoa que poupa recursos e se organiza com cuidado estará mais propensa a uma vida mais cômoda na senectude. Nem todos os acontecimentos, contudo, podem ser previstos. Para alguns tipos de acidentes completamente imprevistos, parece adequado atribuir-lhes o nome de fatalidade.

Investigações, por vezes, acabam por demonstrar que alguns desastres poderiam ter sido evitados. Há, aliás, casos que sequer podem ser considerados acidentes, mas sim negligência ou irresponsabilidade. Sendo assim, parece razoável supor que decisões tomadas no passado podem ter repercussões no presente.

A reflexão sobre determinismo e contingência conduz, com certeza, a patamares infindos. Até mesmo a notável filosofia da liberdade de Sartre repousa sobre uma ontologia determinista bastante rígida[199].

Quando se estuda o determinismo, implica-se também o estudo da contingência, pois um pressupõe o outro. Ambos os temas encontram-se esparsos nas diversas correntes filosóficas. Alguns autores acreditam convictamente no determinismo, e Spinoza está entre os mais famosos. O estoicismo é, de todas, a filosofia mais assumidamente determinista.

Foi o estoico Sêneca quem afirmou que o destino conduz todos os que o seguem espontaneamente e arrasta aqueles que relutam[200]. Cleanto, por sua vez, comparou o ser humano a um cão amarrado a uma carroça; se quiser, o cão pode consentir e segui-la alegremente; se se recusar, a carroça o levará à força[201]. Nem sempre o determinismo está explicitamente presente nos textos de um autor; às vezes, ele é apenas subentendido. A maioria das pessoas, certamente, crê que as coisas não estão predestinadas. Ao menos quando a questão é a moral prática — ou, mais precisamente, a responsabilidade —, a profissão de fé costuma ser pelo livre arbítrio.

Complementarmente, o determinismo será visto em passagens isoladas em outras seções. Determinismo e contingência são, na verdade, temas deveras reflexivos e infinitamente delicados. Com efeito, uma palestra em defesa do determinismo pode levar os ouvintes a concordar com ela. Mas, se não se convencerem, ao menos poderão ficar muito perplexos. E isso também vale para a contingência. Na

[199] BOCHENSKI, J. M., 1968, p. 167.

[200] FERACINE, L., 2011, p. 64; PEREIRA, M. H. R., 1998, p. 541.

[201] RUSSELL, B., 1967, p. 296; PEREIRA, M. H. R., 1998, p. 541.

verdade, em ambos os lados, os argumentos podem ser muito fortes e abalar as bases das convicções.

Observando, por exemplo, a questão a partir de um ponto de vista puramente biológico, fica a impressão de que os homens são predestinados. Afinal, certas atitudes humanas são tomadas com base no instinto. As pessoas quase não se perguntam, por exemplo, por que existe vida ou qual a razão de terem nascido. Muitas das atitudes humanas, de fato, não parecem ser impelidas por razões culturais, mas por puro instinto.

A tese do determinismo rígido é, ao que parece, irreconciliável com qualquer tipo de liberdade. Aos que a defendem, talvez seja preferível admitir que, mesmo no campo da moral, nenhum indivíduo possui liberdade. Sendo assim, os criminosos, por exemplo, seriam pessoas destinadas a cometer crimes. E nada como o mito de Édipo para ilustrar essa hipótese nefasta.

Provavelmente, o melhor modo de contornar e reconciliar determinismo e contingência é adotar uma posição moderada. Vale a pena, então, abraçar uma tese determinista moderada, reconhecendo que os homens são determinados apenas em parte.

3.5.1 O mito de Édipo: um determinismo rígido

Laio, rei de Tebas, havia sido orientado pelo deus Apolo a não ter nenhum filho homem. Se a ordem fosse desobedecida, uma tragédia aconteceria e arrasaria todo o reino. Quando a advertência é feita por um oráculo, uma coisa é certa: é melhor obedecer, pois ninguém ludibria os deuses. Eis o que foi informado a Laio: se um menino viesse ao mundo, seu destino seria matar o pai e casar-se com a própria mãe. Mas

ele também foi tranquilizado, pois bastaria não ter o filho e, assim, a tragédia seria evitada.

No entanto, Jocasta, a rainha, concebeu uma criança, e os pais deixaram-na nascer normalmente. Mas livraram-se dela depressa, visando escapar do vaticínio. Pediram a alguém para abandonar a criança em um lugar ermo, onde certamente ela não poderia sobreviver. Entretanto, a pessoa encarregada de fazer isso mudou os planos sem revelar nada a ninguém, poupou a criança da morte e permitiu que fosse criada por outra família. Ela foi conduzida ao reino de Corinto e acabou sendo criada e educada na corte daquele reino. Lá o menino foi feliz até o dia em que, já adulto, em um banquete oferecido no palácio, alguém embriagado pelo vinho o fez saber que era filho adotado[202].

Perplexo com essa revelação, ele se dirige ao oráculo de Delfos a fim de se informar sobre quem eram seus pais biológicos. Mas, ao chegar, a sacerdotisa o expulsa imediatamente, alegando que ele próprio era uma pessoa abominável, um anátema. Isso porque ela já sabia que ele estava destinado a matar o pai e a casar-se com a mãe[203].

Ele então desaparece. Obviamente não retorna a Corinto, pois decide partir a esmo, a fim de impedir que o oráculo se cumpra. Mas, ainda bem perto dali, na encruzilhada de Pótnias, que fica na divisa entre Delfos e Dáulis, o destino começa a se cumprir. Ele encontra-se com uma diligência. Alguns dos tripulantes tentam afastá-lo grosseiramente do meio da estrada, mas ele reage com violência e mata quase todos os ocupantes com o seu cajado. Ele supunha ter matado a todos, mas, na verdade, um deles conseguiu escapar[204].

---

[202] BRANDÃO, J. S., 2000, p. 242-243.

[203] BRANDÃO, J. S., 2000, p. 245.

[204] Ibid., p. 245.

Mais adiante, ele passa por uma cidade que estava sendo assolada por um monstro. Tratava-se de uma esfinge que devorava os jovens que não conseguiam decifrar o enigma que ela apresentava. Ela havia estabelecido também uma condição: se alguém respondesse corretamente, deixaria a cidade em paz. Além disso, aquele que decifrasse o enigma se casaria com a rainha. Eis o enigma: qual é o animal que pela manhã anda com quatro patas, ao meio-dia com duas e à tarde com três? Édipo acertou: é o ser humano. A explicação é a seguinte: a manhã representa a primeira infância, quando a criança engatinha; o meio-dia representa a vida adulta, quando se anda com duas pernas; e tarde representa a velhice, quando normalmente se usa uma bengala, ou seja, caminha-se com três apoios[205]. Feito isso, o monstro retirou-se, veio a bonança, Édipo casou-se com a rainha e foram felizes por alguns anos[206].

Mas, a uma certa altura, o reino começa a ser castigado novamente e, ao que parece, porque alguém havia cometido uma abominação. Até então, ninguém sabia de toda a verdade. De fato, nem Édipo, nem a rainha Jocasta, nem os filhos que ele tivera com ela, nem qualquer outra pessoa conhecia a verdade. Mas, se os castigos divinos haviam retornado, era necessário investigar. Foi então que um vidente da cidade, chamado Tirésias, começou a afirmar que o próprio rei era o culpado.

Agora podemos perguntar pela identidade daqueles que estavam naquela fatídica diligência. Eram eles: o rei Laio, pai de Édipo, um mensageiro da corte, dois escravizados e um vaqueiro. É óbvio que, naquela ocasião, Édipo também não sabia que se tratava da diligência do próprio pai.

---

[205] Ibid., p. 261; 257.

[206] Ibid., p. 264.

De igual modo, ele sequer imaginava que havia se casado com a própria mãe, Jocasta. Tudo isso ocorreu com o completo desconhecimento por parte de todos. Édipo entra triunfalmente na cidade, pois é o seu libertador, o grande herói, e torna-se rei. Mas, após as insinuações do vidente, ele consegue recapitular cada detalhe do que havia acontecido. Estando então ciente de tudo, resolve expiar espontaneamente os seus pecados. Ele arranca os próprios olhos e pede para ser sepultado fora da cidade. Jocasta, sua mãe e esposa, também já havia se matado ao tomar conhecimento de toda a verdade. Édipo impôs a si mesmo uma pena muito rígida, pois reconhecia o tamanho de sua insolência.

É óbvio que tudo isso não passa de mitologia, aliás, repleta de variantes. Tudo certamente foi criado e desenvolvido por gerações. Além dos trágicos, até mesmo Homero, o maior poeta dos gregos, também fez menção a Édipo[207].

Hoje, porém, até mesmo muitas pessoas religiosas não se curvam tão facilmente diante de previsões fatídicas. Por outro lado, é possível encontrar deterministas convictos entre pensadores ateus.

Suponha-se que a história de Édipo fosse real, tal como a mitologia a apresenta. Se esse fosse o caso, em princípio não haveria motivo para incriminá-lo, uma vez que a divindade o teria escolhido para agir daquele modo. Aliás, ele fez de tudo para não cumprir aquele oráculo funesto. Se há algum culpado, então esse seria o próprio Apolo, o deus do Oráculo de Delfos.

A rigidez do determinismo mítico-religioso é, na verdade, abissal e, de certa forma, sugere alguma arbitrariedade e até mesmo sadismo por parte dos deuses. As insolências e transgressões que culminaram na

[207] Cf. BRANDÃO, J. S., 2000, p. 269; PEREIRA, M. H. R., 1998, 427.

desgraça de Édipo, na verdade, não tiveram início com Laio. Seus antepassados, fundadores da cidade de Tebas, já carregavam suas próprias culpas. Cadmo, o fundador da cidade, era um dos irmãos de Europa. Ele e seus irmãos haviam sido incumbidos por seu pai, Agenor, de encontrar a irmã que tinha sido raptada. Só poderiam retornar para casa com a presença dela. Como nunca conseguiram encontrá-la, não retornaram, mas fundaram outras cidades. Cadmo foi pai de Polidoro, que foi pai de Lábdaco, que, por sua vez, foi pai de Laio. Este, diante de um ato de violência ocorrido na corte, fugiu de Tebas com medo e foi refugiar-se na corte do amaldiçoado Pélope. Mas Laio agravaria ainda mais a situação. Ele rapta o belo jovem Crisipo, filho de seu anfitrião. A ira dos deuses, então, acende-se contra Laio[208]. Provavelmente foi a partir desse ato abominável — pagar o bem com o mal — que as desditas daquela dinastia tiveram início[209].

Sendo assim, por que evitar praticar o mal, se, quanto mais se tenta evitá-lo, mais ele parece ocorrer[210]? Aqueles que tentam evitá-lo assemelham-se aos que correm em círculo: ou quanto mais se distanciam, mais se aproximam[211]. Enfim, segundo as versões puramente míticas, o ser humano não tem qualquer escolha. Ao contrário, os filhos nasceriam predestinados a cometer uma crueldade, fazendo com que os pais paguem pelos erros que haviam cometido.

3.5.2 O que é a liberdade

Em filosofia, normalmente, define-se primeiro o termo ou o tema para depois passar à investigação. Isso ocorre porque nem sempre há

[208] BRANDÃO, J. S., 2000, p. 233-235.

[209] BRANDÃO, J. S., 2000, p. 259.

[210] LESKY, A., 1995, p. 313.

[211] BRANDÃO, J. S., 2000, p. 271.

apenas um único conceito para aquilo que se pretende investigar. Para um adolescente, por exemplo, a liberdade pode ter conotações bem distintas das que possui para um adulto amadurecido. Para um jovem imaturo, a liberdade pode, por exemplo, ser sinônimo de poder fazer aquilo que é proibido. O sexo livre, o uso do tabaco e o consumo bebidas alcoólicas são itens que podem estar nessa lista. Mas, para muitos seres humanos, sejam adultos ou adolescentes, a liberdade é sinônimo de poder fazer o que se deseja. Assim, ter muito dinheiro, por exemplo, pode ser considerado sinônimo de liberdade, pois, com ele, compra-se muitas coisas. Em sentido literal, porém, a liberdade pode significar simplesmente não estar preso em um cárcere. Nesse caso, ser livre é sinônimo de poder ir e vir.

Mas, em filosofia, logo se percebe que a liberdade é muito mais do que isso. E, como qualquer tema filosófico, ela requer discussões infindas e, muitas vezes, tende a terminar em aporia, ou seja, sem uma conclusão definitiva.

Primeiramente, é preciso perguntar se o ser humano, de fato, pretende ser livre. Talvez, no âmago — ou seja, no fundo da alma — todos, de fato, desejem a liberdade. Contudo, assim como os cães e os lobos, que por natureza precisam de um líder, os homens, ao que parece, também precisam. Os cães e os gatos, por exemplo, têm os homens aos quais podem se submeter. Mas os homens, eles próprios, não têm um ser superior visível e palpável a quem possam se submeter. Motivados por essa ausência, criaram então os deuses. Ludwig Feuerbach (1804-1872) dizia que os deuses não são os criadores dos homens, mas suas criaturas[212]. Estes nada mais são do que ideias e, sendo ideias, nada criam. Mas por que os homens decidiram criar os deuses? Segundo o

[212] MACHADO, L. G. S., 2014, passim.

raciocínio aqui suscitado, eles os criaram para se submeter a eles. Diante do medo da liberdade, precisaram criá-los, pois assim teriam um argumento para justificar a recusa de serem livres.

Não há como negar que o homem, de fato, vem ao mundo sem saber de onde veio nem para onde vai. Ele é lançado neste mundo e pronto! E o mundo é repleto de mistérios e incertezas.

Mas não é somente no campo existencial que os homens têm medo da liberdade. Eles também o têm na vida cotidiana, pois parece preferível viver preso a uma família do que ser livre e independente. Uma pessoa solteira é mais livre do que uma pessoa casada. Os casados que têm muitos filhos são menos livres ainda. Mas a liberdade dos solteiros, nesse caso, pode implicar solidão.

É possível ilustrar inúmeras outras situações por meio das quais fica bem claro que o ser humano não elege a liberdade como prioridade. Um leão e muitos outros animais, por exemplo, podem viver mais tempo em cativeiro do que em seu próprio *habitat*. Os muitos cuidados recebidos em um zoológico fazem com que as chances de longevidade de um leão sejam bem maiores do que na natureza.

Além de existir muitos tipos de liberdades e diversas opiniões sobre o tema, é também preciso verificar se realmente vale a pena ser livre ou se há um grau ideal de liberdade que valha a pena almejar. Talvez o almejado seja viver livre, porém não totalmente livre.

Enfim, parece razoável concluir que, antes de inferir ou deliberar sobre a liberdade, a palavra-chave é a felicidade. O bem último não seria, então, a liberdade, mas sim a felicidade. Em síntese, não importa tanto o grau ideal de liberdade, mas sim atingir a felicidade. Ressalte-se, porém, que essa não é uma conclusão definitiva, mas apenas razoável, pois nenhum problema ético pode ser solucionado definitivamente em um único capítulo de livro.

3.6 A ética estoica

A ética estoica é também outra dádiva dos gregos. E, como qualquer outra filosofia moral, ela tem méritos e deméritos. Em alguns pontos, apresenta semelhanças com o cristianismo. Foi fundada por Zenão de Cítio (333-263 a.C.), que, embora nada tenha deixado escrito, teve suas ideias preservadas na história. Após sua morte, elas permaneceram vivas por séculos, e outros estoicos importantes ainda surgiriam. Entre os nomes importantes estão: Crisipo de Solos (280-208 a.C.), Cleanto de Assos (330-230 a.C.), Epicteto (50-138 d.C.), Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) e Marco Aurélio (121-180 d.C.). Crisipo é considerado um dos mais importantes estoicos[213]. Cleanto é lembrado por compor o famoso *Hino a Zeus*. Epicteto e Marco Aurélio tem origens contrastantes, o que ilustra o amplo alcance do estoicismo. Epicteto havia sido escravizado, enquanto Marco Aurélio era imperador. Sêneca é muito lembrado por seus escritos sobre a serenidade da alma e também por ter sido vítima da insensatez do imperador Nero.

O estoicismo é uma filosofia audaciosa, pois inovou com algumas ideias que, na Antiguidade, podiam ser consideradas revolucionárias. Sustentava posições contrárias à escravidão, já alimentava a ideia de cidadão cosmopolita, antecipou a noção de direito natural[214] e também o direito feminino de estudar filosofia[215]. Sêneca, por exemplo, criticou os combates entre gladiadores[216].

Mas, ao mesmo tempo, o estoicismo possui uma faceta que, por vezes, pode parecer estranha. Além do determinismo austero, há

[213] Cf. DINUCCI, A.; DUARTE, V., 2016, p. 16

[214] RUSSELL, B., 1967, p. 313.

[215] REALE, G., 1994c, p. 345.

[216] MONDIN, B., 1981a, p. 113.

também a questão de uma racionalidade rigorosa, quase desumana, e a aceitação do suicídio em casos especiais[217].

Já se levantou a hipótese de que o determinismo austero poderia levar a uma resignação excessiva, ou seja, promover uma classe de resignatários. Se cada pessoa já tem o seu destino traçado, então não haveria como melhorar a vida. Epicteto frisava a tese de que o mal não está nas coisas, mas no fato de as pessoas quererem modificar os acontecimentos. Estes já estariam predeterminados; não haveria como mudá-los, sendo necessário conformar-se a eles. Agindo assim, muitos sofrimentos poderiam ser evitados. Mas Epicteto, ao que parece, era claro a esse respeito: a resignação só se aplica quando realmente nada pode ser feito. Muitas decisões estão ao alcance dos homens, e sobre elas, então é possível agir. Se os homens fossem capazes de prever o futuro, eles até cooperariam com as doenças e com a morte, pois compreenderiam que a boa ordem cósmica requer que esses acontecimentos ocorram[218]. Se as pessoas pudessem conhecer melhor as causas mais profundas dos acontecimentos, ficariam mais conformadas com as adversidades.

Ao invés de suscitar pessoas resignatárias ou acomodadas, o estoicismo visa fazer com que os homens conheçam as suas próprias limitações[219]. Não é possível mudar ou evitar muitas adversidades, mas é possível mudar a si próprio. James Stockdale, piloto norte-americano que foi feito prisioneiro no Vietnã, utilizou a filosofia de Epicteto para suportar as torturas a que foi submetido[220].

---

[217] OLIVEIRA, L., 2018, p. 87. ROCHA, G. R., 2015, p. 183.

[218] AUBENQUE, P.; BERNHARDT, J.; CHÂTELET, F., 1983. v. 1. p. 166-167; RUSS, J., 2015, p. 64.

[219] FREDE, D., 2006, p. 227.

[220] WARBURTON, N., 2012, p. 29.

Se o determinismo acarreta a acomodação, de uma coisa podemos estar bem certos: o objetivo da filosofia estoica não é esse. Além disso, é importante frisar que, com ou sem ela, a acomodação também existe.

Um dos princípios mais louváveis do estoicismo é o de que o mal é apenas o mal moral. Isso significa que nenhum mal externo pode afetar a pessoa humana; apenas o mal que está dentro dela. Nesse caso, as guerras, os assaltos, as perdas materiais, as doenças ou até mesmo a perda de um parente não são, propriamente, males. Isso porque nada disso atinge a moral humana. Se, por exemplo, uma pessoa está doente, o seu corpo sofre, mas a sua moral não sofre. Essa forma de encarar o mal tem, na verdade, muito valor e é bastante positiva.

Sabe-se que algumas religiões tendem a ensinar que a doença é fruto de algum pecado, o que, de certa forma, agrava ainda mais o sofrimento da pessoa doente. Nesse ponto, o estoicismo é, ao que parece, um pensamento coerente e, portanto, contribui para o alívio de muitas dores e de aborrecimentos.

Se o estoicismo estiver correto, então ninguém poderá fazer mal ao próximo. Com efeito, existe apenas uma pessoa capaz de fazer o mal: ela própria. Eis então alguns exemplos de males possíveis: a inveja, o ódio, a calúnia e o egoísmo. Mas não se trata do mal que a vítima possa sofrer, e sim de um mal que afeta aquele que o pratica. Em outros termos, o mal só existe, nesse caso, para o invejoso, para aquele que odeia, para o caluniador e para o egoísta. A inveja ou o rancor que alguém tem contra outrem, seja ou não concretizado, nunca atingirá as vítimas. Isso porque aquele que sofre uma injúria, segundo os estoicos, nada sofre moralmente, já que sua moral permanece intacta.

Normalmente, os estoicos usavam o termo “sábio” para se referir àqueles que optavam por uma vida virtuosa. Com efeito, esse termo, se tomado de modo literal, dá a entender que apenas uma pequena elite

pode ser virtuosa. No entanto, o estoicismo era uma filosofia estendida a todos, incluindo pessoas escravizadas e estrangeiros.

Ao homem comum é também possível alcançar aquilo que os estoicos chamavam de ataraxia, um estado emocional de tranquilidade e relaxamento. Dentro de si, os seres humanos podem construir esse espaço de liberdade e felicidade plena. As coisas exteriores não terão qualquer influência; aliás, nem os aguilhões nem o cárcere privam o verdadeiro estoico de sua liberdade. Epicteto dizia que não é o outro quem ultraja, mas a própria pessoa. Normalmente, a concepção que se tem dos outros é a de que eles são ruins[221]. Mas, como já foi assinalado, só a própria pessoa é capaz de praticar a maldade contra si mesma. Se os outros são ruins ou bons, isso não faz diferença. Em síntese, quem é virtuoso é feliz, e a liberdade sobre a qual o estoico falava ninguém é capaz de roubá-la[222].

O princípio básico do estoicismo é o seguinte: seguir a natureza. Mas a natureza nada mais é do que a razão humana; sendo assim, a recomendação é viver conforme as leis da razão. Deve-se buscar o conhecimento tendo em vista aprender a seguir a natureza do melhor modo possível[223]. Se, por um lado, a razão está como arquétipo e baluarte da ordem e da virtude, por outro estão as paixões. Entenda-se por paixão tudo aquilo que está associado às emoções e aos sentimentos ou tudo que se distancia do comando indelével da racionalidade[224].

Em síntese, pode-se dizer que, para os estoicos, o mal não existe no mundo, mas na forma como se encara os acontecimentos[225]. O mal não

[221] BRUN, J., 1986, p. 84-85.

[222] Ibid., p. 89.

[223] Ibid., p.76-77.

[224] Ibid., p. 80.

[225] MONDIN, B., 1981a, p. 111.

está nas coisas, mas na opinião que se tem sobre elas[226]. De modo mais amplo, o estoicismo assinala três grupos de coisas ou ações: as que são boas, as que são ruins e as que são indiferentes. A coragem, a justiça e a sabedoria são boas; a covardia e a injustiça são ruins. Em síntese, o que é bom e o que é mau parece estar classificado de modo relativamente claro. O que causa estranhamento é aquilo que aparece na lista das coisas indiferentes. Entre elas estão: riqueza, pobreza, beleza, prazer, dor e até mesmo a morte. Isso porque essas coisas, por si próprias, não são nem úteis nem nocivas. A perfeição ou a virtuosidade do indivíduo não depende delas. Mas é óbvio que, dependendo do modo como forem utilizadas, poderão contribuir para o bem ou para o mal[227].

O instinto de sobrevivência, ou seja, o instinto para conservar a si, é a tendência mais fundamental de todos os seres. Todos desejam continuar existindo, evitando aquilo que compromete a própria existência. Isso significa que o amor-próprio também é um princípio supremo em cada ser vivente[228].

Algumas observações precisam ser feitas sobre os princípios estoicos. Primeiramente, vale lembrar que o próprio princípio de seguir a natureza pode ser interpretado de muitas formas. Não há, de fato, como garantir que este ou aquele grupo de pessoas esteja realmente seguindo a natureza. O risco representado pelo racionalismo austero é algo que nunca pode ser negligenciado. Os homens são racionais, mas também são emocionais, ou seja, são sentimentais. A neutralização das emoções, embora seja uma saída louvável em situações de adversidade, requer certa crítica. Em princípio, ela é utópica, pois poucos seriam

[226] RUSS, J., 2015, p. 65.

[227] BRUN, J., 1986, p. 77; 86; SCHOFIELD, 2006, p.266.

[228] BRUN, J., 1986, p. 75-76.

capazes de viver em pleno estado de apatia durante toda a vida. E sequer é preciso reiterar que um racionalismo excessivamente austero pode tornar-se nocivo.

Felizmente, porém, os próprios estoicos não escondiam esse problema. Epicteto reconhecia, ao que parece, que o modelo do sábio perfeito era algo inexequível. Reconhecia, sobretudo, as dificuldades de alguém ser feliz em plena adversidade[229]. Mas, se alguém fosse capaz de atingir tal façanha, correria o risco de neutralizar a própria humanidade que há em si[230]. Suponha-se quão horrível seria viver em uma sociedade onde ninguém chora, nem ri, nem dá gargalhadas. Ou em uma sociedade na qual os reencontros de amigos ou de parentes ocorressem sem uma única gota de emoção. Com certeza, poucas pessoas — ou talvez ninguém — gostaria de viver em uma sociedade desse tipo.

3.7 A ética kantiana: o dever tem de ser cumprido incondicionalmente

Immanuel Kant (1724-1804) é mais um dos grandes filósofos da ética. Há até quem diga que ele é o maior de todos os filósofos[231]. Se não é o maior de todos, o desejo de seus admiradores de lhe atribuir esse título não é desprovido de sentido. De fato, a sua originalidade é incontestável em duas áreas filosóficas bem distintas: a epistemologia e a ética. A sua vida pessoal também acaba contribuindo para essa reputação. Ele era, por assim dizer, um homem extremamente disciplinado. Parecia ter pretendido viver e praticar a sua própria filosofia. Era, por exemplo, tão pontual em suas caminhadas diárias que as pessoas chegavam a acertar o relógio por elas. Não alimentava

[229] Ibid., p. 90.

[230] WARBURTON, N., 2012, p. 33; RUSSELL, B., 1967, p. 297.

[231] MONDIN, B., 1981b, p. 196. DUPRÉ, B., 2015, p. 78.

praticamente nenhuma vaidade, pois nunca teve pretensões a cargos acadêmicos mais elevados ou funções na administração pública. Ao que se sabe, nunca se ausentou de sua cidade natal. Teve oportunidades para lecionar em outra universidade mais importante, mas preferiu permanecer, até o fim da vida, na cidade em que nasceu. É muito provável que o seu maior prazer fosse ler e escrever bons livros.

A filosofia moral de Kant é muito rigorosa, árida como o calor do deserto. Com alguma cautela, pode-se afirmar que ela é até mais rigorosa que a moral cristã. Ao menos em parte, essa afirmação pode ser sustentada. Kant partia do pressuposto de que todos os homens possuem bom senso. Se cada pessoa refletir cuidadosamente sobre a própria conduta, agirá de modo tal que essa ação poderá ser proveitosa para todas as outras pessoas. Toda conduta pessoal, quando baseada na reta razão, pode tornar-se uma regra geral. Se uma regra servir realmente para todos, sem qualquer exceção, então ela será uma lei moral. E, enquanto tal, receberá o nome de Imperativo Categórico.

Segundo Kant, os princípios morais podem ser divididos em máximas e imperativos. As máximas são subjetivas, enquanto os imperativos são objetivos; isto é, as máximas são meras regras subjetivas e podem valer apenas como normas locais. Os imperativos, por sua vez, possuem caráter universal. Se um aluno, por exemplo, pretender conduzir a sua vida acadêmica segundo a regra: "Não estudeis para as provas, mas levai sempre convosco uma 'cola'", ele viverá sob uma máxima. Trata-se claramente de uma máxima, porque uma afirmação desse tipo jamais poderia ser universalizada. Se todos os alunos do mundo passassem a viver de acordo com essa regra, o ensino seria aniquilado. Criar-se-ia um caos generalizado, pois ninguém estudaria. Assim sendo, fica evidente que as máximas não são passíveis de universalização; elas nunca poderão transformar-se em um

imperativo. Contudo, a ordem "Não matarás!" é muito mais que uma máxima, pois é passível de universalização. Ela é, portanto, um imperativo categórico. "Não roubarás!" também o é, pois, em toda e qualquer sociedade, o assassinato e o roubo são considerados ações inaceitáveis. Uma sociedade na qual não há roubos nem assassinatos é algo desejado por todos.

Na verdade, qualquer indivíduo, seja culto ou iletrado, tem capacidade de verificar se uma máxima é ou não universalizável. Isso significa que a tarefa do filósofo é nada mais do que explicitar aquilo que o senso comum já sabe[232]. E, com certeza, essa era também a tarefa de Kant.

Além dos imperativos categóricos, há também os imperativos hipotéticos, que igualmente podem ser universalizáveis, mas não são objetivos. Os imperativos hipotéticos subdividem-se em regras de habilidade e conselhos de prudência. Ambos ordenam uma ação tendo em vista algum tipo de resultado. Isso ocorre porque, de fato, alguém que visa a um fim terá de recorrer aos meios para alcança-lo[233].

Se a afirmação for: "Se pretendes passar no concurso, deverás estudar" ou "Se quiseres enriquecer, deverás te organizar e economizar dinheiro", ambas são imperativos hipotéticos do tipo regras de habilidade. Isso porque o seu cumprimento requer uma condição: para atingir determinado fim, é necessário realizar determinada ação. A conjunção subordinativa condicional "se", no início da frase, define o caráter desse tipo de imperativo. Ele é passível de universalização, porque pode ser aplicado em qualquer parte do mundo. No entanto, não constitui uma ordem necessária, pois a pessoa que o ouve pode desistir de querer

[232] Cf. WEBER, T., 1999, p. 56-57.

[233] VANCOURT, R., 1988, p. 35.

passar no concurso ou de enriquecer-se[234]. Os imperativos hipotéticos do tipo conselho de prudência são mais gerais. Por exemplo, quando alguém diz: "Age de modo cortês com as pessoas" ou "Sê uma moça agradável com todos". Normalmente, são conselhos relacionados a uma vida boa e, portanto, ligados à busca da felicidade[235]. Os imperativos hipotéticos, assim, também são universais, pois podem valer para pessoas de qualquer parte do mundo, já que a busca pela felicidade ocorre de modo semelhante em diferentes culturas. Todavia, não são categóricos, pois não podem ser usados como uma lei moral indelével, uma vez que são eudemonistas, isto é, orientados para a felicidade.

Os imperativos categóricos, ao contrário, não têm um fim externo: são leis que devem ser cumpridas simplesmente porque devem ser cumpridas. O imperativo categórico não está condicionado a nenhuma hipótese; ele é um mandamento, uma lei moral[236]. No entanto, pode-se dizer que apenas o homem, enquanto humanidade, pode ser considerado um fim em si mesmo[237].

A ordem de não matar e de não roubar é facilmente reconhecida como categórica, pois ambas são leis morais aplicáveis nos contextos regulares da vida em sociedade, em qualquer parte do mundo. Com efeito, em nenhuma sociedade humana o roubo ou o assassinato são considerados ações recomendáveis ou aceitas. Nem mesmo entre comunidades formadas por criminosos essas práticas são toleradas internamente. Em uma comunidade de ladrões, por exemplo, a prática do roubo não é aplicada entre os próprios membros. Isso porque, se fosse assim, o próprio grupo não subsistiria.

---

[234] Cf. VANCOURT, R., 1988, p. 35.

[235] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990, p. 909.

[236] VANCOURT, R., 1988, p. 36.

[237] PASCAL, G., 2008, p. 131-132.

Kant é um filósofo da moral, não um iluminado; por isso, não é sua missão esboçar uma lista de regras a serem obedecidas no mundo inteiro. A justiça e a moral estão impregnadas na razão humana e, sendo assim, basta um pouco de reflexão para compreender o que é o imperativo categórico. Eis, então, a sua formulação: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal[238]". O "Não matarás" é uma expressão que, por si própria, constitui uma lei moral universal; já a frase "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal" é apenas uma fórmula, um modo de a pessoa refletir para atingir a validade universal. Cada indivíduo é dotado de razão plena e capaz de ponderar para agir de maneira objetiva.

O imperativo categórico é, na verdade, um princípio sem conteúdo; contudo, ele próprio funciona como um critério para todos os conteúdos[239]. Enquanto categórico, o imperativo deve abarcar em si três elementos imprescindíveis: a universalidade, o respeito pela pessoa humana e a autonomia da boa vontade[240]. A universalidade torna-o capaz de abarcar todos os homens. O respeito torna-o capaz de reconhecer que o outro deve sempre ser tratado como um fim, nunca como um meio. Isso significa que o respeito está relacionado à consideração pelos outros. O Eu precisa respeitar o Outro, pois ele, o "Outro", é tão humano quanto o "Eu". A boa vontade implica, por fim, a autonomia plena do sujeito. A ação do sujeito deve ser inspirada em si mesma. A iniciativa e a motivação para cumprir o dever devem nascer de dentro dele, nunca de uma lei externa e positiva.

---

[238] Cf. DIFANTE, É. M., 2011, p. 60.

[239] WEBER, T., 1999, p. 58.

[240] RUSS, J., 2015, p. 256.

A lei moral, mesmo na forma de imperativo categórico, diferentemente das leis naturais, nem sempre se cumpre. As leis naturais realizam-se independentemente da boa vontade humana. Por exemplo: "Todo homem está fadado a morrer um dia." Por ser uma lei natural, não depende da vontade humana e cumprir-se-á inevitavelmente. As leis morais, por sua vez, dependem da vontade humana. O sujeito, enquanto ente racional, é quem tem de cumpri-la[241].

A liberdade humana é um tema filosófico que muito inquietou o admirável Immanuel Kant. Diferentemente dos estoicos, Kant acreditava convictamente no livre-arbítrio. Para ele, os homens são completamente livres para agir. Mesmo diante das maiores adversidades, o indivíduo tem liberdade para escolher a ação correta. Talvez Kant tenha até exagerado ao imaginar que a capacidade humana seja tão grande. Mas, como qualquer outra filosofia, o kantismo também não é perfeito.

Ele defendia o princípio básico de que, independente das circunstâncias, a verdade deve ser preferida à mentira. Contudo, trata-se de um princípio cuja aplicação prática não é simples. Com efeito, a experiência muitas vezes exige atenção cuidadosa a cada caso. Pode-se, por exemplo, perguntar até que ponto uma pessoa consegue realmente suportar os piores tipos de tortura.

Para reforçar a tese da liberdade plena do indivíduo em suas ações, Kant afirmava que o remorso é uma prova de que a pessoa poderia ter agido de outro modo[242]. Mas isso certamente só é válido quando o sentimento de remorso é verdadeiro, pois as pessoas também tendem a criar remorsos falsos, dos quais acabam se tornando vítimas inocentes.

---

[241] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 910.

[242] Ibid., p. 915. MORRISON, W., 2012, 167.

Além disso, há ainda a questão da epiqueia. Na verdade, é o próprio bom senso que indica que existem casos em que é preciso não cumprir a lei para praticar a justiça. Em outros termos, é a própria razão que sugere que, em certas circunstâncias, a lei não deve ser aplicada de modo estrito[243].

Kant, como já foi salientado, alegava que a mentira não deve ser dita em hipótese alguma. Se for preciso mentir uma única vez para evitar uma atrocidade, a recomendação kantiana ainda assim é não mentir. Deve-se dizer apenas a verdade, e pronto. Se alguém cometer uma atrocidade, a responsabilidade será exclusivamente dele. Kant parece ter diversos motivos para sustentar esse ponto de vista. Importa salientar que a lei moral, ou imperativo categórico, é algo que deve ser cumprido independentemente das consequências. Em princípio, mentir é algo desprezível, um mal em si mesmo. Quando alguém não diz a verdade, o mal já está presente no próprio ato praticado, isto é, no proferimento da mentira.

Suponha-se uma sentinela que faz a guarda em um posto muito estratégico e do qual não pode sair em hipótese alguma. Se sair, será impreterivelmente punida com prisão severa e com a perda do emprego. Mas, um dia, após anos de trabalho, ela avista uma pessoa muito jovem a se afogar em um poço bem próximo. Decide então sair do posto e salvar a pessoa, pois entende que apenas um minuto de ausência seria suficiente para isso. Ela assim o faz, salva a pessoa e retorna ao local onde deveria estar. Durante anos jamais havia abandonado o posto; aquela foi a primeira vez. Além disso, toda a cena estava sendo filmada, e o vídeo foi divulgado para o mundo inteiro. Enfim, qual seria a reação da opinião pública ou mesmo de um júri bem preparado encarregado de

[243] Cf. BARCELLOS, E. R.; CAPANO, E. F., 2020. p. 362.

julgá-la? É muito provável — ou praticamente certo — que o bom senso se manifestaria, alegando ser necessário recorrer ao princípio da epiqueia. Os cristãos piedosos, por exemplo, afirmariam que até mesmo Deus, em casos extraordinários, criou exceções e não aplicou rigidamente as suas famosas leis eternas.

Por outro lado, corre-se o risco da banalização, isto é, o risco de se criar um excesso de exceções. A epiqueia é, por assim dizer, algo que deve ser aplicado apenas nos casos mais extraordinários. Sabendo que o ser humano tende facilmente a criar justificativas em benefício próprio, a lei positiva não pode ser frouxa. Convém lembrar, contudo, que, em ética pura, o próprio indivíduo será sempre o seu principal juiz. Os detalhes e os aspectos mais técnicos sobre a epiqueia devem ser tratados no campo da filosofia do direito.

Mas ainda não foi respondido em que ponto o kantismo é mais rigoroso que a ética cristã. Convém recordar que, na ortodoxia cristã, a mentira também nunca deve ser dita. Até esse ponto, kantismo e cristianismo são, de fato, muito semelhantes. Todavia, quando a discussão envolve o conceito de autonomia moral, Kant vai mais longe. A lei moral, como já foi dito, não visa a qualquer consequência; ela não tem um fim exterior. Ela simplesmente deve ser cumprida. O lema é: "Deves porque deves"[244]; "Deves cumprir a lei moral e pronto!".

Esse princípio de obrigatoriedade incondicional conduz a uma consequência bastante radical. O sujeito, ao agir moralmente, não pode pressupor nenhuma interferência exterior, nenhuma motivação que não seja a pura forma da lei. Isso significa que ele não deve agir motivado pelo receio de ser punido nem pela expectativa de receber alguma recompensa. Se, por exemplo, uma pessoa paga as suas contas mensais apenas motivada

[244] ROVIGHI, S. V., 2015, p. 580.

pelas consequências, ela não está agindo moralmente. Nesse caso, não estaria sendo propriamente virtuosa. Mas suponha-se que essa pessoa pudesse deixar de pagar as contas, burlando o sistema e sem sofrer qualquer punição. Se, mesmo assim, ela continuar pagando, demostrará sinais de autonomia moral. Agindo desse modo, ela demonstraria que pagar as contas é o seu dever. Se ela consumiu um produto, então deve pagar por ele. Esse é um exemplo de autonomia moral.

O comerciante que atende bem apenas por interesse em manter seus clientes não age moralmente. A propósito, uma coisa é agir conforme o dever; outra é agir por dever. Uma pessoa que está feliz e age para manter a própria vida pode estar agindo conforme a lei ou conforme o dever, mas não necessariamente por dever. Já aquela pessoa que, mesmo não tendo mais amor à vida, ainda assim a preserva, age moralmente, isto é, age por dever[245]. Autonomia, portanto, tem a ver com o fato de a pessoa querer cumprir a lei sem influência externa, pois a lei está dentro dela.

É importante ter em mente que o que está em questão é a autonomia para fazer o que é correto, para agir virtuosamente por iniciativa própria[246]. Não se trata de possuir autonomia para agir segundo os desejos pessoais. Nada disso tem relação com o relativismo, no sentido em que cada um pode decidir por si mesmo e fazer o que bem pretender.

Por outro lado, quando a lei moral é cumprida por medo das consequências ou visando recompensas, a pessoa em questão não possui autonomia, mas heteronomia[247]. Nesse caso, não há virtude, pois o sujeito não agiu moralmente, embora tenha agido de modo legal.

---

[245] PASCAL, G., 2008, p. 120.

[246] VANCOURT, R., 1988, p. 37.

[247] Ibid., p. 46.

A predileção por essa virtude imaculada conduz à ideia de intenção, por meio da qual é possível determinar se uma ação é moral ou não[248]. A intenção, por sua vez, está ligada à ideia de boa vontade. Na verdade, o bem a ser alcançado não determina se uma ação é boa ou não. É a própria ação que deve ser boa em si mesma. Isso vale até mesmo quando o bem pretendido não é alcançado, após alguém ter agido com boa vontade[249]. Muitas vezes, as pessoas se esforçam para realizar algo bom, com genuína boa vontade, mas acabam sendo impedidas de fazê-lo.

A partir dos parágrafos anteriores, pode-se concluir que o moralismo kantiano é mais austero que o cristianismo. Isso porque o cristão frequentemente pratica o bem esperando uma recompensa nos céus. Ele age corretamente esperando ser futuramente abençoado, seja neste mundo, seja em outro. Para Kant, como já foi mostrado, isso é reprovável e não constitui virtude.

Uma pessoa que presta ajuda a um necessitado, afirma Kant, não deveria fazê-lo por compaixão ou piedade, mas por puro dever. Isso porque a compaixão (ou o amor) seria uma interferência externa, algo que provém das emoções e dos sentidos[250]. Suponha-se que uma pessoa não goste nem tem simpatia por um vizinho que lhe pediu ajuda. Mesmo assim, ela o ajuda, pois segue os ditames da razão e entende que esse é o seu dever. Assim, prestar ajuda por compaixão seria moralmente inferior; agir por puro dever, ao contrário, seria virtuoso.

O que foi dito até aqui parece ser suficiente para deixar a impressão de que a moral kantiana é inexequível e utópica. Além disso, não parece desejável querer fazer parte de uma sociedade racionalizada a esse

[248] Ibid., p. 33.

[249] KENNY, A., 2003, p. 346.

[250] VANCOURT, R., 1988, p. 34;

nível. Tudo leva a crer que, em uma sociedade desse tipo, não haveria muito espaço para a felicidade. Sendo assim, por que valorizar uma moralidade tão austera, se o objetivo não é a felicidade?

Mas não é exatamente isso que Kant propõe; ou seja, ele não é contrário à aquisição da felicidade. Ser virtuoso não implica deixar de ser feliz; aliás, é natural que todos aspirem à felicidade. É diante desse dilema que Kant afirma que a virtude, acrescida da felicidade, constitui o bem supremo. Quando o sujeito racional possui tanto a virtude quanto a felicidade, significa que alcançou o sumo bem, isto é, o bem completo[251]. Entretanto, a virtude é sempre superior à felicidade[252]. A virtude em questão não é exatamente aquela que se encontra no mundo sensível. Não é ela, propriamente, que suscita a felicidade, mas sim um motivador numênico que com ela mantém alguma relação. A realização desse valioso e raro bem supremo requer algumas condições. Aliás, requer três postulados: a imortalidade, a existência de Deus e a liberdade. São chamados de postulados justamento pelo fato de não poderem ser demonstrados[253]. Kant, ao que parece, tinha razão, embora sua tese possa parecer excessivamente complexa. Em princípio, ele pensava que a moral não existe para nos fazer felizes, mas para nos tornar pessoas dignas — e merecedoras — da felicidade[254].

Pretender uma lei moral que possa valer para todo ser racional, de qualquer povo ou cultura, é, de certo modo, uma pretensão audaciosa. Por isso Kant parte do princípio de que essa lei deve ter como base não a experiência, mas aquilo que ele chamava de *a priori*. Convém lembrar que ele divide a realidade em dois mundos: o fenomênico e o numênico.

---

[251] VANCOURT, R., 1988, p. 38-39; 41.

[252] PASCAL, G., 2008, p. 149.

[253] Ibid., p. 150.

[254] VANCOURT, R., 1988, p. 44; PASCAL, G., 2008, p. 150.

O mundo dos fenômenos é o da experiência, o mundo sensível. O numênico é o mundo das coisas em si, ao qual nenhum ser humano tem acesso. Podemos pensá-lo, mas não conhecê-lo[255]. O *a priori* relaciona-se à mente, à razão, por meio da qual é possível, de alguma forma, conceber — e orientar a vida segundo — o mundo numênico.

Kant fala frequentemente na chamada razão pura, isto é, da razão completamente isenta de toda influência da sensibilidade, da matéria ou da experiência. Isso equivale também ao que ele chama de formalidade: a razão, nesse caso, está relacionada ao mundo formal[256]. Mas, para construir seu sistema ético, ele também admite uma razão pura prática. Isso não significa que existam duas razões, mas dois aspectos de uma única razão[257]. Para cumprir a lei moral, o homem precisa ter como guia uma razão realmente pura e indelével. O homem age no mundo fenomênico, mas, para cumprir a lei moral, necessita da orientação de uma razão pura, isto é, *a priori*. Como se trata de orientações para agir na vida fenomênica, essa razão pura deve ser prática; daí que surge a expressão "razão pura prática"[258].

O pensamento de Kant apresenta claras semelhanças com o estoicismo; contudo, ele não admite o suicídio e está longe de ser um determinista[259]. Em princípio, o ser humano é livre, pois, se não fosse, não haveria espaço para qualquer imperativo ou lei moral[260].

Contudo, embora fosse um defensor do livre-arbítrio, Kant estava ciente de que a questão é complexa. Ele reconhece que, no mundo

[255] WEBER, T., 1999, p. 16-18.

[256] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 912.

[257] WEBER, T., 1999, p. 17; PASCAL, G., 2008, p. 153.

[258] MONDIN, B., 1981b. p. 186.

[259] PASCAL, G., 2008, p. 130; 137.

[260] WEBER, T., 1999, p. 73.

fenomênico, estamos submetidos ao determinismo. Mas, ao mesmo tempo, também reconhece que, embora o caráter humano esteja encadeado nos fenômenos, ele deriva de um caráter inteligível. Nos seres humanos haveria, segundo ele, um caráter sensível e um caráter inteligível. No primeiro, de fato, não há livre-arbítrio; somente no segundo[261].

Essa teoria, contudo, não é muito convincente. Ainda assim, Kant precisava defender a tese do livre-arbítrio. Era necessário apresentar alguma justificação, mesmo que não fosse plenamente satisfatória. Há quem diga que essa teoria é uma verdadeira tolice — porém honrosa —, uma vez que visava salvaguardar a liberdade moral[262]. Se estava errada, tratava-se de um erro epistemológico com o propósito de fundamentar a filosofia moral.

O próprio Kant, já na velhice, diante de uma situação difícil, não conseguiu manter-se completamente fiel à sua doutrina moral. Com aproximadamente 70 anos, recebeu uma ordem direta do rei para cessar a sua "filosofia danosa". Seus escritos haviam sido considerados ofensivos à religião cristã. Ele respondeu afirmando que os intelectuais têm o direito de expressar as suas opiniões. Contudo, em seguida cedeu, prometendo calar-se[263]. Essa atitude, entretanto, configurava em problema moral. O próprio Kant acreditava que a recusa em desenvolver um talento natural implicava deixar de cumprir a lei moral. Se todos agissem da mesma forma, a civilização poderia regredir[264]. Se esse é o caso, então ele também não poderia deixar de publicar a sua filosofia.

[261] PASCAL, G., 2008, p. 146-147; Cf. ROVIGHI, S. V., 2015, p. 582; WEBER, T., 1999, p. 46.

[262] Cf. CIRNE-LIMA, C. A., 1997, p. 212.

[263] DURANT, W., 1996, p. 268.

[264] NICOLA, U., *op. cit.*, p. 333.

Afinal, possuía um talento filosófico extraordinário, e o mundo precisava desse talento.

3.8 Epicuro e a sua ética do prazer

A filosofia de Epicuro (341-270 a.C.) é uma daquelas que, às vezes, mexem com a cabeça dos jovens estudantes, ou seja, deixam-nos fascinados. É provável que, em todas as épocas, Epicuro tenha sido considerado um incitador de rebeldia ou de inovação. Entre os que foram por ele influenciados inclui-se mesmo o grande Karl Marx.

O epicurismo é, antes de tudo, uma filosofia completamente materialista. Ela nega toda a imaterialidade que era defendida na Antiguidade. Tudo aquilo que é metafísico — no sentido de suprassensível ou religioso — passa a ser rejeitado. Tudo é matéria; até mesmo a nossa alma, segundo Epicuro, é constituída de átomos.

O que importa para ele é o mundo físico e material. Todo conhecimento que se tem das coisas é, sem exceção, emanado da matéria. O homem é um ser físico, feito de átomos agregados, como qualquer outra coisa material. Mas, enquanto bom grego, Epicuro não negligencia o fator psicoemocional humano. O seu materialismo, por mais radical que possa parecer, ainda reserva algum destaque para a *psique* humana.

É nesse materialismo rigoroso que Epicuro constrói a sua famosa ética hedonista, ou seja, a sua filosofia do prazer. Em princípio, para ele, o bem supremo da vida humana é o prazer. Do termo grego *hedoné* deriva a palavra "prazer". E é daí que surge também o termo hedonismo, como sinônimo de filosofia do prazer.

Inicialmente, é natural que nos venha à mente uma ideia vulgar do termo prazer. A palavra, por si só, já pode soar pejorativa. No âmbito

cristão, por exemplo, o pecado costuma ser associado aos chamados prazeres da carne. Mas essa conotação nada tem a ver com Epicuro. Antes de qualquer coisa, o prazer é, para ele, nada mais do que a ausência de dor. Trata-se de um prazer relacionado à quietude, e não ao movimento. Tanto o corpo quanto a alma podem desfrutar de prazeres; porém, os da alma — os emocionais — são, obviamente, os mais importantes.

Dito de outro modo, o prazer significa uma vida tranquila e pacífica, isenta de tormentos e preocupações. Virtuosa é a pessoa que desfruta seus deleites comedidamente e que se limita àqueles que não causam estorvo à alma[265]. É claro que, para Epicuro, o objetivo da vida também é a felicidade. Mas a felicidade demanda o prazer, o que, para ele, significa não sentir dor — aliás, não sentir dor alguma. Esta deve ser entendida não apenas como a dor no sentido vulgar, mas como qualquer tipo de tormento.

Em princípio, pode-se estar seguro de que qualquer pessoa tem uma boa noção do que é ser feliz. Parece razoável dizer, por exemplo, que uma pessoa que não está preocupada com nada e se sente bem, naquele momento, encontra-se em uma situação de prazer. De certo modo, é isso que Epicuro pretendia com a sua tese hedonista.

Ele dividia os prazeres em três grandes grupos: os prazeres naturais e necessários; os prazeres naturais, mas não necessários; e os prazeres não naturais e não necessários[266]. Trata-se, na verdade, de uma divisão bem estabelecida, embora não tão precisa no que se refere aos dois últimos grupos.

Entre os prazeres naturais e necessários estão aqueles relacionados à conservação da vida: alimentar-se quando se está com

[265] MONDIN, B., 1981a, p. 115.

[266] RUSS, J., 2015, p. 55.

fome, beber quando se tem sede, descansar quando se está cansado e outros semelhantes. Entre os do segundo grupo estão aqueles que, de alguma forma, constituem variantes supérfluas dos prazeres naturais, como, por exemplo, a degustação de comidas e de bebidas caras, o uso de roupas de gala e dormir em aposentos caríssimos. Por fim, entre os prazeres não naturais e não necessários encontram-se aqueles considerados fúteis. Normalmente estão relacionados ao anseio por riquezas, poder, fausto e quejandos[267]. O prazer nunca é, em si mesmo, um mal; porém, algumas formas de buscá-lo acabam suscitando, juntamente com ele, certos males[268]. Vale a pena preterir alguns tipos de prazer quando se sabe que, posteriormente, eles podem trazer desvantagens. Às vezes, pode ser mais vantajoso suportar algumas dores no presente visando um prazer maior no futuro[269].

Ao contrário do que muito poderiam esperar, o epicurismo acaba por se identificar muito mais com a moderação do que com a devassidão. Na verdade, não é exatamente uma coisa nem outra. Uma pessoa materialista, ao modo epicurista, nada tem a ver com o consumismo capitalista nem com o ascetismo rigoroso. Em síntese, o epicurismo é uma ética da simplicidade e da suficiência.

O materialismo de Epicuro tem mais a ver com a sua fundamentação teórica do que com a sua aplicação prática. O hedonismo que ele recomenda significa viver — ou tentar viver — uma vida sem dor.

Tudo o que ele entendia sobre o prazer tinha, de fato, muito sentido. Mas, ao mesmo tempo, também não parece ser de fácil concretização. Em situações de crises de abastecimento ou em tempos

[267] REALE, G., 1998c, p. 212-214.

[268] BRUN, J., 1987, p. 103.

[269] Ibid., p. 106.

de guerra, essa proposta parecerá menos utópica. É que, de fato, as pessoas não morrem por deixar de beber uísque ou vodca. Não morrem devido à abstinência sexual, nem pelo fato de dormirem no chão. Em outros termos, se for preciso, os homens conseguem passar alguns anos bebendo unicamente água, comendo coisas simples e dormindo em aposentos igualmente simples.

Por outro lado, também não se pode imaginar que uma vida totalmente frugal seja razoável para uma sociedade inteira. Não parece plausível recomendar a frugalidade extrema como modo de vida para toda uma nação. É bem provável que a felicidade humana seja mais facilmente encontrada na frugalidade do que no luxo. Mas é preciso verificar até que ponto a frugalidade é saudável e suportável. Com efeito, uma coisa é alguém ser simples; outra é ser extremamente simples.

A própria sociedade grega, comparada a outras sociedades antigas, era considerada uma sociedade simples. Os filósofos gregos, em geral, estavam cientes de que o filosofar exige apenas o básico de nós. Muitas vezes não é possível, por exemplo, ser filósofo e, ao mesmo tempo, ganhar muito dinheiro. É que, para tornar-se rico, é preciso envolver-se intensamente com as atividades que geram riqueza. Agindo assim, acaba por não restar muito tempo para a investigação filosófica. Enfim, na simplicidade encontra-se a felicidade.

Para Epicuro, a riqueza, entendida como benefícios obtidos de modo natural, é algo salutar e facilmente alcançável. Mas a riqueza obtida por meio da ganância é algo penoso. A pobreza, quando regulada pela necessidade pessoal, não é sinônimo de pobreza, mas de riqueza. Da mesma forma, aquilo que muitas vezes é conhecido como riqueza, mas que envolve ganância, constitui uma lastimável forma de pobreza.

Para Epicuro, ter uma estátua de si mesmo, visando à honra, não é garantia de uma vida feliz. Uma pessoa corre o risco de nunca estar

satisfeita com o que tem e de se martirizar com o que não possui[270]. A pobreza, com efeito, surge não da escassez, mas de uma necessidade que não é natural. Certamente, qualquer posse, desde que esteja na medida da natureza, consiste em riqueza. Por outro lado, partindo de intenções cobiçantes, até mesmo toda riqueza do mundo torna-se pobreza. Aqueles que aprenderam a amar a natureza nunca dirão que ela é avara[271].

Todavia, é preciso ter em mente que uma simplicidade austera pode levar a aborrecimentos. Uma pessoa poderá até viver em uma rotina de total abstinência sexual e não morrer por isso. Mas é bem verdade que terá de viver em constante luta contra os desejos que fazem parte de sua natureza. Muitas formas de condutas morais são possíveis em plena modernidade capitalista. Até mesmo em países mais desenvolvidos existem comunidades que adotam formas de vida austera. É possível viver de maneira moderada, mesmo residindo em um mundo cheio de tentações. Esse controle e essa moderação, no entanto, têm de partir da própria pessoa, ou seja, de cada indivíduo. Hoje todos estão bem informados de que prazeres reprimidos podem trazer consequências desagradáveis. Contudo, adentrar nesse pormenor é afastar-se do campo da ética.

Na melhor das hipóteses, as discussões sobre a aplicabilidade ética podem ser pertinentes a um pequeno grupo. Sendo assim, é importante pensar o epicurismo como algo a ser adotado pelo indivíduo, nunca como algo imposto por um líder ou por um governante. Ao estudar ou discutir a ética, corre-se o risco de transferi-la para o campo político. E, ao cair nessa armadilha, os prejuízos podem ser enormes

[270] Ibid., p. 106-107.

[271] AUBENQUE, P., 1983, p. 173.

De certo modo, o método seguido pelos epicuristas indica muito mais uma comunidade de amigos do que propriamente uma escola[272]. A amizade era tão importante que o epicurista quase enxergava a si próprio na pessoa do amigo[273]. Vale lembrar que escravos, mulheres e meretrizes eram aceitos — uma iniciativa ousada para aqueles tempos[274]. Epicuro dizia que os jovens não devem negligenciar a filosofia, nem os idosos devem dizer que estão cansados de filosofar. Ninguém é jovem ou velho demais para filosofar. Afirmar o contrário seria o mesmo que dizer que alguém está demasiadamente velho ou demasiadamente novo para ser feliz[275].

A filosofia de Epicuro surgiu como uma espécie de iluminismo ou esclarecimento para as vidas confusas em uma Grécia conturbada. Ela buscava amenizar os temores desnecessários que afligiam os seus contemporâneos. Os manuais de filosofia normalmente mencionam quatro itens essenciais pertinentes ao epicurismo. Em síntese, apresentam quatro recomendações atribuídas a Epicuro: não é preciso ter receio dos deuses nem da morte; o bem pode ser alcançado facilmente; e o sofrimento pode ser suportado[276]. Percebe-se, portanto, que se trata de uma filosofia bastante otimista.

Não é preciso temer os deuses, embora eles existam. Eles existem, mas não mantêm qualquer relação ou contato com os homens. Também são seres feitos de átomos, porém de átomos especiais[277]. Não se deve ter medo de ser castigado por eles, pois sequer sabem que a humanidade

[272] BRUN, J., 1987, p. 97.

[273] REALE, G., 1998c, p. 225.

[274] NICOLA, U., *op. cit.*, p. 106.

[275] BRUN, J., 1987, p. 111.

[276] Ibid.

[277] AUBENQUE, P., 1983, p. 175.

existe. São seres felizes e bem-aventurados, mas não oniscientes nem onipresentes[278]. Contudo, Epicuro recomendava a adoração aos deuses. Embora não acreditasse que eles ouvissem as súplicas dos homens, considerava que podiam ser adorados[279]. Não há contradição nessa atitude, pois adorar não implica necessariamente fazer súplicas. Se os deuses são seres bem-aventurados, consequentemente são invejáveis e dignos de admiração.

Também não se deve temer a morte, visto que ninguém se encontra com ela. Enquanto se está vivo, a morte não existe; quando ela chega, a pessoa já não existe mais. A alma não é imortal: quando o corpo se dissolve, ela também se dissolve[280]. O fato de não temer a morte não significa recusar a vida[281]. Não implica, de modo algum, uma incitação ao suicídio.

A tese de que tudo é matéria inclui a psique e até mesmo os deuses. A alma humana e os próprios deuses são também feitos de átomos, embora de átomos especiais[282]. Em síntese, tudo é matéria; não há espaço para a imaterialidade.

E quanto à resistência ao sofrimento? Como é possível resistir e contornar os piores sofrimentos? Como ser feliz em plena tortura? Epicuro, ao que parece, acreditava nessa possibilidade. Ele procurava responder de uma forma louvável e até interessante, embora não totalmente convincente. Em princípio, se a dor for intensa, para além dos limites humanos, a pessoa morre e pronto. Se ela for branda, a

[278] BRUN, J., 1987, p. 35.

[279] BRUN, J., 1987, p. 92.

[280] Ibid., p. 88; 87.

[281] NICOLA, U., *op. cit.,* p. 108.

[282] MONDIN, B., 1981a, p. 115.

pessoa a suporta e convive com ela[283]. Trata-se de um argumento razoável, pois parece realmente estar conforme a natureza. Todos sabem que nenhum ser humano suporta problemas que ultrapassem suas capacidades. Enfim, a própria natureza parece encarregar-se dessa tarefa. Mas isso ainda não explica como é possível resistir a uma tortura. Como, então, ser feliz em pleno tormento? Epicuro dizia que isso seria possível até mesmo em tormentos infligidos no Touro de Fálaris[284], um instrumento de tortura conhecido por sua forma cruel e desumana de castigar as vítimas[285]. A estratégia, segundo ele, seria ativar a memória de momentos de felicidades vividos anteriormente. Ele menciona a tortura apenas como um exemplo externo de dor à qual o ser humano pode estar sujeito. Mas a lembrança de felicidades desfrutadas no passado seria um recurso aplicável a qualquer dor ou sofrimento presente.

Na verdade, segundo Epicuro, é possível ser feliz durante toda a vida, bastando apenas ter sido feliz uma vez. Basta trazer, por meio da memória, essa felicidade já vivida para o presente. Se essa estratégia serve para o presente, então também serviria para o futuro. Partindo desse raciocínio, seria possível sentir-se seguro quanto ao futuro. Nada haveria no porvir que pudesse afligir o epicurista[286]. Aliás, se a pessoa seguir as recomendações que afastam as dores, poderá tornar-se tão bem-aventurada que rivalizará com os deuses. Estes são felizes de modo completo e ininterrupto, mas o epicurista rigoroso poderia aproximar-se desse estado[287].

---

[283] BRUN, J., 1987, p. 105.

[284] Ibid., p. 75.

[285] SANTOS, R. L., 2014, p. 142.

[286] BRUN, J., 1987, p. 104-105.

[287] REALE, G., 1998c, p. 228.

Contudo, uma coisa é suportar uma dor ou uma preocupação relativamente branda; outra bem diferente é suportar uma tortura. Nesse ponto, Epicuro parece ter feito um cálculo pouco certeiro. O seu otimismo, embora louvável e genial, revela-se também bastante utópico.

A partir do que foi dito até aqui, pode surgir a impressão de que o epicurismo não é uma filosofia do prazer, mas do sofrimento e da penúria. O próprio Epicuro, ao que se sabe, sobrevivia a pão e água[288]. Algumas das recomendações epicuristas para viver feliz incluíam não se casar, não ter filhos e não se envolver com a política[289]. Um dos lemas preferidos era "Viver escondido!". Esse isolamento, porém, não significava viver em solidão individual, mas em um retiro comunitário[290]. Agindo desse modo, as pessoas certamente evitariam vários problemas. Isso porque as cidades oferecem muitas coisas supérfluas, ligadas a prazeres e desejos que não são naturais nem necessários.

Ao buscar o isolamento, o epicurista acaba por se livrar de muitas adversidades e aborrecimentos. Ele torna-se, por assim dizer, um espectador das desventuras daqueles que não são epicuristas. Não por sadismo, evidentemente, mas com a sensação de alívio por ter sido poupado graças à sua prudência epicurista[291].

Muitas foram as críticas que os epicuristas receberam desde a Antiguidade. A tranquilidade que tanto defendiam, entendida como um estado de gozo emocional, chegou a ser associada a uma inércia mórbida. Ela foi comparada a uma felicidade inadequada para seres vivos, mas própria para cadáveres[292].

---

[288] BRUN, J., 1987, p. 34.

[289] Ibid., p. 112.

[290] Ibid., p. 29; 114.

[291] Ibid., p. 115.

[292] AUBENQUE, P., 1983, p. 176.

Se o epicurismo é uma filosofia moral, então ele pressupõe a liberdade do agir humano. Naqueles tempos, embora ainda não existisse propriamente o tema do livre-arbítrio, existia o da contingência, isto é, o acaso das coisas. Também já estava presente o conceito de determinismo. Epicuro, contudo, negava o determinismo; ele até zombava dessa ideia, chegando a rir da noção de destino[293].

[293] BRUN, J., 1987, p. 91; 113.

4
A LINGUAGEM E A LÓGICA

4.1 Noções essenciais sobre a filosofia da linguagem

A linguagem é algo tão natural no dia a dia que, muitas vezes, sequer se percebem os seus enigmas. Dificilmente as pessoas param para indagar, por exemplo, sobre a diferença entre a coisa em si, na própria natureza, e o nome que essa coisa recebe. Uma pessoa cujo nome seja, por exemplo, Iracema, é realmente uma pessoa, alguém que possui uma personalidade e também um corpo orgânico. Enfim, Iracema é uma coisa, é um ser, ou seja, é um ente, uma moça que, de fato, existe neste mundo. Até aqui, nenhum enigma. Contudo, a questão é que a Iracema em si não é o nome que lhe foi dado.

O ente existente no mundo não é o próprio nome que lhe é atribuído[294]. Sabe-se disso por muitos fatores. Sabe-se, por exemplo que, se todos os que se relacionam com Iracema combinarem chamá-la de Guaraciaba, nada mudará em sua personalidade. Ela continuará sendo a mesma pessoa.

Outros animais, além dos humanos, também usam algum tipo de linguagem, mas apenas os humanos fazem uso da fala bem articulada. Assim sendo, parece pertinente perguntar se, de fato, é possível dizer a mesma coisa com outras palavras. Ou ainda se existem paráfrases ou traduções que possam ser consideradas perfeitas. A indeterminação da tradução foi, aliás, um tema já examinado pelo filósofo norte-americano Willard van Orman Quine[295].

---

[294] *Cra.* 430a-b.

[295] QUIRINO, M. T., 2007, p. 47.

A filosofia da linguagem também já estava presente entre os gregos antigos. Os sofistas Pródico e Antístenes, por exemplo, estão entre os primeiros filósofos da linguagem. Platão, que era contemporâneo deles, escreveu um Diálogo chamado *Crátilo*, cujo tema é a linguagem humana ou, mais precisamente, a questão dos nomes. Nesse Diálogo, um grupo de amigos se reúne para investigar se o nome das coisas é fruto de uma convenção entre as pessoas ou se são nomes que lhes foram dados de modo natural. Por um lado, os nomes seriam fruto de uma mera convenção humana; por outro, teria existido algum elaborador de nomes, em tempos primitivos, teria nomeado cada coisa da maneira mais perfeita possível. No início dos tempos, ele teria atribuído a todas as coisas e a todas as pessoas os nomes mais adequados[296]. Essas histórias são, evidentemente, nada mais que metáforas, pois Platão era um exímio criador de metáforas. O objetivo, contudo, era fomentar a reflexão sobre a linguagem humana, pois, com certeza, a linguagem tem muito a ver com convenção humana.

Durante a Idade Média houve um enorme antagonismo no campo da filosofia da linguagem. De um lado estava o conceitualismo, segundo o qual os chamados universais existiam, mas apenas no pensamento[297]. De outro lado estava o nominalismo, segundo o qual os universais sequer existem, pois são meras expressões linguísticas. Curiosos com a questão, os medievais quiseram compreender melhor o que acontecia, por exemplo, com o nome da rosa. Afinal, após o fenecimento de uma flor, o que ainda subsiste[298]? Roscelino de Compiègne (1050-1120) entrou para a história como um paladino do nominalismo, sendo conhecido por

[296] *Cra*. 389b, d-e.

[297] TUGENDHAT, E.; WOLF, U., 1997, p. 104.

[298] ZILLES, U., 2006, p. 116-117.

ter afirmado que as palavras são meros sons emitidos pelos lábios humanos. Seriam nada mais que expressões abstratas, destituídas de valor existencial. Os universais serviriam apenas para apontar as coisas particulares[299].

Apesar dessas abordagens medievais, a filosofia da linguagem permaneceu estagnada por séculos. Na Antiguidade latina, Agostinho desenvolveu uma fascinante reflexão sobre a linguagem, mas não o suficiente para promover uma verdadeira revolução nesse campo. Somente em tempos contemporâneos ficou mais claro que o significado da linguagem depende da própria linguagem, isto é, o significado depende muito mais do funcionamento linguístico do que da realidade física[300]. A filosofia da linguagem atual, na verdade, faz linguagem sobre a linguagem: alguns signos são interpretados por meio de outros signos. Os enunciados, evidentemente, possuem conteúdo, isto é, possuem conteúdo proposicional, pois remetem a estado de coisas[301]. Contudo, a linguagem é muito mais do que isso, ou seja, não se limita a um nome e ao seu respectivo objeto correspondente. Somente a partir do final do século XIX percebeu-se que a linguagem humana é algo muito mais profundo. O que se faz hoje em filosofia é, de fato, bastante diferente do que se fazia na Antiguidade clássica e latina, embora alguns pontos e princípios ainda permanecem os mesmos.

Primeiramente, serão feitas algumas observações sobre certos conceitos comuns na filosofia da linguagem. Como em qualquer área acadêmica, em filosofia os termos podem assumir significados bastante peculiares. Em cada subárea ou campo específico da filosofia, esses

[299] CRUZ, M. B.; SILVA, C. L., 2014, p. 51.

[300] ARAÚJO, I. L., 2008. p. 212-228, p. 212.

[301] ARAÚJO, I. L., 2008, p. 216-217.

conceitos podem tornar-se ainda mais especializados. Com a filosofia da linguagem não poderia ser diferente.

Os termos "proposição", "sentença", "asserção", "frase" e "enunciado", por exemplo, não são a mesma coisa. Eles não podem ser substituídos aleatoriamente entre si, do modo como muitas vezes ocorre na linguagem coloquial. De acordo com a gramática, a frase pode ser definida como uma unidade de comunicação apta a transmitir um sentido completo. Considera-se uma oração quando há um verbo; quando ocorre uma ou mais orações, tem-se um período. Seguindo nessa linha, é possível equiparar a sentença à oração. A mais importante unidade linguística formulada para transmitir informações é justamente a sentença. Contudo, para a filosofia, a sentença declarativa relaciona-se com a proposição. Em sentido mais preciso, parece plausível dizer que a proposição é a sentença declarativa associada ao seu significado[302].

Em sentido amplo, uma sentença é uma sequência de termos que podem ser usados na construção de enunciados significativos de diversos tipos, passíveis de serem verdadeiros ou falsos[303]. A sentença também é frequentemente considerada uma expressão da linguagem gramaticalmente correta e informativamente completa. A proposição, por sua vez, é o conteúdo ou o significado informativo de uma sentença, isto é, de uma sentença declarativa. Sentenças diferentes podem corresponder a uma mesma proposição, e também é possível que uma única sentença corresponda a várias proposições. A sentença "Eu sou brasileiro", por exemplo, proferida por Martinho da Vila, não expressa

[302] HEGENBERG, L., 1995, p. 187.

[303] BRITO, A. N., 2003, p. 23.

a mesma proposição se for proferida por Bob Marley[304]. E as seguintes sentenças (ou frases) declarativas — "Sócrates foi um filósofo" e "*Socrate était un philosophe*" — são obviamente distintas, mas contém a mesma proposição[305]. Cada uma expressa a mesma ideia em sua respectiva língua.

Declarar, manifestar e expor são equivalentes de enunciar. Entretanto, sentença declarativa não é o mesmo que asserção. Sentenças declarativas são consideradas entes linguísticos, ao passo que as asserções são entes não linguísticos. Além disso, as asserções são elaboradas justamente quando se enuncia uma sentença declarativa. Esta, por sua vez, é habitualmente enunciada com o propósito de emitir uma asserção[306]. Também se observa que uma asserção constitui um compromisso com a verdade contida na proposição. Assim, a proposição é aquilo que a asserção afirma ou sustenta; em outras palavras, é aquilo que é afirmado quando ocorre a afirmação [307]. A proposição, do mesmo modo, não é um ente linguístico, mas um ente lógico. Tampouco ela própria é a oração declarativa: corresponde ao sentido expresso na oração declarativa. Quando uma proposição é considerada verdadeira, a veracidade não é atribuída à oração que expressa o sentido, mas ao sentido que a oração enuncia[308].

Inferir, na filosofia da linguagem, tem a função de concluir ou deduzir. Normalmente, o estudante de filosofia infere a partir de premissas que lhe são apresentadas[309]. Os conhecimentos que uma

[304] Cf. IMAGUIRE, G., 2008, p. 129-130.

[305] MURCHO, D., 2006, p. 628; HEGENBERG, L., 1995, p. 164-165

[306] HEGENBERG, L., 1995, p. 72-73.

[307] SEARLE, J. R., 1981, p. 42-43.

[308] PRADO, L. L., 2013, p. 274

[309] ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P., 1993, p. 79-80.

pessoa possui são, na maioria das vezes, resultado de alguma inferência. Em parte, raciocinar é inferir. Em um argumento, ao apresentar a conclusão, a pessoa enuncia a evidência. Antes disso, ela havia apenas inferido; ao concluir, porém, passa a enunciar. Um argumento é um ente linguístico; a inferência, por sua vez, não o é. A conclusão de uma inferência é uma crença, enquanto a conclusão de um argumento é uma sentença. Sentenças, quando bem fundamentadas, constituem conclusões de argumentos. Uma opinião pode ser a conclusão de uma inferência, lembrando que o inferir, nesse caso, é um ato psicológico. Por fim, segue-se que um argumento é o enunciado da inferência[310].

4.1.1 Gottlob Frege e a linguagem

Gottlob Frege (1848-1925), embora seja um gigante da lógica, teve também enorme influência na filosofia da linguagem. Ele contribuiu com a sua inovadora abordagem do sentido e da referência de um objeto. Para ele, não bastava apenas falar na referência de um objeto; era preciso também considerar o sentido desse mesmo objeto. Para compreender exatamente como funcionada o nome na linguagem humana, é necessário saber mais do que a sua mera referência. É nesse ponto que Frege destaca também a ideia de sentido. Em síntese, sentido e referência não podem ser tomados como a mesma coisa. Isso porque, na verdade, palavras diferentes podem designar uma mesma coisa. Frege apresenta, então, um exemplo que se tornou clássico na filosofia da linguagem: "A estrela da manhã é a estrela da noite". Trata-se do planeta Vênus, que, por séculos, fora confundido com uma estrela vista tanto na aurora quanto no ocaso. Pela manhã, as pessoas chamavam-na de Estrela da Manhã; ao entardecer, Estrela da Tarde.

[310] SALMON, W. C., 1993, p. 5.

A ideia básica de Frege é a de que é imprescindível conhecer o sentido de uma palavra para compreender também como ela é utilizada na frase. O que ele chamou de sentido relaciona-se com o modo de apresentação de um objeto na linguagem. Frases diferentes podem ter uma mesma referência. Em síntese, o sentido de um nome é uma maneira de identificar o seu referente. Dois termos que são sinônimos, como, por exemplo, "Brasília" e "a capital do Brasil", possuem a mesma referência, mas não o mesmo sentido[311]. O exemplo do planeta Vênus é ainda mais interessante, pois as pessoas, durante séculos, referiram-se a ele com sentidos diferentes, dependendo do momento em que era observado. O astro no céu era sempre o mesmo, o objeto referido era obviamente o mesmo, mas o sentido atribuído variava conforme o momento em que era visto.

A referência de um objeto equivale à denotação desse objeto. Em outras palavras, trata-se da indicação direta do objeto real no mundo sensível. A referência implica, portanto, o valor de verdade do objeto, isto é, da coisa existente no mundo[312]. Se alguém disser que há um planeta chamado Vênus, a afirmação só é verdadeira porque esse planeta existe. De fato, sabe-se que ele existe. Assim, “referir-se” a alguma coisa, na concepção fregeana, é falar de algo enquanto objeto no mundo físico.

Segundo a teoria fregeana, para haver significado, as expressões precisam ter sentido, mas não necessariamente referência. É exatamente isso que ocorre com expressões no mundo fictício. Esse é o caso dos unicórnios ou de qualquer outro animal mitológico quando aparecem em uma narrativa ficcional. Eles possuem sentido, mas

[311] JAPIASSU, H.; MARCONDES, 2001, p. 247.

[312] IMAGUIRE, G., 2008, p. 20.

certamente não têm referência[313]. O sentido não se refere exatamente ao objeto, mas ao modo como ele é apresentado. Em outros termos, o sentido está mais relacionado ao pensamento que a pessoa desenvolve acerca desse objeto[314]. O referente de uma expressão no mundo físico é o que define o seu valor de verdade, mas é o sentido que fornece as condições dessa verdade. O sentido é, portanto, o modo ou a maneira de apresentar essa verdade[315]. Quando alguém conhece o sentido de uma frase, isso significa que conhece o significado dessa frase, isto é, as condições sob as quais ela pode ser verdadeira[316].

Inicialmente, Frege tinha interesse em compreender melhor a linguagem, sobretudo a linguagem na área da matemática. Contudo, ele desenvolveu seus estudos também para além da matemática e acabou por elaborar uma verdadeira semântica filosófica[317].

Na filosofia da linguagem contemporânea, as palavras também são comumente analisadas em termos de extensão e intensão. A extensão de uma palavra tem a ver com o conjunto de objetos aos quais o termo é aplicado. Frege e Leibniz, por exemplo, pertencem às extensões da palavra "lógico", pois Frege é um lógico e Leibniz também. A intensão de uma palavra, por sua vez, refere-se às propriedades que algo precisa possuir para poder integrar a extensão dessa palavra. Em suma, a intensão é o conjunto de propriedades que define as coisas às quais a palavra se aplica, enquanto a extensão é o conjunto das coisas às quais a palavra efetivamente se aplica[318].

---

[313] PRADO, L. L.; 2013, p. 314-315.

[314] IMAGUIRE, G., 2008, p. 20.

[315] APPIAH, K. A., 2006. p. 94-95.

[316] Ibid., p. 114-115.

[317] Ibid., p. 90-91.

[318] SALMON, W. C., 1993, p. 75.

4.1.2 Wittgenstein e a linguagem

Como já foi salientado, a linguagem sempre esteve no foco das discussões filosóficas, pois suscita debates dos mais variados. Não é por acaso que, no século XIX, ela retornou com grande força. Atualmente, grande parte da filosofia consiste precisamente em filosofia da linguagem. Esse movimento tem como principais precursores Bertrand Russell e o seu ilustre aluno Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Fala-se, inclusive, em uma "virada linguística" da filosofia a partir do final do século XIX[319]. Hoje, o grande bloco da filosofia conhecido como filosofia analítica, em grande medida, dedica-se à filosofia da linguagem.

Wittgenstein é um pensador extremamente difícil. O seu programa filosófico é completamente diferente de toda a filosofia tradicional. Ele é originalíssimo e talvez um dos mais originais entre os pensadores não helênicos. Como alguns outros filósofos que o antecederam, chegou a supor que o seu primeiro livro representava a consumação de toda a filosofia.

Ele desenvolveu a tese de que a filosofia estava destinada, por si mesma, a superar-se, isto é, a transformar-se em algo diferente do que havia sido até então. Nesse sentido, procurou solapar a filosofia tradicional, pois atacou diretamente a sua base. Pode-se dizer isso porque questionar o próprio questionamento filosófico equivale, em certo sentido, a pretender suprimir a filosofia. Com efeito, a filosofia existe justamente em função de questionamentos e de críticas. Wittgenstein acreditava que a ciência é capaz de dizer o dizível, ao passo que a filosofia é incapaz de dizer o indizível[320].

---

[319] IMAGUIRE, G., 2008, p. 9.

[320] CHAUVIRÉ, C., 1991, p. 123-124.

Ele chegou a acreditar que, com o seu famoso *Tractatus,* todos os problemas filosóficos estariam resolvidos. De fato, esse livro serviu como uma espécie de "Bíblia" para os integrantes do Círculo de Viena e exerceu enorme influência na filosofia contemporânea. Contudo, tratava-se de um livro enigmático. O próprio autor afirmava que a obra possuía também uma dimensão ética. Disse ainda que o seu trabalho estava dividido em duas partes: uma escrita e outra não escrita. Curiosamente, é a parte não escrita que ele considerava a mais importante. Ele partia do princípio de que, sobre certas coisas, a atitude mais prudente é nada inferir. O seu lema era o seguinte: sobre aquilo de que se pode falar, deve-se falar; sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. Wittgenstein acreditava ter seguido esse princípio no *Tractatus*[321].

Inicialmente, Wittgenstein apresenta, por assim dizer, um trabalho que pode ser caracterizado como uma linguagem científica ou como uma atividade estritamente acadêmica. A sua primeira filosofia estava intimamente ligada à lógica. Posteriormente, porém, ele desenvolveria uma profunda filosofia da linguagem cotidiana.

Em sua primeira filosofia, Wittgenstein afirma que o mundo é a totalidade não de coisas, mas de fatos. A constituição do mundo, entretanto, não envolve apenas os fatos atuais, mas todos os fatos possíveis. O pensamento é a imagem lógica do mundo. As proposições exprimem fatos, enquanto os nomes representam objetos. Aquilo que a imagem representa constitui o seu significado, mas isso não significa que significado e verdade sejam a mesma coisa. A verdade depende de a imagem corresponder ao que ela representa. Aliás, é possível pensar falsamente, mas é impossível pensar ilogicamente. Uma proposição, mesmo quando não é verdadeira, ainda pode ser sensata. A lógica

[321] REALE, G; ANTISERI, D., 1991, p. 661-662.

estabelece as condições sob as quais uma proposição pode ser verdadeira. Ela estabelece as condições do pensar, mas não fornece as informações sobre a natureza das coisas. A lógica não pode afirmar nada na natureza. O que ela pode revelar é a estrutura do mundo; nesse sentido, ela funciona como uma imagem do mundo, semelhante à de um espelho[322].

A filosofia, por não ser uma ciência, deve receber um tratamento diferente. De todo modo, a filosofia não pode ser uma doutrina, mas apenas uma atividade. Sua função consiste em clarificar e elucidar as proposições das ciências, da lógica e também da matemática[323]. Aquilo que é inexprimível — isto é, o inefável — certamente existe, mas, como o próprio nome indica, não pode ser dito. Wittgenstein denominava esse campo enigmático como "Místico"[324].

A linguagem é composta por proposições moleculares (ou complexas), que por sua vez, se dividem em proposições atômicas (ou elementares). Os fatos atômicos são os correspondentes das proposições atômicas. "Sócrates é natural de Atenas" é um exemplo de proposição atômica. "Sócrates é natural de Atenas e mestre de Platão" é um exemplo de proposição complexa[325]. O que não é um fato do mundo não pode nem ser exprimível nem pensável[326].

A análise da proposição leva até os símbolos que denotam objetos simples, ou seja, objetos que não são mais complexos. Esta é, na verdade, uma filosofia do atomismo lógico[327]. Mas a proposição não diz o que a

[322] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 482-484.

[323] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 660.

[324] ABBAGNANO, N., 2000. v. 11, p. 151.

[325] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 659.

[326] ABBAGNANO, N., 2000, p. 147.

[327] KENNY, A., 2003, p. 421.

coisa é; ela diz como essa coisa é. O todo das proposições verdadeiras é a ciência natural. Contudo, a filosofia não faz parte disso, pois o objetivo da filosofia é elucidar o pensamento. As proposições que se restringem ao campo da lógica nada exprimem sobre o mundo, pois são tautologias. Elas tratam meramente das formalidades da linguagem.

A tese de Wittgenstein sobre o inefável, isto é, sobre o que não pode ser dito, não é nenhuma negação do não existente. O inefável existe, mas, como o seu próprio nome já diz, é inexprimível[328]. As tautologias são verdadeiras independentemente da confirmação dos fatos; elas são, necessariamente, verdadeiras. A matemática e a lógica constituem toda a esfera da necessidade. Aliás, a impossibilidade e a necessidade são algo restrito ao campo da lógica, nunca aos fatos. As verdades das proposições tautológicas são algo certo; as verdades das proposições (regulares) são possíveis; a verdade das contradições é impossível. A expressão "Aquele solteiro é casado" é um exemplo de contradição, algo simplesmente impossível[329]. Para Wittgenstein, em sua primeira fase, o que deve ser dito são as proposições cujo valor de verdade pode ser construído. Em síntese, ele se referia às proposições factuais. O que não se adequa a proposição factual será considerado um contrassenso[330].

A segunda fase da filosofia de Wittgenstein também é de uma genialidade indiscutível. Agora trata-se de uma abordagem mais própria da linguagem. Em síntese, trata-se agora de uma filosofia pragmática da linguagem.

Para Wittgenstein, é a linguagem que cria confusões: ela enfeitiça os homens e, por isso, a filosofia tem de ser filosofia da linguagem,

[328] RUSS, J., 2015, p. 448-449.

[329] ABBAGNANO, N., 2000, p. 149-150.

[330] PRADO, L. L.; 2013, p. 317.

porém com função terapêutica. É um erro querer buscar a essência de uma linguagem. Em vez disso, é preciso ter em mente que o que existe são jogos de linguagem; aliás, existem muitos jogos de linguagem. O que se deve fazer é conferir o uso da palavra.

A linguagem privada é algo que também não existe. Wittgenstein usa a metáfora do besouro na caixa. Suponha-se que cada indivíduo tenha uma caixa e que, dentro dessa caixa, haja um besouro, sendo que cada um consiga ver apenas o seu próprio besouro. A caixa alheia ninguém conhece. Se esse é o caso, então o conteúdo propriamente dito da caixa de cada um é algo que não faz qualquer diferença. A linguagem humana não é semelhante a um teatro hermético; ao contrário, ela é pública[331]. Fazer parte de uma linguagem implica fazer parte de uma cultura. Quando uma pessoa usa uma língua de modo competente em contextos diversos, significa que ela domina essa língua. Esses contextos são exatamente os jogos de linguagem[332]. As palavras não são dotadas de um sentido independente daquele que lhes foi atribuído. O sentido que uma palavra tem é aquele que alguém lhe dá[333]. Não se deve fazer a análise da linguagem em um mundo supostamente objetivo. Não se deve pressupor um mundo onde haja significados existentes antes da própria linguagem. Esta é, na verdade, fruto de uma convenção. Suas regras, ou seja, as regras da linguagem cotidiana, não são feitas por códigos abstratos, mas simplesmente por hábitos[334].

Para Wittgenstein, portanto, não há linguagem privada; é preciso reconhecer que ela é algo público. É um erro, por exemplo, supor que a dor seja algo totalmente privado e incomunicável. Não há linguagem

[331] WARBURTON, N., 2012, p. 200-203.

[332] DUPRE, B., 2015, p. 135.

[333] DROIT, R. -P., 2016, p. 119.

[334] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 487.

conhecida unicamente por aquele que fala. O termo "dor" é o nome de uma sensação pelo fato de fazer parte de um jogo de linguagem, aliás, um jogo público. Não se deve pressupor uma linguagem minha, mas uma linguagem nossa. É preciso entender a linguagem como algo que tem como sede não o "eu", mas sim a comunidade[335].

Muitos dos questionamentos filosóficos, segundo Wittgenstein, são desnecessários. Querer explicar que temos dez dedos nos pés é um exemplo. O silêncio sobre certas coisas, tais como essa questão dos dedos dos pés, já é o bastante. Isso ocorre porque esse tipo de silêncio quer dizer que já se trata de algo que todos sabem. É algo que já se configura como uma certeza. O homem sensato, com efeito, não tem essas dúvidas ridículas.

Ao invés de ceticismo, Wittgenstein propõe uma espécie de "certeza-modo" como um modo de vida filosófico. Ele pretende chamar a atenção sobre as certezas que, por si mesmas, já parecem óbvias. Ele afirma que as crianças aprendem a sentar-se em poltronas e a trazer um livro. Os pais, de modo algum, precisam ensinar às crianças que o livro existe[336]. Em uma construção civil, um pedreiro não precisa formular uma frase completa para se comunicar com um servente, pois a prática e o contexto já o fazem por si. O mero proferir "tijolo" já dá a entender tranquilamente que o significado é "traze-me um tijolo"[337]. É possível referir-se às palavras da mesma forma como fazemos referência a cada peça do jogo de xadrez. Isso quer dizer que é possível expor as regras do jogo sem ter que descrever as suas propriedades[338]. Os conceitos psicológicos se arraigam nos modos de viver, e esses modos de viver criam a sua

[335] KENNY, A., 2003, p. 430-431.

[336] DROIT, R. -P., 2016, p. 124-125.

[337] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 486.

[338] VALLE, B., 2009, p. 389.

significação. Também é importante ressaltar que não há modos de vida que sejam menos verdadeiros que os demais[339]. Em jogo de xadrez, as peças não têm qualquer significação por si mesmas. Nas regras da linguagem ocorre algo semelhante ao xadrez, pois elas são autônomas, não sendo definidas por ninguém em particular. Os jogos de linguagem são livres criações do espírito humano[340].

O filósofo é como alguém que coloca a língua de folga ou de férias. Isso ocorre porque as questões filosóficas surgem quando a linguagem é posta de lado, isto é, quando é colocada de férias. A resolução dessas questões está na linguagem cotidiana. Mas, pelo fato de o filósofo estar tão habituado ao seu cotidiano, essa linguagem lhe escapa. Ela se torna algo tão banal, de tal modo que não lhe parece correto recorrer a ela para conferi-la[341]. É o uso que sustenta (ou mantém) o signo. Este não é algo mental, nem tampouco algo que já esteja prontinho no código da linguagem. Para saber o significado de uma cor, não devemos ir ao dicionário, mas sim ao contexto e às situações nas quais a cor está em questão. É preciso, portanto, fazer uma filosofia da linguagem realmente pragmática[342]. Toda a significação de uma expressão tem a ver com o fator explicação e compreensão; nada tem a ver com algum ente abstrato nem com alguma imagem mental. Em síntese, o significado de uma expressão é algo que se dá quando a expressão é compreendida[343].

As críticas a essa filosofia tão inovadora, certamente, não iriam tardar. Seu próprio mestre, Bertrand Russell, não a poupou. Disse que o trabalho de Wittgenstein era uma espécie de recomendação patética à

[339] Ibid., p. 390.

[340] CHAUVIRÉ, C., 1991, p. 91.

[341] BOUVERESSE, J., 1973, p. 73-74.

[342] ARAÚJO, I. L., 2008, p. 220-221.

[343] CHAUVIRÉ, C., 1991, p. 108.

indolência intelectual[344]. Há quem alegue que esse procurar o uso da palavra não é algo bem consistente, pois requer saber o que as palavras significam. O uso das palavras sem significado não pode lhes dar significado. Na verdade, o mero fato de usar as palavras, de certo modo, já pressupõe que elas tenham significado[345].

No entanto, mesmo as mais duras críticas não foram capazes de ofuscar a genialidade e a ousadia de Wittgenstein. A despeito de todas as suas fraquezas, foi exatamente ele o principal nome na grande virada linguística da filosofia contemporânea.

4.1.3 A genialidade de Bertrand Russell

Frege não era um filósofo em sentido estrito, embora tenha prestado um dos maiores serviços à filosofia. Os seus escritos eram, por assim dizer, quase herméticos aos leitores que não eram lógicos profissionais[346]. Alguém teria que se incumbir de transferir as suas maravilhosas descobertas em lógica pura para o campo mais propriamente filosófico. Isso, ao que parece, coube a Bertrand Russell (1872-1970).

Russell, de certo modo, ressuscita a velha questão eleata e com ela se diverte utilizando as ferramentas criadas pela filosofia contemporânea. Ele mesmo cria a teoria das descrições definidas. Embora Frege já tivesse estipulado a classe-zero como referente geral para os nomes sem referentes, ainda permanecia o problema do valor de verdade das sentenças sem referentes. Como, então, lhes atribuir um valor de verdade? Essas sentenças enigmáticas deveriam ser consideradas verdadeiras ou falsas?

---

[344] BOUVERESSE, J., 1973, p. 81.

[345] IBER, C., 2012, p. 50.

[346] KNAELE, W.; KNAELE, M., 1991, p. 516.

Frege simplesmente havia decidido que não se deveria lhes atribuir um valor de verdade. Mas essa medida fere o princípio do terceiro excluído. Frente a isso, Russell então se concentrará naquilo que ele mesmo chamará de frases denotativas ou, mais precisamente, descrições definidas denotativas, as quais, ao mesmo tempo, nada denotam, pois não possuem nenhum referente em nosso mundo real.

Por exemplo: "O atual rei da França é calvo" denota um objeto definido, é uma descrição definida e determina a univocidade dos seus referentes. Contudo, onde está o atual rei da França? Obviamente, ele não existe, pois a França não é uma monarquia[347]. Mas Russell insistia em dar um valor de verdade a expressões como essas. De fato, ele estava diante de uma tarefa delicada, pois, dizer que a sentença é falsa implica dizer também que o seu contrário, "O atual rei da França não é calvo", seria verdadeiro. Mas sabemos que não há nenhum rei da França. Não se pode pressupor a existência de um objeto para depois negá-lo. Se não há um rei da França no século XXI, não se pode afirmar nada sobre ele.

A famosa alternativa de Russell é a paráfrase ousada que ele propõe para as frases complicadas. Ele decide fazer com que o sujeito desapareça da frase sem que ela perca o sentido. Nesse caso, o sujeito da frase também passa a ser um predicado. Ao invés de dizer "O atual rei da França é calvo", dizemos: "Não é sempre falso de x que x seja neste momento rei da França e que x seja também calvo e que y seja verdadeiro sempre, se y é neste momento o rei da França, y e x são idênticos[348]. De alguma forma, a expressão que antes denotava agora já não denota, pois o verbo 'ser' desapareceu da frase.

[347] KENNY, A., 2003. p. 415-416.

[348]Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 647.

Vejamos, mais uma vez, por meio de outra explicação e de outra paráfrase. "Há um ente, e esse ente, somente ele, é neste momento o rei da França, e esse ente é calvo." Essa frase é falsa. Podemos afirmar seguramente que ela é falsa, pois sequer existe neste mundo um monarca francês. E, não existindo, não importa se a frase diz se ele é calvo, cabeludo ou qualquer outra coisa. Se estamos dizendo que ela é falsa, então precisamos apresentar o seu contrário, isto é, a negação que a transforma em uma sentença verdadeira. Eis "Não há um ente tal que seja unicamente ele o rei da França e que esse tal ente seja também calvo"[349]. Dizer que "O quadrado redondo é redondo" ficaria: "Há um só ente que é quadrado e redondo, e este ente é redondo". Vertida dessa maneira, a frase fica passível de ser falsa. Enfim, ela pode ser classificada como falsa[350].

Assim, é possível observar que Russell, por meio de uma paráfrase cuidadosa, apresenta uma resposta interessante a um problema antiquíssimo. Nesse caso, as descrições definidas, de algum modo, introduzem objetos em um discurso que não possui objeto.

A filosofia de Russell também chama a atenção devido a uma inovação muito curiosa: a ideia de que é possível estar em contato com os constituintes da frase. É que ele parte do princípio de que os constituintes de uma frase são entidades. Noutros termos, os constituintes de uma expressão são entes reais. Assim, mesmo que um objeto não esteja ele próprio presente, as entidades da proposição, estão presentes entre os que a proferem. Aliás, mesmo que tal objeto não exista, tal como o "atual rei da França", os constituintes da proposição

[349] DUPRÉ, B., 2015, p. 131.

[350] ABBAGNANO, N., 2000, p. 133.

na qual ele aparece existem, e aquele que a profere tem com eles um contato imediato[351].

4.1.4 John L. Austin e a tese dos atos de fala

John L. Austin (1911-1960) tem um papel importante tanto na história da filosofia analítica quanto na linguística. Embora tenha falecido em idade relativamente jovem, deixou um legado invejável. Ao lado de Wittgenstein, Austin é outro pensador conhecido por priorizar a análise do uso concreto e do contexto da linguagem. Filosofar é, em essência, fazer a análise dos conceitos[352]. A linguagem, para ele, não é um mero sistema simbólico que representa o mundo; ela passa a ser encarada sob um enfoque pragmático. A linguagem é aquilo que efetua atos. Estes, de fato, fazem intervenções no mundo, modificando a situação das coisas. Em síntese, dizer é agir[353]. Sendo assim, proferir palavras não pode ser considerado mero sinônimo de emitir sonoridades; as palavras não são articulações vazias.

A filosofia da linguagem de Austin se distancia daquela abordagem centrada na veracidade e na falsidade de uma frase. O que entra em cena é o desempenho dos enunciados[354]. Austin, Strawson e Ryle (e também Wittgenstein) estão entre os pensadores da escola de Oxford que, ao aderir a uma abordagem da linguagem ordinária, romperam com a costumeira filosofia da linguagem formal[355].

Austin faz uma divisão básica entre os enunciados performativos e os constatativos. Os primeiros são aqueles que desempenham uma ação

[351] IMAGUIRE, G., 2008, p. 84; BRITO, A. N., 2003, p. 57.

[352] JAPIASSU, H.; MARCONDES, D., 2001, p. 21; Cf. OTTONI, P. R., 2002, p. 119-120.

[353] FLORES, T. M., 2005, p. 3.

[354] FLORES, T. M., 2005, p. 3-4.

[355] MARQUES, F. A. S., 2018, p. 16; SCHWARTZ, S. P., 2017, p. 133.

ou que podem desempenhá-la. Os constatativos, por sua vez, são os que constatam, isto é, confirmam (ou não confirmam) a veracidade de uma sentença. Um enunciado performativo está sujeito a ser feliz ou infeliz; o constatativo, a ser verdadeiro ou falso[356]. É óbvio que nem toda expressão se adequa à tese dos atos de discurso austiniana. É preciso considerar o contexto do uso, a intenção e a convenção. Quando um juiz diz: "Declaro que o réu é culpado", o enunciado indiscutivelmente realiza algo no mundo. Ele faz com que uma pessoa passe a ser considerada culpada. Embora possa também descrever um fato, o enunciado efetivamente realiza uma ação[357].

No entanto, há uma série de fatores capazes de fazer com que um enunciado performativo se torne infeliz, ou seja, incapaz de promover uma ação. Se o falante que profere a sentença, por exemplo, não for um juiz, ou se a declaração for proferida em uma peça teatral, o ato certamente não ocorrerá. É necessário, portanto, que algumas regras sejam estabelecidas.

Embora a divisão performativo-constatativo tenha parecido bastante eficaz, o próprio Austin decidiu abandoná-la[358]. Com efeito, a filosofia da linguagem de Austin, como qualquer outra filosofia, encontrará algumas dificuldades[359]. Contudo, elas não serão suficientes para deter seus seguidores[360].

O ato de fala é composto por três tipos de atos subordinados: o ato locucionário, isto é, o ato de dizer; o ato ilocucionário, isto é, aquilo que se faz ao dizer; e o ato perlocucionário, isto é, aquilo que se provoca no

[356] KUNZ, J. C.; STUMPF, E. M., 2010, p. 277-278.

[357] MARQUES, F. A. S., 2018, p. 18-19.

[358] OTTONI, P. R., 2002, p. 126; 130.

[359] Ibid., p. 134.

[360] Ibid., p. 130-131.

ouvinte pelo fato de dizer. Se alguém diz a outrem para fechar a porta, ocorre uma fala ou um dizer. Se, no entanto, esse alguém profere isso como uma ordem, então temos um ato ilocucionário. E, se essa ordem provoca determinados efeitos ou resultados, como, por exemplo, o medo, o que ocorre é um ato perlocucionário[361]. O ato locucionário de uma elocução é o seu significado, isto é, o seu sentido no uso. O ato ilocucionário que há numa elocução é o uso atribuído a esse significado; é aquilo que se faz com a elocução. E o ato perlocucionário, por sua vez, é a consequência produzida quando algo é dito. Quando alguém diz: "Vá de ônibus, não vá dirigindo", o ato de dizer a frase é locucionário. O conselho (ou a sugestão) para pegar um ônibus é um ato ilocucionário. O fato de a pessoa ser convencida a pegar um ônibus é o ato perlocucionário[362]. Quando conseguimos fazer o nosso ouvinte reconhecer o que pretendemos fazer, então há um caso de ato ilocucionário bem-sucedido. O efeito causado no ouvinte não é uma crença que lhe é imposta; trata-se da compreensão do enunciado produzido pelo falante[363].

4.2. Observações essenciais sobre a lógica

De certo modo, não há como falar em racionalidade, no sentido filosófico, sem pressupor a logicidade. Na verdade, não se pode falar em um único pensador como criador da lógica, visto que ela não precisou ser criada por alguém. No entanto, precisou ser compilada e organizada como uma espécie de disciplina filosófica. Essa tarefa foi também desempenhada pelo admirável Aristóteles de Estagira. Foi exatamente ele o primeiro a se preocupar em esquadrinhar alguns tipos de

[361] RICOEUR, P., 1991, p. 113.

[362] SCHWARTZ, S. P., 2017, p. 134-135.

[363] SEARLE, J. R., 1981, p. 65.

raciocínios diferentes que pareciam incomodar a racionalidade filosófica. Mas o próprio Aristóteles nunca usou o termo "lógica"; foram seus discípulos que, ao organizarem as suas obras, deram o nome *Organon* ao grupo de textos que tratavam apenas de raciocínios[364].

Os pensadores contemporâneos dão diferentes definições de lógica, mas são definições que se complementam. Ela é, por exemplo, o instrumento do pensar correto, tanto no sentido teórico quanto no prático. Além disso, ela é algo pressuposto por todas as ciências[365]. A lógica é conhecida por ser uma disciplina acadêmica cuja preocupação é exclusivamente do mundo formal. Não se preocupa, portanto, com o conteúdo, ou seja, com o mundo real. Na verdade, ela sequer tem como se preocupar com o mundo real, pois isso não está ao seu alcance. A sua função é analisar, por assim dizer, os raciocínios já concluídos. Alguém apresenta os raciocínios ao lógico e este, por sua vez, analisa-os e diz se tudo foi seguido corretamente[366].

O lógico se desinteressa pelo conteúdo, do mesmo modo que o médico se desinteressa pela biografia do paciente. O médico, ao prestar um atendimento, quererá, acima de tudo, salvar uma vida; ele não se importará, por exemplo, com a ideologia política ou com a religião do paciente[367]. Enfim, o lógico irá conferir minuciosa e rigorosamente se a razão foi seguida.

Contudo, por mais que se possa dizer que a lógica não se importa com o conteúdo empírico, é preciso não abusar desse princípio. De fato, não se deve esquecer que, ao estudar a lógica, a pessoa já tem consigo toda uma gama de conhecimentos. O mundo, ao menos sob certo

[364] Cf. KNEALE, W.; KNEALE, M., 1991, p. 25; 27

[365] GILES, T. R., 1979, p. 106-107.

[366] COPI, I. M., 1981, p. 21.

[367] NAHRA, C.; WEBER, I. H., 2002, p. 85.

aspecto, tem alguma influência sobre a lógica. As experiências cotidianas de cada um, obviamente, têm alguma participação nas deduções lógicas. Contudo, essa participação é bem restrita e não contradiz a famigerada máxima de que a lógica não tem conteúdo.

Gottfried Leibniz, um dos gigantes da lógica[368], diz que há proposições, cuja veracidade ou falsidade dependem do mundo, enquanto outras são totalmente independentes. Quando alguém diz, por exemplo, que "Luís é médico", a verdade da proposição dependerá do mundo real, pois, afinal, é preciso verificar se esse Luís é mesmo um médico. Sendo assim, esse tipo de proposição estará sujeito a ser verdadeiro ou falso. São proposições também conhecidas como contingentes[369]. Por outro lado, há aquelas proposições, cuja verdade é necessária, ou seja, são verdadeiras agora neste mundo ou em qualquer outro mundo possível. Esse é o caso das proposições matemáticas. A geometria, por exemplo, está cheia de proposições cuja veracidade é incontestável. As verdades da geometria, além de necessárias, são também universais. Ao dizer, por exemplo, que "Um círculo é uma figura geométrica cujas extremidades têm a mesma distância do centro", expressa-se uma proposição verdadeira por necessidade. Isso ocorre porque essas qualidades de um círculo não podem ser evitadas. Aliás, as verdades da razão, ou também chamadas de verdades lógicas, sequer podem ser refutadas. Basta querer negá-las e, pronto, entra-se em contradição[370].

Na lógica tradicional, as frases também são classificadas em apodíticas e assertóricas. Essa descrição é um pouco semelhante à

[368] Cf. KNEALE, W.; KNEALE, M., 1991, p. 325.

[369] GILES, T. R., 1979, p. 115.

[370] KNEALE, W.; KNEALE, M., 1991, p. 339-340; WEEKS, M., 2014, p. 94.

anterior. Apodítica é aquela frase que, por natureza, expressa uma verdade necessária e universal. Do mesmo modo, é o caso das proposições da matemática. As frases assertóricas, por sua vez, são contrapostas às apodíticas, pois não são necessárias, mas implicam uma verdade de fato. Esses dois tipos de proposições implicam verdades que, portanto, podem ser necessárias ou não. A proposição "Os gatos são todos felinos" é, por exemplo, uma frase ou proposição apodítica, visto que os gatos são necessariamente felinos. Mas "O gato está sobre o telhado" é uma frase ou proposição assertórica, pois não implica uma verdade necessária. Mesmo que o gato esteja, de fato, sobre o telhado, ele poderia estar em qualquer outro lugar[371]. Enfim, trata-se da mesma classificação feita por Leibniz, porém expressa com outras palavras.

Os argumentos são imprescindíveis no campo da lógica. Mas, diferentemente das argumentações que ocorrem no mundo cotidiano, uma análise lógica tem de ser feita de modo totalmente racional. Ela tem de ser destituída de emocionalismo e requer completa imparcialidade. De certo modo, em lógica, o argumento é a conclusão que mantém ligações com as provas que a corroboram. Em sentido mais estrito, porém, um argumento é composto por um grupo de enunciados que se relacionam entre si[372]. Ao justificar o enunciado de uma asserção também se está argumentando[373]. Sendo assim, parece correto afirmar que justificar equivale a argumentar.

A lógica é, em muitos aspectos, muito mais uma técnica do que, necessariamente, uma disciplina da filosofia. Não é por acaso que, nos tempos modernos, ela esteja completamente matematizada. A partir de

[371] Cf. MURCHO, D., 2006, p. 42.

[372] SALMON, W. C., 1993, p. 2.

[373] Ibid., p. 6.

Boole e, sobretudo, depois de Frege, ela se tornará um ramo acadêmico ainda mais técnico.

São poucos os livros de introdução à filosofia ou mesmo de história da filosofia que reservam um capítulo exclusivo para uma exposição aprofundada da lógica. Essa é uma tarefa muito mais apropriada para um manual exclusivo de lógica. Para se trabalhar com a lógica contemporânea, por mais elementar que seja, é preciso ter ao menos alguns conhecimentos básicos de álgebra. Diante disso, é bem provável que um acadêmico do curso de matemática seja mais propenso a querer aprofundar-se em lógica do que o seu colega do curso de filosofia. Os estudiosos da filosofia analítica têm mais predileção pelo estudo da lógica do que os seus colegas da filosofia continental. Contudo, ainda assim, não são muitos os filósofos que se especializam na lógica pura. Os estudantes de lógica são, muitas vezes, estudantes altamente especializados. E isso se dá por uma questão de real necessidade, pois um domínio profundo em lógica contemporânea requer um envolvimento intenso e quase exclusivo. Não é sem sentido que, em textos acadêmicos, ocorram expressões tais como "lógicos e filósofos"[374]. De alguma forma, expressões como essas dão a entender que o lógico não é filósofo. Ou, ao menos, passam a impressão de que um lógico necessariamente não é, e sequer precisa ser, um filósofo.

Desse modo, seguindo o protocolo dos livros de filosofia, aqui também serão abordados apenas os tópicos essenciais e elementares da lógica.

É importante observar que é preciso sempre ter em mente algumas regras da lógica. Normalmente, quando se fala em verdadeiro, fala-se

[374] SEARLE, J. R., 1981, p. 99; PRIEST, G., 2002, p. 115; TUGENDHAT, E.; WOLF, U., 1997, p. 44; SPINELLI, M., 1990, p. 183.

naquilo que é contraposto ao falso. Quando se fala em válido, fala-se daquilo que é contraposto ao não válido. Em síntese, a veracidade se opõe à falsidade, e a validade se opõe à não validade. Portanto, dizer que um argumento é válido não é o mesmo que dizer que ele é verdadeiro. Em princípio, em lógica, é, sobretudo, a validade que tem importância, em detrimento da veracidade[375]. A validade tem a ver com os argumentos, e a veracidade tem a ver com os enunciados. Além disso, é preciso ter em mente que, quando se fala em argumentos, fala-se sempre em conjuntos de enunciados. Não há qualquer sentido em querer dizer que um argumento é verdadeiro ou que um enunciado isolado é um enunciado válido[376].

Existem várias regras fundamentais, principalmente sobre dedução. A tabela de verdade, proposta por Emil Post em 1921[377], por exemplo, é imprescindível para aqueles que pretendem fazer um estudo mais aprofundado em lógica. Uma regra fundamental, bastante repetida nos manuais, é a de que, em um argumento válido, se as premissas são todas verdadeiras, a conclusão tem necessariamente de ser verdadeira. Aliás, esse tipo de argumento é conhecido como argumento sólido[378].

Com efeito, é preciso familiarizar-se com o complexo palavreado usado em lógica. Devido ao hábito com a linguagem vulgar, é natural que, inicialmente, o estudante fique confuso. Por exemplo, a conclusão de um silogismo pode ser falsa, mas, ao mesmo tempo, o argumento pode ser válido, pois, como já foi ressaltado, ser falso não é o mesmo que ser válido.

---

[375] SALMON, W. C., 1993, p. 2.

[376] Ibid., p. 11.

[377] KNEALE, W.; KNEALE, M., 1991, p. 574.

[378] COPI, I. M., *op. cit.*, p. 39; PRIEST, G., 2002, p. 16.

Um argumento dedutivo válido pode muito bem ser composto apenas de premissas falsas. Observe-se, por exemplo, este caso: "Todos os gatos têm asas. Todos os cães são gatos. Logo, todos os cães têm asas". É um raciocínio plenamente válido, mas formado apenas por premissas falsas[379]. Convém frisar, então, que não se deve classificar a conclusão como verdadeira ou falsa, mas sim o argumento como válido ou não válido.

Nem todo tipo de frase pode ser trabalhado em lógica. Aristóteles já salientava que toda frase tem sentido, mas nem todas apresentam algo que possa ser analisado. Elas precisam ser apofânticas, isto é, passíveis de serem verdadeiras ou falsas. Um pedido, por exemplo, é um tipo de frase que não tem como ser analisada logicamente, pois não se pode dizer se um pedido é verdadeiro ou falso. Em termos mais contemporâneos, diz-se que as frases de interesse da lógica devem ser enunciativas[380].

4.2.1 Raciocínios dedutivos: uma lógica reflexiva

Um modo clássico de se falar em lógica é por meio da divisão entre dedução e indução. Os raciocínios dedutivos, se forem válidos, poderão atingir cem por cento de exatidão, enquanto os indutivos nunca poderão. Isso ocorre porque os dedutivos são, por natureza, raciocínios totalmente teóricos. Em outros termos, eles são parte de uma lógica em sentido mais estrito, enquanto a indução, muitas vezes, está sujeita aos acasos do mundo empírico.

As deduções comumente têm o seu início na esfera universal e visam atingir o particular. O famoso silogismo *Bárbara*, elaborado por Aristóteles, é um exemplo de dedução. Quando se diz, por exemplo,

[379] SALMON, W. C., 1993, p. 11.

[380] TUGENDHAT, E.; WOLF, U., 1997, p. 22.

"Todas as mulheres são humanas, Maria é uma mulher, logo Maria é humana", tem-se um argumento dedutivo. Nesse caso, quando se afirma "Todas as mulheres", o termo "todas" tem a ver com o universal, pois se refere a todas as mulheres do mundo, e Maria, por sua vez, refere-se a uma pessoa individual e particular. Como se pode observar, a dedução consegue realmente atingir total exatidão. Vale ressaltar que é simplesmente impossível que raciocínios desse tipo sejam inválidos. Nesse aspecto, a lógica é como a matemática: ela serve como reflexão, como exercício reflexivos.

De certo modo, pode-se dizer que os argumentos dedutivos não produzem nada de novo; são, nesse sentido, considerados inférteis[381]. No entanto, a reflexibilidade que eles promovem é essencial e primordial na formação acadêmico-científica.

4.2.1.1 Os enunciados categóricos e o quadrado lógico

Foi Aristóteles quem também se debruçou sobre os quatro famosos enunciados categóricos. Sempre que se fala nesses enunciados, também se fala do quadrado das oposições (ou quadrado lógico), ou seja, do gráfico ilustrativo desses enunciados. A partir de quatro tipos de negações entre enunciados, é possível pressupor e analisar várias outras negações. De modo bem básico, temos duas formas de negação: a contrária e a contraditória.

O enunciado "Todos os S são P", ao negar "Alguns S são P", faz surgir uma oposição contraditória. "Nenhum S é P", ao negar "Alguns S são P", também faz surgir o mesmo tipo de oposição. São contraditórias, pois são casos nos quais é impossível que os dois lados sejam verdadeiros ou falsos ao mesmo tempo. São casos em que os juízos se

[381] ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P., 1993, p. 81.

contradizem. Mas, se pusermos "Todos os S são P" para negar "Nenhum S é P", forma-se uma negação contrária, em vez de contraditória. Isso ocorre porque, embora também ocorra uma oposição, ela se dá de modo mais brando. Nesse caso, ambos não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo, mas podem ser falsos ao mesmo tempo. Sobre os contraditórios, é possível aplicar a célebre lei do terceiro excluído[382].

Vejamos a oposição entre os seguintes enunciados: "Todos os pensadores são pessoas maçantes" ou "Não todos os pensadores são pessoas maçantes". Aqui podemos ver que não há possibilidade de os dois serem verdadeiros ao mesmo tempo. Aliás, eles não podem nem ser verdadeiros nem falsos ao mesmo tempo. Quando isso ocorre, é porque um deles tem que ser verdadeiro e o outro tem que ser falso. É por isso que a lei do terceiro excluído aqui é válida, isto é, não há espaço para uma terceira via. É preciso que seja um ou que seja outro; isto é, um desses enunciados tem necessariamente de ser verdadeiro. Sendo um verdadeiro, o outro será necessariamente falso[383].

Quando ocorrem duas proposições com sujeito e predicado iguais, mas com quantidade e qualidade opostas, elas são contraditórias. Se opusermos, por exemplo, "Todos os juízes são formados em Direito" a "Alguns juízes não são formados em Direito", o que ocorre é uma contradição. Os sujeitos e os predicados são os mesmos, mas a quantidade ("todos" e "alguns") e a qualidade são diretamente opostas. A primeira proposição afirma a qualidade de formado em Direito, e a segunda nega[384]. Se dissermos "Um número é par ou é ímpar", não deixamos espaço para uma terceira alternativa, pois, sob essa ótica, o

[382] TUGENDHAT, E.; WOLF, U., 1997, p. 58-59.

[383] TUGENDHAT, E.; WOLF, U., 1997, p. 60.

[384] COPI, I. M., *op. cit.*, p. 146.

número pode apenas ser par ou ser ímpar[385]. É importante deixar claro que, se não há espaço para uma terceira via, então há espaço para a lei do terceiro excluído, pois essa é a lei que determina que não pode haver uma terceira alternativa.

No entanto, ao contrapormos "O livro é vermelho" a "O livro é azul", surge a possibilidade de uma terceira via. Isso ocorre porque o livro poderá ser preto. Este último caso é um exemplo de negação do tipo contrariedade. Nesse caso, não se aplica a lei do terceiro excluído, pois pode ocorrer um terceiro caso: "O livro é preto"[386]. O livro poderia ser de outra cor, além de vermelho ou azul. De mesmo modo, ao dizer "Cá está quente" em oposição a "Cá está frio", o que ocorrerá é uma negação do tipo contrariedade; temos um par de oposição de natureza contrária. Nesse caso, também é possível perceber que ambas as proposições podem ser falsas. É simplesmente impossível que, num mesmo lugar, esteja fazendo frio e calor ao mesmo tempo. A temperatura ali poderá estar em um nível moderado[387].

Ao contrapormos "Alguns S são P" a "Alguns S não são P", ocorre que o primeiro não nega o segundo e, aliás, ambos até podem ser verdadeiros. Dizer, por exemplo, que "Todos os pensadores são maçantes" não contradiz "Alguns pensadores não são maçantes". De fato, é natural existirem alguns pensadores que são maçantes e alguns que não são maçantes. Esse tipo de negação é classificado como subcontrária[388].

Ao contrapor "Todos os S são P" a "Alguns S são P", o primeiro não nega o segundo. Em vez disso, o primeiro implica o segundo. Essa

[385] SALMON, W. C., 1993, p. 83.

[386] TUGENDHAT, E.; WOLF, U., *op. cit.*, p. 60.

[387] SALMON, W. C., *op. cit.*, p. 83.

[388] TUGENDHAT, E.; WOLF, U., *op. cit.*, p. 60.

implicação também pode ser vista de outro modo. Afirmar que “Todos os gatos são animais” dá a entender que “Alguns gatos são animais”. Nesse caso, não ocorre exatamente uma negação, mas uma mera implicação. Contudo, é importante ressaltar que essa implicação é inválida no sentido inverso. Nada garante que, de “Alguns S são P”, será possível inferir que “Todos os S são P”. A mesma regra de implicação também se aplica à oposição “Nenhum S é P” a “Alguns S não são P”. Esses dois últimos casos, nos quais há apenas implicação, são conhecidos como subalternação[389]. A regra parece óbvia, pois, ao dizer, por exemplo, que “Nenhum filósofo é feliz”, implica-se que “Alguns filósofos não são felizes”.

Os quatro enunciados categóricos são conhecidos pelas quatro letras maiúsculas *A, E, I, O*. É fácil perceber que *A* é uma afirmação universal, *E* é uma negação universal, *I* é uma afirmação particular e *O* é uma negação particular.

A seguir, serão analisadas duas formas de inferências conhecidas como inferências imediatas, que podem ser trabalhadas nas proposições categóricas. O tipo mais evidente chama-se conversão e ocorre quando permutamos o sujeito e o predicado numa proposição. Nas proposições do tipo *E* e do tipo *I*, a conversão pode ser efetuada. Se dissermos "Nenhum humano é anjo" e "Nenhum anjo é humano", diremos a mesma coisa. Da mesma forma, se dissermos: "Alguns escritores são mulheres" e "Algumas mulheres são escritores", também diremos a mesma coisa.

Nas proposições do tipo *A*, no entanto, não há tanta liberdade para se efetuar conversões. Não é possível que, de "Todos os cachorros são animais", infiramos "Todos os animais são cachorros". Por fim, as

[389] TUGENDHAT, E.; WOLF, U., 1997, p. 60-61.

proposições do tipo *O* não são passíveis de conversão. Quando se converte uma proposição, ela permanece com os mesmos termos e a mesma qualidade da outra proposição da qual foi convertida. O que muda é apenas a ordem dos termos[390].

A outra inferência imediata é conhecida por obversão. A proposição "Todos os moradores são votantes" tem como obversão "Nenhum morador é não-votante". Note-se que a primeira proposição é do tipo *A*, mas se transforma no tipo *E*, sem perder a sua qualidade. Após a obversão, a proposição obversa, na verdade, permanece idêntica à proposição da qual foi construída. A obversão da proposição "Alguns metais são condutores" é "Alguns metais não são não-condutores". Note-se que agora foi a proposição do tipo *I* que se transformou no tipo *O*. Assim, pode-se notar que se trata de duas proposições equivalentes, ou seja, de dois enunciados que exprimem a mesma coisa[391].

Enfim, como parece ter ficado evidente, a partir do quadrado lógico podem-se criar muitos tipos de raciocínios reflexivos. Contudo, não será possível fazer um estudo aprofundado deles aqui. Sendo assim, havendo interesse em um maior aprofundamento, vale a pena consultar os manuais de lógica.

4.2.1.2 Raciocínios indutivos: a suscitação de novos conhecimentos

Os raciocínios indutivos, além de exercícios de reflexão, são também adotados nas ciências experimentais. Essa é a razão de eles nem sempre terem garantia de exatidão. Afinal, sempre que houver o envolvimento do mundo natural, as previsões estarão sujeitas a erros. Diferentemente dos argumentos dedutivos válidos, nos raciocínios

[390] COPI, I. M., *op. cit.*, p. 149-150.

[391] COPI, I. M., *op. cit.*, p. 151b-155.

indutivos é possível que as premissas sejam verdadeiras, mas a conclusão seja falsa. Os dedutivos estão sujeitos a serem totalmente verdadeiros ou totalmente falsos, mas os indutivos aceitam gradações de validade. Dependendo das premissas, um argumento indutivo válido poderá ser classificado como muitíssimo provável, moderadamente provável ou simplesmente provável[392].

Eis um exemplo de indução muito comumente apresentado em livros de lógica elementar. A água ferve a cem graus Célsius em Porto Alegre, ferve também a cem graus Célsius em São Paulo e ferve também a cem graus Célsius em Vitória do Espírito Santo. Sendo assim, concluir-se-ia que ela ferverá quando atingir cem graus Célsius em qualquer parte do planeta. Contudo, já se sabe que a altitude influencia no ponto de fervura da água. Quanto maior for a altitude em que uma vasilha com água for colocada para ferver, menor será o ponto de fervura. Esse raciocínio, portanto, não é verdadeiro, pois a última premissa fala em qualquer parte do planeta, o que não se confirma.

Se for dito apressadamente que todos os mamíferos são animais que não põem ovos, formular-se-á um raciocínio indutivo equivocado. O que os brasileiros, por exemplo, em geral sabem é que os mamíferos não põem ovos, pois os mamíferos conhecidos na América do Sul não põem ovos. No entanto, a indução requer muito mais do que a mera experiência intuitiva ou a experiência pessoal. O mundo natural é bem maior do que se imagina. Existem, na verdade, dois animais inexistentes no Novo Mundo que põem ovos: o ornitorrinco e o equidna[393]. Do mesmo modo, querer deduzir que todos os peixes têm guelras com base apenas nos que são conhecidos até o momento também é um equívoco. Isso

[392] SALMON, W. C., 1993, p. 45b.

[393] LELES, G. K., 2020. p. 4.

ocorre porque existem peixes pulmonados: as piramboias da Amazônia[394].

As pesquisas de opinião pública trabalham com técnicas muito rigorosas de raciocínio indutivo. Mas, por mais rigorosa que possam ser, estarão sempre sujeitas a erros. Uma pesquisa eleitoral, por exemplo, às vezes fica sujeita a resultados completamente inesperados. Um medicamento, antes de chegar às prateleiras das farmácias, passa normalmente por diversos testes cuja lógica é indutiva.

Suponha-se que uma vacina contra todo tipo de gripe, com total eficácia, já esteja em ação no mundo inteiro. Se fosse o caso, a gripe poderia ser considerada uma doença do passado. Mas isso significa que é possível assegurar que todos, sem exceção, nunca mais a contrairão? Não, pois sempre haverá alguém que, por alguma razão desconhecida, terá um organismo resistente à vacina. Os raciocínios indutivos são, portanto, muito propensos a erros — aliás, a erros de diversos tipos.

Para se saber se um determinado tratamento tem valor curativo, é necessário verificar a proporção entre os pacientes que têm melhorias com o tratamento e com aqueles que melhoram de modo espontâneo. Além disso, é necessário que haja dois grupos de indivíduos bem semelhantes entre si. Os problemas e as idades, por exemplo, devem ser semelhantes[395]. As pesquisas com cobaias normalmente fazem uso de um raciocínio classificado como analogia. Os ratos, por exemplo, são usados em laboratórios exatamente devido às semelhanças que há entre eles e os humanos. Parte-se do princípio de que, se são semelhantes em alguns aspectos, também o serão em outros. As analogias podem ser fracas ou fortes, e isso dependerá muito da semelhança entre os objetos

[394]ROCHA-BARBOSA, O.; GOMES, U. L., 2009, p. 18; WEEKS, M., 2014, p. 92.

[395] SALMON, W. C., 1993, p. 62

em questão. Estes precisam ter similaridades relevantes, pois, quanto maior for o grau dessas similaridades, maior será a analogia. Vale notar que, nas induções, a relevância não é definida apenas pela pura lógica. As informações factuais são imprescindíveis[396]. Afinal, é óbvio que, ao empreender pesquisas indutivas, os pesquisadores já estão afinados com resultados anteriores.

4.2.2 As falácias informais

Nesta seção serão apresentados sucintamente alguns tipos de falácias sobre as quais os manuais de lógica muito comumente discorrem. Antes, porém, vale a pena fazer algumas breves observações.

Algumas falácias não são aplicadas na vida real das pessoas. Muitos exemplos apresentados em livros de lógica dificilmente poderiam ser aplicados por um golpista. Por outro lado, também é importante frisar que até mesmo a pessoa mais ladina do mundo está sujeita a ser ludibriada. Na verdade, quando alguém está sendo enganado, não está consciente do erro que está cometendo. Se estivesse, o ato sequer poderia ser considerado um engano. A lógica não prepara as pessoas para agirem de modo ladino nas eventuais tentativas de golpes que poderiam sofrer. A lógica também não é uma disciplina acadêmica preocupada em preparar advogados justos e habilidosos. O professor de lógica não é um profissional da oratória. Na verdade, a habilidade no campo político ou jurídico tem muito mais a ver com vocação inata do que com preparação técnica. Embora um político possa também se servir de conhecimentos lógicos, o sucesso em sua carreira dependerá de muitos outros fatores. Os políticos são conhecidos, desde a

[396] Ibid., p. 54-55.

Antiguidade, por recorrerem às falácias[397], mas essa atitude não é exclusiva deles. Na verdade, qualquer pessoa, por mais simples que possa ser, está propensa a suscitar e a se aproveitar de falácias.

É também proveitoso observar que as falácias informais compreendem um tema que se situa exatamente nos limites da lógica. As questões que elas apresentam ficam na borda entre a lógica e a ética. Nesses tipos de falácias, não é bem a validade das argumentações que está no cerne da questão. Isso ocorre porque algumas delas são formuladas por meio de argumentações consideradas válidas[398]. Como já foi ressaltado, a lógica, em sentido estrito, não se preocupa com o conteúdo. O fator ético, nesse caso, é irrelevante, aliás, é considerado sem importância. No entanto, como a falácia pode envolver trapaças e outros tipos de maldades, a investigação acaba por não poder preterir totalmente o fator ética.

Falácias, sofismas e paralogismos são, de certo modo, a mesma coisa. Alguns classificam o sofisma como um tipo de argumentação falaciosa feita de modo intencional, e o paralogismo, por sua vez, como uma falácia feita de modo não intencional[399].

O argumento contra a pessoa, ou *argumentum ad hominen,* é aquele em que o contendor, em vez de atacar o problema — ou seja, o argumento que está em questão — ataca o autor do argumento. Dentre todas as falácias, essa é provavelmente a mais persuasiva. Duas variantes bem comuns dessa falácia são: a ofensiva e a circunstancial. Esta última ocorre quando o contendor ataca a função que o seu adversário exerce. Suponha-se, por exemplo, uma pessoa que, ao ser

[397] SÀÁGUA, J., 2006, p. 328.

[398] NAHRA, C.; WEBER, I. H., 2002, p. 134-135.

[399] ARANHA, M. L. A.,; MARTINS, M. H. P., 1993, p. 83.

criticada por um pároco, tenta se defender dizendo que as críticas não são válidas, pelo simples fato de terem sido feitas por um pároco. Se esse é o caso, ela cometerá uma falácia *ad hominem* do tipo circunstancial. A outra ocorre quando o contendor não averígua o conteúdo apresentado, mas ressalta uma particularidade na vida pessoal do adversário[400]. Um argumentador poderia, por exemplo, querer refutar um adversário defensor do aborto, acusando-o de ateu e de ser uma pessoa rejeitada pelos próprios familiares. A veracidade dessas acusações é irrelevante, visto que não têm relação com a questão que está em pauta[401]. Os nazistas rejeitaram a teoria da relatividade alegando ser ela de autoria de um judeu. E o partido comunista soviético rejeitou a teoria de Mendel alegando ser ela fruto da ideologia burguesa[402].

É comum as pessoas dizerem que não aceitam a tese de Karl Marx, alegando que ele foi um pai irresponsável, pois deixou a família passar por muitas privações. Acusações essas que também são usadas para atacar Jean-Jacques Rousseau. Outros recusam a filosofia de Heidegger, alegando ter sido ele um membro do partido nazista. Com efeito, uma simples consulta à biografia dos famosos seria o suficiente para alongar a lista desse tipo de falácia.

O apelo à ignorância, ou *argumentum ad ignorantiam*, baseia-se não em algum tipo de conhecimento, mas na ignorância. Um exemplo muito comum é aquele usado para tentar provar a existência de extraterrestres. O argumentador diz que eles existem com base no fato de que ninguém provou que não existem. De fato, ninguém ainda foi capaz de apresentar provas seguras e confiáveis de que eles existem, e a

[400] NAHRA, C.; WEBER, I. H., 2002, p. 139-140.

[401] NEVES FILHO, E. F.; RUI, M. L., 2016, p. 79.

[402] SALMON, W. C., 1993, p. 6-7; 52-53.

nossa propensão natural é acreditar que não existem. Mas o apresentador da falácia explora outra faceta: ele alega que a inexistência de registros não refuta a tese de que existem. Salienta que, se ninguém os viu, isso não é suficiente para convencer de que não existam. Portanto, segundo esse raciocínio, eles existem.

Esse tipo de falácia pode também ser aplicado na pretensão de se provar a existência dos deuses, de fantasmas ou de tormentos após a morte. Entretanto, vale ressaltar que só se pode classificar um argumento como falacioso nos casos em que o argumentador visa realmente fazer um convencimento a seu favor. Se uma pessoa pretender dizer que tal condição prova, por exemplo, que os fantasmas existem, seu argumento será falacioso. Contudo, esse tipo de falácia realmente não é muito convincente. Poucas pessoas passarão a crer em fantasmas devido a argumentos desse tipo. O melhor que se poderia conseguir com esse tipo de falácia seria um bom reforço para um ceticismo moderado. Aliás, essa é mais ou menos a tese daqueles que sustentam uma posição agnóstica em relação à existência de Deus.

Todavia, em um tribunal, esse argumento não pode ser classificado como uma falácia, visto que o acusado tem que ter a sua inocência preservada. Enquanto nada se provar contra a pessoa acusada, a sua inocência deve ser mantida. Afinal, esse é um princípio elementar dos tribunais[403].

O apelo à autoridade ou *argumentum ad verecundiam,* é um tipo de falácia que, muitas vezes, as pessoas usam por pura mania. Esse tipo de argumento ocorre desde as conversas infantis até as arguições acadêmicas. De fato, ao recorrer a uma autoridade, o falante parecerá estar dando um nocaute pesado no adversário.

[403] COPI, I. M., *op. cit.*, p. 77.

Se o contendor, durante uma argumentação, cita uma autoridade conhecedora do assunto, nesse caso não comete falácia. Afinal, no campo da ciência é exatamente isso que se faz: as autoridades são, com muita frequência, citadas[404]. Intelectuais, artistas ou atletas são comumente convidados a dar opiniões sobre política ou sobre algum produto. A tendência das pessoas é supor que a recomendação dada por pessoas famosas é boa e deve ser seguida. Se, porém, os famosos que recomendam não são entendidos sobre o assunto, então ocorre uma falácia[405]. Vale observar que essa falácia tem relação com o *argumentum ad hominen*. Note-se que este último é negativo, enquanto o *argumentum ad verecundiam* é positivo[406]. Isso ocorre porque, quando se recorre à autoridade, procura-se apoiar a própria posição em sua opinião. O *argumentum ad hominen*, ao contrário, é negativo, pois visa menosprezar o autor em questão.

O apelo à autoridade lembra as propagandas de televisão. Quando um artista famoso recomenda, por exemplo, algum tipo de adoçante, isso provoca no espectador alguma motivação para acreditar na eficácia do produto. Mas, nesse caso, a suposta autoridade da pessoa famosa deveria ter relação com o uso que ela faz do produto. No entanto, é preciso muita cautela e responsabilidade ao fazer críticas. As publicidades, por exemplo, não podem ser indiscriminadamente consideradas como falácias. Elas têm como meta apresentar ao espectador um produto do mercado. A publicidade deve ser encarada como algo regular e natural na sociedade.

A falácia de acidente é um tipo de falácia muitas vezes suscitada de maneira não intencional. Esse é o caso de quando a pessoa generaliza

[404] NEVES FILHO, E. F.; RUI, M. L., 2016, p. 82.

[405] NAHRA, C.; WEBER, I. H., 2002, p. 144-145.

[406] SALMON, W. C., 1993, p. 52.

uma exceção. É quando alguém defende, por exemplo, a proibição da Internet devido ao fato de algum site tê-la usado para divulgar conteúdos perniciosos.

Também seria o caso se alguém exigisse a proibição do uso das motocicletas devido ao elevado nível de acidentes com esse tipo de veículo. Às vezes, o censor até convence muitas pessoas, pois foca as consequências ocorridas nas exceções. É bem verdade que, quanto aos veículos automotores, todos têm efeitos colaterais. Eles são produzidos para trazer benefícios à sociedade, mas infelizmente todos estarão sujeitos a acidentes. Se fosse o caso de aprovar a proibição, então a regra não valeria apenas para as motocicletas e para a Internet. Deveria haver proibição para uma grande variedade de produtos.

Essa falácia também se aplica a casos em que, ao saber que há narcóticos úteis no campo da medicina, a pessoa decide defender o seu uso geral. Afinal, se um produto é assim tão útil, por que usá-lo apenas ocasionalmente? Por que não o deixar disponível a todos? Por outro lado, essa falácia pode também ocorrer de modo invertido. Uma pessoa poderá querer defender a proibição radical da comercialização de bebidas alcoólicas com base nos diversos inconvenientes que elas causam.

No senso comum, as pessoas estão sujeitas a acreditar ou mesmo a proferir sentenças falaciosas desse tipo. Se, por um lado, muitas vezes o falante pode não ter consciência de que está emitindo uma falácia, o ouvinte pode percebê-la. Isso ocorre porque este último, por não estar na mesma conjuntura emocional do falante, consegue compreender os fatores que motivaram a falácia.

A falácia de ambiguidade, na maior parte dos casos, provavelmente também ocorre de modo não intencional. Algumas expressões ambíguas podem ser emitidas de modo natural por qualquer pessoa. Dependendo

do caso, algumas podem até entrar para a história como eternas. Uma frase isolada como "Eu vi o Pedro perto do lago com binóculos", se estiver totalmente fora de contexto e sem outros textos para apoio, nunca permite saber quem usava os binóculos: o próprio falante ou Pedro?[407]

Eis outra proposição ambígua: "Ana e Pedro são casados." Afinal, são casados entre si? Ou cada qual tem o seu cônjuge? Suponha-se que ambos, além de ser casados, também frequentem motéis[408]. Muitas outras ambiguidades semelhantes a essas podem acontecer de maneira não proposital. Contudo, dependendo da circunstância e do contexto, é possível perceber a ambiguidade e corrigir o mal-entendido.

A anfibologia é uma das muitas espécies de ambiguidades, e os oráculos na Antiguidade grega e romana eram conhecidos por praticá-la. Um exemplo bem conhecido é o do rei Creso. Este, quando pretendeu guerrear contra os persas, consultou o oráculo de Delfos. A resposta foi a seguinte: "Creso aniquilará um reino poderoso, caso guerreie contra a Pérsia". É importante lembrar que, naqueles tempos, a Pérsia era uma grande potência. Diante disso, Creso guerreou contra os persas, mas foi derrotado. Ao pedir satisfação ao oráculo, a resposta foi que a previsão estava correta, pois o grande reino era a Lídia, o reino governado por Creso[409]. Dessa forma, é óbvio que não há como um oráculo ser acusado de fazer previsões falsas. Os conhecidos *tabloides*, ou seja, os jornais sensacionalistas, assim como as propagandas, também costumam recorrer às falácias de ambiguidade[410].

---

[407] AITCHISON, J., *Introdução aos estudos linguísticos.* Sintra: Europa-América, 1993. p. 94.

[408] RAUEN, F. J., 2011, p. 12

[409] Cf. COPI, I. M., *op. cit.*, p. 92-93.

[410] Ibid., p. 94; NAHRA, C.; WEBER, I. H., 2002, p. 160.

4.2.3 Os sofismas na Grécia antiga

Um dos sofismas mais antigos e, talvez, o mais interessante é provavelmente o da inexistência de erros. Alguns sofistas decidiram sair afirmando, em suas palestras, que não há discurso falso. Fizeram isso com base em uma tese ontológica enunciada por Parmênides. Tratava-se de uma tese, na verdade, portentosa. Ela pode ser parafraseada do seguinte modo: "O ser é, o não ser não é; nunca tente forçar o ser a se tornar um não ser, nem forçar o não ser a se tornar um ser". Dito de um modo ontológico: "O que existe realmente existe, o que não existe realmente não existe, e pronto. Não ouses querer fazer com que aquilo que não existe passe a existir e vice-versa". Ou ainda: "Só existe aquilo que realmente existe; o nada não existe. Não ouses querer fazer com que o nada passe a existir ou que aquilo que existe se transforme em nada"[411].

É fácil perceber que, além de ontológico, trata-se também de um princípio lógico. E nele já estava presente o germe de toda a logicidade e racionalidade da ciência ocidental. Com efeito, a própria razão não permite contradizer esse princípio. Basta simplesmente querer desobedecer ao grande Parmênides para, logo em seguida, passar por uma decepção. Parece exagero, mas é verdade: centenas de anos depois, a ciência moderna corroborou essa máxima por meio da lei formulada por Lavoisier. Afinal, dizer que "Na natureza nada se cria, nada se perde, mas tudo se transforma[412]" é o mesmo que dizer que só há o ser. Em síntese, tudo é ser.

Alguns sofistas, então, perceberam que essa tese parecia levar a outra, também muito audaciosa. Eis como ela pode ser formulada: quem

[411] *Sph*. 241d-242b.

[412] SOUZA, G. P. V.; SANTOS, E. A.; SOUZA JÚNIOR, A. A., 2011, p. 297.

diz, diz alguma coisa, pois dizer o nada é impossível. Dizer falsidades seria o mesmo que nada dizer[413]. Eles igualaram a falsidade ao nada. Em outros termos, pretendiam dizer que ninguém pode afirmar alguma mentira. Isso ocorre porque, se mentir é dizer o que não é, então ninguém pode mentir, pois o não ser não existe. Assim sendo, tudo é verdadeiro. Se transferirmos esse raciocínio para o plano jurídico, a situação fica ainda mais crítica: não há réus nem julgamento, visto que não há erros de espécie alguma[414].

Em alguns casos, a sofística era usada muito mais para a chacota do que realmente para refutar o adversário. É importante ressaltar que, na Grécia clássica, os sofistas eram filósofos, retóricos e também advogados. Provavelmente foram os primeiros advogados em uma sociedade democrática. Mas, como já foi salientado, tanto falácias quanto sofismas muitas vezes não são suficientes para enganar os adversários. Isso ocorre porque a estranheza dos argumentos é, às vezes, patente. Em alguns casos, é bem provável que o objetivo fosse ressaltar que a linguagem humana tem falhas. Alguns textos mostram chacotas e gargalhadas em plena conversação filosófica. Ainda assim, é difícil acreditar que os gregos estavam preocupados primariamente com chacotas.

Note-se o argumento a seguir: se Ctesipo tem um cão, o cão é de Ctesipo. O cão é pai, pois ele se acasalou com uma cadela que teve filhotinhos. O cão é pai e pertence a Ctesipo; logo, o cão é pai de Ctesipo. A partir daí será possível extrair muitos outros absurdos. Entre eles, se o pai de Ctesipo é um cão, então a sua mãe naturalmente é uma cadela. Se seus pais são caninos e moram em um canil, então Ctesipo mora

[413] *Euthd.* 283e-284c.

[414] *Tht.* 167a;

também em um canil. E, seguindo esse raciocínio, os argumentos espalhafatosos vão sendo suscitados[415]. Mas essa rigidez é, na verdade, patente apenas no plano ontológico. Além disso, o problema foi resolvido já em plena Antiguidade. O que a sofística fazia, nesse caso, era claramente confundir o ser de existência com o ser de enquanto mera cópula linguística.

4.2.4 Outros problemas semelhantes e atinentes à lógica

Existem, com efeito, outras falácias, algumas das quais sequer têm um nome. Algumas anedotas relatadas não eram, ao que parece, falácias em sua origem, mas, possivelmente, foram modificadas. A origem de algumas delas, como é possível observar, remonta a períodos mitológicos da humanidade. Algumas dessas artimanhas são passíveis de serem adaptadas para benefício próprio. Um fumante, por exemplo, pode reconhecer que, se continuar fumando, irá morrer, mas, se não continuar, também morrerá. E, com base nisso, apresentar uma justificativa para prosseguir fumando.

Na filosofia platônica há também alguns raciocínios que, de alguma forma, aludem a falácias ou a paradoxos. Ao menos alguns deles podem ser classificados como verdadeiros dilemas, enquanto outros não passavam de simples erísticas. A maioria desses raciocínios era atribuída aos sofistas, mas, às vezes, também era atribuída a Sócrates. Se eram salutares, eram socráticos; se eram argúcias enganadoras, então eram sofísticas.

Um desses dilemas foi, ao que parece, solucionado no próprio texto. O oráculo diz a Sócrates que ele é o homem mais sábio da cidade. Tratava-se de um enorme dilema, pensava Sócrates, pois ele sabia que

[415] *Euthd.* 298d-e

os deuses não mentem, mas também sabia, ao mesmo tempo, que ele não era o homem mais sábio. Ele, então, teve que interpretar o oráculo. Compreendeu que ser o homem mais sábio da cidade consistia no fato de ele ser o único dentre os mortais que admitia não ser sábio[416]. Importa frisar que ele havia difundido a seguinte máxima pela cidade: "A única coisa que sei é que sei que nada sei"[417].

Há também uma espécie de falácia quando se confunde algum efeito com a sua causa. Um exemplo disso é acreditar que os sintomas de uma doença sejam a causa da doença que provoca esses mesmos sintomas. Além disso, as pessoas estão sujeitas a ficar confusas mesmo quando a dúvida se dá em torno de um problema técnico. Suponha-se uma caldeira de aquecimento doméstico controlada por um termostato. Este foi programado para manter uma temperatura de 28 graus. Quando a temperatura desce e fica abaixo de 28 graus, o termostato liga novamente a caldeira. E, quando novamente atinge os 28 graus, a caldeira se desliga.

Assim sendo, pode-se fazer a seguinte pergunta: quem causa quem? A impressão que vem à mente é a de que a aquisição da temperatura de 28 graus é o que causa o desligamento e o ligamento da caldeira. Contudo, parece-nos plausível dizer que o evento futuro nunca é o causador do evento presente. A caldeira, com efeito, liga porque já aconteceu a queda da temperatura. Cada evento é causado por outro evento que o antecedeu. O evento do presente é fruto do que ocorreu antes, no passado. Nunca um evento que ainda virá poderá ser causa de um evento que o antecedeu[418].

---

[416] *Ap.* 23a-b; *Ap.* 34d.

[417] Cf. também *Cra.* 410e, 428d; *Phdr.* 243b.

[418] SALMON, W. C., 1993, p. 65.

4.2.5 Os paradoxos: quebra-cabeças e desafios à racionalidade

Os paradoxos, muitas vezes também conhecidos como antinomias, são como desafios à racionalidade humana. A primeira impressão que se tem é, obviamente, a de que se trata de irracionalidade. Para uma pessoa pouco habituada à filosofia, a impressão pode até mesmo ser a de que os paradoxos representam um tempo perdido. Mas, para os lógicos, eles são irrecusáveis: constituem um conteúdo acadêmico precioso. E, ao mesmo tempo, pelo fato de serem uma espécie de quebra-cabeça, são também um modo de pôr os nervos do filósofo em plena ebulição.

A lógica, enquanto racionalidade plena, com certeza se opõe aos sofismas e a todo tipo de disparate. Ela pressupõe, antes de tudo, alguns princípios fundamentais, sem os quais toda a racionalidade deixaria de existir. O princípio de não contradição[419], por exemplo, é um princípio que precisa ser levado em conta quando a questão são os paradoxos.

Vejamos primeiramente aquele que é, talvez, o mais conhecido de todos: o paradoxo do cretense mentiroso. O autor desse paradoxo foi Eubulides de Mileto, que atuou na escola filosófica de Mégara[420]. Essa era uma escola vocacionada à lógica e cujos integrantes apreciavam os paradoxos. O do cretense mentiroso é também conhecido como o paradoxo de Epimênides. Este era, na verdade, um personagem conhecido nas lendas gregas. Ele era um cretense, ou seja, uma pessoa natural da ilha de Creta, e que, numa ocasião, disse: "Todos os cretenses são mentirosos".

Note-se que, se a frase é dita por um cretense, então ele próprio fica também incluído entre os mentirosos. Se ele é um mentiroso, então

[419] *Metph.* IV, 6, p.12. *R.* IV 436b. *Grg.* 495e; 496e; *Lg.* I 647b-c.

[420] KNEALE, W.; KNEALE, M., 1991, p. 18.

isso que ele diz não é verdade; ou seja, os cretenses não são todos mentirosos. Mas, se não são todos mentirosos, o cretense autor da frase não é mentiroso. E, se não é mentiroso, a sua frase é verdadeira. Mas, se for verdadeira, ela imediatamente faz com que ele seja mentiroso, pois o que a frase diz é exatamente isso: que todos os cretenses são mentirosos, incluindo ele próprio. Enfim, a pessoa que investiga a questão acaba sendo arremessada infinitamente para lá e para cá: se o cretense é mentiroso, ele não é mentiroso; se não é mentiroso, então é mentiroso[421].

Eubulides de Mileto elaborou sete paradoxos, todos com muitas semelhanças entre si. São todos, na verdade, variantes do cretense mentiroso. Embora totalizem sete, podem ser reduzidos a apenas quatro: o mentiroso, o Electra (ou homem não reconhecido), o calvo e o corno[422]. O do calvo, também conhecido como paradoxo de sorites, é menos emocionante que o do mentiroso, mas nem por isso desprezível. Eubulides, ao que parece, apresentou-o em duas versões: a do monte de areia e a do homem calvo.

Um monte de areia é um monte de areia. Se for retirado um grão desse monte, ele continua sendo um monte; se forem retirados dois grãos, ele também continua sendo um monte. Se forem retirados cinquenta grãos, o monte certamente continua sendo um monte. Suponha-se que originalmente havia trezentos mil grãos. Se forem retirados apenas cinquenta, ninguém perceberá, e então todos concordarão que não há qualquer problema em continuar classificando-o como um monte. Mas, se for subtraído cento e cinquenta mil grãos? Depois, mais duzentos mil, depois mais outros milhares, até o monte

[421] CIRNE-LIMA, C. A., 1997, p. 141

[422] KNEALE, W.; KNEALE, M., 1991, p. 116.

ficar bem diminuto. Quando é que o monte continuará sendo um monte? Existe algum ponto preciso — ou ao menos aproximadamente preciso — a partir do qual o punhado de areia deixe de ser um monte[423]?

A versão do calvo segue o mesmo raciocínio, apenas trocando os grãos por fios de cabelo. Um homem sem sequer um fio de cabelo na cabeça é seguramente um homem calvo. Com apenas dois, três, quatro ou até mesmo uns quinhentos fios, qualquer pessoa ainda o classificará como calvo.

Considerando que a média de cabelo em um homem não calvo é de cento e cinquenta mil fios, com apenas quinhentos fios ele, obviamente, poderá ser considerado calvo. Mas um homem com setenta e cinco mil fios? E depois com noventa mil, depois cem mil e depois com cento e vinte mil? Quando é que ele deixará de ser considerado um homem calvo? Afinal, existe uma demarcação exata?

É óbvio que, partindo do senso comum, alguns dirão que nunca haverá um ponto definitivo demarcador. Nunca será possível estabelecer, nesse sentido, um ponto a partir do qual um homem poderá ser considerado calvo. Dirão que é impossível querer que um único fio, a mais ou a menos, possa fazer essa diferença. Um homem com uns cento e trinta e cinco mil fios será provavelmente considerado um homem com entradas, mas não necessariamente calvo. Um homem com cento e vinte mil fios será um pouco mais calvo; com setenta e cinco mil, meio calvo. Mas a lógica, enquanto disciplina voltada ao rigor, repele todo ideal de variações. Em parte, pela sua qualidade bivalente, a lógica pressupõe o verdadeiro e o falso em detrimento de qualquer ideal de variações. De certo modo, os paradoxos constituem um problema devido a esse espírito bivalente.

[423] Cf. DUPRÉ, B., 2015, p. 124-125.

Agora, suponha-se que uma pessoa tem uma motocicleta há alguns anos, mas venha trocando as suas peças de modo bem gradativo. Algumas das peças foram trocadas devido a defeitos; outras, porque o proprietário resolveu substituí-las espontaneamente. Suponha-se, então, que tenha trocado todas as peças da motocicleta — todas, absolutamente. Além disso, durante todo esse tempo, a pessoa também foi guardando as peças que eram substituídas e montando outra motocicleta. Enfim, a pessoa que tinha um só veículo agora parecerá ter dois. Mas será mesmo isso? Existem dois veículos ou somente um[424]? Foi comprada uma só motocicleta ou foram duas? O dono vai ter que providenciar documentos para mais um veículo?

Outro caso semelhante é o famoso navio de Teseu, o fundador mitológico da cidade de Atenas. Ao retornar de uma longa viagem, cada peça de seu navio foi sendo trocada aos poucos, sendo que as peças velhas eram lançadas ao mar. No início da viagem era um navio; ao concluir a viagem era outro. Aliás, é preferível perguntar — e não afirmar — se havia um único navio ou dois[425].

O paradoxo de sorites ainda pode ser apresentado de outra maneira. Uma pessoa hoje com cinquenta anos, ao que se sabe, tem as células de seu corpo renovadas dezenas de vezes ao longo da vida. Cerca de noventa e oito por cento dos átomos do seu corpo, por exemplo, são substituídos anualmente[426]. E então? É correto dizer que essa pessoa esteve em diversos corpos durante essas décadas?

Um dos paradoxos mais conhecidos na contemporaneidade é o de Russell. Este é, na verdade, fruto de uma investigação que ele fez sobre o

[424] Cf. PRIEST, G., 2002, p. 83-84.

[425] Cf. KLEINMAN, P., 2014, p. 28

[426] MARGULIS, L.; SAGAN, D., 2002, p. 31.

trabalho de Frege. Este, pretendendo reduzir a matemática à lógica, tentou uma construção logicista da aritmética baseada na lógica pura e na teoria dos conjuntos. Ele quis enunciar um conjunto de axiomas constituídos por verdades lógicas evidentes. Mas, para a sua infelicidade, quando o segundo volume de sua obra ainda estava no prelo, foi-lhe comunicado que a sua demonstração gerava um paradoxo[427].

Suponha-se a existência de classes de classes de classes, e assim sucessivamente. Em outros termos, é possível pressupor uma infinidade de classes, pois não se poderia aplicar qualquer restrição a esse caso. Isso quer dizer que as próprias classes também são elementos de classes. Partindo desse princípio, pode-se perguntar: uma classe pode ser elemento de si própria? Algumas certamente não podem, mas outras provavelmente podem. Suponha-se, então, a classe das classes que são elementos de si mesmas e a classe das classes que não são elementos de si mesmas. Faça-se outra pergunta: a classe das classes que não são elementos de si mesmas é ela própria elemento de si? Em princípio, parece que não pode, pois ela é exatamente a classe das classes que não são elementos de si mesmas. Contudo, se ela não pode ser elemento de si mesma, ao mesmo tempo ela não pode ser a classe das classes que não são elementos de si mesmas. Enfim, o que ocorre é nitidamente um paradoxo, pois não se pode realizar qualquer ação lógica consistente. Por um lado, a referida classe não pode ser elemento de si mesma; por outro, pelo mero fato de não poder sê-lo, parece perder a sua propriedade de classe das classes que não são elementos de si[428].

Esse dilema foi também propagado em uma versão mais popular, conhecida como o paradoxo do barbeiro. Suponha-se um barbeiro que,

[427] ABBAGNANO, N., 2000, p. 130.

[428] Cf. KNEALE, W.; KNEALE, M., 1991, p. 660

em sua cidadezinha, só faz a barba de pessoas que não se barbeiam a si mesmas. E isso é uma regra: ele só barbeia os que não se barbeiam a si. Feito isso, a pergunta é: quem faz a barba do próprio barbeiro? Ele mesmo não pode, pois a regra o proíbe de barbear os que se barbeiam a si mesmos. Isso porque, se ele se barbear, passa a integrar o grupo dos que se barbeiam; a regra só permite barbear os que não se barbeiam[429].

O paradoxo de Grelling, atribuído ao alemão Kurt Grelling (1886-1942), é um tipo de paradoxo que envolve palavras autológicas e palavras heterológicas. As primeiras são aquelas que se autodescrevem. "Hexassilábica" é, por exemplo, uma palavra que se descreve a si mesma, pois tem seis sílabas. Ela representa, na verdade, todas as palavras que têm seis sílabas e, como ela própria tem também seis sílabas, então ela inclui a si própria; ela é autológica. As heterológicas, por sua vez, são palavras que não se autodescrevem. A palavra "longa" é, por exemplo, heterológica, visto que ela própria não é uma palavra longa, embora descreva as coisas que são longas. E quanto à palavra "heterológica"? É ela própria heterológica? A resposta é também um intrigante paradoxo. Se for heterológica, ela não é; se não for, então é[430]. É possível observar que, se os conceitos de heterológico e autológico forem aplicados a outras palavras, tudo parece normal; mas, quando aplicados a si mesmos, o paradoxo aparece[431].

Os paradoxos de Zenão de Eleia, (490-430 a.C.), como diz o próprio nome, são de autoria de Zenão, um dos discípulos de Parmênides, ambos naturais de Eleia, cidade que, embora fizesse parte do que hoje compreende a Itália, pertencia ao mundo grego. A tese de Zenão era a

[429] Cf. WARBURTON, N., 2012, p. 183-184; DROIT,R.-P., 2016, p. 77.

[430] Cf. DUPRÉ, B., 2015, p. 117; ABE, J. M.,; SCALZITTI, A.; SILVA FILHO, J. I., 2001, p. 18-19; QUINE, 2004, p. 386.

[431] PESSOA, N. S., 2009, p. 65.

mesma do seu mestre: a de que não há nem movimento, nem muitas coisas. Em outros termos, tudo está imóvel e só há uma coisa. Em síntese, tudo está imóvel e tudo é uno[432]. A sua missão era exatamente, então, defender a tese do mestre e, por isso, ele desenvolveu quatro intrigantes paradoxos. São eles: o do Estádio, o de Aquiles, o da Flecha e o da Fileira de Movimentos. Entretanto, Zenão também entrará para a história como um solapador, pois os seus paradoxos parecerão claramente destruir tanto as teses adversárias quanto a do seu mestre. O Estádio e o Aquiles demonstram que o tempo e o espaço são infinitamente divisíveis; a Flecha e a Fileira dos Movimentos demonstram o contrário, isto é, uma indivisibilidade mínima[433].

Vejamos primeiramente, não os paradoxos, mas um raciocínio que Zenão estabelece a fim de defender a tese de seu mestre. Se existem muitas coisas, é necessário que elas sejam, ao mesmo tempo, limitadas e ilimitadas. Em outros termos, se há coisas múltiplas, é forçoso que elas tenham e não tenham limites, ou que elas tenham e não tenham fim[434]. É óbvio que essa afirmação é ousada, visto que ameaça desrespeitar o sagrado princípio de não contradição. Mas é, ao que parece, isso mesmo que ele pretendia dizer. Em outros termos, ele parecia querer convencer a todos de que é melhor acreditar que há uma só coisa. Se, ao contrário, alguém insistir que há muitas, surge a contradição. O argumento parece bem sagaz, mas, prestando bastante atenção, percebe-se que tem sentido. Dizia ele que, se existem muitas coisas, então teriam necessariamente de ser tantas quantas são, nem mais, nem menos; teriam de ser nessa tal quantidade. Portanto, elas têm um fim, ou seja,

[432] *Prm.* 127a-128d.

[433] KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., 1994, p. 277.

[434] BARNES, J., 1997, p. 178.

são limitadas. Por outro lado, se pensarmos que, em cada coisa que existem, há sempre, entre elas, outras coisas, e que, entre essas outras coisas secundárias, também tem de haver outras, uma terceira classe de coisas, percebemos que essa comparação nunca terá fim, pois, sempre que se pressuporem outros corpos de coisas, será necessário pressupor outros que estão entre esses. Enfim, se há muitas coisas, elas deverão ser finitas e infinitas ao mesmo tempo. É preferível, portanto, crer que não há muitas coisas, mas apenas uma. Aliás, para os eleatas, o universo é uma espécie de esfera única.

Voltemos, então aos paradoxos. O do Estádio, também conhecido como a Dicotomia, fala de um corredor que, ao partir de um determinado ponto em um Estádio, nunca alcança o ponto de chegada. É que o atleta, ao sair do ponto A para chegar ao ponto B, terá que chegar ao meio desse trajeto e, antes de chegar ao meio, terá que chegar a ¼ do trajeto; e, antes de chegar a ¼, terá que chegar a $^{1}/_{8,}$ e assim sucessivamente, ao infinito. Isso significa que, se o corredor sequer chega ao início propriamente dito do ponto A, ele nunca atingirá o ponto B. Em síntese, ele está imóvel[435].

O de Aquiles é bem semelhante, pois implica também o princípio da eterna divisibilidade do espaço. Se Aquiles, herói da mitologia grega, símbolo da velocidade, apostar uma corrida com uma tartaruga, sairá perdendo, desde que ele lhe dê ao menos uma pequena vantagem[436]. Em outros termos, se ele der alguma dianteira à tartaruga, símbolo da lerdeza, ele jamais a alcançará. É que, ao chegar ao trecho em que a tartaruga estava, ela já terá avançado um bocado; ao chegar nesse outro trecho onde ela estava, também já terá avançado. Suponha-se que

[435] KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., 1994, p. 282-284.

[436] BARNES, J., 1997, p.180.

Aquiles seja dez vezes mais rápido que a tartaruga e, por isso mesmo, dê a ela uma vantagem de dez metros. Aquiles, então, corre os referidos dez metros; a tartaruga, apenas um. Aquiles prossegue e corre esse um metro; a tartaruga, só um decímetro. Aquiles prossegue e atinge esse decímetro; a tartaruga adianta, então, um centímetro. Aquiles repete a regra e corre também esse centímetro, e a tartaruga, então, irá correr só um milímetro; e Aquiles corre esse milímetro, e a tartaruga, um décimo de milímetro. E, desse modo, a divisão segue também ao infinito. A distância certamente irá diminuir cada vez mais, mas nunca terminará essa diminuição.

O paradoxo da flecha, ao contrário, ilustra espaços limitados. Para um arqueiro lançar uma flecha e acertar o alvo, essa flecha tem que ocupar lugares no espaço. É preciso levar em consideração o fator instante, ou seja, o presente propriamente dito do tempo. Para Zenão, a flecha, a cada instante, está seguramente em um eterno presente. Cada espaço que ela ocupa é um espaço do tamanho dela própria. Nesse caso, entenda-se, de igual modo, que aquilo que está em um lugar cujo tamanho é idêntico a si mesmo não tem como se mover[437]. Essa imobilidade seria mais ou menos como a de um ovo cujo interior é composto por uma só gema muito densa. Se essa gema é precisamente do mesmo tamanho da casca que a envolve, ela não pode se mover de modo algum. Uma flecha não está dentro de um ovo, mas está em recintos do seu próprio tamanho. A cada instante divisível nesse seu trajeto, está ela imóvel.

E Zenão, então, complementa alegando que aquilo que se move não se move nem no lugar em que está, nem no lugar em que não está[438]. Com isso, o que se pretende dizer é que, como já analisado, algo que está

[437] MICKIRAHAN JR., R. D., 2008, p. 211.

[438] DIÓGENES LAÉRCIO *apud* OSBORNE, C., 2013, p. 78.

num lugar do seu próprio tamanho não tem como se mover. E, no lugar em que não está, não se move, simplesmente pelo fato de não estar lá. Se está presente, não se move, e, se está ausente, também não.

É bem verdade que, de início, o leitor não familiarizado com a filosofia pensará tratar-se de argumentos falaciosos. Mas, até hoje, milhares de anos depois, filósofos e lógicos admitem que a questão não é nada simples. Não se trata de falácias, mas de argumentos genuínos.

Todavia, suponha-se que um arqueiro pedisse ao próprio Zenão para ficar no lugar do alvo, pois, se a flecha está em estado de repouso, ele poderia fazer isso sem nunca ser atingido. Se a flecha está sempre em estado de repouso, então ela permanece nas mãos do arqueiro. Obviamente, Zenão recusaria fazer isso, pois ele não duvidava que a flecha pudesse atingi-lo no coração. O seu mestre Parmênides também não duvidava. O que eles asseguravam, acima de tudo, era que não devemos confiar nos sentidos, pois eles nos enganam[439]. E, além disso, os argumentos eleatas devem ser encarados estritamente como argumentos lógico-racionais. De uma coisa todos podem estar bem certos: a sensibilidade se contradiz com a racionalidade lógica.

Os argumentos de Zenão podem ser considerados paradoxos exatamente pelo fato de não serem argumentos definitivos. Ao contrário, eles deixavam os investigadores intrigados. Por um lado, Zenão não convencia o senso comum de que tudo está imóvel; por outro, transferindo a questão para o campo da lógica, ninguém era capaz de refutá-lo.

Mas, em parte, a evolução científica também parece ter ficado do lado de Zenão. É indiscutível que os sentidos enganam. As pessoas sabem, por exemplo, que o Sol não se move no céu, porque a astronomia

[439] MICKIRAHAN JR., R. D., 2008, p. 204.

provou o contrário. Ninguém desconfiaria da "imobilidade" do Sol, se não fosse a iniciativa de Copérnico. Outra ilusão são os movimentos na tela do cinema. Nela, a flecha que o arqueiro lança num filme está realmente imóvel em diversas etapas do rolo do filme. Todos os movimentos em um filme, exibidos no cinema, são, na verdade, uma sequência de muitos fotogramas que, com a velocidade em que são projetados, parecem estar se movendo.

Por fim, far-se-á uma breve apresentação do paradoxo de Protágoras. Sua natureza é bem diferente da dos demais e, em parte, isso se deve ao fato de não se tratar essencialmente de um problema lógico. Ele é também conhecido como o paradoxo do tribunal. E, como os casos anteriores, ele também tem a sua faceta cômica. Protágoras, como é notório, foi um dos maiores sofistas gregos[440]. E, em geral, os sofistas passaram para a história com a fama de serem mestres que cobravam altos honorários por suas lições. Como os demais sofistas, ele também tinha a fama de ser um advogado capaz de fazer com que argumentos fracos se tornassem fortes[441].

Enquanto sofista, era um praticante da antilogia jurídica, pois alegava que uma questão pode ser encarada sob dois prismas. Em outros termos, achava correto o advogado defender qualquer uma das partes litigiosas. Em princípio, se o seu objetivo maior era obter dinheiro, defendia qualquer uma das partes, sem pensar em justiça, mas somente em ser vencedor de causas. Ao menos essa é a faceta pejorativa que a tradição lhe atribuiu. Suponha-se então, em caráter provisório, que essa descrição seja verdadeira, ao menos para uma melhor compreensão do dilema.

---

[440] *Prt.* 315a-b; *Tht.* 160d.

[441] *Tht.* 167c-d.

Num certo dia, um jovem chamado Êautlos quis receber as suas aulas, mas na seguinte condição: a metade do pagamento seria feita à vista, e a outra só depois, quando o jovem já estivesse exercendo a profissão. Protágoras condescendeu e, além disso, muito seguro de si mesmo, ainda estabeleceu que não iria cobrar a segunda parcela, caso Êautlos perdesse a primeira causa. Contudo, Êautlos não mais apareceu para acertar as contas. Protágoras então decidiu mover uma ação contra o jovem e lhe disse que os honorários lhe seriam pagos de qualquer forma. Ele quis dizer que, não importando o resultado no tribunal, ele receberia o pagamento. Isso porque alegava que, se ganhasse a causa, todo o tribunal estaria vendo que ele ganhou e, por isso mesmo, Êautlos deveria pagar-lhe, e pronto. Se perdesse, Êautlos teria também a obrigação de pagar, pois ambos tinham um acordo pessoal entre eles. Esse acordo, na verdade, estabelecia que, se Êautlos ganhasse a causa, ele tinha que pagar. Mas o que passa a ser interessante é o fato de a causa ser exatamente contra o próprio Protágoras, coisa que certamente não se esperava. O espertíssimo sofista, então, parece mostrar que é realmente um gênio da eloquência. Afinal, o seu antigo aluno parecia ter ficado totalmente enredado, uma vez que, se perdesse, perdia; se ganhasse, também perdia. Enfim, as duas alternativas somente lhe davam chances para perder.

Contudo, Protágoras sequer contava com a reação de Êautlos. Este também alegou que, se ele, Êautlos, ganhasse a causa, todos no tribunal veriam que ele ganhou e, portanto, não precisaria pagar nada. Se perdesse, também não pagaria nada, visto que ele e Protágoras tinham também um acordo que estabelecia que, se ele perdesse, não precisaria pagar. É preciso destacar que essa era exatamente a primeira causa de Êautlos. Por fim, o grande Protágoras também ficava enredado, não

importando o resultado[442]. Toda essa narrativa, com certeza, não passa de uma mera anedota. Mas o que importa ao estudante de filosofia é o conteúdo, pois o objetivo é sempre a reflexão.

É bem provável que a figura de Protágoras seja uma alteração de outra anedota mais antiga; a de Córax e Tísias[443]. Esta última narra que Córax ensinou a Tísias. Este, no entanto, supôs que teria uma alternativa para não pagar pelo ensino que recebeu. Alegava que, se tivesse realmente sido bem instruído, ele simplesmente convenceria Córax de que não precisaria pagar, e pronto. Se não conseguisse, seria porque havia sido mal instruído[444]. A condição final é uma espécie de estupefação, isto é, uma aporia.

Esse problema, em lógica, é também classificado como dilema. Ele é comumente usado com a intenção de extrair do adversário uma conclusão nada desejável. E, para ser um dilema, independe de a conclusão ser ou não indesejável[445]. De qualquer modo, a literatura filosófica normalmente o trata como um paradoxo.

4.2.6 A dialética e a racionalidade

Há uma abordagem filosófica que também incomoda os estudiosos mais apegados à lógica. Trata-se da dialética, e aqui ela será focada como uma forma de olhar o mundo. Ela pode ser definida de muitos modos e é bem conhecida como um modo de filosofar por meio do qual tudo o que há são contrariedades. Sob esse viés, os principais filósofos dialéticos são: Empédocles, Heráclito, Sócrates, Platão, Hegel e Karl Marx. Mas é Hegel que seguramente é considerado o maior de todos.

---

[442] MARK, J. J., 2012, p. 2-3.

[443] LISANYUK, E., 2017, p. 62.

[444] FIORETO, T., 2005, p. 32-33.

[445] SALMON, W. C., 1993, p. 18-19.

Empédocles é o primeiro, na história, a tratar da dialética. A sua visão de mundo era bem dualista, pois acreditava que as coisas existentes ora estão juntas, ora estão separadas. O próprio universo era uma unidade absoluta, mas depois passava a ser algo múltiplo. A sua filosofia, por ser incipiente, estava muito imiscuída com a mitologia. Mas é preciso levar em conta que tanto ele quanto Heráclito estão incluídos entre os que deram o pontapé inicial para o surgimento da ciência propriamente dita. Ambos viveram no século V a.C. Para Empédocles, o mundo consiste em uma eterna instabilidade entre duas forças gigantes: uma une, e a outra desune. Em outros termos, uma força promove o uno, e a outra promove a pluralidade. O mundo não fica por muito tempo como uno, nem por muito tempo como pluralidade. Embora as duas forças sejam antagônicas, uma provém da outra. É da própria unidade que surge a multiplicidade. A força que unifica chama-se Amor, e a força que multiplica chama-se Discórdia. Em princípio, a força que pluraliza não representa necessariamente o mal, nem a que unifica representa o bem. É que, por princípio, cada uma carece da existência da outra. Contudo, ao menos ligeiramente, o Amor é o bem, pois a unidade alude ao bem e a pluralidade, algumas vezes, alude ao mal. Quando o universo está no ponto em que o Amor a tudo uniu, o seu formato é o de uma esfera perfeita, una e igual a si própria[446].

Em Heráclito há uma visão dialética mais explícita e um pouco mais aprofundada. Ele dizia ousadamente que os contrários são os mesmos.

Aristóteles, o sistematizador da lógica, parecia ficar estarrecido com as declarações de Heráclito. Aristóteles sabia que, em filosofia, é preciso seguir alguns princípios. O princípio de não contradição, por exemplo, é, talvez, o mais importante de todos. E foi ele que também enunciou esse

[446]KIRK, G.S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., 1994, p. 309.

superprincípio lógico[447]. Numa versão bem atualizada, o que ele quis dizer foi mais ou menos isso: "Uma mesma pessoa não pode, ao mesmo tempo, dizer e desdizer alguma coisa". É impossível, por exemplo, alguém conseguir convencer os outros de que uma seta que está saindo de um ponto à esquerda e indo para a direita esteja, ao mesmo tempo, saindo do ponto à direita e indo para a esquerda. Poder-se-ia, entretanto, objetar dizendo que, para as pessoas que estão do outro lado, a direita e a esquerda ficam invertidas e, por isso, para elas, o movimento da seta fica ao contrário. Mas, ao apresentar o princípio, é preciso deixar claro que as regras levam em conta somente as pessoas que estão num determinado ângulo. O tempo, a posição e o espaço devem ser considerados rigorosamente. Desse modo, parece óbvio que é simplesmente impossível aniquilar esse princípio sem aniquilar toda a racionalidade[448]. No entanto, dentro do próprio coração da filosofia, aparecem algumas teses e raciocínios inusitados e desafiadores. E a dialética é, juntamente com os paradoxos, um enorme desafio à racionalidade lógica.

Heráclito, ao que parece, aceitava as proposições contraditórias com total naturalidade. Ele dizia, por exemplo, que a água do mar é pura e impura ao mesmo tempo. Dizia que as trevas e a luz são a mesma coisa, dizia que o mal e o bem também são os mesmos. Afirmava que a estrada que vai é a mesma que vem. De fato, a água do mar é pura e salutar para os peixes, mas, ao mesmo tempo, é impura para os humanos. E uma estrada que vai é a mesma que vem, no sentido em que o chão físico dos transeuntes é o mesmo, tanto para os que seguem numa direção quanto para os que seguem na outra[449].

---

[447] *Metph.* 1006b 25-35.

[448] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 411.

[449] BARNES, J., 1997, p. 121.

Heráclito é também o filósofo do movimento, do fluxo constante e total dos seres. Os rios, por exemplo, correm de modo incessante ao infinito. Por isso mesmo, ele também dizia que aquele que entra num rio, na verdade, entra e não entra. É que, ao entrar pela segunda vez, as águas já não são mais as mesmas[450]. A bem da verdade, é bem provável que não seja possível entrar nem mesmo uma única vez. É que, de certo modo, o rio em questão nunca é o mesmo, pois está em ininterrupta mudança[451].

Heráclito talvez tenha sido o primeiro a dizer que aquilo que é bom só é mesmo bom devido ao mal. De fato, o repouso, coisa muito agradável, só pode existir se for seguido do seu contrário, isto é, da fadiga[452]. O prazer do apetite, por exemplo, tende a ser maior quando a pessoa prolonga o seu jejum. Sob um ponto de vista dialético, até mesmo a guerra acaba por se tornar uma coisa benéfica. A guerra é, aliás, considerada soberana, a rainha da geração das coisas. Guerra e discórdia são essenciais e imprescindíveis para que o mundo subsista enquanto tal. Mas ele mesmo parece reconhecer que uma mesma guerra é algo bom para alguns e mau para outros[453].

Com efeito, o funcionamento da ordem existente em nosso planeta parece dar sentido ao pensamento de Heráclito. O sistema que gera toda a ordem implica realmente a existência de duas forças antagônicas. Entre elas, inverno e verão, noite e dia, macho e fêmea.

São sempre duas forças que se negam em prol do aparecimento de um equilíbrio salutar. De início, as pessoas poderiam supor que deveria existir só o verão, pois é nessa estação que se usufruem das praias e de

[450] Ibid., p. 136.

[451] SPINELLI, M., 1998, p. 270-271.

[452] KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., 1994, p. 195.

[453] Ibid., p. 200.

muitos outros lazeres. Mas é bem verdade que a ordem planetária não suportaria a existência de apenas uma estação. Heráclito era tão estranho que, em plena Antiguidade, deram-lhe a alcunha de O Enigmático e de O Obscuro[454].

Platão, cuja filosofia fora influenciada pela de Heráclito, iria contribuir muito para o desenvolvimento da dialética. Esse método aparece de um modo bem disperso por entre os Diálogos platônicos. Mas, no *Fédon,* há alguns trechos geniais que talvez tenham sido a principal fonte para Hegel. É que ali Platão já fazia algumas alusões a uma das principais características da dialética, isto é, à de que cada contrário é originário do próprio contrário. O frio é o contrário do quente e rejeita o quente. A água é o contrário do fogo e reluta em querer ser o seu contrário, e vice-versa. No entanto, a água é originada do seu contrário, isto é, ela é originada do fogo, e o fogo, por sua vez, embora negue a água, tem a sua origem na água[455].

A dialética de Hegel é semelhante à de Platão, sobretudo à do Diálogo *Fédon*. Hegel irá, na verdade, explorar ao máximo toda a suposta liberdade que o método dialético concede ao filósofo. Em princípio, para ele, a lógica tradicional perdia o seu valor diante da sua nova forma de filosofar. Aliás, os três mais importantes princípios lógicos, de alguma forma, perdiam agora toda a sua importância[456].

Hegel estava convencido de que o universo é fruto do embate dos contrários. E estava também certo de que cada contrário, por mais contrário que possa ser, daquilo que é o seu contrário, contém em si o germe do seu contrário. Suponha-se que A seja o contrário de B e que

[454] BARNES, J., 1997, p. 117.

[455] *Phd*. 101a-105c.

[456] ROVIGHI, S. V., 2015, p. 734.

essa contrariedade seja letífera. Ambos são contrários, são diferentes e se repelem violentamente. Todavia, cada um tem a origem no outro. E, além disso, Hegel parece querer dizer que A e B são os mesmos. De alguma forma, os contrários são os mesmos[457]. Aliás, sujeito e cópula já não mais são entendidos como dois conceitos em lados distintos. Na lógica hegeliana, eles são simplesmente os mesmos. É que o verbo, ou seja, o "é" que ocorre entre sujeito e predicado, significa movimento, um movimento que os une para torná-los totalmente idênticos[458]. O ser e o nada, por exemplo, talvez a contrariedade mais clássica de todas, também são os mesmos. Hegel alega que a mesmidade se dá no devir de ambos. Em outros termos, o ser e o nada se aniquilam um no outro e se identificam no devir. Aquilo que é idêntico, isto é, uma coisa totalmente pura e imaculada de tudo aquilo que é da natureza de seu contrário, também está em plena inquietude, em movimento. Enfim, ciente das dificuldades, Hegel diz que o ser do qual ele fala é o ser de Parmênides, mas o nada é o nada do budismo[459].

É preciso deixar claro que a famosa lógica de Hegel não é, de modo algum, a mesma lógica que seria esquadrinhada e desenvolvida mais tarde nos séculos XX e XXI. Ela não tem, por exemplo, nada a ver com a lógica fregeana. E é, por isso mesmo, que nos manuais sobre lógica formal, dificilmente ocorre um capítulo sobre Hegel. Um lógico contemporâneo, em princípio, tende a recusar o estudo da dialética, sob a alegação de que Hegel sequer aceita os princípios mais basilares da lógica. Bertrand Russell, por exemplo, diz que todas as doutrinas hegelianas são falsas[460]. E Hegel, de fato, salienta que nada pode ser idêntico a si mesmo, pois todas

[457] REALE. G; ANTISERI, D., 1991, p. 135

[458] Ibid., p. 111; 138.

[459] ROVIGHI, S. V., 2015, p. 731.

[460] RUSSELL, B., 1969, p. 283.

as coisas estão em constante negação, tanto em relação ao outro quanto em relação a si próprias. Desse modo, em relação ao princípio de identidade, a dialética responde que, ao contrário do que pretende a lógica clássica, nenhum ente pode ser idêntico a si mesmo. É que qualquer coisa está sempre se negando com vista a tornar-se o seu contrário. Todas as coisas têm o seu próprio contrário, a quem negam ferrenhamente, mas virão a ser esses contrários a quem negam.

Aquilo que Hegel concebe como lógica é, com efeito, uma verdadeira metafísica[461]. O que vale conferir aqui neste capítulo resume-se a uma breve descrição sobre esse método audacioso. Seguindo Heráclito, Hegel também fala com convicção de que a luta dos contrários é o que promove o progresso[462]. Sendo assim, a guerra, com certeza, tem também a sua função[463]. A ilustração mais conhecida da dialética hegeliana é certamente a do *Senhor e o Escravo*. Ambos carecem um do outro, ambos se aniquilam e ambos se completam.

Os filósofos dialéticos, de fato, deixam a impressão de que são irracionais e ilógicos. Mas é preciso ter alguma cautela antes de fazer declarações. É que a lógica e toda a racionalidade, como já foi mostrado, são, na verdade, desafiadas com ousadia. E isso não se dá apenas com os paradoxos tradicionais. O princípio do terceiro excluído é desafiado e transgredido também num campo da ciência contemporânea: no mundo subatômico. Já se constatou que um elétron pode estar aqui e não aqui, e em quaisquer outros estados que não pressupõem o aqui e o não aqui. Aristóteles sequer poderia imaginar que um dia se descobrisse que isso fosse possível[464].

---

[461] ROVIGHI, S. V., 2015, p. 734; 738. REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 127.

[462] ROVIGHI, S. V., 2015, p. 707.

[463] Ibid., p. 709.

[464] POLKINGHORNE, J., 2011, p. 52.

4.2.7 A questão da autorreferenciação e as possíveis soluções aos paradoxos

Os paradoxos certamente nunca poderão ser resolvidos de modo absoluto e definitivo. Mas existem explicações razoáveis sobre eles. Em princípio, o fato de eles existirem tem a ver com a autorreferenciação. Eis um exemplo de um paradoxo bem sucinto e que ocorre por esse motivo. Suponhamos que leiamos em um quadro ou em uma placa a seguinte frase: "Esta frase é falsa!" A própria frase é falsa? Ela diz sobre si mesma; ela diz que é falsa. Se realmente o for, então ela é verdadeira. Nesse caso, será verdadeira se for falsa e será falsa se for verdadeira. É uma frase que se refere a si mesma[465].

Além das expressões paradoxais, existem também aquelas que são simplesmente autorrefutantes. Quando alguém diz "Esta frase não é verdadeira", está exprimindo também um paradoxo, tal como acabamos de mostrar. Mas, se disser "Nenhuma afirmação é verdadeira", exprime nada mais que uma autorrefutação, pois se trata de uma afirmação que se aniquila[466].

Uma grande contribuição para a solução dos paradoxos veio do polonês Alfred Tarski (1901-1983). Em sua opinião, os paradoxos aparecem devido à linguagem humana ser fechada em sentido semântico. Para contornar o problema, nada melhor do que pressupor, então, linguagens em mais de um nível. Fazendo isso, a falsidade e a veracidade passam a ser afirmadas pela linguagem que está em um nível acima[467]. Em outros termos, estamos agora tratando de duas linguagens: uma regular e outra, por assim dizer, especial, uma metalinguagem.

[465] Cf. WARBURTON, N., 2012, p. 184; PRIEST, G., 2002, p. 43; 48.

[466] MURCHO, D., 2005, p. 96.

[467] KLEINMAN, P., 2014, p. 98.

A teoria de Tarski é, na verdade, uma teoria semântica da verdade e, por isso, tem relevância também em outros campos filosóficos, sobretudo na epistemologia, onde o conceito de verdade é primordial. Mas o interesse e o objetivo de abordá-la aqui são a solução dos paradoxos. E o próprio Tarski também visava solucionar o problema; aliás, até admitia que a existência de paradoxos era como uma doença[468]. Ele estava também consciente de que, diante dos paradoxos, só há duas alternativas: abandoná-los ou tentar saná-los.

Em princípio, ele alega que a palavra "verdade" tem de ser aplicada restritamente às frases. Por exemplo: a frase "A neve é branca" é uma frase verdadeira apenas se a neve for branca. Observe-se que temos aqui tanto a frase mesma como também a descrição dela. Quando aparece entre aspas, quer dizer que se trata da frase descrita; sem aspas, trata-se da própria frase. Isso indica que o uso da frase não é o mesmo que a sua menção. A frase mesma é aquela que diz algo sobre o mundo; a frase descrita por meio de uma metalinguagem é outra frase, que, por sua vez, não diz nada sobre o mundo. A frase que diz algo sobre o mundo é, por sua vez, dita por meio de outra linguagem. É essa outra linguagem que dirá se a frase mesma é verdadeira ou falsa. Enfim, o que temos em questão são duas linguagens: uma é a linguagem-objeto, e a outra é uma metalinguagem[469].

Podemos também observar que a palavra "mesa" é composta de quatro letras e que a mesa é composta de quatro pernas. Há aqui em questão a palavra, que nada mais é do que uma entidade linguística, e o objeto extralinguístico, aquilo que a palavra significa. Ao colocar aspas numa palavra, é como se estivéssemos lhe dando um nome. De fato, para

[468]Cf. MELO, E. S., 2017, p. 47.

[469] SANCHES, M., 2002, p. 22-27.

se fazer a metalinguagem, é necessário que as palavras tenham nome. A desatenção a esse detalhe é bem comum. E essa desatenção também ocorre no campo da matemática. Usamos frequentemente os termos numerais e números como se fossem a mesma coisa. Mas, ao certo, os números são entes abstratos, enquanto os numerais são os nomes que lhes são dados. O número doze, por exemplo, recebe alguns numerais diferentes: 12, uma dúzia e XII. Ao certo, não existem números arábicos nem números romanos, pois ambos são numerais, isto é, modos distintos de se denominar os mesmos números[470].

Feito isso, então a linguagem, outrora semanticamente fechada, passa a ser aberta para análise por uma outra linguagem acima dela. Desse modo, a frase "Todos os cretenses são mentirosos" fica impedida de ajuizar sobre si mesma. Ela só ajuizará sobre o mundo, deixando para outra linguagem a incumbência de arbitrar sobre a sua veracidade ou falsidade.

Os paradoxos certamente não foram criados espontaneamente. É preferível dizer que eles foram descobertos. Também vale ressaltar que, para serem realmente considerados como tais, é preciso levar algumas regras em consideração. As regras, nesse caso, são as condições estabelecidas. As aporias socráticas, por exemplo, só ocorriam após o interlocutor ter concordado com algumas regras. Como vimos acima, ao apresentar um paradoxo, é preciso estabelecer as condições. Normalmente usam-se as expressões "Suponha-se uma classe tal e tal" ou "Suponha-se uma expressão tal e tal". Sem essas condições ou princípios rígidos bem estabelecidos, não seria possível falar em paradoxos.

[470] SALMON, W. C., 1993, p. 73-74.

5
TEORIAS DO CONHECIMENTO

5.1 A origem da epistemologia: o *Teeteto* de Platão

A teoria do conhecimento, enquanto disciplina filosófica independente, é algo recente, ou seja, algo que só começa a aparecer nos tempos modernos. Os antigos fizeram abordagens epistemológicas interessantes; porém, fizeram-no sempre de modo vinculado à psicologia e à metafísica. O grande fundador da epistemologia em sentido estrito foi o inglês John Locke[471]. Mas as origens, como sempre, estão entre os gregos da Grécia clássica. O texto considerado como base de toda a epistemologia ocidental é o *Teeteto,* de Platão. É exatamente nesse Diálogo que encontramos a célebre definição tripartite do conhecimento, definição essa ainda adotada e reconhecida entre os contemporâneos no século XXI.

No *Teeteto*, Platão apresentou, no total, seis definições para o conhecimento, sendo que cada uma era refutada e substituída por outra. A última de todas e, obviamente a mais correta, também acabou sendo destruída. O *Teeteto* é, na verdade, um Diálogo espetacular, cheio de reflexões profundas sobre o conhecimento. *Episteme* é o termo grego normalmente traduzido por conhecimento, daí a origem do moderno termo epistemologia, ou seja, estudo do conhecimento ou, então, teoria do conhecimento. Nos parágrafos a seguir será apresentado, de modo sucinto, como se deu a construção dessa famosa definição do conhecimento no Diálogo platônico.

[471] HESSEN, J., 2000, p. 14-15.

Reunido com vários jovens e com um adulto famoso nos tempos clássicos, Sócrates sugere investigar algo que, provavelmente, eles ainda não tinham investigado. Eles investigavam normalmente a virtude, a sofística, o ser, a prudência, mas não o próprio conhecimento. Mas o que os instigava exatamente naquele dia era compreender como uma pessoa obtém conhecimento, ou seja, como o ser humano aprende. Pretendiam saber como se dá o processo por meio do qual uma pessoa que ainda não tem conhecimento passa a tê-lo. Mas Sócrates era um investigador muito criterioso e exigia que, antes de iniciar qualquer investigação, se definisse claramente o objeto a ser estudado. Afinal, querer pesquisar alguma coisa que ainda não está bem definida pode ser um risco. Ele então pede a um dos jovens para dizer o que é conhecimento. As primeiras duas definições são de pouquíssima importância. São elas: conhecimento é sabedoria e conhecimento é o conhecimento de uma coisa qualquer[472]. Mas a terceira será de um teor mais elevado: conhecimento é sensação ou percepção[473]. Com ela, eles se debruçaram por muito tempo.

Em outras palavras, dizer que conhecimento é percepção equivaleria a dizer que conhecimento é sentir as coisas, significando aquilo que sentimos com os cinco sentidos do corpo. Nesse caso, ver e ouvir são conhecimentos. Quando alguém vê uma árvore, conhece essa árvore; quando alguém ouve o ladrar de um cão, conhece o ladrar do cão. A partir do momento em que alguém viu uma goiaba, passa a conhecer esse fruto. Após investigar intensamente, Sócrates convence o jovem interlocutor, cujo nome era Teeteto, de que conhecimento não pode ser somente percepção. Embora seja correto dizer que percepção é conhecimento, dizer o inverso, ou seja, que conhecimento é percepção,

[472] *Tht.* 145d;146c-d.

[473] *Tht.* 151e

parece falho. O conhecimento, certamente, deve ser algo mais nobre. Sócrates alega que há algo no ser humano por meio do qual as pessoas sentem as coisas. Há um outro órgão, totalmente diferente dos órgãos corporais, por meio do qual as pessoas percebem tudo. Trata-se de um órgão não físico, mas real e indiscutivelmente mais nobre. Esse órgão é a mente. É por meio dela que as pessoas têm a consciência de que conhecem toda e qualquer coisa[474].

A partir daí, ou seja, a partir do deslocamento da investigação para um plano mais nobre, o jovem Teeteto então arrisca outra definição: conhecimento é opinar (ou crer). Contudo, opinar é algo que pode ser verdadeiro ou falso; far-se-á, portanto, necessário afirmar que conhecimento é opinião verdadeira[475]. A partir daí começam a investigar a veracidade dessa definição, até que chegam ao ponto em que percebem que, embora não esteja errada, ao menos está incompleta. Eles se dão conta disso quando se lembram de que um juiz dá um veredicto justo e certo, mesmo não sendo testemunha ocular do fato em questão. Isso significa que a justiça pode ser feita, desde que as testemunhas em questão sejam pessoas leais. O juiz, com efeito, nada sabe, nada viu. Ele acerta sem ter conhecimento, pois possui opinião verdadeira. Em outros termos, ele emitiu um juízo verdadeiro sem ter conhecimento[476]. Sendo assim, parece ter ficado claro que opinião verdadeira não pode ser conhecimento. É preciso complementar a definição. É aí então que Sócrates sugere a necessidade de acrescer a justificação. Enfim, conhecimento é opinião (ou crença) verdadeira acrescida de uma justificação[477].

---

[474] *Tht.* 184b-186d.

[475] *Tht.*187a-b.

[476] *Tht.* 201a-c.

[477] *Tht.* 201c-d.

Mas Platão faz filosofia de modo dialético, ou seja, ele apresenta uma teoria sublime, mas logo a seguir tenta aniquilá-la de todos os modos. Ele é um suscitador de aporias. Vários dos seus escritos terminam exatamente assim, ou seja, em aporia, sem uma definição. No *Mênon* ele não definiu a virtude; no *Cármides,* não definiu a temperança; na *República,* não definiu a Ideia do Bem; e, no *Teeteto,* não definiu o conhecimento.

Como, então, foi preterida a bela definição tripartite? Em princípio, pode-se dizer que ele alegou ser uma definição muito simplória. De certo modo, o conhecimento passa a ser algo que toda e qualquer pessoa possui. É que, se a justificação (ou explicação) é meramente um enunciado ou um discurso, qualquer ser humano poderá emiti-lo. O termo grego traduzido por justificação é um termo, na verdade, conhecido na modernidade: *logos*. Tanto para os gregos quanto para os contemporâneos, esse termo tem muitos significados. Ao invés de, então, recusar a definição, Sócrates e os jovens irão substituir o conceito de *logos*. Ao invés de fazê-lo significar somente um enunciado, resolvem experimentá-lo com o significado de enumeração[478]. Trata-se agora de um tipo de *logos* mais requintado, mas tão requintado que acaba por se tornar também inviável. É que a enumeração em questão significa uma pessoa ser capaz de nomear todas as partes de um objeto sobre o qual é perguntada. Pedir a alguém para definir, por exemplo, um coelho, exigira que a resposta fosse do seguinte modo: enumerar todos os membros de um coelho, sem excetuar uma única parte. Trata-se, na verdade, de um conhecimento mais técnico. Nesse caso, só um biólogo ou um veterinário especialista em coelhos seria capaz de definir o que é um coelho.

[478] *Tht.* 206e-207d.

Esse é um trecho do Diálogo, na verdade, bastante obscuro, pois as razões pelas quais também se refuta a definição tripartite não são realmente muito claras. De qualquer modo, o que se alegou foi o seguinte: um alfabetizando que é capaz de enumerar todas as letras em um nome exarado, ao mesmo tempo, não é capaz de ler o nome. Uma pessoa que está sendo alfabetizada, muitas vezes é capaz de expressar o nome de cada letra que compõem um nome, mas sem ser capaz de pronunciar o nome inteiro. E assim sendo, Sócrates e os companheiros substituem o conceito de enumeração pelo de diferenciação. Enfim, um tipo de *logos* mais simples, embora mais sofisticado. A diferenciação aqui significa destacar uma coisa sobre a qual a pessoa é perguntada, distinguindo-a de todas as outras que a circundam. Se alguém perguntar o que é o Sol, deve-se dizer que é, dentre todos os corpos celestes, aquele que tem o maior brilho. É preciso levar em consideração o seguinte: a pessoa a quem se pergunta tem que ter, primariamente, uma crença verdadeira sobre o Sol. Mas, para provar que tem conhecimento do Sol, terá que acrescer um *logos*, ou seja, terá que acrescentar uma explicação (ou justificação), uma vez que conhecimento é crença verdadeira justificada. Se alguém pergunta: "Sabes o que é o Sol?" e a resposta for "Sim", o outro que pergunta exigirá as provas. E, então, o inquirido complementa dizendo que é o astro mais brilhante que cruza os céus[479].

No entanto, Sócrates alegará que isso é o mesmo que exigir de alguém que tenha crença verdadeira sobre o Sol que também possua conhecimento da diferenciação. Em outros termos, saber o que é o Sol requer uma crença verdadeira sobre o Sol, acrescida de um *logos*, que nada mais é que a habilidade (conhecimento) da diferenciação. Isso é, com

[479] *Tht.* 208c-209c.

efeito, um círculo vicioso ou, talvez, o indício de que os que querem saber o que é o conhecimento sequer saem do próprio ponto de partida[480].

Por fim, Sócrates, a principal personagem nos Diálogos de Platão, alega não saber o que é conhecimento. Contudo, ainda assim, de todas as definições existentes, esta do *Teeteto* permanece como a mais preferível. Mesmo com a preterição por parte do próprio Platão, os estudiosos continuam definindo o conhecimento como crença verdadeira justificada. Em parte, as refutações no *Teeteto* são, em geral, construídas de um modo mais ou menos coercivo. É preciso ressaltar que, além dessas refutações, outras teorias nada desprezíveis também foram ensaiadas nesse Diálogo. Esse é o caso das "doutrinas secretas", algo bem semelhante ao que hoje conhecemos como fenomenalismo. No texto, Platão atribui a sua autoria a Protágoras, mas o mais interessante é a sua riqueza reflexiva[481].

Todavia, diante de toda essa iniciativa platônica, uma vez que não somos céticos radicais, é natural que permaneçamos partidários da velha definição de conhecimento.

5.2 Empirismo e racionalismo

Empirismo e racionalismo são duas correntes filosóficas que, indiretamente, influenciaram e ainda influenciam a filosofia e a ciência na atualidade. Existem, com efeito, conotações distintas para o racionalismo e para o empirismo. Mas o que interessa aqui é uma explicação dos conceitos em seu sentido mais estritamente filosófico.

A tradição tende, normalmente, a assinalar alguns filósofos como racionalistas e outros como empiristas. Trata-se de uma assinalação, na

[480] *Tht.* 209d-210b.

[481] *Tht.* 152b-154a; 155d-157b; 182a-b.

verdade, nada simples e nem sempre válida em todos os sentidos. Em síntese, o racionalismo é a doutrina filosófica segundo a qual o conhecimento tem início na razão, ou seja, na mente. O empirismo, ao contrário, alega que todo conhecimento se inicia na experiência, ou seja, nos sentidos. Nesse caso, como o próprio nome já adianta, o racionalismo tem a ver com a razão, no sentido de mente, e o empirismo tem a ver com a experiência prática, ou seja, com a vivência. O mais famoso lema do empirismo é provavelmente aquele que diz que nada há no intelecto humano que não tenha primeiramente passado pela experiência sensível[482].

Tanto o racionalismo quanto o empirismo têm seus méritos e também seus pontos fracos. E ambos, como quaisquer outras correntes filosóficas, apresentam contradições e dificuldades. Há quem diga, por exemplo, que toda e qualquer observação empírica já pressupõe alguma teoria. Aliás, toda pesquisa ou investigação feita diretamente na natureza, mesmo pela primeira vez, já pressupõe algum tipo de teoria. O sujeito, enquanto sujeito humano, impreterivelmente já tem o seu mundo intelectual pronto. Até mesmo a famigerada proposição de observação, ela própria, também é precedida por teorias[483].

Os argumentos em favor de cada uma dessas teorias são, às vezes, tão extraordinários que ambas parecem estar corretas. Ao assistir a uma palestra sobre o racionalismo, ao final, poderá parecer que todos ficaram convencidos e que se tornaram racionalistas. E, se depois se assistir a uma sobre o empirismo, de igual modo parecerá também que todos se tornaram empiristas. Mas a verdade é que ambas se complementam.

---

[482] SELL, C., 2002, p. 21; NICOLA, U., *op. cit.*, p. 272.

[483] CHALMERS, A. F., 1993, p. 51-53; 62.

Um filósofo, de fato, não pode ser, ao mesmo tempo, empirista e racionalista[484]. Sobre alguns pontos ou facetas da estrutura do edifício do conhecimento humano, empiristas e racionalistas certamente estão de acordo. Uma coisa é, por exemplo, dizer que as pessoas nascem com capacidades inatas; outra é dizer que elas nascem com conhecimento inato. Qualquer pessoa, mesmo não tendo formação filosófica, entende que todos nascem com uma natureza repleta de capacidades extraordinárias. Nascer com capacidades para jogar xadrez não é o mesmo que nascer sabendo jogar xadrez. Obviamente, será necessário aprender a jogar, ou seja, ter experiência nesse tipo de jogo. Em outros termos, será necessário atualizar a capacidade inata para jogar xadrez por meio da prática[485].

É importante ressaltar que o racionalismo não pode ser encarado como sinônimo de metafísica nem de inatismo. Nem todo racionalista é um inatista. Entre os dois lados existem vários matizes. Embora haja pontos em comum entre os racionalistas, cada pensador tem suas peculiaridades.

5.2.1 Racionalismo clássico: a anamnese platônica

Quem nunca ouviu falar da anamnese de Platão, a famosa tese do inatismo, segundo a qual todo o conhecimento humano consiste em recordar-se? A experiência sensível atua sobre as pessoas e faz com que elas se recordem. Tudo o que se conhece no mundo já foi conhecido em outra vida, em um outro mundo.

Quando um amigo, chamado Mênon, pede a Sócrates para explicar bem, ou seja, provar a teoria da anamnese, ele faz uma demonstração, mas

[484] MEYERS, R. G., 2017, p. 14.

[485] Ibid., p. 31.

sabendo que não seria suficiente. É que a mera demonstração da teoria já consiste em uma contradição, visto que a palavra de ordem da teoria é a impossibilidade de se ensinar qualquer coisa. A famosa máxima socrática "Sei que nada sei[486]" tem algum sentido em situações como essas. Sócrates se considerava um parteiro do conhecimento. Ao saber que havia algumas pessoas que estavam "grávidas" de conhecimento, ele tentava agir[487]. Com isso ele pretendia dizer que estava ajudando a pessoa a aprender por si mesma. Em outros termos, o conhecimento estava na própria pessoa, nunca no mundo exterior e muito menos em outra pessoa. Poder-se-ia então perguntar qual a importância do professor, ou seja, para que existem os professores, se eles nada ensinam. Sócrates alegava que ele próprio era uma espécie de motivador. Desse modo, o que normalmente é chamado de professor seria apenas alguém que faz o aluno aprender por si mesmo. Em outros termos, pode-se dizer que o professor desperta curiosidade intelectual no aluno.

Mênon insiste em querer ouvir a teoria e, então, Sócrates consente[488]. O que se assiste no Diálogo é o seguinte: Sócrates pede ao escravo do amigo Mênon que se submeta a uma sessão de anamnese com o mero propósito de demonstrá-la. O único requisito colocado ao escravo era saber comunicar-se em grego. E o que se passa não é nada mais que uma instrução sobre geometria: o jovem escrevia, e Sócrates o avaliava e o indagava por diversas vezes. Não ocorreu nada de especial ou extraordinário. Afinal, o que se pretendia era justamente fazer com que Mênon compreendesse que não existe nenhuma transferência de conhecimento de Sócrates para o jovem escravizado. Em essência, era

[486] *Tht*. 150c.

[487] *Tht*. 148e-149b.

[488] *Men*. 82a.

como se Sócrates quisesse dizer que, se Mênon prestasse toda a atenção, convencer-se-ia de que o conhecimento que o jovem adquiria já estava dentro dele.

É importante ressaltar que a anamnese, no sentido místico-religioso, é meramente uma espécie de metáfora. Mesmo que um estudioso de filosofia seja totalmente ateu, enquanto legítimo pensador, ele pode tomar todo tipo de hipótese como um recurso necessário e útil ao raciocínio.

5.2.2 O racionalismo moderno: Descartes e Leibniz

René Descartes é considerado o pai da filosofia moderna. Toda a sua filosofia é classificada também como mecanicista e racionalista. Com ele, a filosofia deixou realmente de ser predominantemente uma ontologia e passou a ser também uma epistemologia. Ele se serviu de uma metafísica, mas tendo em vista uma epistemologia[489]. Ele rompe com a lógica tradicional, visto que ela expõe a verdade, mas não a descobre[490]. É bem verdade que, muito antes dele, alguém já havia emitido a frase comprobatória da existência própria. O grande Santo Agostinho disse: "Se duvido, então existo". Contudo, Agostinho tinha a teologia em vista, enquanto Descartes se orientava com o propósito de fundar uma física[491]. Sua filosofia não deixava de ser também uma metafísica, mas pretendia dar uma base bem sólida ao conhecimento geral[492]. Na Grécia, a filosofia era cosmocêntrica; no medievo, era teocêntrica; e, com Descartes, ela se torna antropocêntrica[493].

[489] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 368.

[490] Ibid., p. 358.

[491] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 83.

[492] RUSS, J., 2015, p. 142.

[493] ZILLES, U., 2006, p. 142.

Sua filosofia é também caracterizada como dualista, pois foca sempre duas esferas: mente e mundo, ou mente e corpo. A mente é a coisa pensante, a consciência de si, consciência existencial, viva e ativa no universo. O mundo, por sua vez, é o exterior, feito de coisas extensas. O corpo, embora conectado à mente, é parte do mundo, da matéria[494]. A mente é uma substância plena e independente do mundo. O pensamento não tem extensão e não está no espaço; a matéria está no espaço e é extensa; o pensamento é consciente, mas a matéria é inconsciente[495]. Na verdade, tanto a mente quanto a matéria são ambas consideradas substâncias, mas são substâncias com qualidades próprias[496]. O protagonismo será, obviamente, sempre da mente, pois tem o predomínio da consciência e por ser a suposta sede do existir. Descartes supunha que mente e corpo se conectam mediante uma glândula que se localiza mais ou menos no centro do cérebro: a glândula pineal, também conhecida como epífise[497].

Ainda há um outro tema associado à filosofia de Descartes, a saber: o método. Ele ressaltava, com insistência, a necessidade e a importância da aplicação de um bom método na investigação científica. Enquanto renovador de toda a filosofia, era natural que apresentasse um novo método. Ele acreditava que os métodos ruins eram responsáveis pelo atraso científico e também já se apercebia de que os estudiosos, infelizmente, negligenciavam a mente humana enquanto tema. Seu método implica algumas regras: intuição, análise, síntese e enumeração. A intuição quer dizer que a investigação tem de ser feita com a devida atenção, no sentido de que todo juízo duvidoso e obscuro deve ser

[494] Ibid., p. 141.

[495] NICOLA, U., 2005, p. 222.

[496] DUPRÉ, B., 2015, p. 32-33.

[497] NOUVEL, P., 2013, p. 109.

descartado. A análise, por sua vez, quer dizer que é preciso dividir o problema que está em pauta; deve-se dividi-lo bastante, visando compreendê-lo. A síntese significa que, na investigação, o raciocínio também deve estar bem organizado. Deve-se iniciar a tarefa pelos raciocínios mais simples. E, por fim, com a enumeração ele pretendia dizer que é imprescindível enumerar e revisar minuciosamente todos os estudos[498]. Mas é na intuição, a primeira regra, que Descartes enxerga um critério imprescindível para a sua epistemologia: a clareza e a distinção[499]. É importante observar que, para ele, a intuição é algo pertinente ao conhecimento real e ideal[500]. Essa ressalva é importante, pois a intuição é normalmente associada ao conhecimento perceptivo, isto é, à sensação. O próprio pensar (ou consciência), quando se dá conta de que pensa e que, portanto, existe, é uma intuição. Em outros termos, o "Penso, logo existo" é uma intuição, não uma inferência[501]. Parece razoável dizer que essas quatro regras são nada mais que o sinônimo de uma organização rigorosíssima. Em síntese, são critérios que o investigador da ciência tem que adotar para poder ser bem-sucedido.

A clareza e a distinção acima descritas, ou seja, o referido critério da verdade, são extraídas após refletir sobre a própria existência[502]. A partir desse critério, ele então formula um princípio segundo o qual, no efeito não pode haver mais realidade do que havia na causa. Com esses recursos, ele infere também a existência de Deus. Mas, afinal, como pode haver erros se fomos criados por um Deus tão sábio? Ele diz que, se a faculdade de julgar que nos foi outorgada por Deus for usada de

[498] MONDIN, B., 1981b, p. 66-67.

[499] Ibid., p. 67.

[500] ZILLES, U., 2006, p. 137.

[501] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 367.

[502] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 93.

modo correto, certamente não haverá erros. Também diz que o intelecto e a vontade são as duas causas do erro. Em outros termos, o que causa o erro no ser humano é a relação entre o conhecimento e o livre-arbítrio. Conhecer pouco não é um erro, mas, por outro lado, a liberdade é comprometedora. A liberdade humana não tem limite; a sua esfera é bem maior que a do conhecimento. Ela tende a assentir sobre coisas que o intelecto não enxerga. Em síntese, o erro ocorre, na verdade, devido à vontade[503]. O erro é fruto das atitudes precipitadas por parte da liberdade de escolha. Compreender que 27 + 116 = 143 é um perceber do nosso intelecto; porém, o juízo que é feito nessa soma é um ato da vontade, não do intelecto. A consciência que a mente tem de si mesma, também não é um ajuizar. O intelecto libera as ideias que, na verdade, são os conteúdos. E é com base nesses conteúdos que a vontade deverá julgar. Muitas vezes, a vontade pode relutar em ajuizar sobre as ideias apresentadas pelo intelecto. Contudo, se a percepção for clara e distinta, ela acabará por não ser capaz de duvidar[504].

Uma vez munido de um bom método, vale, então, a pena aplicá-lo. Descartes faz uma importante demonstração, simulando uma investigação por meio da qual é preciso duvidar de tudo. É a sua famosa dúvida metódica. Para seguir as regras rigorosas, será necessário duvidar dos próprios dados dos sentidos. Afinal, os sentidos são muitas vezes enganadores. E, muitas vezes, as pessoas, em pleno sonho, acreditam estar em estado de vigília. Parece, então, legítimo que a pessoa se pergunte se está acordada ou dormindo. É provável que qualquer pessoa já tenha se enganado nesse sentido. Se até sobre essas tão grandes evidências não é possível ter certeza, então tudo pode ser

[503] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 93-94.

[504] KENNY, A., 2003, p. 254.

posto em dúvida. Tudo, exceto uma coisa: o próprio pensar. É daí que surge a célebre expressão "Penso, logo existo". É impossível alguém duvidar que está pensando. Isso significa que, ao menos, ela sabe que seu pensamento existe. Mas é preciso ressaltar que o pensar só garante o conhecimento do mundo interno e só é válido para o momento[505]. É óbvio que Descartes não é nenhum cético; ele adotou o ceticismo apenas como uma técnica. Ele era do tipo de filósofo que achava importante encontrar fundamentos, criar postulados, a partir dos quais se pudesse estender uma cadeia de consequências[506]

Eis o que é exatamente o conceituado mecanicismo cartesiano. Entre o pensamento e a matéria, isto é, entre a consciência e o mundo externo, não há matizes. Em outros termos, entre a alma e o mundo não existem pontos intermediários. O universo é composto por matéria e movimento. Mas é uma extensão sem vácuo; é como um ovo todo preenchido[507]. O mundo cartesiano é semelhante a um relógio cheio de rodas que se impelem entre si[508]. Trata-se de um mecanicismo que tem como base o princípio de inércia e o princípio de conservação. Isso significa que os movimentos permanecem sempre constantes, permanecem sempre na mesma direção. Em síntese, o sistema é bem simplificado, imaginado e inspirado nos engenhos existentes no século XVII[509]. Os seres vivos, por sua vez, são máquinas. Um corpo é, na verdade, uma máquina complexa que opera a partir das leis da mecânica. As maquinarias hidráulicas ilustram não só o universo, mas também o funcionamento de um corpo. Moinhos e relógios, já na época

[505] MONDIN, B., 1981b, p. 68-70.

[506] NICOLA, U., 2005, p. 231.

[507] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 377.

[508] POPPER, K., *apud* REALE, G.; ANTISERI, D., 1990, p. 378.

[509] Ibid., p. 378.

em que Descartes viveu, eram exemplos de máquinas que, de certo modo, eram autômatos. A matéria é uma substância que tem extensão: ela tem largura, profundidade e comprimento. Se houver matéria, haverá também extensão. No entanto, as qualidades, tais como cor e peso, são incidentais[510].

Ele fala em três tipos de ideias: adventícias, fictícias e inatas. As adventícias, como o próprio nome já diz, advêm do mundo exterior, do mundo sensível. As fictícias são aquelas elaboradas pela própria mente. E as inatas, por fim, são, por exemplo, a ideia de Deus, os princípios matemáticos, lógicos e também os princípios morais[511]. Os sentidos não são a sede do conhecimento; eles são a fonte dos estímulos a partir dos quais o conhecimento é adquirido. Para Descartes, a sede do conhecimento são as ideias ou, para ser mais preciso, as ideias claras e distintas[512].

A influência de Descartes por toda a Europa, nos séculos seguintes, seria algo extraordinário. O seu sistema mecanicista dará uma importante contribuição, introduzindo critérios matemáticos e quantitativos na ciência[513]. Enquanto dualista, contribuiu ao implantar uma noção de que alma e corpo devem ser investigados por campos diferentes. A alma, ou consciência, ficaria a cargo da psicologia, enquanto o corpo passaria a ser objeto da medicina e da biologia, entre outros campos[514]. E, por ser elaborado com elementos simples, o mecanicismo cartesiano facilita a elaboração de instrumentos na passagem da teoria para a técnica[515]. Descartes é interpretado de modo

[510] NICOLA, U., 2005, p. 233.

[511] ZILLES, U., 2006, p. 137.

[512] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 377.

[513] NICOLA, U., 2005, p. 234.

[514] ZILLES, U., 2006, 142.

[515] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 381.

variado, pois é considerado também um precursor do iluminismo, do naturalismo e até do idealismo[516].

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1715) também foi um contundente defensor do racionalismo — e não só do racionalismo, mas de um verdadeiro inatismo. Eis um homem versátil e com uma capacidade intelectual invejável para qualquer amante das ciências humanas. Ele inicia concordando com os empiristas, defendendo a máxima de que todo o nosso conhecimento é oriundo da experiência, porém faz um complemento admirável. Todo conhecimento é, de fato, originado da experiência. Contudo, a própria mente humana não tem origem na sensação[517]. A sua epistemologia tem, na verdade, uma mescla com a metafísica. E seus argumentos podem até não convencer um empirista, mas são o suficiente para deixá-lo perplexo. Ele não nega a importância do mundo sensível; aliás, a experiência sensível é o motivador do conhecimento[518].

As ideias inatas, reconhece ele, são muito obscuras. Elas são comparadas a um bloco de mármore no qual há apenas os veios por meio dos quais o escultor irá desenhar e fazer surgir a estátua. O bloco está posto; os veios estão no pensamento, estão lá subentendidos. Mas é necessário o martelinho do artista para criar a estátua. A experiência é esse martelinho. O ser humano, potencialmente, nasce com conhecimento, mas é com a experiência que ele se atualiza. As ideias, de modo algum, derivam da experiência, pois, sendo inatas, são de caráter necessário[519]. No mundo sensível, tudo é contingente e, por isso mesmo, não há como querer que elas sejam derivadas dele.

---

[516] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 114.

[517] RUSS, J., 2015, p. 187.

[518] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 413.

[519] ABBAGNANO, N., 1970. v. 7.p. 19.

5.2.3 O empirismo de John Locke

A tradição faz referência a John Locke (1632-1704) como o primeiro, na era moderna, a defender veementemente uma teoria não inatista. Antes dele, o seu conterrâneo Thomas Hobbes já havia se declarado como empirista, mas foi Locke quem discorreu de forma mais detalhada sobre uma teoria do conhecimento e entrou para a história como o primeiro grande pensador empirista dos tempos modernos.

Em princípio, a negação da existência de ideias inatas é, para ele, uma palavra de ordem. Nenhum conhecimento é inato; todos são derivados da experiência. Contudo, há um detalhe que mostra como Locke era um pensador equilibrado. Embora empirista convicto, ele reconhecia muitas capacidades da razão, ou seja, reconhecia também as qualidades do intelecto. Este tem alguma passividade diante do mundo, pelo fato de ser receptor de conteúdo, não um criador. São os objetos no mundo que causam impressões nos sentidos e então criam ideias no intelecto. A experiência não é, ela própria, o conhecimento, mas é ela quem fornece o material para o conhecimento. Ele fala em conhecimento intuitivo e em conhecimento demonstrativo. O primeiro é o mais certo e o mais claro que se possa atingir. O demonstrativo é aquele que se baseia em um certo número de conhecimentos intuitivos[520].

Para Locke, as ideias inatas não existem, pois, se existissem, as crianças as teriam. Só se pode falar em ideias a partir do momento em que elas são pensadas. Ninguém pensa uma ideia inata; portanto, elas não existem[521]. Aliás, a hipótese de ideias inatas pressupõe um intelecto perfeito, mas todos sabem que o ser humano é imperfeito. Tanto

[520] ABBAGNANO, N., 1970, p. 96-97.

[521] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 237.

crianças quanto povos primitivos não têm ideais abstratos como, por exemplo, o ideal de infinito. Se a tese do inatismo fosse verdadeira, isso não seria assim. Mas, mesmo se crianças e pessoas integrantes das sociedades primitivas conhecessem conceitos abstratos, isso não respaldaria o inatismo. É que, se fosse o caso, isso seria resultado de uma aprendizagem, de uma experiência comum[522]. Locke reconhece que as verdades matemáticas são justificadas de modo independente da experiência. Mas, de modo algum, diz que as ideias que constituem essas verdades matemáticas são inatas[523]. Ele também salienta que há a tendência de se acreditar que conhecimentos antigos, obtidos pela experiência, sejam inatos[524].

Como alternativa, Locke indica a abstração como recurso para a sua epistemologia. Ele, ao que parece, não visava provar a falsidade do inatismo, mas apresentar uma tese mais plausível. É por meio da abstração que se consegue atingir certos conceitos, em uma tarefa árdua que requer algum tempo. Sem primeiro aprender uma língua não seria possível compreender, por exemplo, o próprio famigerado conceito de abstração[525].

Locke reconhecia que o conhecimento é algo que está na mente humana. Embora seja oriundo das coisas externas, ele é completamente formado na mente. As ideias são derivadas da experiência e, em seguida, a mente opera reflexões variadas. O conhecimento é isso: são essas reflexões que ocorrem na mente. Mas isso não significa que as ideias sejam, elas próprias, o conhecimento. Elas, na verdade, constituem o material do conhecimento, e é importante frisar que as ideias são coisas

[522] MEYERS, R. G., 2017, p. 27.

[523] Ibid., p. 35.

[524] NICOLA, U., 2005, p. 273.

[525] MEYERS, R. G., 2017, p. 29-30.

que estão aquém da falsidade e da verdade. É preciso haver concordância entre ideias para então haver conhecimento[526]. Assim sendo, fale-se em ideias de sensação e em ideias de reflexão. As primeiras surgem da realidade externa, e as segundas, da realidade interna. O Eu, ou seja, o nosso espírito, é a realidade interna, e a natureza é a realidade externa[527]. Locke também fala em ideias simples e em ideias complexas. Aquelas fornecidas pela experiência são sempre ideias simples; são recebidas nessa qualidade, ou seja, simples. Dureza, doçura e branco são exemplos de ideias simples[528]. Após recebê-las na mente, a pessoa então torna-se capaz, por meio da reflexão, de criar diversas outras ideias: as ideias complexas. A mente nunca pode criar uma ideia simples que seja realmente original.

As ideias complexas são classificadas em três categorias básicas: substâncias, modos e relação. As substâncias são ideias que subsistem por si mesmas. Homens e ovelhas são exemplos de substâncias. Os modos são ideias sem subsistência própria; por exemplo: delito, gratidão e triângulo. E as relações são o confronto entre as ideias[529].

O conceito de substância ou substrato defendido por Locke é fundamental para a sua filosofia empírica. Afinal, é razoável perguntar pelo substrato geral das coisas. O que sustém as coisas? O que sustenta tudo? O que sustenta as ideias? Existe alguma ideia especial que serve de substrato para todas as outras? Em princípio, Locke defende a inexistência de uma ideia desse tipo. Não há, diz ele, uma ideia simples que seja um substrato para todas as outras. Essa é uma ideia complexa criada pelo intelecto, mas que as pessoas supõem ser uma ideia

[526] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 520.

[527] ABBAGNANO, N., 1970, p. 83.

[528] MEYERS, R. G., 2017, p. 35-36.

[529] ABBAGNANO, N., 1970, p. 89.

simples[530]. O que ele nega é, na verdade, a substância enquanto ente metafísico, sobretudo no sentido escolástico. Em princípio, não admite que seja possível ter uma noção clara sobre substâncias. E isso vale também para a chamada essência real das coisas. Os seres humanos não têm um conhecimento nítido dela. É impossível, por exemplo, conhecer a essência real do ouro. Locke, então, aponta uma alternativa de caráter nominalista, pois alega que é possível conhecer a essência nominal dos objetos. O ouro, por exemplo, tem como essência nominal um conjunto de qualidades que o fazem merecer ser chamado de "ouro". A maleabilidade e a cor amarela, entre outras, formam esse conjunto de qualidades, isto é, a essência nominal[531].

Além de ideias, ele também fala nas chamadas qualidades. Uma ideia é aquilo que o intelecto percebe, enquanto a qualidade é a força que produz a ideia no espírito humano. As qualidades são de dois tipos: as primárias e as secundárias. As primárias são aquelas que só existem nos próprios objetos, ou seja, elas se originam nos corpos. Extensão, figura e solidez são exemplos de qualidades primárias. As secundárias, por sua vez, não existem nos próprios objetos; são produzidas no intelecto. A cor, o som e o odor são exemplos de qualidades secundárias[532].

O objetivo de Locke era contrapor-se à tese racionalista de Descartes[533], mas a sua filosofia é, ao mesmo tempo, considerada uma síntese entre o empirismo inglês o cartesianismo[534].

---

[530] Ibid., p. 89-94.

[531] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 517-519.

[532] ABBAGNANO, N., 1970, p. 87-88.

[533] MEYERS, R. G., 2017, p. 23.

[534] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 509.

5.2.4 O empirismo de David Hume

David Hume (1711-1776) é talvez o maior nome do empirismo pré-contemporâneo, ao lado de John Locke, mas pode ser considerado mais profundo e mais original no que se refere à teoria do conhecimento. O seu lema, enquanto empirista, é obviamente o de que o conhecimento tem como fonte única a experiência sensível. Para ele, o inatismo é também uma hipótese inaceitável. Mas ele tem outra tese muito inovadora: a de que a própria racionalidade é puro sentimento. Sendo assim, a filosofia é também puro instinto. E isso acaba por ser curioso, pois a filosofia, enquanto destruidora de crenças fundadas no instinto, ela própria também passa a ser considerada um instinto[535]. Os homens e os animais têm muito em comum, pois a intuição humana e o instinto animal, de certo modo, acabam por ser muito semelhantes. Sendo assim, a razão, aquela idolatrada razão humana, não passa de uma escrava das paixões[536]. Contudo, é óbvio que, ainda assim, a razão permanece sendo o único guia do ser humano[537]. Sobre determinadas questões muito profundas da natureza humana, é inútil levantar hipóteses. Trata-se claramente de um princípio epistemológico que está de acordo com o pensamento da física clássica newtoniana[538]. E Hume é também conhecido por outra tese filosófica com dosagem cética: a negação da indução.

Em princípio, a epistemologia de Hume é a de que todo conhecimento é originário da experiência sensível. Tudo é enviado pelas percepções, as quais são classificadas em impressões e ideias. As impressões são todas as sensações transmitidas de imediato e, por isso

[535] ABBAGNANO, N., 1970, p. 148-149.

[536] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 271.

[537] ABBAGNANO, N., 1970, p.151.

[538] MEYERS, R. G., 2017, p. 85.

mesmo, são sensações muito fortes e vivazes no espírito humano. As ideias, por sua vez, são cópias das impressões e, por isso, são mais fracas. E as impressões são divididas em impressões de sensação e impressões de reflexão. Uma dor que uma pessoa sente quando é ferida é, por exemplo, uma impressão de sensação. A repulsa e o pavor que ficam, mesmo quando a dor já tenha cessado, são impressões de reflexão. Estas são produzidas pela cópia da dor que fica na mente. As ideias são também divididas em ideias de memória e ideias de imaginação, sendo que as primeiras são mais fortes. Uma característica da memória é a de que a mente não tem poder sobre ela, pois não é possível se lembrar daquilo de que se quer lembrar. Em outros termos, uma pessoa não consegue escolher aquilo de que deseja se lembrar. Mas, por meio da imaginação, é possível levantar grandes voos[539]. Vale lembrar também que uma experiência recente é mais vivaz que uma experiência antiga. E a vivacidade de uma ideia obtida agora também se enfraquece a cada transição feita para outra ideia[540].

Em síntese, para Hume não há ideias abstratas, a despeito de a mente ser capaz de empreender muitas imaginações. Todas as ideias, em última instância, acabarão por remontar à experiência. Por meio da imaginação, a mente voa aos extremos, mas o faz tudo mentalmente; a pessoa pensante nunca sai de si mesma. A mente se habitua à rotina e acaba por criar uma noção errada das ideias. Devido ao hábito que se adquire, as pessoas supõem que muitas ideias são uma só[541]. Isso é um engano, mas do qual dificilmente as pessoas se dão conta. Não há, em parte alguma, um homem universal, nem uma criança universal. As

[539] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 272-273.

[540] HUME, D., *TNH,* I, III, 13, p. 184-185.

[541] ABBAGNANO, N., 1970, p. 153.

casas são estas ou aquelas casas, ou seja, são casas reais de alvenaria ou de madeira. Não há uma casa universal e unicamente abstrata.

Hume tem também uma teoria interessante sobre a regularidade e a suposta ordem existente no mundo sensível. As ideias que estão na mente humana e por meio das quais o mundo é sentido, seguem três princípios: semelhança, contiguidade e causalidade. Uma foto, por exemplo, remete à pessoa fotografada; é um caso de semelhança. Um cômodo de uma casa no qual alguém está, leva a pensar que há outros cômodos. Nesse caso, a mente é impelida pela noção de contiguidade. E uma ferida remete à dor que ela provoca; é um exemplo de noção de causalidade. Desses três tipos de relações, é a de semelhança entre ideias simples que garante uma certeza mais elevada[542]. Para Hume, é óbvio que as coisas sensíveis permanecem existindo mesmo que ninguém as perceba. Ainda sobre a contiguidade, o que se dá são, na verdade, impressões alternadas, mas, devido ao hábito e às repetições, cria-se a ideia de que há percepção ininterrupta. Ao piscar os olhos, as pessoas não percebem de que a mesa que está diante delas é uma alternância de ideias e de sensações da mesa[543].

Hume reconhecia que as verdades matemáticas podem ser atingidas por meio do puro pensamento e que são verdades que não podem ser negadas. Mas, por outro lado, as proposições pertinentes às questões existenciais são passíveis de serem negadas[544]. Negar que o Sol nasça amanhã, por exemplo, não implica contradição. Ao contrário, pode-se duvidar tranquilamente de que ele nasça. Embora as possibilidades de ele surgir no horizonte sejam maiores, a sua negação

[542] ABBAGNANO, N., 1970, p. 154.

[543] ROVIGHI, S. V., 2015, p. 281.

[544] ABBAGNANO, N., 1970, p. 155.

não é uma atitude insensata[545]. O fato de ter surgido no horizonte milhares e milhares de vezes não é garantia de que isso ocorrerá amanhã novamente. As milhares de vezes em que surgiu servem como pressuposto para crer que isso se fará novamente. É um pressuposto, mas não é uma justificativa. As pessoas agem acreditando que as coisas sempre se repetirão devido ao hábito que se adquire. Mas é óbvio que essa concepção cética por parte de Hume não é depreciativa. Ele reconhecia que o hábito é, sem dúvida, um guia útil às pessoas[546].

Embora apresente todas essas teses denodadas, isso não faz dele um adversário do inatismo. Ao que se sabe, há, em sua filosofia, algumas brechas para o inatismo. Ele também admite, por exemplo, que os seres humanos são dotados de capacidades inatas. Quando alguém vê um determinado matiz pela primeira vez, terá que exercer essa capacidade. E quanto à origem das próprias impressões? Hume habilmente alega que esse é um tipo de pergunta que não se deve fazer[547]. Não é possível explicar as causas últimas da mente humana[548]. Enquanto autêntico empirista, ele também é conhecido por haver desprezado e arredado todo tipo de metafísica. O velho e célebre conceito de substância, tão apreciado pelos metafísicos, para ele, não significa nada. Não se deve supor que haja, por exemplo, uma felinidade para um felino particular. Em outros termos, não existe nenhuma substância de felinidade para cada gato[549]. Aquilo que os filósofos diziam ser a substância ou substrato de cada coisa é, na verdade, uma coleção de ideias[550]. Até mesmo os

[545] Ibid., p. 154-157.

[546] Ibid., p. 158-159.

[547] VERGEZ, A., 1984, p. 18.

[548] HUME, D., *TNH,* I, I 7, p. 52.

[549] NICOLA, U., 2005, p. 290.

[550] HUME, D., *TNH,* I, I, 6, p. 45; I, IV, 2, p. 252.

objetos da geometria também são puras ideias mentais; afora isso, elas não existem em lugar algum[551].

Enfim, o pensamento de Hume, levando em conta a época em que ele viveu, é de uma enorme ousadia. Embora empirista, como foi mostrado, ele próprio negava a veracidade plena da indução. E, embora sendo um filósofo, disse que a razão é puro instinto. Mas, ao invés de dizer que tais declarações são uma contradição, é preferível dizer que são uma sinceridade.

5.3 O imaterialismo de George Berkeley

O imaterialismo é uma filosofia muito ousada, e os leitores ficam ainda mais estarrecidos quando são informados de que o seu autor era um bispo evangélico. Em princípio, o imaterialismo de George Berkeley (1685-1753) significa o seguinte: uma teoria filosófica segundo a qual a matéria em geral é algo que não existe por si mesma. A máxima imaterialista é resumida na seguinte expressão: "Ser é ser percebido" ou "Existir é ser percebido". Isso quer dizer exatamente que as coisas só existem quando alguém as observa, ou seja, só existem se estão sendo percebidas por alguém. Para Berkeley, não há extensão fora da mente humana. Pois, se fosse o caso, aquilo que existe fora da nossa mente teria que ser algo eterno e imutável. E isso, por sua vez, nos levaria a aceitar que há algo eterno e imutável além de Deus[552]. E, além disso, se a extensão existisse fora da nossa mente, não poderia ser conhecida por nós. A grandeza, a distância e a posição dos objetos no mundo não são suas qualidades primárias, mas sim a nossa interpretação. Uma distância real é algo que não existe no mundo. A visão é algo que existe

[551] Ibid., *TNH,* I, II, 4, p. 75.

[552] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 533.

como auxílio durante a vida. Ela não existe em função de demonstrar alguma realidade objetiva no mundo, mas sim em função do sujeito que a possui[553]. A única substância que existe é a mente humana, e tudo o que ela percebe são ideias, apenas ideias. As coisas que percebemos neste mundo são, na verdade, coleções de ideias. As casas, os homens e todas as coisas em geral são coleções de várias ideias. Sendo assim, todo o universo percebido por nós não passa de ideias mentais. Se, por acaso, existisse a matéria, ela seria algo inativo; seria incapaz de gerar outra matéria e muito menos poderia gerar uma ideia[554]. Se a ideia é algo inativo, inerte e passivo, o espírito, ao contrário, é algo dinâmico, ativo, uno e indiviso. Aliás, sobre o próprio espírito não é possível haver uma ideia, mas apenas uma noção, ou seja, um conhecimento imediato[555].

Berkeley reconhece, no entanto, alguma exclusividade da matéria, ou seja, daquilo que conhecemos como matéria. Embora toda ela seja ideia, ela se distingue das ideias da imaginação. Estas estão somente no intelecto humano e são, obviamente, muito mais obscuras que as ideias materiais. Isso porque as ideias puramente mentais são cópias das ideias materiais. Nesse caso, tudo o que é cópia passa a ser menos vivaz. Com relação às ideias mentais, a mente tem muita liberdade e, de certo modo, é a mente quem as produz. As ideias materiais, todavia, são colocadas na mente humana por meio da ação divina[556].

Diante de toda essa ousadia, parece razoável perguntar se as coisas materiais desaparecem quando as pessoas não estão pensando nelas. Muitos corpos celestes, por exemplo, eram desconhecidos pelo ser humano há alguns séculos. Eles estavam lá antes de serem descobertos?

---

[553] Ibid., p. 537-539.

[554] ABBAGNANO, N., 1970, p. 132-133.

[555] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 256.

[556] ABBAGNANO, N., 1970, p. 134-135.

E as ilhas desabitadas? Elas permanecem onde estão quando ninguém as visita ou quando não são pensadas por ninguém? De acordo com Berkeley, sempre haverá quem pense nelas. Se nenhum ser mortal pensar nelas, Deus o faz[557]. E, enquanto Mente infinita, Deus sincroniza todas as mentes humanas, fazendo-as perceber as mesmas coisas em um mesmo instante[558].

Se é desse modo, ou seja, se o mundo é pensado de modo ininterrupto por uma Mente, então todas as coisas estão sempre aí. Elas estão exatamente da forma que todo o senso comum acredita e sempre acreditou. E, levando em conta que o Deus cristão é misericordioso, tal como Berkeley acreditava[559], é provável que o mundo nunca desapareça.

Afinal, é possível imaginar coisas não pensadas nem percebidas? Uma pessoa pode imaginar, por exemplo, uma região em alguma parte do mundo completamente desabitada. Mas isso seria contraditório, visto que imaginar coisas não pensadas é o mesmo que pensá-las[560].

A epistemologia de Berkeley tinha em vista combater o ateísmo e o materialismo que pareciam estar em voga em seus dias. Ele pensava que, para combater o perigo do materialismo, era preciso exatamente negar a matéria[561]. Acreditava que a legitimação da matéria acabaria por acarretar a negação divina. Os homens tendem a supor que, havendo a matéria, o espírito não tem utilidade alguma[562]. E, aliás, parece ter sido isso mesmo que Feuerbach iria acentuar mais tarde.

---

[557] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 256.

[558] NICOLA, U., 2005, p. 285.

[559] MENDES, A., 2007 *apud* SARMENTO, G.; SARMENTO, D., 2019, p. 214.

[560] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 255; ABBAGNANO, N., 1970, p. 133.

[561] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 250-251.

[562] ABBAGNANO, N., 1970, p. 135-136.

5.4 A epistemologia kantiana: uma proeza que faltava

A epistemologia de Kant é uma espécie de marco divisório na contemporaneidade e, com algumas ressalvas, representa uma importante revolução. Ao menos, parece razoável assegurar que ele apresentou um pensamento que, àquela altura, a academia parecia necessitar.

Em princípio, Kant fala em dois mundos: o fenomênico e o numênico, respectivamente o mundo da sensação e o mundo da coisa em si. Em outros termos, segundo ele, há o nosso mundo, aquele no qual se dá o cotidiano de cada cidadão. E há, também, o mundo da coisa em si. O mundo sensível é real, ele existe, mas as coisas que nele há, isto é, os objetos físicos, em geral, são apenas fenômenos. Os seres humanos têm acesso a eles somente de modo indireto. O que sempre se teve, e ainda todos têm, é, na verdade, acesso a fenômenos. Tudo no mundo sensível é fenômeno e tudo o que se conhece é fenômeno. Quanto às coisas em si, aquelas que estão na esfera do númeno, ninguém as conhece. Nem mesmo com telescópios ou microscópios alguém seria capaz de conhecer a coisa em si[563]. O fenômeno é realidade, mas uma realidade construída por meio da relação entre sujeito e objeto. Faz-se sempre necessário recorrer à sensibilidade e ao entendimento. Estes são inseparáveis, e não há prioridade de um sobre o outro[564]. Quanto às coisas em si, aquelas que existem no mundo numênico, elas podem ser pensadas, porém jamais podem ser conhecidas. Aqui já é possível observar que, para Kant, conhecer e pensar são coisas diferentes.

O empreendimento filosófico que ele tinha em mente, no campo da teoria do conhecimento, assemelha-se ao de Bacon, no sentido em que

[563] PASCAL, G., 2008, p. 58-59.

[564] Ibid., p. 61-62.

quis superar a velha oposição entre racionalismo e empirismo. E é indiscutível que as suas conclusões são admiráveis. Às vezes, os seus argumentos acabam por se tornar um pouco confusos. Mas ele certamente tinha boas intenções. E de uma coisa pode-se estar bem certo: ele acabou por prestar um grande serviço à epistemologia.

Em síntese, ele tenta a todo custo mostrar que tanto o intelecto quanto os sentidos participam da constituição do conhecimento. Empirismo e racionalismo se complementam. A mente, ou seja, a razão humana, para Kant, não é um mero receptáculo, que vive à disposição dos sentidos. Ambos, razão e experiência, são partícipes na constituição do conhecimento.

No entanto, o intelecto acabará por ter algum protagonismo. A mente, ou razão, ou ainda o intelecto, é, por assim dizer, o órgão que ordena as coisas múltiplas no mundo fenomênico. É preciso ressaltar que as coisas, no mundo dos fenômenos, não estão arranjadas e organizadas, mas sim distribuídas de modo caótico. É o Intelecto que promove a ordem. Os elementos que dependem do objeto para a construção do conhecimento constituem a matéria. Os que dependem do sujeito constituem a forma. A matéria é *a posteriori,* e a forma é *a priori*. A experiência, embora seja a origem do conhecimento, não o determina, porque não explica por que esse conhecimento é dado de tal modo e não de outro[565].

Para os empiristas, é a experiência que promove o conhecimento. Kant, então, propõe realizar uma revolução epistemológica, tal como Copérnico havia realizado na astronomia. Ao invés da Terra, Copérnico colocara o Sol como centro da Via Láctea; Kant retira a experiência e coloca a razão como centro. Ao invés de a razão ter que se adequar aos

[565] Ibid., p. 37.

dados da experiência, agora estes é que teriam que se adequar a ela. Visando superar o empirismo e o racionalismo do modo como vinham sendo apresentados, Kant então apresenta a sua filosofia, ou, mais precisamente, o seu criticismo. Essa sua crítica, vale ressaltar, é direcionada à razão, sendo preciso, portanto, esquadrinhá-la[566].

Ao ler Hume, Kant se deu conta da necessidade de repensar a metafísica. Mas ele notou, também, que o empirismo total não é a palavra final. Em princípio, a razão não deve se limitar à experiência. Afinal, são os princípios que operam na constituição do conhecimento que a impelem a sair do perímetro experimental[567]. A razão só é capaz de perceber aquilo que ela própria produz, conforme o seu projeto próprio[568].

Aquilo que é absolutamente universal e necessário no conhecimento deriva da razão. Kant reconhece que, primeiro, os objetos nos são apresentados e que só depois são pensados. Com o conhecimento sensível externo, a pessoa capta os objetos; com o conhecimento sensível interno, captam-se as coisas do espírito[569].

Os conhecimentos, todos, iniciam na experiência. São os objetos da experiência que despertam a faculdade cognitiva. Contudo, a intuição não é suficiente para suscitar conhecimento. De acordo com Kant, as intuições da sensação são todas informes e, por isso, é necessário ordená-las. São os conceitos do entendimento que se encarregam de fazer essa ordenação. Em síntese, as intuições sem conceitos são simplesmente cegas, e os pensamentos sem conteúdo, por sua vez, são vazios. A razão só pode conhecer as coisas que são do mundo; isto é, a

[566] Cf. ZILLES, U., 2006, p. 145-146.

[567] PASCAL, G., 2008, p. 29-31.

[568] Ibid., p. 35.

[569] VANCOURT, R., 1988, p. 20-21.

razão só pode conhecer os objetos sensíveis[570]. Com essas observações, já é possível perceber que Kant tenta deixar claro que razão e experiência são ambas imprescindíveis. Mas, de qualquer modo, os empiristas o aplaudem pela tese de que só é possível conhecer as coisas do mundo fenomênico. E Kant não se esquece de ressaltar esse detalhe.

Contudo, a epistemologia de Kant é também um racionalismo, mas um racionalismo próprio e inusitado. É um racionalismo crítico, um racionalismo que pretende também recusar o dogmatismo e o ceticismo. A razão humana, portanto, só é capaz de conhecer os objetos do mundo sensível, mas nunca os do mundo inteligível (ou numênico)[571].

O entendimento não consegue ir além dos limites da sensibilidade. É importante frisar que, na filosofia kantiana, entendimento e razão são coisas diferentes. Qualquer conhecimento que se obtém inicia-se pelos sentidos, passa pelo entendimento e culmina na razão. O entendimento é estruturado pelas categorias, enquanto a razão tem a ver com as ideias. Razão e entendimento são separados por um hiato. A razão tem como função orientar o entendimento, direcionando-o para um certo ponto e prescrever os seus limites. A razão atrai-nos para o incondicionado, para a totalidade absoluta. No campo da razão, o espírito humano leva a unificação ao ponto mais distante possível. A unidade perpetrada pela razão é diferente daquela que é perpetrada pelo entendimento[572]. Os conceitos do entendimento fornecem forma à experiência. As ideias da razão orientam o caminhar do pensamento rumo ao absoluto, mas é impossível atingi-lo; ninguém atinge o absoluto. Pode-se pensar a alma e pensar Deus, porém não os

[570] PASCAL, G., 2008, p. 47

[571] Ibid., p. 47.

[572] VANCOURT, R., 1988, p. 24-26.

conhecer[573]. Kant alertava para o fato de a razão humana ter fortes inclinações para o vazio do entendimento puro. Ele comparava essa iniciativa à de um pombo que supõe ser mais fácil voar num espaço totalmente vazio, isto é, no vácuo. No espaço regular, onde se voa rotineiramente, o pombo precisa vencer a resistência do ar atmosférico[574]. Na atmosfera, ou mais precisamente na troposfera, é trabalhoso voar, mas é somente nela que os pombos, ou a maioria dos pássaros, conseguem voar.

A sensibilidade é também uma capacidade do espírito humano, ou seja, é uma faculdade. É a faculdade que o espírito tem de ser afetado pelos objetos. As representações do entendimento são conceitos. A intuição que se relaciona com o objeto na sensação é a intuição empírica, e o objeto dessa intuição empírica chama-se fenômeno. Na filosofia kantiana, a matéria é o conteúdo da sensação, e a forma é aquilo que ordena a matéria, ou seja, aquilo que lhe confere a. A forma é *a priori,* e a matéria, *a posteriori*[575].

O entendimento é uma faculdade de conhecer através dos conceitos, sendo uma faculdade de julgar[576]. A dedução transcendental é a demonstração por meio da qual se estabelece que os objetos conhecidos na experiência estão de acordo com determinadas formas *a priori*[577]. Vale ressaltar que o entendimento não é intuitivo. Pensar alguma coisa não é o mesmo que conhecer essa coisa. Para conhecer alguma coisa, é sempre necessário que existam o conceito e a intuição. Pelo conceito, um objeto é pensado, e, pela intuição, o objeto é dado.

[573] PASCAL, G., 2008, p. 43.

[574] Ibid., p. 40.

[575] Ibid., p. 49-50.

[576] Ibid., p. 65.

[577] Ibid., p. 69.

Como já fora dito, para além da experiência nada é conhecido. Mas é preciso ressaltar que os conceitos da matemática, por si, não são considerados conhecimento. E, quando a pessoa apreende seu próprio Eu, apreende-o apenas como fenômeno. Ninguém é capaz de apreender o próprio Eu enquanto coisa em si mesma[578].

As categorias, na filosofia kantiana, são aquilo que prescreve leis aos fenômenos. Vale lembrar que elas são conceitos *a priori*[579], condições imprescindíveis do pensamento[580]; são conceitos que estabelecem leis *a priori* aos fenômenos[581]. As categorias são condições imprescindíveis para o conhecimento; sem elas, seria impossível conhecer qualquer objeto[582].

Kant criou muitos termos e os usou de maneira bem peculiar. Isso, de fato, fez com que sua filosofia se tornasse ainda mais árida. Para fins pedagógicos, não serão aqui definidas nem descritas as suas famosas disciplinas filosóficas, mas elas serão abordadas em uma linguagem própria da epistemologia convencional contemporânea. No entanto, alguns dos termos e expressões que ele usava precisam ser definidos; caso contrário, torna-se impossível empreender qualquer avanço.

Em princípio, poder-se-ia supor que seja correto falar em formas do entendimento e em sensibilidade para a experiência. Mas não é bem isso que ocorre na filosofia kantiana. Observe-se, por exemplo, que ele fala de formas tanto em relação ao entendimento quanto em relação ao mundo sensível. Espaço e tempo são formas; aliás, são formas puras da intuição sensível. Mas falar em formas da sensibilidade não significa que se esteja afirmando que existem formas como dados da sensação.

---

[578] Ibid., p. 73-75.

[579] Ibid., p. 73.

[580] VANCOURT, R., 1988, p. 23.

[581] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 555.

[582] PASCAL, G., 2008, p. 73.

De fato, qualquer desatenção pode levar alguém a pensar que Kant entra em frequentes contradições. No entanto, algumas regras parecem claras, e vale a pena pressupô-las de antemão.

Não se pode, por exemplo, falar em intuição intelectual, pois a intuição é sempre sensível, mas é correto afirmar que a forma é *a priori* e a matéria é *a posteriori*. A sensibilidade, no entanto, é uma faculdade do espírito humano; é ela que o torna apto a ser afetado pela experiência. A matéria dos fenômenos é algo que só pode ser dado *a posteriori*; ela é, com efeito, o conteúdo da sensação[583].

O transcendental tem a ver com o conhecimento que trata dos conceitos *a priori*; é aquilo que está contraposto ao que é empírico. O transcendente, por sua vez, refere-se àquilo que está além da experiência. Transcendental e transcendente são coisas diferentes; porém, às vezes, podem coincidir e ser a mesma coisa. Ideias transcendentais, por exemplo, também são transcendentes. Pode-se chamar de transcendental aquilo que faz com que seja possível o conhecimento *a priori*[584]. O transcendental não é aquilo que vai para além da experiência, mas sim aquilo que antecede a experiência. Para Kant, só é possível conhecer as coisas que estão fora, isto é, fora da pessoa, por meio das formas impostas pela faculdade do sujeito a essas coisas[585].

O idealismo de Kant, na verdade, poderia ser chamado de idealismo epistemológico, pois ele nada tem de ontológico[586]. E não é um idealismo absoluto, visto que ele crê na existência de um mundo independente do pensamento. A matemática, por exemplo, embora exista *a priori*, também precisa de objetos da experiência. Sem a experiência, a

[583] Ibid., p. 50-51.

[584] Ibid., p. 43-45.

[585] Ibid., p. 46.

[586] Ibid., p. 46.

matemática não teria valor nem sentido. Os seres inteligíveis são seres do pensamento[587].

Vejamos agora a doutrina do espaço e do tempo. Na sensibilidade, eles são formas *a priori*; são modos por meio dos quais a mente percebe. O espaço é a forma do sentido exterior, enquanto o tempo é a forma do sentido interior. Com efeito, percebe-se no espaço, ou seja, as coisas são percebidas no espaço. Os estados do espírito, por sua vez, ocorrem no tempo. Para Kant, o espaço também é considerado uma intuição pura[588].

É curioso que, na epistemologia kantiana, até mesmo nos conceitos empíricos ocorram elementos *a priori*; por exemplo, quando se despoja totalmente um pedaço de cera de suas qualidades — cor, odor etc. — resta apenas o espaço. Este ninguém é capaz de suprimir. A substância é *a priori*, mas o espaço também[589].

O espaço é uma propriedade do espírito que lhe permite representar os objetos do mundo. O tempo, por sua vez, é uma propriedade do espírito que lhe permite perceber a si mesmo. Os objetos fora da pessoa estão no espaço, mas as determinações da própria pessoa estão no tempo. O espaço é *a priori*, visto que a sua representação é a condição que possibilita os fenômenos. É preciso ressaltar que, de fato, é impossível conceber um objeto fora do espaço. O espaço não é um mero conceito; ele é uma intuição pura. Ele é uma realidade empírica e também uma idealidade transcendental. O tempo, de igual modo, não é extraído da experiência; ele não é um conceito empírico. O tempo não desaparece; mesmo se todos os fenômenos desaparecessem, o tempo permaneceria. Segundo Kant, o tempo é um dado *a priori*; as coisas passam no tempo, mas ele mesmo não

[587] Ibid., p. 87-89.

[588] Ibid., p. 41-42.

[589] Ibid., p. 38.

passa. O tempo é uma forma pura da intuição sensível; é uma forma da intuição que as pessoas têm de si mesmas[590].

E o espaço é condição das percepções do sujeito; trata-se de uma estrutura da sensibilidade exterior. O espaço é uma forma *a priori*, na qual as impressões externas são vertidas. De acordo com Kant, nem o espaço nem o tempo são realidades independentes do ser humano. Ambos são formas *a priori*[591].

Por fim, eis a célebre teoria dos juízos. Segundo Kant, pode-se falar nos seguintes juízos: juízos analíticos, juízos sintéticos, juízos sintéticos *a posteriori* e juízos sintéticos *a priori*. São juízos analíticos aqueles nos quais o atributo evidencia o que já está no sujeito. O famoso exemplo apresentado por Kant é: "Todos os corpos são extensos". Eles são universais e necessários e têm essas qualidades porque não é possível negar os atributos ao sujeito, estando este já definido. Nos juízos sintéticos, por sua vez, o atributo em questão acrescenta ao sujeito algo que ainda não está contido nele. Eles se dividem em sintéticos *a posteriori*, por exemplo, "Todos os corpos são pesados", e sintéticos *a priori*, por exemplo, "Qualquer coisa que ocorre tem a sua causa". Os sintéticos *a posteriori* não são rigorosamente necessários nem universais. Mas os sintéticos *a priori*, por sua vez, são rigorosamente necessários e universais e não são derivados da experiência[592].

Kant alegava que a ciência precisava ter juízos sintéticos *a priori*. Ele dizia isso porque percebia que os juízos analíticos e os juízos sintéticos *a posteriori* não são o bastante para estabelecer a ciência[593]

[590] Ibid., p. 52-57

[591] VANCOURT, R., 1988, p. 21.

[592] VANCOURT, R., 1988, p. 19-20.

[593] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 521-522

O grande feito de Kant foi descobrir a existência dos juízos sintéticos *a priori*. Esses, além de necessários e universais, também acrescentam algo novo ao conhecimento. Os juízos da metafísica são analíticos, mas os da matemática e os da física são sintéticos *a priori*. Mas ele queria saber se, na metafísica, também seriam possíveis juízos sintéticos *a priori*. Ele acreditava que os princípios que Isaac Newton havia adotado para a sua física clássica eram verdadeiros juízos sintéticos *a priori*[594].

Kant deu um passo gigantesco na história da filosofia e atraiu miríades de admiradores. Ele teve uma ideia brilhante e certeira ao destacar a importância da ciência e compará-la com a metafísica. Os estudiosos também perceberam que ele não era um bom conhecedor da filosofia grega[595]. Mas esse desconhecimento, ao que parece, não empequenece em nada a sua vasta obra.

5.5 Epistemologia contemporânea: dois modos de conhecimento

A epistemologia contemporânea tem sido enormemente profícua. Muitas teorias e novos conceitos vêm surgindo desde as últimas décadas do século XIX. Uma contribuição importante foi a distinção de dois tipos de conhecimento: o de trato e o proposicional. O de trato é aquele que se aplica às coisas e é por meio dele que se conhecem os dados dos sentidos. Trata-se de um conhecimento direto, pois é um conhecimento que se dá diretamente com as próprias coisas. O de proposição é o conhecimento que envolve verdades. Nos dias atuais, não há conhecimento de trato, por exemplo, em relação ao Imperador Nero, mas é possível ajuizar que ele existiu[596]. Nesse caso, o que há é um conhecimento proposicional sobre

[594] PASCAL, G., 2008, p. 38-41.

[595] VANCOURT, R., 1988, p. 10.

[596] RUSSELL, B., 2001, p. 53.

ele; tem-se um conhecimento sobre ele mediante descrição. As outras mentes e as personagens históricas, por exemplo, são conhecidas apenas por descrição, não por trato ou por intimidade[597].

Pode-se até duvidar da existência dos objetos físicos. É possível, por exemplo, duvidar da existência de uma mesa que está sendo percebida. Mas dos próprios dados sensíveis não é possível duvidar. É que até mesmo o conhecimento que se tem da mesa é, na verdade, um conhecimento por descrição e não um conhecimento de trato. A mesa é simplesmente o objeto físico que causa certos dados dos sentidos. Aliás, o conhecimento da mesa em si é algo que jamais poderá ser atingido[598]. O material do qual a mesa é feita, sobre o qual não se pode duvidar, pode ser sentido. Em síntese, não há como duvidar da sua existência.

A distinção entre esses dois tipos de conhecimento fica bem delineada por meio da associação da epistemologia com a linguagem. Com efeito, os próprios dados dos sentidos, de certo modo, nunca poderão ser considerados falsos, mas a inferência sobre eles pode sê-lo[599].

Mas é preciso mostrar que uma dificuldade acaba por aparecer também nessa distinção. É bem provável que, insistindo muito, pouco restará para ser classificado como conhecimento de trato. Note-se que qualquer objeto percebido, em última análise, acabará sempre por se tornar um conhecimento por descrição. Levando em consideração que a própria coisa em si nunca pode ser conhecida, então parece razoável supor que todo conhecimento acabará por se tornar proposicional.

Em sentido rigoroso, nenhum conhecimento é direto ou de trato. Mas, em sentido lato, é óbvio que há esse tipo de conhecimento. É certo

[597] Ibid., p. 60.

[598] Ibid., p. 56.

[599] Ibid., p. 117.

que, em relação à casa na qual a pessoa nasceu, foi criada e viveu por décadas, ela tem conhecimento de trato. Contudo, em sentido estrito, ela não o tem, pois não conhece diretamente o interior dos tijolos dessa casa. Se a casa for esquadrinhada com um microscópio potente, perceber-se-á que as cores de seus objetos são diferentes daquelas que sempre se enxergavam.

O brasileiro Cláudio Costa tem uma explicação importante sobre a questão. Ele fala em três modos de conhecimentos: conhecimento como habilidade, conhecimento de particulares e conhecimento proposicional. O primeiro é o conhecimento no sentido de "saber fazer", tal como saber andar de bicicleta ou saber engatinhar; o conhecimento de particulares é, por exemplo, o conhecimento de coisas ou de pessoas e geralmente pode ser empregado pelo próprio verbo "conhecer", seguido de um artigo e do nome daquilo que se considera. Quando se diz: "Conheço Leia", trata-se de um conhecimento de alguém que se conhece pessoalmente. Esse tipo de conhecimento tem claras semelhanças com o conhecimento de trato definido anteriormente; já o conhecimento proposicional é aquele que se usa quando se diz, no sentido de saber que, ou seja, o saber sobre fatos. Quando alguém diz, por exemplo, que "Sei que o alemão Heinrich Schliemann descobriu as ruínas de Troia", a frase subordinada em questão expressa uma proposição. E, enquanto tal, é algo passível de ser verdadeiro ou falso. É o tipo de conhecimento que se enquadra no uso do verbo "saber", ao invés do verbo "conhecer", seguido da proposição "que" e da frase subordinada. É exatamente este último tipo de conhecimento que envolve atribuições de verdade e, por isso, é ele o mais importante quando a questão é a justificação epistêmica[600].

[600] COSTA, C., 2002, p. 84-86.

Eis uma observação importante: em epistemologia contemporânea, os filósofos, ao formularem uma teoria do conhecimento, já não mais perguntam: "O que é conhecimento?", mas sim "Conhecimento de quê?". Ou simplesmente pretendem saber se há justificação quando se afirma que se conhece alguma coisa[601].

Essa distinção e definição básica das duas formas de conhecimento facilitou muito os estudos em filosofia. Algumas dificuldades, discutidas entre os gregos antigos, podem hoje ser mais bem compreendidas. Foi um avanço na epistemologia, mas graças a uma ferramenta emprestada pela linguagem. Não se pode afirmar que foi uma resolução definitiva, mas sim um enriquecimento significativo.

5.6 Teorias contemporâneas da justificação epistêmica

No século XX surgiu uma enorme variedade de teorias da justificação. Na verdade, muito do que se escreve sob o nome de epistemologia é, mais precisamente, uma teoria da justificação. Poder-se-ia até mesmo falar em doxastologia ao invés de epistemologia. A doxastologia é, então, a disciplina que estuda as crenças no sentido de que devem ser justificadas[602].

É provável que as duas teorias mais importantes ou, talvez, as mais estudadas sejam a fundacionalista e a coerentista. Ambas são consideradas teorias internalistas. É que normalmente se considera como internalista as teorias cujos critérios requeridos para a justificação são acessíveis ao sujeito. O fundacionalismo é provavelmente mais influente que o coerentismo, sobretudo na sua

[601] CHAPPELL, S., 2005, p. 12.

[602] POLLOCK, J. L.; CRUZ, J., 1999, p. 10-12.

versão clássica[603]. Para os fundacionalistas, as nossas crenças são de dois tipos: as que carecem de apoio e as que não carecem. As primeiras constituem uma espécie de superestrutura, e as últimas formam um alicerce. Enquanto alicerce, as crenças básicas são consideradas infalíveis. De fato, uma vez que não carecem de justificação, é natural que sejam infalíveis[604]. É importante frisar que, na sua versão contemporânea, o fundacionalismo é comumente um fundacionalismo empirista, pois parte do princípio de que as crenças básicas dizem respeito aos nossos estados sensoriais imediatos.

O coerentismo é, por sua vez, a posição que defende a necessidade de um sistema doxástico organizado, isto é, coerente. Para o coerentista, é necessário pressupor um conjunto de crenças, todas elas sustentadas coerentemente entre si. Essa é uma teoria normalmente exemplificada pela célebre metáfora do barco de Neurath. Nesse caso, o conhecimento é como um barco que trafega naturalmente sobre as águas. Não se pode dizer que ele se sustenta na superfície apenas por uma de suas peças, mas por meio de todas elas. Noutros termos, não é apenas uma ou duas peças que dão suporte ao barco; ele simplesmente não afunda porque suas peças são todas imbricadas de modo coerente. O barco se autossustenta graças a uma justa e adequada distribuição de suas peças. Enfim, ele se sustenta por meio da coerência de todo o conjunto de peças do qual é feito. O mesmo acontece, então, com as crenças, pois, se estiverem inseridas organizadamente em um sistema, garantirão o conhecimento do sujeito pensante[605].

[603] DANCY, J., 1985, p. 73; POLLOCK, J. L.; CRUZ, J., 1999, p. 1.

[604] DANCY, J., *op. cit.*, p. 73.

[605] ABE, J. M., 1991. p. 162-163.

Aristóteles é o pensador antigo a quem normalmente se atribui a teoria da justificação. O que se atribui a Platão é mais propriamente a definição do conhecimento, mas a justificação é tida como um mérito do Estagirita, isto é, de Aristóteles[606].

A epistemologia contemporânea normalmente se embasa em Descartes, quando o tema é o fundacionalismo, mas essa teoria já estava presente em Aristóteles. Ele, certamente, percebeu que a exigência constante por crenças justificadoras levaria a um regresso infinito. Diante disso, então, lhe pareceu melhor pressupor algumas crenças básicas que não necessitassem de justificação[607].

Como em qualquer outro campo da filosofia, as teorias epistemológicas têm também os seus pontos fracos. Os que recusam o fundacionalismo alegam que é inadmissível que as crenças básicas sejam infalíveis e que possam servir de apoio às outras. Há quem assegure que, de modo algum, as crenças são imunes ao erro. Nesse caso, a sua posição coincide com uma outra subcorrente epistemológica: o falibilismo[608]. Um mero fenômeno natural pode enganar. Uma camisa vermelha, por exemplo, vista sob uma luz verde, normalmente aparenta ser preta. Isso prova que os sentidos podem enganar. E, além desses truques do acaso, as expectativas pessoais das pessoas também influenciam aquilo que elas veem[609].

A teoria da coerência, por sua vez, é criticada porque acaba por implicar no isolamento das crenças, isto é, em um isolamento entre o sistema doxástico e o mundo. Em princípio, os seus críticos alegam que é impossível que alguém tenha um conjunto de crenças completamente

[606] Cf. BURDZINSKI, J. C., 2005. p. 68.

[607] SOARES, A. M., 2004, p. 39.

[608] DANCY, J., *op. cit.*, p. 79; 86

[609] POLLOCK, J. L.; 1999, p. 30.

coerente. E, mesmo que o tivesse, consistiria em um sistema doxástico isolado do mundo, ao qual as referidas crenças deveriam referir-se[610].

A eficiência do coerentismo pode ser ilustrada do seguinte modo: por meio da metáfora de uma corrente formada por um conjunto de elos que não necessita estar presa a nenhuma base. Por exemplo, uma corrente extensa e pesada é capaz de sustentar-se sem precisar de nenhuma âncora para segurá-la, pois o seu próprio peso o faz por si. De igual modo ocorre com as crenças do sujeito, pois, exatamente como cada elo da corrente concorre para a sustentação do conjunto, cada crença concorre para a sustentação do conhecimento. A teoria da coerência, com efeito, frisa o fator de coerência entre cada elo doxástico. Em síntese, é o conjunto, em sua totalidade, que garante o conhecimento, em detrimento de qualquer crença básica[611]. No entanto, de um modo geral, é preciso reconhecer que a justificação epistêmica, nos padrões coerentistas, precisa estar atenta à necessidade de novas inserções de justificação[612].

É, na verdade, impossível traçar aqui um quadro completo sobre as diversas teorias e modos de leitura epistemológicos. Mas é possível discorrer, ao menos resumidamente, sobre algumas delas. O idealismo é, por exemplo, a posição que defende que a existência das coisas depende da experiência realizada pelo sujeito. A filosofia de Berkeley é, por exemplo, um idealismo metafísico, pois, para ele, os objetos físicos não passam de meras coleções de ideias quando são percebidos[613].

O realismo, tanto o direto quanto o indireto, ao contrário do idealismo, é a teoria segundo a qual os objetos físicos existem por si

[610] Cf. LUZ, A. M., 2013, p. 125-126;

[611] BURDZINSKI, J. C., 2005, p. 76-77.

[612] Ibid., p. 89-90.

[613] Cf. DANCY, J., 1985, p. 196.

mesmos e mantêm-se existentes mesmo quando não são observados. Mas, para o realismo indireto, a consciência que se tem dos objetos é obtida de modo indireto. Nesse caso, a consciência que se tem deles é, então, uma consciência direta apenas em relação aos objetos internos à mente, e não àqueles que estão no mundo. Uma estrela, por exemplo, ilustra muito bem essa noção, pois, quando é contemplada no céu, ela já não mais existe. O que é percebido é meramente algum objeto (ideia ou percepto) interno à própria pessoa, sobre o qual ocorre um conhecimento direto. Os realistas indiretos também procuram apoio na ciência, sobretudo na neurofisiologia. É que esse campo científico pressupõe a existência de processos cerebrais intermediários entre a mente e os objetos[614]. Para o realismo direto, que também é chamado de realismo ingênuo, ao contrário, as coisas são apreendidas exatamente tal como são percebidas.

O jovem Russell era um realista, exatamente no sentido em que acreditava que as coisas sobre as quais se fala tinham de existir em algum lugar[615]. Mas, como ele era um lógico, essa crença estava voltada para os números. Segundo ele, o correto é descobrir a aritmética do mesmo modo que Colombo descobriu a América. Assim como Colombo não inventou os ameríndios, nenhuma pessoa é capaz de inventar números. Ao menos o jovem Russell pensava assim. Os números não eram, para ele, algo meramente mental. Os números não são entes pelo fato de serem pensados. Ao contrário, são pensados pelo fato de já serem entes. Assim como a zoológica atua no mundo real, a lógica também o faz, embora atue de um modo abstrato. Mais tarde, Russell preteriria o realismo forte, tipicamente platônico. Mas permaneceria firme na

[614] DANCY, J., 1985, p. 194.

[615] MEYERS, R. G., 2017, 19; 150.

convicção de que a matemática e a lógica são, de algum modo, a substância das coisas[616].

O fenomenalismo é um tipo de antirrealismo, pois é a posição segundo a qual os objetos da consciência são nada mais que experiência, ou simplesmente meros complexos da experiência. É estritamente uma teoria da percepção. O próprio termo "fenomenalismo" parece indicar que aquilo que é conhecido é meramente fenômeno, isto é, fenômeno enquanto contraposto ao *númeno*, à coisa em si, no sentido kantiano. Para os fenomenalistas, não é possível conhecer, portanto, a coisa mesma, no sentido em que seja a coisa em si, mas apenas uma espécie de fenômeno. As coisas existem, sim, mas não são conhecidas. Diferentemente do idealismo, no fenomenalismo as coisas não precisam ser percebidas para poderem existir. Assim sendo, para o fenomenalismo, é impossível saber como o mundo é em si. É que, sempre que alguém tenta conhecer as coisas, surgem imediatamente formas oriundas da própria consciência[617].

Entretanto, Aristóteles, embora tenha sido um dos primeiros teóricos da justificação, não foi ele quem se debruçou de modo incansável e estritamente sobre ela. Essa tarefa tornar-se-ia um lugar-comum somente no século XX. Com efeito, muitos filósofos, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, passariam a se preocupar quase que exclusivamente com a justificação epistêmica.

É claro que não se pode esquecer que Descartes (que viveu no século XVII) foi o primeiro a tratar a teoria fundacionalista de modo mais sistemático[618]. Entretanto, os epistemólogos do século XX e XXI

[616] ABBAGNANO, N., 2000. v. 11. p. 125.

[617] HESSEN, J., 2000. p. 63.

[618] GALLINA, P. L., 2010, p. 14.

tornaram-se muito mais especializados, e a sua proficuidade é simplesmente algo sem precedentes na história do pensamento humano.

A seguir, tratar-se-á mais estritamente da teoria fundacionalista, e serão apontadas as observações de alguns dos autores mais importantes. O fundacionalismo, em princípio, tem alguns atrativos, pelo fato de proporcionar alguma tranquilidade ante as provocações tanto do cético quanto de qualquer outra voz recalcitrante. É que, se, de fato, há crenças infalíveis, então por que não confiar nelas? Isso poupa o filósofo de preocupações com a justificação da própria justificação. E, ao que parece, o fundacionalismo desempenha essa façanha sem risco de dogmatismo.

É possível falar, grosso modo, em pelo menos três tipos de fundacionalismo: o clássico, o moderado e o neoclássico. O primeiro é o cartesiano; o segundo é uma alternativa surgida no século XX. O terceiro, o mais recente de todos, como o próprio nome já indica, é uma espécie de retorno ao fundacionalismo cartesiano. Contudo, eis uma distinção básica entre eles: para os cartesianos, a relevância está na infalibilidade da crença, e, para os neoclássicos, a relevância está na infalibilidade da justificação[619]. Também vale destacar que Descartes exigia uma infalibilidade na transmissão da justificação entre as crenças, no sentido de garantir a verdade. Os contemporâneos, por sua vez, admitem a falibilidade entre as crenças da estrutura e da superestrutura[620].

Um fundacionalismo bastante interessante e sobre o qual serão traçados aqui ao menos os pontos essenciais é o de Laurence Bonjour.

[619] Cf. ETCHEVERRY, R. R., 2010, p. 162.

[620] Idem, p. 164.

Trata-se exatamente de um programa fundacionalista neoclássico. O seu argumento, embora difícil, é, ao mesmo tempo, plausível e satisfatório. Um de seus objetivos é também mostrar que a epistemologia não deve se desligar da filosofia. Seu diálogo com a tradição retoma tanto Descartes quanto Kant[621].

Em princípio, é preciso pressupor a existência de um tipo de estado mental que, enquanto tal, seja um estado mental em si e por si. Normalmente, os estados mentais são considerados conscientes porque são objetos de consciência de algum outro estado mental, mas Bonjour fala tanto em metacrença como em um tipo especial de consciência. Esta última é uma percepção constitutiva de algum conteúdo em questão. E, em seu programa fundacionalista, é precisamente essa consciência que constitui a instância última à qual se pode recorrer como embasamento justificativo. Ele também a chama de consciência não aperceptiva. Trata-se, ao que parece, uma consciência especial, simples e constitutiva do próprio estado da crença ocorrente de primeiro nível. É também uma espécie de percepção incorporada que não requer qualquer justificação e de modo algum poderia requerer. A metacrença, por sua vez, é aperceptiva e reflexiva; é, de fato, uma crença básica e possui alguma razão para ser verdadeira e não depende de nenhuma outra crença. No entanto, a instância mais fundamental é, com efeito, a consciência constitutiva do conteúdo em questão[622].

Para exemplificar, o autor diz que a experiência visual que uma pessoa tem quando olha para fora de sua janela é um estado consciente e envolve automaticamente uma percepção constitutiva, ou percepção constitutiva incorporada não aperceptiva. Para ele, tal percepção não

[621] GALLINA, P. L., 2010, p. 23.

[622] BONJOUR, L., 2008, p. 216-217.

requer justificação e, aliás, é uma percepção infalível, visto que não há qualquer espécie de erro com a qual ela ainda possa se preocupar, ou seja, um erro que a torne irrelevante. Enquanto percepção, é, portanto, uma experiência eficaz na função fundamentadora do conhecimento[623].

Qualquer epistemólogo, não importando a sua vertente, certamente reconhece que é um grande desafio querer explicar a relação entre a experiência dada e a crença dela advinda. Afinal, todos sabem que a experiência sensível em si e por si é algo que não é uma crença nem uma proposição[624]. No entanto, como separar o mundo do pensamento? Como distinguir o estado mental, no seu grau mais abissal possível, da experiência sensorial propriamente dita? É importante frisar que, no programa fundacionalista contemporâneo, em geral, a base da justificação é exatamente a experiência sensorial. E é sobre ela que são formadas as crenças.

Além desses conceitos epistêmicos inéditos, o fundacionalismo de Bonjour parte de um princípio que o torna louvável: a admissão da revogação da própria justificação. Esta, inicialmente, até parece querer conduzir a uma condição absolutamente isenta de erros. Todavia, de acordo com Bonjour, existe espaço para essa revogação[625]. É essa espécie de preocupação responsável que promove confiança em seu programa fundacionalista, isto é, uma preocupação em não incorrer em dogmatismo. Afinal, é uma característica comum entre os epistemólogos contemporâneos seguir por uma trilha que resista ao ceticismo e, ao mesmo tempo, não se comprometerem com qualquer espécie de dogmatismo.

---

[623] Ibid., p. 219.

[624] Cf. ETCHEVERRY, R. R., 2009, p. 42.

[625] Cf. Ibid., p. 26.

Note-se que Bonjour, enquanto fundacionalista neoclássico, pode, ao mesmo tempo, ser classificado como um filósofo racionalista. Sabe-se também que Descartes, sua fonte de inspiração, é um eminente racionalista. Mas, como já foi assinalado, a despeito das semelhanças entre o fundacionalismo clássico e o neoclássico, cada um tem a sua particularidade. Bonjour, mesmo sendo um racionalista e também um internalista, não nega a importância da experiência sensível.

A classificação ou rotulação dos filósofos contemporâneos requer muita cautela, e com Bonjour não é uma exceção. Pode-se elucidar a questão do seguinte modo: Bonjour é um epistemólogo do século XXI que recorre a algumas ferramentas conhecidas como racionalistas: um pouco de cartesianismo e um pouco de kantismo. Entretanto, a justificação epistêmica da qual trata é uma justificação empírica[626]. Aliás, um ponto distintivo em sua teoria é exatamente explicar como as crenças empíricas referentes ao conteúdo da assimilação sensitiva podem ser consideradas básicas[627]. Assim, para fins de clareza, parece prudente chamá-lo apenas de epistemólogo fundacionalista contemporâneo.

Na epistemologia contemporânea existe uma imensidão de leituras sobre a justificação.

Algumas tentam explicar ou defini-la, outras alegam que ela sequer é necessária enquanto condição para o conhecimento, ou que, se é necessária, não é suficiente. Alvin Plantinga, norte-americano nascido em 1932, por exemplo, afirma que ela não é nem necessária nem suficiente, embora seja importante[628]. Este é um dos autores que, ao invés de falar em justificação, opta pelo conceito de "garantia". No

[626] ETCHEVERRY, R. R., 2009, passim.

[627] Ibid., p. 42.

[628] PLANTINGA, A., 1992. p. 77.

entanto, ele próprio admite a complexidade e a vagueza que envolvem a sua teoria. Em princípio, para falar em garantia é preciso considerar dois fatores fundamentais: a regularidade tanto do nosso aparelho cognitivo como do ambiente em questão[629].

5.7 O famigerado contraexemplo de Edmund Gettier

O ensaísta do século XX sobre quem os epistemólogos voltam muito a sua atenção chama-se Edmund Gettier (1927-2021). O seu *O conhecimento é crença verdadeira justificada?* é um artigo de apenas três páginas no qual ele refuta a definição tripartite. Os epistemólogos, na sua maioria, estão cientes de que Platão já havia negado a definição que ele próprio havia apresentado. A diferença é que Gettier o faz em uma linguagem atual.

Primeiramente, nesta seção, discorrer-se-á sobre o próprio texto de Gettier, tentando clarificá-lo do melhor modo possível. Em seguida, serão abordados os comentadores, juntamente com uma análise própria. O artigo de Gettier, apesar de conciso, requer muita explicação, atenção e, obviamente, muitas leituras. Por isso mesmo, esta seção ficará limitada apenas ao primeiro caso apresentado pelo autor.

O artigo pode ser assim resumido: apresenta primeiramente três formas definidoras de conhecimento e depois apresenta dois casos refutadores. A primeira das três formas é atribuída à tradição; a segunda, ao epistemólogo Roderick Chisholm; e a terceira é atribuída a Alfred J. Ayer. No entanto, as três formas, embora descritas distintamente, são análogas entre si. Os dois casos, por sua vez, ilustram dois modos pelos quais é possível a alguém ter crença verdadeira justificada sem ter conhecimento. Eis as três formas:

---

[629] Id., 1993, p. 7.

1) S sabe que *p* somente se *p* é verdadeira, se S crê que *p* e se S está justificado em crer que *p*;
2) S sabe que *p* somente se S aceita que *p*, se S tem provas adequadas em relação a *p* e se *p* é verdadeira;
3) S sabe que *p* somente se *p* é verdadeira, se S está certo de que *p* é verdadeira e se S tem o direito de estar certo de que *p* é verdadeira.

Como é possível observar, as três formas requerem, em comum, a veracidade de *p*. Elas diferem quanto às condições. Respectivamente, as formas são: justificação, evidência adequada e o direito de estar certo. As três formas, na verdade, acabam por dizer que conhecimento é crença verdadeira justificada. A segunda forma, além da veracidade, também fala em evidência e em aceitação. Provavelmente, Gettier tinha em mente a evidência plena e o assentimento. Nesse caso, ao invés de justificação, o sujeito precisa de evidência adequada. O que mais parece interessante, na forma de Ayer, é a sua última condição: o sujeito tem o direito de estar certo em relação à proposição.

Tanto Ayer quanto Chisholm não falam diretamente em justificação, mas a pressupõem. O "aceitar" e o "estar certo" equivalem a "crer que". O "ter evidência adequada" e o "ter o direito de estar certo", ao serem considerados justificação, também serão refutados. Em síntese, as três formas têm analogias entre si e, de algum modo, também se complementam.

É fácil perceber que não se trata de justificação de crenças em relação a um objeto físico. Não é, por exemplo, uma crença resultante de uma experiência visual. Trata-se de justificação de uma crença baseada e deduzida de outra crença. De um modo geral, é sempre necessário que exista uma crença por parte do sujeito, e a proposição tem que ser verdadeira. Em princípio, se aquilo em que alguém crê é

falso, significa que não há conhecimento. E, se a proposição é verdadeira, mas o sujeito não crê nela, a veracidade da proposição não faz qualquer diferença.

Eis, então, como se dá a famigerada refutação. Suponha-se que dois rapazes, Smith e Jones, ambos se inscreveram para uma mesma vaga numa empresa. Suponha-se também que Smith tenha provas convincentes com bases nas quais ele pode inferir: "Jones é o candidato que irá lograr o emprego e Jones é também a pessoa que tem dez moedas no bolso". As provas que ele tinha vieram do fato de o próprio presidente da companhia tê-lo comunicado antes. E, em relação às moedas, isso se deu porque ele próprio havia contado as dez moedas no bolso de Jones. Nesse caso, a sua proposição implica outra: "A pessoa que irá obter a vaga tem dez moedas no bolso". Desse modo, é natural que Smith tenha crença verdadeira justificada, pois a proposição está bem embasada.

Todavia, suponha-se agora que Smith, sem o saber, também tenha dez moedas no bolso. E que não Jones, mas ele próprio venha a obter a vaga. Ele havia sido informado pelo presidente da companhia, mas a informação era falsa. Se esse é o caso, é natural dizer que, no que diz respeito a Smith, ele tinha crença verdadeira justificada, mas não tinha conhecimento. E a crença é pertinente a uma proposição. Ela é primeiramente direcionada à proposição e só depois aos fatos. Ela é, então, o primeiro objeto do conhecimento.

Na verdade, casos como esses acontecem com frequência no dia a dia das pessoas. Às vezes, ouvem-se pessoas jurarem ou fazerem apostas sobre certas coisas em relação às quais acreditam estar certíssimas, mas que, na realidade, estão erradas. Isso acontece quando a pessoa supõe estar certa, baseada em uma justificativa muito forte, ou seja, em evidências supostamente indiscutíveis. O conhecimento, enquanto algo público que exige demonstrabilidade, requer sempre boa argumentação.

Contudo, mesmo que seja construído com as melhores intenções, muitas falhas poderão passar despercebidas.

Os epistemólogos normalmente falam em crenças fortes e em crenças fracas. Na verdade, a crença em uma proposição pode variar muito em grau de probabilidade. Isso dependerá das razões que a pessoa tem. O grau mais baixo de uma crença se dá quando alguém tem ligeiramente mais de cinquenta por cento de chances de que a proposição seja verdadeira. Quando é o caso, a crença é sinônimo de "achar", de "suspeitar" e de "palpitar". Se é um grau que supera a suspeita, então ela pode ser considerada sinônimo de opinião. Quando o grau é ainda mais elevado, pode-se falar em convicção, em estar certo e em certeza[630].

Vale ressaltar que o argumento de Gettier é construído sob um ponto de vista lógico. E é por isso que ele tem uma repercussão tão grande. Ele é, de fato, um argumento epistemológico, mas a forma de argumentar é tipicamente lógica. Ele cria proposições e, a partir delas, deduz outras e, sobretudo, faz isso de modo a preservar a validade. As proposições são construídas de modo silogístico e puramente formal e, enquanto tal, é realmente impossível não se chegar ao resultado previsto. Qualquer silogismo devidamente construído pode criar um resultado válido, sem, contudo, ser verdadeiro. Se for dito, por exemplo, que todo homem é mulher e que Noel é homem, então segue-se necessariamente que Noel é mulher.

Infelizmente, a impressão que se tem da verdade de uma proposição é a de uma verdade em sentido absoluto. A forma gramatical "*p* é verdadeira" normalmente favorece essa interpretação equivocada. É que essa forma gramatical, de fato, não diz a que sujeito a verdade está

[630] COSTA, C., 2002, p. 88-89.

sendo atribuída. Diante disso, é preciso, então, salientar que, quando se avalia a existência de conhecimento, a avaliação é empreendida por sujeitos ajuizadores. A veracidade da proposição não tem que ser admitida apenas por Smith, mas, nesse caso, também por nós; isto é, a verdade tem de ser atual. Eis, então, uma alternativa interessante: uma abordagem atualista e perspectivista. Atualista pelo fato de ter de considerar sempre uma verdade do momento e perspectivista porque a avaliação tem de ser feita a partir da perspectiva de nós, sujeitos ajuizadores[631]. Por meio desse recurso será possível, ao que parece, aniquilar de uma vez por todas o recalcitrante problema de Gettier[632].

Agora, então, os estudiosos estão de posse de uma ferramenta filosófica mais potente, pois ela possibilita abordar o problema a partir de uma ótica mais ampla e com outras regras bem claras. Em síntese, o sujeito ajuizador da pretensão de conhecimento por parte de Smith somos nós, que agora fazemos esse estudo. Essa abordagem é proposta por Claudio Costa. Em seu livro *Uma introdução contemporânea à filosofia*, ele a apresenta de modo mais detalhado e com mais recursos lógicos.

Todavia, Claudio Costa deve também estar ciente de que outros contraexemplos do tipo Gettier podem surgir e esfacelar a sua definição explicitada. Mas, ao que parece, o trunfo dessa leitura está no fato de ela não proibir qualquer refutação. Ao contrário, prevê a possibilidade do surgimento de contraexemplos, embora alegue que eles não serão um problema.

---

[631] Ibid., p. 106-110.

[632] Ibid., p.108-109; 116; 120; 123.

5.8 O contraexemplo de Russell

Há certamente outros contraexemplos elaborados depois de Platão e antes de Gettier[633]. Russell, por exemplo, já havia falado sobre a possibilidade de alguém ter uma crença verdadeira sem, no entanto, ter conhecimento. O décimo terceiro capítulo de *Os problemas da filosofia* trata exatamente de conhecimento, erro e opinião provável. Ele diz que, se uma pessoa crê que o nome do derradeiro primeiro-ministro do Reino Unido começa com a letra B, a sua crença poderá ser classificada como verdadeira, pois esse primeiro-ministro chamava-se Henry Campbell-Bannerman. Mas, se na crença dessa pessoa for a de que o primeiro-ministro era Balfour, a sua crença será verdadeira, mas não constituirá conhecimento. Ele fala também da hipótese de um jornal que decide anunciar antecipadamente o resultado de uma batalha sem conhecer os fatos, mas que, por acaso, o faz corretamente. Isso não garante que os leitores desse jornal realmente tenham conhecimento. Uma notícia de jornal constitui, diz ele, uma justificação suficiente. Nesse caso, suponha-se que os leitores do jornal tivessem lido: "O combate de Waterloo teve os ingleses como vitoriosos". Eles teriam crença verdadeira justificada, mas não conhecimento[634].

Diante disso, Russell fala da necessidade de as premissas serem, então, conhecidas. Contudo, isso significa o início de um círculo vicioso, pois pressupõe que já tenhamos conhecimento dessas premissas[635].

Ele certamente estava ciente de que a definição exata do conhecimento não era uma tarefa fácil. Em princípio, uma crença verdadeira não pode ser considerada conhecimento quando é deduzida

[633] Ibid., p. 99.

[634] RUSSELL, B., 2001, p. 127.

[635] Ibid., p. 128.

de uma crença falsa. Nem mesmo o pode quando todas as premissas são verdadeiras, pois uma falácia pode ser muito bem construída com premissas verdadeiras. E nem mesmo quando todas as premissas são verdadeiras e o próprio argumento é válido, se pode afirmar que há conhecimento. O exemplo citado é precisamente isso: o argumento é válido, mas não faz com que tal pessoa tenha conhecimento. Ela se encontra em uma situação semelhante à de Smith no contraexemplo de Gettier. Russell, embora não trate diretamente de justificação epistêmica, pressupõe-na.

A partir das argumentações que se seguiram, pode-se concluir o seguinte: saber se alguém tem ou não conhecimento é, de fato, uma tarefa muito delicada em alguns casos.

5.9 Linda Zagzebski e a deontologia como critério epistemológico

Linda Zagzebski oferece uma alternativa com base na analogia entre moral e epistemologia. O seu contraexemplo é construído com a intenção de mostrar como é fácil suscitá-los devido a um descuido habitual. Suponha-se que uma médica tenha boas evidências intuitivas sobre a patologia de um de seus pacientes. Ela crê que ele esteja infectado com o vírus X, pois o paciente tem todos os sintomas normalmente atribuídos a esse vírus. Os exames indicam apenas a presença desse vírus. A conclusão inevitável é que se trata desse vírus, e assim ficará definido. Contudo, o paciente está sendo vítima de um vírus ainda desconhecido, o vírus Y. Descobriu-se que realmente ele tem também o vírus X, porém foi contraído recentemente. Não há possibilidade de que a sua doença tenha sido contraída pelo vírus X, pois estava fora do período de manifestação. Enfim, a conclusão é que a

doutora tinha crença verdadeira justificada e boas evidências, mas não tinha conhecimento[636].

A autora alega, em princípio, que qualquer definição de conhecimento que conecte o terceiro componente (justificação) com o componente da verdade, permitindo alguma independência entre eles, estará sempre fadada ao insucesso. Se o "outro algo" que acompanha a crença verdadeira está intimamente conectado com a verdade sem a implicar, a definição não resistirá aos contraexemplos do tipo Gettier. Aliás, a autora alega que esse resultado é, de fato, muitíssimo vulnerável, pois basta apenas uma pequena lacuna entre a verdade e o tal componente. Basta iniciar um argumento com uma crença exatamente nessa lacuna, isto é, com uma crença falsa, porém sólida o suficiente, e então se atingirá um falso conhecimento. O que ela parece querer sugerir é que, entre as três condições que compreendem a definição tripartite, não deveria haver lacunas para mais nada, pois qualquer outra intrusão implica o seu solapamento[637].

Mas o que a autora parece querer realmente salientar é outra tese: a necessidade de uma dimensão moral na teoria da justificação. Aliás, ela até mesmo recorre à ética de Aristóteles. Em sua opinião, o conceito de conhecimento é um conceito normativo[638], e isso parece lhe fornecer todo o pretexto necessário para seguir por essa linha. Nesse caso, o peso maior para a resolução do problema parece ter tudo (ou quase tudo) a ver com um tipo de justificação moral.

Desse modo, ao falar em epistemologia, será preciso falar em virtudes intelectuais. Seguindo a ética de Aristóteles, o conceito de

[636] ZAGZEBSKI, L. T., 2008. p. 170-171.

[637] Ibid., p. 170.

[638] Ibid., p. 176-177.

virtude é uma combinação de um estado interno admirável com o sucesso externo. A autora presta muita atenção ao fator da verdade; a sua preocupação deontológica tem tudo a ver com o fato de a verdade ser o escopo ou o fim supremo da moral. O conhecimento é, nesse caso, um bem, e o não conhecimento é um mal. Um erro cometido, mesmo que de modo acidental, sempre tende a deixar algum tipo de mácula[639]. Desse modo, então, é provável que o Smith de Gettier e a doutora acima referida não mereçam um elogio moral.

Uma vez imbuída de suportes morais, Zagzebski sugere, então, a seguinte definição: o conhecimento é a ligação cognitiva com a realidade que resulta das ações da excelência intelectual[640]. A autora tem razão, visto que a franqueza moral do sujeito epistêmico é relevante na teoria do conhecimento. No entanto, a sua proposta, de modo algum, significa uma alternativa definitiva ao contraexemplo de Gettier.

5.10 O ceticismo: um tema antiquíssimo e atualíssimo

Existem diversos tipos de ceticismo filosófico, dos mais brandos aos mais extremados. Mas cada um deles é uma mera forma de reflexão. O cético pode ser definido como aquele que duvida. Ao invés de dizer que é aquele que não crê, é preferível dizer que é aquele que duvida.

A filosofia estudada há séculos nas universidades tem suas raízes na Grécia e, sendo assim, o ceticismo não fica de fora. Sabe-se da existência de um fervoroso movimento cético entre os indianos[641] muito antes dos gregos. Contudo, esse ceticismo oriental nunca fez parte do conteúdo programático das universidades ocidentais.

---

[639] Ibid., p. 181.

[640] Ibid., p. 182.

[641] DURANT, W., 1985, p. 281-283; 291-293.

Atualmente, o ceticismo é um tema muito frequente entre os epistemólogos norte-americanos. Vale lembrar que o avançado estágio científico vivido hoje é um fator favorável ao tema. A física quântica e a computação, por exemplo, acabam por criar algumas importantes afinidades com o ceticismo. O cinema, por sua vez, tem servido como um canal ilustrador de excelência. Um bom exemplo é o filme *Matrix,* que, de certo modo, ilustra exatamente um ceticismo radical. Nele, as personagens protagonistas são pessoas cientes de que o mundo em que vivem não é o mundo real. Na literatura estritamente epistemológica, o conceito de "cérebro em uma cuba" é também muito explorado. Nesse tipo de alegoria, supõe-se que o mundo e tudo o que nele há seja fruto do pensamento. O mundo real, de fato, seria então aquele onde está uma cuba com componentes líquidos, na qual o meu cérebro foi depositado, mas que pensa que vive em outro mundo. Nessa cuba ele teria sido colocado por algum cientista manipulador.

De certo modo, é possível afirmar que tanto a filosofia quanto a ciência são construídas com alguma porção de ceticismo. Mas, nesse caso, trata-se de um ceticismo regular e adequado.

Na sua versão mais radical, o cético não sabe se as coisas existem ou se não existem. Aliás, ele sequer sabe se ele próprio existe ou se não existe; ele, enfim, duvida de tudo. O título de fundador da escola cética ocidental é dado a Pirro de Élida (360–270 a.C.). Para ele, a filosofia não era apenas reflexão, era também uma forma de vida. O seu ceticismo também chegava aos extremos, pois duvidava da existência de valores. O bom, o mau, o belo ou o feio são valores indiferentes. Nada está mais para isto do que para aquilo. Cada uma das coisas, supostamente existentes, é e, ao mesmo tempo, não é[642]. Atitudes desse tipo, de certo

[642] REALE, G., 1998c, p. 402-403.

modo, parecem criar dificuldades para a própria filosofia, pois parecem pôr em risco o princípio de não contradição. Mas, como já foi assinalado até aqui, o ceticismo moderado, enquanto mera técnica, é e sempre será imprescindível.

6
FILOSOFIA DA CIÊNCIA

6.1 O que é exatamente a ciência

Antes de falar diretamente em filosofia da ciência, é imprescindível definir bem o que é ciência em sentido estritamente acadêmico. E, aliás, é preciso fazer uma descrição imparcial sobre aquilo que normalmente se compreende como ciência. Em outros termos, é preciso elucidar, da melhor forma possível, o que o mundo moderno e, principalmente a comunidade científica entende como ciência.

Em princípio, a ciência em sentido estrito é algo que normalmente tem sido associado à empiria, ou seja, aos experimentos concretos. A ciência, enquanto atividade ou ofício, tem a ver, por exemplo, com as engenharias, com a medicina e com a biologia. A matemática, a filosofia e a sociologia, por outro lado, não são, nesse sentido, classificadas como ciência. Para se ter uma ideia, se um jornal fizer menção a um filósofo famoso, anunciando a sua presença em um evento, esse jornal dificilmente irá se referir a ele chamando-o de cientista.

Nas escolas de ensino fundamental, ciência é, em princípio, apenas a Biologia. A matemática, por exemplo, é chamada simplesmente de matemática; português é simplesmente português; e assim também ocorre com as outras disciplinas. Os livros das disciplinas que envolvem a biologia, pelo fato de tratarem do corpo humano, de doenças e de genética, são então considerados livros de ciência.

Esse conceito foi construído pela própria tradição acadêmica a partir dos tempos modernos e certamente remonta ao século XVII. A ciência, sob esse ponto de vista, nasceu com Galileu Galilei (1564-1642),

pois ele foi o primeiro a defender resoluta e convictamente a prática científica com base na experiência[643]. O mero fato de ele apontar o telescópio para o céu com intenções de corroborar uma teoria já seria o bastante para classificá-lo como um cientista propriamente dito. Embora haja muita concordância sobre a primazia de Galileu, nem todos os estudiosos o consideram como o único pai da ciência. Há quem também inclua Descartes, Pascal, Newton e Leibniz, além de Galileu[644].

Nicolau Copérnico (1473-1543), ao contrário, não é classificado da mesma forma, visto que não realizou experimentos para provar a sua teoria. Ele é o pai da teoria heliocêntrica, e a sua descoberta é reconhecida pela comunidade científica. Contudo, devido a tratar-se de uma descoberta limitada ao campo teórico, o *status* de cientista não lhe parece bem adequado. Uma façanha científica teórica é algo que o investigador apreende com a mente, isto é, com o intelecto.

A tradição moderna requer, via de regra, que uma teoria seja corroborada, por assim dizer, por meio de um dos cinco sentidos. Galileu, com o telescópio, fez com que as pessoas enxergassem o heliocentrismo com seus próprios olhos. Embora Copérnico tivesse boas bases, elas eram teóricas. A teoria, embora possa ser totalmente verdadeira, é uma verdade vista por meio da mente e não por algum dos cinco sentidos[645]. A prova mais convincente, quando se está tratando de ciência, é, com certeza, aquela que vem por meio dos dados concretos. Poder-se dizer que a teoria de Copérnico era racional, mas não estritamente científica. Poder-se-ia também dizer que ela era científica, porém bem menos científica que a de Galileu.

---

643 BIEHL, J., 2003, p. 65-68.

644 ZILLES, U., 2004, p. 123-124.

645 CHALMERS, A. F., 1993, p. 23.

O instrumento chave em questão é, de fato, o telescópio. O seu mérito tem a ver com o fato de Galileu tê-lo usado como instrumento científico e como instrumento de comprovação. Se todos puderam ver com seus próprios olhos e certificar-se de que a Terra não é o centro do Universo, então não há o que contestar. O heliocentrismo tornava-se, então, sacramentado como teoria verdadeira e, portanto, Copérnico estava correto.

Mas o mérito de Galileu não foi apenas a corroboração da teoria heliocêntrica. Em parte, pode-se dizer que ele é o pai da ciência moderna pelo fato de haver defendido os princípios experimentais para a execução da ciência. Além de preconizar o método experimental, Galileu também proporcionou autonomia à ciência, pois a arrancou da sombra da teologia e do aristotelismo e deu-lhe uma linguagem matemática[646]. Vale lembrar que também foi ele quem descobriu os quatro satélites de Júpiter e as fases de Vênus[647]. E há quem diga que o seu maior mérito tem a ver com os seus feitos na mecânica, pois antecipou as ideias de Isaac Newton[648]. Ele representa muito bem a figura de um homem de ciência. O seu modo de fazer investigação deixa transparecer as verdadeiras características de um cientista.

É preciso também ressaltar que a ciência moderna e contemporânea surge mediante uma aproximação entre técnicos (ou artesãos) e sábios. Foram exatamente alguns sábios com aspiração técnica e com curiosidade científica que a promoveram. Galileu foi um desses sábios, pois fez frequentes visitas ao monumental Arsenal de Veneza[649].

---

[646] BIEHL, J., 2003, p. 65-66.

[647] NOUVEL, P., 2013, p. 51

[648] CHALMERS, A. F., 1993, p. 105.

[649] Cf. BRAGA, M.; GUERRA, A.; REIS, J. C., 2010, p. 37-38; MOSCHETTI, V., 2013, p. 54-55.

O homem apenas técnico sabe *o que faz* e sabe *como faz*, mas normalmente não sabe *por quê*. Um homem apenas letrado sabe certamente o *porquê*, mas não sabe *que* e não sabe *como*. Mas o cientista é aquele que, de certo modo, sabe *por que*, sabe *como* e sabe *o que*. O cientista, portanto, não é apenas técnico, nem apenas letrado, nem só artesão e nem só erudito. Ele é um misto de ambos[650]. O homem que opera uma máquina em uma indústria é o operário dessa máquina, e aquele que a criou ou a aperfeiçoou é um cientista. Os estudiosos que labutam dia e noite em busca de uma vacina contra a gripe ou contra quaisquer doenças também são cientistas em sentido estrito.

A partir de Galileu, então, todos os progressos no campo empírico passam a ser considerados ciência em sentido estrito. Entre eles, a descoberta da lâmpada, do telefone, do oxigênio etc. A partir daí, é fácil compreender por que tudo aquilo que se conhece por tecnologia é considerado fruto da ciência em sentido estrito. Contudo, como qualquer ser humano mortal, Galileu também cometeu erros. Ele permaneceu acreditando que a órbita dos planetas era circulares[651].

Um importante distintivo da ciência é a sua capacidade de explicar e prever[652]. Pode-se assegurar que a metodologia, no sentido de sistemática, é umas das mais importantes características da ciência. Na verdade, uma investigação só pode ser considerada científica quando é feita de modo cuidadoso. Sem a existência de regras, é praticamente impossível fazer ciência. Fale-se, portanto, em regras precisas e rigorosas. É provavelmente este o requisito que faz com que a ciência se torne uma atividade tão cansativa.

---

[650] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 193-194.

[651] CHALMERS, A. F., 1993, p. 106

[652] Ibid., p. 28.

Curiosamente, a filosofia é a mãe da ciência, mas sem que ela própria seja considerada uma ciência. A matemática é ela própria uma ciência exata. Observe-se que não há como negar, por exemplo, os resultados dos cálculos matemáticos. Muitas teorias são refutadas com o passar do tempo, mas os cálculos matemáticos são inabaláveis, pois permanecem os mesmos sempre. Dois mais dois é igual a quatro hoje e sempre, aqui e em qualquer outro mundo. É importante frisar também que o avanço da matemática não se deu em função da refutação de teorias matemáticas antigas, mas sim em virtude de outras descobertas. As verdades matemáticas que já existiam permanecem válidas[653]. Contudo, a matemática não é uma ciência propriamente dita. Ela é uma ciência exata, mas a sua exatidão se dá isoladamente no campo teórico. Enfim, a filosofia e a matemática não são atividades empíricas.

A teoria pura, isenta de qualquer teor experimental, embora não seja ciência, tem o seu peso de racionalidade, e tem o seu mérito. Apenas com o poder da imaginação racional o pesquisador poderá ir longe e voar às alturas.

Mesmo estabelecendo uma descrição rigorosa do que é e do que não é ciência, permanecem as chances de se cometer erros nessa classificação. É bem verdade que, em alguns pontos, é difícil ajuizar. Um juízo ultrarrigoroso, poderá deixar muitas celebridades de fora do panteão da ciência. Afinal, até mesmo muito daquilo que faz parte da física clássica e da física quântica não passa de pura teoria.

A racionalidade humana, isoladamente, é capaz de fazer grandes proezas. Os astrônomos, por exemplo, tomando as leis de Newton como base, começaram a fazer cálculos sobre a órbita de Urano e a prever onde ele poderia ser observado no futuro. Contudo, às vezes, as previsões que

[653] CHALTON, N.; MACARDLE, M., 2018, p. 47.b.

faziam não eram bem-sucedidas. O que fizeram, então, para resolver as dificuldades? Supuseram a existência de algum outro planeta, cuja gravidade estaria afetando a órbita de Urano. Alguma coisa tinha de estar acontecendo, pois as previsões não iriam errar sem haver uma causa. Era, então, preciso usar a imaginação, porém uma imaginação racional e relacionada àquele caso em particular. Os astrônomos sabiamente previram a existência de mais um planeta, que até ali ainda não era conhecido: um planeta que ainda não tinha sido visto, mas que não precisavam ver. Em teoria, o investigador não vê com os olhos regulares que usa no dia a dia, mas com os olhos do intelecto. Enfim, em 1846 a teoria foi corroborada; lá realmente havia um planeta, batizado como Netuno[654].

É importante reiterar que essa classificação empiricista da ciência não é uma classificação subjetiva, mas sim aquilo que é aceito por uma tradição e pela comunidade científica. Alessandro Volta, por exemplo, o criador da pilha, disse que a linguagem do experimento é mais competente do que qualquer argumento. Para ele, os fatos podem destruir o nosso raciocínio, isto é, podem destruir o argumento lógico. Contudo, este último não é capaz de destruir o experimento[655].

Se a ciência em sentido estrito é algo recente, a filosofia da ciência também teria que ter uma idade mais ou menos parecida. Mas ela é, na verdade, muito mais recente. A expressão foi, ao que parece, empregada pela primeira vez na primeira metade do século XIX[656].

Enfim, é possível adiantar que a definição de ciência não é uma tarefa simples. Com efeito, não é possível apresentar uma definição acabada e absoluta de qualquer coisa e, muito menos, da ciência.

---

[654] HART-DAVIS, A. et al, 2014, p. 68-69.

[655] Ibid., p. 95.

[656] NOUVEL, P., 2013, p. 17; 135.

6.2 Francis Bacon: transformar a natureza em prol da sociedade

Francis Bacon (1561-1626) entrou para a história como o filósofo da Revolução Industrial. Com certeza, esse mérito se deve muito mais ao que ele defendia e acreditava do que ao que ele fez. Afinal, ele próprio também nunca foi um cientista, mas deixava a entender que aspirava intensamente por uma ciência que fosse promotora da tecnologia. Ele era um daqueles homens que pareciam viver para além da sua época. Em outros termos, pretendia ver acontecer uma mudança radical no rumo das investigações científicas. Em sua época, o objeto da maior parte das investigações era de cunho estritamente teórico e, além disso, tinha de submeter-se a alguns dogmas baseados no velho sistema aristotélico. Esse sistema acabava por provocar a inércia científica, pois sustentava que o mundo sublunar é corruptível, enquanto o mundo supralunar é incorruptível, perene e perfeito. Em outros termos, isso quer dizer que, para além da atmosfera, os céus e tudo o mais seriam perfeitos e imperturbáveis. Esse princípio criava uma morosidade, principalmente na astronomia. Vale lembrar que o nascimento da ciência está ligado à astronomia. A filosofia grega era completamente estéril em termos de utilidade prática. Os gregos, de certo modo, despendiam o seu tempo com filosofias argumentativas e com disputas improfícuas. Nem mesmo os romanos foram inovadores no campo da ciência, pois preferiram ocupar-se com temas éticos e teológicos[657].

Bacon se deu conta desse fato e, então, passa a propugnar uma outra forma de fazer ciência. Segundo ele, é preciso voltar-se para a natureza e transformá-la em favor do próprio homem. Seria muito mais premente buscar conhecimentos que fossem úteis ao próprio ser humano. Mas, ao

[657] Cf. SPINELLI, M., 1990, p. 188; 190-191; 207.

falar de utilidade, ele visava benefícios realmente práticos[658] Ele próprio, na verdade, não fez qualquer experimento em laboratório, mas, de qualquer modo, teve o mérito de propugnar com denodo o objetivo prático do conhecimento. Foi, portanto, um apologista da ciência. Ele criou uma cidade imaginária, a Nova Atlântida, que teria de ser administrada pela ciência. Os intelectuais não têm o poder político, mas há a alternativa de obtê-lo por meio do conhecimento, pois conhecer é sinônimo de poder. Aliás, a máxima de Bacon era exatamente "Conhecer é poder[659]". Ele também dizia que, para vencer a natureza, é preciso obedecê-la; mas o obedecer significa nada mais do que utilizar os mecanismos que ela proporciona. O papel do investigador é observar a natureza, interpretá-la e, então, administrá-la[660].

Ele atacava também a antiga lógica aristotélica, alegando que, por ser dedutiva, não levava a nenhum descobrimento, nem a novidade alguma. Por isso mesmo, ele então propôs o método indutivista e experimentativo em contraposição ao método dedutivista aristotélico. O método dedutivo tinha por hábito querer antecipar a natureza, sendo que, na verdade, o que precisamos é interpretá-la. Na indução, da qual ele fala, não se deve passar rapidamente dos particulares aos axiomas mais gerais. É preciso ir de modo gradual, ou seja, parte-se para os axiomas médios e só então para os mais gerais. Deve-se seguir esse método de modo criterioso e não de modo apressado. Ele reconhece que Aristóteles também partia da experiência, mas dizia que faltava método. Alegava que a silogística tradicional procedia normalmente de modo muito apressado em suas inferências[661]. É preciso realizar pesquisas, pensava Bacon, com

[658] SPINELLI, M., 1990, p. 182; 188; 224; BORRÓN, O. B., 1988, p. 49.

[659] SPINELLI, M., 1990, p. 182.

[660] BORRÓN, O. B., 1988, p. 50.

[661] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 24-25.

o fito de controlar a natureza em prol do homem. E, para ele, a indução era exatamente o método apropriado à pesquisa científica, pois, com ela, os pesquisadores podem atingir conhecimentos novos.

Por meio de uma ilustração curiosa, Bacon mostrou a importância do meio-termo entre o empirismo e o racionalismo. Ele cita três bichinhos: a aranha, a formiga e a abelha. A aranha tece a teia extraindo o material de dentro de si e, por isso, alude aos escolásticos, ou seja, aos racionalistas. A formiga armazena o material do modo que o acha na natureza e depois o consome sem nada depurar. Ela o consome diretamente cru, como o encontra e, por isso, alude aos empiristas. Por fim, a abelha, para produzir o mel, colhe o material de fora e, então, o transforma mediante recursos do seu organismo[662]. A atividade da abelha, portanto, serve como um excelente modelo, ou seja, nos mostra muito bem o que é uma ciência eficiente. Com efeito, o mel não é encontrado diretamente na natureza. Ele é fruto de uma intensa e cansativa atividade desses pequeninos insetos.

Eis um produto moderno, fruto da ciência, que só existe devido à transformação da natureza: a gasolina. Afinal, o petróleo bruto não serve como combustível; é necessário processá-lo. Sem os engenheiros, dificilmente existiriam os combustíveis hoje conhecidos. É óbvio que Bacon não pretendia, de modo algum, fazer com que todas as carreiras humanísticas fossem banidas das universidades. Mas pretendia, sim, defender a necessidade de se atingir um meio-termo: nem só uma ciência totalmente empirista, nem só uma ciência totalmente racionalista.

Bacon também falava da importância da salubridade da mente. Para fazer uma pesquisa científica, é necessário que a mente esteja completamente despojada de preconceitos e de ideologias. É necessário

[662] SPINELLI, M., 1990, p. 225-226; RAICIK, A. C.; PEDUZZI, L. O. Q.,; ANGOTTI, J. A. P., 2018, p. 113-114.

colocá-la em pleno estágio de *tabula rasa*. Esses preconceitos, dos quais fala e dos quais o investigador está certamente sujeito a ser vítima, ele chama de ídolos, e existem muitos tipos de ídolos. Em síntese, ele aponta a existência de ídolos inatos e de ídolos adquiridos durante a vida. Ele menciona quatro tipos e salienta que o investigador da ciência deve se despojar de todos. São eles: os da tribo, os da caverna, os do foro e os do teatro[663]. Os ídolos da tribo têm a ver com a tendência do ser humano de supor que as coisas que aparecem são próprias da realidade. O intelecto, impelido pelos ídolos da tribo, supõe que exista nas coisas uma ordem maior do que a que realmente há[664]. Os da caverna têm a ver com o individualismo. São ídolos que acometem o ser humano enquanto indivíduo. Nesse caso, ele se refere ao individualismo em sentido negativo. É semelhante ao indivíduo que se recolhe em uma caverna e lá se isola[665]. Os do foro são aqueles que surgem do uso da linguagem, pois as pessoas usam a linguagem sem se dar conta disso. E, por fim, os ídolos do teatro são os preconceitos que as escolas filosóficas (espúrias) inculcam nas mentes dos investigadores[666].

Ele obviamente estava ciente de que não é possível atingir uma mente pura em sentido absoluto. Contudo, o simples fato de o investigador estar ciente da existência desses ídolos constitui um passo positivo, pois ele pode tentar se despojar deles da melhor forma possível. E, fazendo isso, conseguirá detectar as principais fontes de erros e atingir um conhecimento mais seguro[667].

---

663 SPINELLI, M., 1990, p. 198-209.

664 ROVIGUI, S. V., 2015, p. 22-23.

665 SPINELLI, M., 1990, p. 202-203.

666 ROVIGUI, S. V., 2015, p. 23.

667 ZATERKA, L., 2004, p. 109.

Bacon foi realmente o primeiro a defender uma sistemática para a ciência, embora o tenha feito de modo bem rudimentar. E, tal como observado, também é dele o mérito de defender energicamente a ciência como obreira do sucesso experimental. O objetivo verdadeiro e legítimo das ciências é prover a vida de inventos e abundâncias[668]. Inspirado no adágio "Somente sabe mesmo, aquele que faz", acreditava que, para conhecer algo, é preciso fazê-lo, e, ao fazê-lo, também se prova que se conhece[669]. O cientista, por meio da experiência, tem que coletar informação suficiente (o material) e, em seguida, por meio da razão, criar noções amplas e leis universais[670].

Todavia, há quem reconheça mais o mérito dos gregos antigos do que o de Bacon na história da ciência. Pitágoras e Platão, por exemplo, são preferíveis a ele como inspiradores da ciência moderna. Isso é afirmado porque o desenvolvimento científico tem muita relação com a matematização do mundo[671]. E, de fato, esses dois gregos eram declaradamente veneradores da matemática.

Mas, muito antes dos positivistas lógicos, ele já afirmava que era importante separar a teologia das ciências e da filosofia. Ele não pode ser considerado o pai da ciência moderna, mas sim um verdadeiro preconizador de uma nova mentalidade de fazer filosofia. Salientava a importância de cortar as asas do intelecto, a fim de não o deixar divagar nas abstrações vazias. Ao contrário, é preciso acrescer-lhe chumbo, a fim de o segurar ao chão da empiria. Ele, na verdade, não elaborou uma nova lógica, mas parecia querer, a todo custo, estabelecer normas que fomentem descobertas científicas. O investigador deve se orientar pela

[668] MONDIN, B., 1981b, p. 57.

[669] ZATERKA**, L.,** 2004, p. 110

[670] MONDIN, B., 1981b, p. 54.

[671] NOUVEL, P., 2013, p. 43.

experiência; porém, vale ressaltar que se trata de uma experiência regulada e metódica[672]. Bacon reconhecia também que apenas um único estudioso não é capaz de recolher todos os materiais da experiência já existentes para erguer a nova ciência[673]. A sua suposta e bem-intencionada instauração da ciência é tarefa para mais de uma geração[674].

6.3 O Círculo de Viena: positivismo lógico e verificacionismo

Bem no início do século XX, o mundo já não era mais aquele dos tempos de Platão e de Aristóteles. Por coincidência ou não, a Europa era novamente a grande dominadora do mundo. E o foco da filosofia já não era mais a Grécia, mas sim a região germanófona da Europa.

Para alguns, a essa altura, a filosofia precisava passar por uma boa reforma. De certo modo, era como se os germanófonos estivessem querendo imitar o seu grande herói nacional, Martinho Lutero. Este reformara a religião; agora era a vez de reformar a filosofia. Para esse grupo, em pleno século XX, alguns temas já não tinham mais por que pertencer à filosofia.

Esse grupo de pensadores passou a ser conhecido como o Círculo de Viena. Dentre seus membros, é possível destacar os seguintes: Moritz Schlick, Otto Neurath, Hans Reichenbach, Rudolf Carnap e Hans Hahn. E ainda outros menos conhecidos: Karl Menger, Philipp Frank, Richard von Mises e Ludwig von Bertalanffy. Eles se diferenciam dos filósofos tradicionais europeus pelo fato de que alguns não tinham formação filosófica e também pelo fato de que alguns não tinham somente formação filosófica. Philipp Frank, por exemplo, além de filósofo, era

[672] Cf. SPINELLI, M., 1990, p. 177-230.

[673] ROVIGUI, S. V., 2015, p. 19.

[674] OMNÈS, R., 1996, p. 88.

físico e matemático; Hans Hahn era matemático; Richard von Mises era matemático e engenheiro mecânico; Karl Menger era matemático; e Ludwig von Bertalanffy era biólogo. Schlick era físico e conheceu pessoalmente tanto Max Planck quanto Albert Einstein[675]. A fonte inspiradora do grupo, curiosamente, também veio de um ex-aluno do curso de Engenharia Mecânica: Ludwig Wittgenstein.

A filosofia do Círculo de Viena é mais comumente conhecida como positivismo lógico ou empirismo lógico. Mas vale ressaltar que esse grupo era apenas uma parte do positivismo lógico[676]. Uma de suas metas principais era despojar a filosofia de toda e qualquer espécie de metafísica. Doravante, a filosofia tinha de ser, sobretudo, filosofia da ciência; tinha de investigar a sintaxe lógica dos enunciados da ciência. O sentido de uma proposição tem a ver com o método pelo qual ela será verificada[677]. A função da filosofia é criar um método de análise lógica, por meio do qual deverá ser separado o que é científico daquilo que não o é. Esse método terá que clarificar as proposições e os conceitos que têm significado. Ao efetuar essa tarefa, a filosofia estará então dando uma base lógica à física e às ciências experimentais[678]. A filosofia passa a ser encarada como a rainha das ciências, embora se compreenda que ela própria não seja uma ciência[679]. A tarefa das ciências é atuar no campo dos objetos; a da filosofia é atuar no campo da linguagem. Ou seja, a tarefa da filosofia é trabalhar na linguagem que representa esses objetos sobre os quais trata a ciência[680]. Com o Círculo de Viena, a lógica

[675] ZILLES, U., 2006, p. 202.

[676] NOUVEL, P., 2013, p. 186.

[677] BOCHENSKI, J. M., 1968, p. 72.

[678] MONDIN, B., 1981c, p. 211.

[679] ABBAGNANO, N., 2000. v. 11. p. 143.

[680] ZILLES, U., 2006, p. 207.

passa a se tornar uma ferramenta para labutar na teoria da ciência e também para acentuar a cientificidade da própria filosofia[681].

A ética, a teologia e qualquer metafísica não deveriam mais fazer parte da filosofia. Esse grupo recalcitrante rejeitou, até mesmo, alguns nomes que àquela altura já eram celebridades da filosofia; entre eles, Nietzsche e Heidegger. Para Reichenbach, Hegel era um insensato, e a história da filosofia seria uma história de erros de filósofos que apresentaram questões cujas respostas são alcançadas com base em motivos psicológicos[682]. Os positivistas lógicos acreditavam que os seus antecessores, em sua maioria, perderam muito tempo com falsos problemas filosóficos. De um modo geral, empirismo lógico ou neoempirismo designa todas as filosofias que fazem análise da linguagem. Mas pode-se falar em dois tipos de análise da linguagem: a científica e a comum. É a primeira que pode ser denominada positivismo lógico, pelo fato de priorizar a ciência[683]. Infelizmente, junto com outras celebridades, esses filósofos foram enxotados pelo regime nazista. Essa é uma das razões pelas quais a filosofia analítica se tornou dominante nos países anglófonos e bem menos estudada na própria Alemanha e na Áustria.

Esses novos positivistas, como em quaisquer outros grupos, não eram unânimes em tudo. Mas tinham alguns pontos em comum: eram, por exemplo, radicalmente contrários à metafísica. Enquanto empiristas, a sua palavra de ordem era, obviamente, a de que todo conhecimento é oriundo da experiência. Reconheciam que as leis da lógica são leis *a priori*, pois não dependem da sensação, mas, ao mesmo tempo, sabiam que a

[681] Ibid., p. 209.

[682] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 495.

[683] ABBAGNANO, N., 2000, p. 140.

lógica é mera tautologia[684]. É praticamente unânime entre os positivistas lógicos que existam apenas proposições analíticas *a posteriori* e proposições sintéticas *a posteriori*. Proposição sintética *a priori* seria algo impossível[685]. Para Schlick, o ofício do filósofo é elucidar o sentido das proposições e das questões. E o tal sentido de uma proposição consiste precisamente no fato de que ela expressa um estado de coisas. Como então encontrar o sentido verdadeiro de uma proposição? Definindo-a sucessivamente, tantas vezes quanto for necessário, até atingir o ponto em que a palavra não mais possa ter outra definição por meio de outra palavra. Quando se atinge esse ponto, o sujeito definidor terá que demonstrar a coisa diretamente. E o verificacionismo, sobre o qual Schlick falava, não significava verificar sempre e necessariamente o fato. Trata-se muito mais de uma verificabilidade de princípio. É que algumas proposições podem, realmente, ser sensatas sem, contudo, serem passíveis de verificação agora. Para Carnap, de igual modo, o sentido de uma preposição tem a ver com a possibilidade de ela ser pensada. Não se requer necessariamente a implicação de existência, mas a sua pensabilidade[686]. Em outros termos, alguns tipos de proposições que não podem ser verificadas empiricamente hoje são, ainda assim, potencialmente verificáveis. Desse modo, a questão irá depender muito de cada caso. Algumas proposições que não podem ser verificadas neste século não podem ser classificadas como sem sentido, pois são verificáveis em princípio. Uma afirmação de que há seres vivos fora da Via Láctea pode ser tomada como exemplo, pois envolve uma proposição que tem sentido e possui grandes chances de verificação no futuro[687]. O

[684] BOCHENSKI, J. M., 1968, p. 71.

[685] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 495.

[686] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991. p. 996-997. v. 3

[687] GALVÃO, P., 2006, p. 601.

método de verificação, acreditava Carnap, implica converter a preposição desejada em um grupo de proposições experimentais. Mas, quando isso não for possível, a proposição será considerada sem sentido[688].

Para os positivistas lógicos, os metafísicos tinham a mania de abusar da liberdade linguística que alguns termos ambivalentes proporcionavam. E assim era exatamente como Heidegger agia. Um exemplo disso é a famosa expressão "O nada nadifica". O "Nada" de Heidegger, de fato, aparece em modo substantivo, mas, de maneira alguma, carrega um sentido lógico[689]. Mas o abuso maior dos metafísicos se dava com o verbo "ser", pois é um verbo que pode ser usado tanto em sentido existencial quanto copulativo. Eles, então, diziam que isso acarretava alguns erros filosóficos graves, cometidos durante séculos. Moritz Schlick disse que os metafísicos eram como artistas que continuam se apresentando em cima do palco, mesmo quando os espectadores já se foram. E Carnap disse que eles eram como músicos sem talento para a música[690].

Uma meta muito audaciosa do Círculo de Viena era a de criar uma espécie de ciência unificada. Aliás, de certo modo, tratava-se de uma grande utopia, embora diferente das utopias tradicionais. O grupo almejava criar uma linguagem científica que fosse intersubjetiva, isto é, que compreendesse um sistema comum de regras, capaz de designar a mesma coisa para cada sujeito. Consequentemente, tratava-se de uma linguagem universal. A universalidade, nesse caso, quer dizer que o sistema conceitual teria de exprimir quaisquer fatos. Carnap e Neurath acreditavam que a física era a ciência com essas capacidades. Mas caberia à filosofia atuar para unificar as ciências[691].

---

[688] MONDIN, B., 1981c, p. 212.

[689] BOCHENSKI, J. M., 1968, p. 73.

[690] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991. p. 995. v. 3.

[691] ZILLES, U., 2006, p. 206.

Doravante, a filosofia passa a ser, portanto, filosofia da ciência ou, mais precisamente, uma análise da linguagem científica[692]. Mas como se aplica o método verificacionista tão preconizado pelo positivismo lógico? De acordo com esse princípio, um juízo sintético é significativo, nos moldes empíricos, apenas se for passível de verificação através de evidências observacionais[693]. Uma vez que a função da filosofia é elucidar as proposições, denunciando as que não são filosóficas, o filósofo passaria a ter como função mostrar de que modo as proposições empíricas são elaboradas. Para os membros do Círculo, essas proposições são elaboradas a partir de outras que são bem elementares: as proposições protocolares[694].

Mas o que são exatamente essas proposições protocolares? São proposições fundamentais verdadeiras, que exprimem um conteúdo imediato. São proposições que não possuem (ou não deveriam possuir) qualquer conteúdo teórico. Em tese, elas não precisam ser provadas. E, além disso, o seu caráter é intersubjetivo, nunca privativo ou subjetivo; caso contrário, não poderiam ser um instrumento para construir uma ciência unificada e universal. Elas são proposições públicas e compreensíveis de modo claro e eficiente por qualquer investigador da ciência. Para serem consideradas autênticas e completas, essas proposições têm que descrever também o próprio observador[695]. Eis um exemplo de proposição protocolar: "X observou, no instante Y, um fenômeno Z em um local L[696]." O termo "protocolo" foi tomado emprestado da psicologia. Ao realizar as experiências, os psicólogos

[692] BOCHENSKI, J. M., 1968, p. 72.

[693] ZILLES, U., 2006, p. 199.

[694] KENNY, A., 2003, p. 424.

[695] GALVÃO, P., 2006, p. 633.

[696] BOCHENSKI, J. M., 1968, p. 73.

prescreviam aos sujeitos em questão que assinalassem, de imediato, tudo aquilo que era suscitado mediante estímulos. Os materiais que eram coletados nas experiências eram chamados de protocolos[697].

A tese fundamental de Neurath é a não transcendentalidade da linguagem. O critério da verdade das proposições linguísticas não consiste em seu confronto com as experiências imediatas, mas sim no confronto com outras proposições. Uma expressão somente pode ser confrontada com outra expressão. Ela há de ser verdadeira quando estiver no sistema linguístico geral e será falsa quando não encontrar espaço nele. Enfim, não há correspondência entre a linguagem e a realidade. Essa posição, com certeza, faz com que Neurath seja considerado um nominalista radical. Para ele, a realidade — ao menos essa realidade à qual fazemos referência pela linguagem — é a totalidade das proposições. Além do nominalismo, as teses de Neurath também levam a um fisicalismo. É que, além de identificar a realidade com a linguagem, ele também faz o inverso, ou seja, identifica a linguagem com a realidade[698].

Mesmo em plena euforia dos momentos revolucionários, os membros do Círculo de Viena se aperceberam de que estavam tentando apresentar uma tese difícil de ser compreendida. Afinal, uma proposição protocolar, a despeito de todo o rigor que possa ser empreendido pelo observador, ainda assim estará sujeita a não ser autêntica ou imaculada. Parece ter sido exatamente aí que Neurath então recorreu à metáfora do barco em alto mar. Segundo ele, nós somos como marinheiros que, quando necessário, temos que fazer reparos no barco em pleno mar, longe

[697] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 491

[698] ABBAGNANO, N., 2000, p. 145.

da terra firme. Nunca poderemos nos dar ao luxo de querer voltar à doca e lá reconstruí-lo apenas com materiais novos[699].

Todavia, se, de fato, essas inovadoras e redentoras proposições são mesmo uma tese filosófica, deverão ser passíveis de críticas. O que aconteceria, por exemplo, se uma proposição protocolar for contestada por outra proposição protocolar? As dificuldades, se não contidas, acabariam provavelmente por levar a um ceticismo radical. Reichenbach notou que os seus colegas de grupo estavam em busca de uma certeza, sendo que só se pode atingir o provável. Ele então propõe a tese de que uma proposição tem sentido quando é possível conferir o seu grau de probabilidade. Além disso, Reichenbach alega que, além das sensações, há outras coisas. Vale lembrar, aliás, que a sensação é um verdadeiro dilema para os estudiosos. Em princípio, se não é possível deslocar-se da própria pele, jamais será possível verificar aquilo que não é sensação. Mas, além da sensação, ainda há outras coisas[700].

Schlick tentou contornar o problema da privacidade das proposições, dizendo que o conteúdo da experiência individual é, de fato, privado, mas a forma que existe entre as experiências de cada sujeito é pública. Mas esse argumento não teve boa aceitação[701].

De um modo geral, é possível notar sem muita dificuldade que o critério verificacionista parece estar mais para uma filosofia pura do que para uma filosofia da ciência. O esforço do grupo parece ter sido exatamente fazer filosofia da ciência. Mas, ao fim da jornada, acaba-se por identificá-lo também com uma filosofia do conhecimento. É que as discussões em geral parecem conduzir ora para uma espécie de

[699] GALVÃO, P., 2006, p. 633-634.

[700] BOCHENSKI, J. M., 1968, p. 73-74.

[701] KENNY, A., 2003, p. 424.

correspondentismo, ora para um coerentismo. Afinal, se uma proposição precisa ser confirmada na natureza, o que se tem é um correspondentismo; se tiver de ser comparada com outras proposições genuinamente protocolares, o que se tem é um coerentismo.

As teses originais do Círculo de Viena tiveram uma vida muito curta, mas deixaram uma marca indelével. Hoje, todos sabem que a filosofia não é só linguagem nem só filosofia da ciência. Embora ela possa não ser apenas isso, ela pode ser também isso. Qualquer historiador da filosofia entende que Wittgenstein, Russell e o Círculo de Viena prestaram um grande serviço à filosofia. A ideia de análise metódica em sentido ultrarrigoroso, que hoje é típica na filosofia analítica e na própria ciência, também parece ter sido um legado desse grupo de intelectuais.

Na verdade, a filosofia da ciência, em sentido mais específico do termo, ainda estava por chegar. Ela seria concretizada por outro austríaco, contemporâneo dos positivistas lógicos, mas que nunca foi membro do grupo. Trata-se de Karl Raimund Popper.

6.4 Karl Popper e o falseacionismo

O filósofo austríaco Karl Popper (1902-1994) inovou os argumentos do positivismo lógico e da tradição científica ao afirmar que a observação não tem de provar ou confirmar nada, mas sim falsear. Dentre todos os filósofos da ciência, ele é, provavelmente, o mais importante de todos[702]. É que, diferentemente de muitos dos positivistas lógicos, a sua concentração foi estritamente no campo da filosofia. E, como será aqui analisado, a sua teoria é clara e objetiva. Até mesmo o eminente Stephen

[702] WARBURTON, N., 2012, p. 216.

Hawking disse que a filosofia de Popper é a mais viável de todas[703]. Popper conheceu pessoalmente dois nomes imortais da ciência: Niels Bohr e Albert Einstein[704]. Ao menos nos anos 1990, dentre os todos os filósofos vivos, ele era o mais conhecido e o mais lido[705].

Até então, na concepção dos positivistas lógicos, para que uma tese fosse considerada científica, ela tinha de ser passível de verificação. A afirmação de que todos os homens são mortais é corroborada pelo fato de que todos os homens morrem algum dia. A afirmação de que o Sol nasce todos os dias baseia-se na experiência passada de que o Sol nasceu e se pôs todos os dias. É bem provável que, até hoje, ninguém tenha encontrado, por exemplo, algum homem com mais de trezentos anos. E nem se sabe de alguma ocasião em que o Sol não tenha nascido. Em síntese, todas as pessoas têm como base a verificação e a indução.

No entanto, Popper alegava que esse critério tinha de ser reformulado. Para ele, não se deve falar em verificação, mas em falseação. É que, de certo modo, nada pode ser corroborado dessa maneira, visto que as observações até o presente não asseguram as observações futuras. O fato de todos os corvos observados até agora serem pretos não é garantia de que todos os que surgirão no futuro serão pretos. Por outro lado, a descoberta de apenas um único que não seja preto é suficiente para refutar a tese de que todos os corvos são pretos[706]. Desse modo, a experiência não permite falar em confirmação, e nem a verificação dá alguma garantia. Assim, é preferível falar em falseação. Por isso, a tese de Popper ficou conhecida como falseacionismo. O fato de um homem morrer não assegura que todos os

[703] HAWKING, S., 2001, p. 31.

[704] HEGENBERG, L., 2013, p. 20.

[705] HORGAN, J., 1999, p. 58.

[706] COSTA, C., 2012, p. 22.

homens morrerão, mas permite concluir que é falsa a inferência de que todos os homens são imortais[707]. As suas pesadas e insistentes críticas fizeram dele o opositor oficial do Círculo de Viena[708]. Para os neopositivistas, a refutação de uma teoria é um fracasso, mas, para Popper, isso representa um êxito[709].

É importante observar que a falseação de Popper não é uma provocação cética irresponsável. Poder-se-ia perguntar: qual a razão para falsear? Por que falsear? Às vezes, fica a impressão de que Popper queria dizer que todas as teorias devem ser impreterivelmente falseadas. Se esse for o caso, a falseação de cada teoria passa a ser uma questão de tempo. E, sendo assim, não haveria motivo para acreditar nelas, se em breve todas serão desmentidas. Se assim fosse, o falseacionismo seria, na verdade, um niilismo epistemológico.

Contudo, o conceito de falseabillidade sobre o qual Popper fala, significa que uma teoria tem de ser passível de teste para que se possa avaliar a sua veracidade. Aliás, ela tem de ser passível de teste justamente para que se saiba se é falseável. Com efeito, um teste que corrobora a veracidade nada assegura, mas um teste que falseia assegura que a teoria não é absoluta. Para Popper, então, quanto mais falseável for uma teoria científica, melhor será para o seu autor, pois maior será a sua credibilidade. Se houver teorias concorrentes, umas com maior grau de falseabilidade e outras com grau menor, preferir-se-ão, obviamente, as primeiras[710]. A ciência progride por meio dos erros cometidos, através de conjecturas e das próprias refutações. É impossível afirmar, de modo legítimo, que uma teoria é verdadeira, mas

[707] ABBAGNANO, N., 2000, p. 168.

[708] SCHWARTZ, S. P., 2017, p. 79.

[709] BASTOS, C. R.; CANDIOTTO, C., 2008, p. 97.

[710] CHALMERS, A. F., 1993, p. 69-70.

é possível dizer, de modo confiante, que uma delas é a melhor disponível até o momento[711].

Em filosofia da ciência fala-se muito da hipótese *ad hoc,* e seu uso ocorre quando a questão é a salvaguarda de uma teoria. É que, de fato, não se faz o falseamento ou mesmo a refutação de uma teoria de modo sumário. É claro que tanto a atestação quanto a refutação requerem uma averiguação séria. Em ciência, não se pode buscar uma refutação meramente com o intuito vaidoso ou competitivo. Uma teoria tem de ser refutada quando realmente for o caso. Em princípio, não há razões para se manter qualquer argumento supostamente científico, uma vez que a sua veracidade não goza mais qualquer crédito. Contudo, é bem provável que, quando se apresentam hipóteses *ad hoc,* isso ocorre porque ainda há esperanças de que tal teoria possa permanecer válida.

O falseacionismo é uma filosofia da ciência interessante, pois o campo da ciência experimental sempre oferece surpresas. Quem poderia imaginar que até mesmo a respeitadíssima física de Isaac Newton viria a ser suplantada? De certo modo, pode-se dizer que a teoria da relatividade não foi confirmada pelas observações. Ela, na verdade, foi mostrada como passível de ser refutada por meio de observação empírica. O que se deu, então, em 1919, no caso do eclipse solar, quando se percebeu que a luz faz uma curva, não foi uma corroboração. Tratou-se apenas da demonstração de que a teoria da relatividade geral era passível de falseação. Para Popper, o que estava acontecendo era o seguinte: os cientistas estavam, na verdade, tentando refutar a teoria de Einstein, porém não conseguiram; logo, ela se apresentava como uma teoria genuinamente científica[712]. Até mesmo na

[711] Ibid., p. 64.

[712] WARBURTON, N., 2012, p. 216.

Grécia pré-socrática, Popper encontrou reforço para a sua crítica ao indutivismo: a ideia de Anaximandro de que a Terra está suspensa e estável no espaço não foi uma analogia derivada da observação[713]. De fato, nos tempos de Anaximandro era impossível aos pesquisadores fazer esse tipo de observação. Eis, então, um critério pelo qual se pode afirmar que uma teoria é melhor que outra: ela deve ser mais bem explicada e mais bem testada, ou seja, deve ser discutida de modo mais crítico e completo que a outra. E, obviamente, isso tem de ser realizado à luz daquilo que já se conhece, à luz de todo tipo de objeções que se possa imaginar, sobretudo de avaliações experimentais[714].

O filósofo da ciência é um pensador das curiosidades, das conjecturas e das possibilidades e impossibilidades das ciências. Popper, enquanto filósofo, seguiu na esteira tanto de Platão quanto de David Hume. Do primeiro ele herdou, talvez sem o saber, o princípio da aporia, e do último, o princípio da rejeição do indutivismo. Ele dizia, por exemplo, que é muito mais importante aperceber-se da existência de um problema filosófico do que resolvê-lo[715]. Acreditava que as leis não são apoiadas pelas suas particularidades (ou instâncias). Nas ciências, o investigador, tal como fizera Gregor Mendel, inventa hipóteses de modo criativo e por aí segue. Mas isso não significa que os cientistas o façam porque as particularidades dão apoio às leis. Os cientistas sabem que, se as particularidades não derem apoio às leis, é porque as hipóteses que criaram estavam equivocadas. Popper acreditava que a ciência evolui dessa forma: criamos hipóteses e trabalhamos com elas até que, em algum momento, elas acabam sendo refutadas[716].

---

[713] POPPER, K., [s. d.], p. 163.

[714] Ibid., p. 176.

[715] Ibid., p. 211.

[716] APPIAH, K. A., 2006, p. 152.

Com efeito, pensando de modo rigoroso, nunca se deve confiar plenamente nos sentidos e nem mesmo em muitas leis científicas. As surpresas existentes no mundo empírico são de toda ordem. O físico experimental, por exemplo, sabe que em laboratórios ocorrem efeitos surpreendentes, que se reproduzem por um certo tempo, mas que, ao final, simplesmente somem sem deixar rastros[717]. As exceções podem ocorrer em todas as áreas. Sabe-se, por exemplo, que as mulas são fêmeas estéreis; porém, essa regra da natureza, vez por outra, não é respeitada. Para Popper, essa confiança vigente na tese de que a ciência começa com a observação deve-se à influência do pensamento baconiano sobre a epistemologia empirista e sobre a historiografia tradicional das ciências[718].

É, de fato, possível fazer com que a própria observação experimental seja colocada contra a parede. A "vermelhidão" de um objeto qualquer, para mais de um observador, confirma que a cor é vermelha. Assim sendo, fica acordado que o conhecimento é dado via observação. Entretanto, é provável que isso também não seja bem assim. É que o "vermelho" em questão, que se supõe estar sendo corroborado, também requer uma conceituação teórica – conceituação essa que já foi elaborada antes da própria observação sensível[719]. E, de igual modo, a medição da corrente elétrica em circuito resistivo e a observação das células são feitas por aparelhos construídos com o auxílio de complexas teorias da física[720].

E Popper também se destaca ao contrariar os empiristas lógicos quanto à negação da metafísica. Para ele, a metafísica, longe de ser obsoleta, é imprescindível para o próprio homem da ciência. É preciso reconhecer não só a sua importância, mas também a de toda a tradição

[717] POPPER, K., 2013, p. 42.

[718] POPPER, K., [s.d.], p. 162.

[719] CHALMERS, A. F., 1993, p. 54-55; 62.

[720] ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F., 1999. p.13.

filosófica ocidental[721]. Diferentemente de seu conterrâneo e obstinado Wittgenstein, Popper era um conhecedor da história da filosofia. Ele pensava que a especialização era um pecado mortal para um filósofo[722]. Ele sabia que nem mesmo a física clássica fora elaborada a partir de provas observacionais. As forças postuladas por Isaac Newton eram, na verdade, conceitos abstratos. Se a metafísica fosse reprovável, então nem mesmo o gigante Isaac Newton poderia ser poupado[723]. Popper compreende que a metafísica não é ciência, mas alega que ela tem sentido e é dotada de significado[724].

Popper, ao certo, não resolve o velho problema da indução; ele o dissolve, mostrando que esse problema sequer existe[725]. Inicialmente, fica a impressão de que a filosofia de Popper é pessimista. Contudo, é preferível dizer que ela é realista, no sentido de reconhecer a crueza das ciências experimentais. Ele certamente prestava muita atenção ao fator da falibilidade das ciências[726].

E, por fim, vale lembrar que o falseacionismo, para ser considerado científico, também precisa estar disponível à crítica dos adversários. Eis então algumas dificuldades: os experimentos, segundo Popper, não dão garantia de que as teorias são verdadeiras. Mas, ao mesmo tempo, ele alega que os testes experimentais podem testá-las, com o objetivo de falseá-las. Se resistirem, seguem aceitas; se não resistirem, são preteridas[727]. Alegava que as teorias universais não são deduzidas a partir de enunciados singulares, mas, ao mesmo tempo, também

[721] POPPER, K., [s.d.], p. 149; 161; 173.

[722] Ibid., p. 161.

[723] Ibid., p. 213.

[724] SCHWARTZ, S. P., 2017, p. 81.

[725] APPIAH, K. A., 2006, p. 153.

[726] Id.

[727] Ibid., p. 155.

afirmava que elas podem ser preteridas a partir de afirmações singulares[728]. Ele atacou a teoria marxista, mostrando que ela não é científica pelo fato de não ser falseável. Mas, ao que parece, o marxismo poderia ser considerado científico, pois a história mostrou que alguns de seus princípios foram efetivamente falseados. Além do marxismo, muitas outras teorias também poderiam ser nocauteadas pelo critério de falseabilidade, entre elas, até mesmo a teoria da evolução[729]. Quando foi perguntado se o próprio falseacionismo é falseável, Popper alegou tratar-se de uma pergunta néscia. Contudo, acabou por reconhecer que o falseacionismo não é empírico e não é aplicável a todas as ciências. Também acrescentou que ele não deixa de ser uma diretriz e que ora pode ser útil, e ora não[730]. Esses contrapontos, obviamente, sugerem que o problema talvez esteja também no próprio critério.

De qualquer modo, os méritos de Popper são indiscutíveis; a sua ambição, por exemplo, era enorme. Embora classificasse a sua epistemologia como empirista, ele mesmo era um racionalista[731], aliás, um racionalista peculiar[732]. Trata-se de uma qualidade interessante para um filósofo da ciência do século XX, sobretudo por ter sido interlocutor dos membros do Círculo de Viena. Ele próprio fez modificações e revisões em sua filosofia no decorrer dos anos[733]. Fazer revisões é uma atitude louvável da parte de um filósofo; trata-se de sinônimo de autocrítica. Vale lembrar que, diferentemente de muitos positivistas lógicos, ele não venerava o gigante Wittgenstein[734]. E tampouco estava de acordo com a ideia de que

[728] STOKES, P., 2000, p. 36-37.

[729] SCHWARTZ, S. P., 2017, p. 80.

[730] HORGAN, J., 1999. p. 56.

[731] STOKES, P., 2000, p. 38-39.

[732] POPPER, K., [s. d.], p. 147.

[733] BARBEROUSSE, A.; KISTLER, M.; LUDWIG, P., 2000. p. 226.

[734] SCHWARTZ, S. P., 2017, p. 79.

toda filosofia deve ser necessariamente filosofia da linguagem. Ele até concordava que a análise da linguagem é uma tarefa importante, mas não aceitava que o filosofar se reduza apenas a isso[735].

6.5 Thomas Kuhn e a tese do relativismo na ciência

O trabalho de Thomas Kuhn (1922-1996) é um dos mais ousados em toda a história da filosofia da ciência. E essa ousadia tem a ver exatamente com o fator relativismo. O célebre livro em que ele expõe as suas teses chama-se *A estrutura das revoluções científicas*, publicado em 1962. Aliás, trata-se um livro pouco volumoso e de fácil leitura. Ele não era filósofo de formação; era físico teórico. A sua obra é, na verdade, o resultado de uma profunda análise histórica da ciência. Ele próprio, ao que parece, considerava-se um historiador da ciência[736]. Em sua opinião, a história nos mostra que os cientistas não abandonam os paradigmas vigentes devido às anomalias existentes na ciência.

Eis uma palavra que remete diretamente ao seu pensamento: "paradigma". De certo modo, discutir Thomas Kuhn é o mesmo que discutir o conceito de paradigma científico. Para uma melhor compreensão do seu pensamento, vale a pena definir bem o que é um paradigma. Segundo o próprio autor, os paradigmas são criações científicas reconhecidas universalmente que, por certo tempo, fornecem problemas e soluções à comunidade científica. Em outros termos, um paradigma é um protótipo ou modelo científico que os membros de uma comunidade científica tomam como base para si[737]. Eis alguns exemplos de paradigma: a astronomia de Ptolomeu, a

[735] BASTOS, C. R.; CANDIOTTO, C., 2008, p. 90.

[736] KUHN, T. S., 2007, p. 20; 67-67;116; 152.

[737] KUHN, T. S., 2007, passim.

astronomia de Copérnico, a física de Newton, as teorias do oxigênio e do flogisto. Um paradigma é, por assim dizer, uma teoria ampliada e também uma forma de enxergar o mundo[738]. A astronomia de Ptolomeu foi suplantada pela de Copérnico, o fixismo de Lineu pela teoria de Darwin e a física de Newton pela de Einstein. Um paradigma serve como fundamento sobre o qual toda uma comunidade científica se embasa para fazer a sua própria ciência. Ao ler o livro de Kuhn, os leitores ficam propensos a pensar que cada cientista, consciente ou não, adota um paradigma a partir do qual exerce a sua função de cientista.

Mas convém salientar que a substituição de um paradigma é algo que ocorre de maneira gradativa. Durante o tempo em que ele não é contestado, os cientistas atuam no âmbito de uma ciência normal. Mas, quando passa a ser contestado por meio de teses muito contundentes e inovadoras, o paradigma começa a entrar em crise. Nesse momento inicia-se, então, um período de revolução científica, cujo processo é relativamente lento. Ao terminar esse período de crise do velho paradigma, passa-se então a fazer novamente uma ciência normal, mas agora dentro de um novo paradigma[739].

As revoluções científicas são acontecimentos evolutivos, mas não cumulativos, nos quais um paradigma mais velho passa a ser substituído por um novo. E este novo paradigma é sempre incompatível com o anterior[740].

É importante ressaltar que a aceitação do novo paradigma por parte dos cientistas não é feita por meio de provas científicas, mas, sobretudo, por persuasão. E a persuasão, por sua vez, suscita uma

[738] ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F., 1999, p. 24.

[739] KUHN, T. S., 2007, p. 39; 99; 102.

[740] Ibid., p. 125.

verdadeira conversão — uma conversão ao novo paradigma. Isso significa que não se trata de uma passagem feita mediante reflexão racional, mas de uma mudança operada por meio de conversão[741]. Aliás, pode-se até mesmo falar em um tipo de conversão semelhante à conversão religiosa[742]. Persuasão e conversão aqui, tem a ver com o fato de a teoria de Kuhn pressupor um princípio intrigante: a incomensurabilidade. Segundo esse princípio, os integrantes de paradigmas diferentes não entendem os conceitos uns dos outros. O discurso racional entre eles não acarreta, portanto, qualquer efeito de convencimento. Em outros termos, um integrante de um paradigma que está para ser suplantado nada compreende dos conceitos do paradigma novo e, por isso, apenas a conversão tem eficácia[743]. O próprio autor ressalta que o diálogo entre pesquisadores de diferentes paradigmas assemelha-se a um diálogo entre surdos[744].

As anomalias isoladas em um paradigma não o levam à falência[745]. No entanto, se as dificuldades dentro de um paradigma se tornam muito grandes, uma revolução científica será inevitável. É a própria história da ciência que demonstra essa realidade.

Se um determinado problema não é solucionado, a comunidade científica normalmente não se rebela contra o paradigma. Quando alguma anomalia surge isoladamente, os cientistas não se incomodam. De acordo com Kuhn, a não resolução de um problema é frequentemente encarada como um problema do cientista, e não do paradigma. Aliás, quaisquer paradigmas contêm anomalias. Um cientista que acusa um

[741] Ibid., p. 128; 193-194; 253

[742] Cf. CHALMERS, A. F., 1993, p. 131-132.

[743] KUHN, T. S., 2007, p. 23; 190-193.

[744] Ibid., p. 144; 171;190.

[745] Ibid., p. 107; 233.

paradigma é, nesse caso, semelhante a um carpinteiro que, diante de algum fracasso, acusa as suas ferramentas[746]. Em síntese, os problemas em uma teoria, embora sérios, quando isolados, não abalam uma comunidade científica.

Se isso é assim, então o verificacionismo e o falseacionismo, ao que parece, revelam-se filosofias insuficientes. E, de fato, quanto a Popper, Kuhn o cita e o ataca em alguns trechos isolados[747]. O problema da demarcação, que tanto intrigara os positivistas lógicos e também Popper, passa agora a assumir um caráter sociológico[748]. Não é apenas o fundamento empírico que determina a escolha de uma teoria: fontes como a religião e a personalidade do cientista, entre outras coisas, também interferem[749].

Kuhn pode ser considerado um pensador instrumentalista, pois trata as teorias científicas como ferramentas para realizar previsões. Eis uma curiosidade: os paradigmas sequer são passíveis de ser classificados como verdadeiros ou como falsos. Ao invés de falar em verossimilitude das teorias, para ele é preferível saber se elas são eficientes ou não[750].

A relutância em aceitar um novo paradigma é enorme entre os cientistas. Muitos preferem até mesmo desistir da profissão de cientista a renunciar à tradição[751]. Os mais jovens são normalmente os que se convertem mais facilmente; os mais experientes e os mais velhos são, no entanto, mais relutantes. Muitos resistem até a morte e, por isso, é

---

[746] Ibid., p. 110-111.

[747] Cf. KUHN, T. S., 2007, p. 107-108.

[748] NOUVEL, P., 2013, p. 203.

[749] ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F., 1999, p. 32.

[750] Ibid., p. 33.

[751] KUHN, T. S., 2007, p. 109.

necessário que desapareça toda a velha geração para que a nova possa finalmente adotar uma nova ciência normal, ou seja, um novo paradigma[752].

Durante todo o período da ciência normal, os cientistas não produzem, por assim dizer, coisas grandiosas, ou seja, não produzem nada inovador enquanto homens de ciência. Eles apenas se ocupam com a resolução de quebra-cabeças[753]. Um quebra-cabeça, enquanto jogo ou brincadeira, é, de fato, um tipo de problema cuja resposta já é conhecida. Serve para incentivar o raciocínio e também como uma espécie de distração. Para Kuhn, a atividade dos cientistas durante todo o período de ciência normal é exatamente isso. Vale lembrar que Kuhn reconhece que alguns problemas, tais como a cura do câncer e a paz duradoura, não podem ser considerados quebra-cabeças[754].

A essa altura, é importante lembrar que o espírito objetivista da ciência, defendido entre os acadêmicos, remonta à Grécia antiga. Os grandes responsáveis por essa forma de pensar foram Sócrates e Platão. Por outro lado, o relativismo era defendido pelos sofistas, cujo representante máximo chamava-se Protágoras. Entenda-se, portanto, o objetivismo científico como uma visão contrária à visão relativista. A máxima de Protágoras era: "O homem é a medida de todas as coisas"[755]. Com isso, ele pretendia dizer que a verdade é relativa a cada um, ou seja, cada pessoa tem a sua própria verdade. O sabor da comida que se degusta, por exemplo, é algo completamente relativo a cada indivíduo. Um mesmo café pode ser considerado muito doce para uma pessoa, enquanto, para outra, pode ser amargo. Aliás, o sabor de um mesmo

[752] Ibid., p. 194; 202.

[753] Ibid., p. 44-45; 58.

[754] Ibid., p. 59, 77.

[755] *Tht.* 152a.

alimento pode ser relativo até mesmo para uma mesma pessoa. Aquele que degusta um vinho estando saudável percebe um sabor diferente do que perceberia se estivesse com febre[756].

Platão combateu esse relativismo encarniçadamente e acabou por sair-se vencedor. Desde a sua época até os dias atuais, o modo convencional e tradicional de se fazer ciência é o modo objetivista. Até mesmo a célebre teoria das Ideias de Platão pressupõe um objetivismo nas suas últimas consequências. É bem provável que ele também tivesse os sofistas na mira quando elaborou essa teoria. No metafórico mundo das Ideias não há, por exemplo, muitas belezas, mas uma só Beleza. Trata-se de uma beleza tal que não é uma beleza para um e feiura para outro. A Ideia de Beleza é bela para todos os seres; ela é universal. Em síntese, é uma beleza não relativa, mas sim objetiva. O relativismo, de um modo geral, passou, então, a ser considerado como um princípio nocivo e solapador. Thomas Kuhn representa, portanto, uma espécie de ressuscitador do velho Protágoras. Mas o seu relativismo é diferente, pois implica muito mais um relativismo de comunidades, isto é, um relativismo das comunidades científicas[757].

Todavia, é preciso deixar claro que o próprio Thomas Kuhn não se considerava um relativista[758]. Ele, na verdade, nunca ergueu a bandeira do relativismo. Ao certo, o relativismo pode ser entendido como uma consequência de seu programa filosófico. Embora ele próprio se defendesse das críticas, a maioria dos estudiosos o considera um relativista[759]. Ele fala, por exemplo, no fato de que sujeitos diferentes observarem um único objeto, mas verem coisas diferentes. Uma

[756] *Tht.*158e-159d.

[757] CHALMERS, A. F., 1993, p. 139.

[758] KUHN, T. S., 2007, p. 254-256.

[759] ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F., 1999, p. 34.

imagem que para alguns parece ser um coelho, para outros parece ser um pato. Essas experiências e argumentos provêm das ciências cognitivas, mas ele os desloca para a filosofia da ciência. E, sendo assim, ele então alega que toda uma comunidade científica enxerga um pato enquanto outra enxerga um coelho[760]. Onde Priestley, por exemplo, enxergava ar desflogistizado, Lavoisier enxergava oxigênio, e outros enxergavam nada[761].

O olho vê as coisas de modo mais ou menos parecido com o funcionamento das câmeras. Os principais constituintes dos olhos são a retina e a lente. Os raios de luz são transmitidos para essa lente, e a retina, por sua vez, age como uma tela, pois nela são exibidas as imagens das coisas externas. Mas o modo como se faz o registro da imagem final já se diferencia do das câmeras. É que os nervos óticos vão da retina para o córtex central, transportando as informações pertinentes à luz captada e apreendida pela retina. Por fim, é o registro desses dados pelo cérebro que constitui a visão de um determinado objeto[762]. Portanto, é óbvio que nunca se poderá garantir que dois observadores sempre observarão uma mesma coisa ou um mesmo processo. E isso vale até mesmo para situações em que os dois estão juntos e experienciando simultaneamente sob uma mesma ótica.

Muitas vezes, diz ele, as pessoas adotam uma teoria científica meramente por razões estéticas. Esse é o caso, por exemplo, da teoria da relatividade de Albert Einstein[763]. Com efeito, é preciso ter em mente que, vivendo em sociedade, as pessoas são influenciadas por alguma

[760] KUHN, T. S., 2007, p. 147-148.

[761] Ibid., p. 155.

[762]CHALMERS, A. F., 1993, p. 47; 52

[763] KUHN, T. S., 2007, p. 201

espécie de determinismo sociológico. Este, de algum modo, condiciona os processos no interior de uma geração de cientistas[764].

De uma coisa todos podem estar bem certos: o debate entre objetivismo e relativismo não é um tema simples nem de fácil discussão — não somente em ciência, mas provavelmente em todo e qualquer campo do conhecimento. É preciso reconhecer que cada pessoa tem o seu próprio cérebro. Infelizmente, o bom senso de cada cientista ou filósofo não é o suficiente para garantir uma objetividade total.

Muito antes de Thomas Kuhn, Francis Bacon já havia ressaltado que, quando a pessoa está convicta, ela tenta arrastar todo tipo de apoio para a sua convicção e, ao mesmo tempo, despreza qualquer contraprova. E, às vezes, a convicção própria subsiste apenas porque a pessoa gosta dessa convicção[765].

O conceito de paradigma e o consequente relativismo constituem, portanto, um enorme desafio e suscitam muita reflexão. Contudo, ninguém fica autorizado a afirmar que ele está totalmente certo e que as filosofias anteriores estão todas erradas. Ainda assim, é possível assegurar que ele merece muita atenção.

Com efeito, é bem verdade que os preconceitos interferem quando se produz ciência. Contudo, o abandono total do espírito objetivista da ciência não é algo recomendável. Parece mais prudente, portanto, manter-se partidário de um objetivismo científico robusto.

A filosofia de Thomas Kuhn tem inúmeras fraquezas; entre elas, destaca-se a pouca rigidez dos conceitos que ele utiliza. Sobre o termo "paradigma", por exemplo, estudos cuidadosos identificaram nada

[764] Cf. BASTOS, C. T.; CANDIOTTO, C., 2008, p. 149.

[765] SALMON, W. C., 1993, p. 47.

menos do que 22 sentidos diferentes[766]. Embora tenha tentado corrigir-se, estreitando o sentido desse termo, os seus intérpretes continuaram usando-o no sentido amplo[767].

Por outro lado, Thomas Kuhn tem toda razão ao falar com tanta veemência sobre a existência de paradigmas. Afinal, o ser humano, em todas as esferas da vida, realmente carece de algum tipo de arquétipo. No campo político, religioso e artístico, por exemplo, os seguidores e os praticantes sempre têm algum tipo de arquétipo no qual se espelham. Nenhum músico, por exemplo, inicia uma carreira — ou mesmo nela se mantém —sem algum modelo prévio. Algum outro músico serviu-lhe de referência, alguém que, de certo modo, precisou ser imitado. Uma comunidade científica, assim como qualquer religião, também carece de um arquétipo. Com efeito, sem um arquétipo, os cientistas estariam propensos a perder o entusiasmo e o impulso para prosseguir na prática da ciência. Sendo assim, parece razoável aceitar a tese de que a ciência tem os seus paradigmas. Contudo, eles não se sucedem exatamente da forma como Kuhn entendia. E, por fim, eis uma pergunta bem provocadora: a filosofia radical e audaciosa de Thomas Kuhn é, ela própria, mais um paradigma da ciência[768]?

6.6 Paul Feyerabend e o anarquismo científico

Thomas Kuhn entrou para a história como um relativista; Paul Feyerabend (1924-1994), por sua vez, entrou como um anarquista. A sua ousadia excede a de Kuhn pelo fato de declarar que o progresso da ciência se deve à violação das normas científicas. Ele diz, com

[766] NOUVEL, P., 2013, p. 202-203.

[767] ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F., 1999, p. 25.

[768] Cf. DUPRÉ, B., 2015, p. 142.

tranquilidade e ousadia, que o "vale-tudo" é o único princípio que não dificulta o progresso[769]. A tradição, conforme já foi mostrado, diz que a ciência é algo que se faz por meio de uma metodologia. Mas, em pleno século XX, alguém declara que não há normas para fazer ciência; ao contrário, tudo seria permitido, ou seja, em ciência vale tudo e não há regras metodológicas obrigatórias a serem seguidas. O próprio título do seu famoso livro, publicado em 1975, já é bastante provocador: *Contra o método*. Em sua opinião, a história mostra claramente que, para fazer ciência, é preciso quebrar as regras e não respeitar integralmente as metodologias definidas pela tradição. Até mesmo uma ciência bem organizada, se quiser ter êxito, tem que admitir um certo anarquismo eventual[770]. Galileu, por exemplo, violou regras da ciência, regras essas elaboradas por Aristóteles e aperfeiçoadas por Robert Grosseteste e outros. Foi exatamente por ter violado essas regras que Galileu foi bem-sucedido[771]. O anarquista não tem um programa de pesquisa; ao contrário, ele se opõe a todos os programas. Não alimenta fidelidade a nenhum grupo e não tem escrúpulo em atacar qualquer tipo de enunciado. Para ser um anarquista — ou, mais precisamente, para ser um dadaísta — é preciso ser também um anti-dadaísta[772].

Embora a sua filosofia fale abertamente em anarquismo, a literatura frequentemente o menciona como um relativista. Acredita-se que o meio em que Feyerabend viveu tenha influenciado a sua filosofia. A Califórnia dos anos 60 era uma espécie de epicentro de reivindicações; era um lugar onde se clamava por liberdade e por pluralismo[773].

---

[769] FEYERABEND, P., 1989, p. 27.

[770] FEYERABEND, P., 1989, p. 34.

[771] Ibid., p. 177.

[772] Ibid., 292.

[773] OLIVEIRA, B. J., 2011 *apud* DAMASIO, F.; PEDUZZI, L. O. Q., 2015, p. 102.

Mas, antes de qualquer coisa, é importante frisar que o que ele tem em vista é nada mais do que a liberdade plena do ser humano. Ele diz que o Estado, infelizmente, impõe a fé científica sobre os cidadãos. Com isso, ele quer dizer que as escolas, por exemplo, são órgãos públicos que ensinam em nome da ciência. As crianças, nesse caso, acabam por ficar destituídas de outras opções, pois apenas a ciência lhes é apresentada. O Estado deveria ser neutro em questão de ideologia; ou seja, o Estado ideal, no sentido de um Estado virtuoso, é um Estado nem cientificista nem anticientificista. Sua missão é administrar as controvérsias entre as ideologias, a fim de garantir aos indivíduos a plena liberdade para escolher o seu modelo de educação. O Estado não deveria impor nenhuma ideologia ao indivíduo[774].

De início, Feyerabend parece uma antítese de Auguste Comte, pois dá a impressão de querer desmerecer a ciência. Ao conhecer a sua filosofia, o leitor fica com a impressão de que a medicina não tem nenhuma vantagem em relação à magia — e também com a impressão de que seria preferível medicar-se com algum elixir caseiro a utilizar algum fármaco industrializado. É bem provável que, se o seu pensamento for mal interpretado, possa levar a consequências absurdas.

É preciso ser cuidadoso ao fazer críticas a um pensador. A anarquia de Feyerabend, primeiramente, visa à plena liberdade epistemológica e, somente depois, a uma liberdade mais ampla. Em princípio, é preciso reconhecer que seu pensamento é uma verdadeira utopia. O anarquismo é, aliás, uma das maiores utopias. Feyerabend alega que a ciência não é libertadora dos homens, como normalmente se ensina; ao contrário, ela é uma opressora. Ela é algo imposto pelas potências ocidentais; é imposta como algo certo e sagrado ou como um modo de vida

[774] CHALMERS, A. F., 1993, p. 185.

incontestável[775]. Ele ressalta que, nos Estados Unidos, os cidadãos têm plena liberdade para escolher a sua religião, mas não têm liberdade para decidir que a ciência não seja ensinada na escola. Um cidadão norte-americano não pode optar por outro conteúdo para seus filhos nas escolas. Ele só tem a ciência — e nada mais. O Estado laico separa Estado e Igreja, mas não separa Estado e ciência[776].

Enquanto o positivismo de Auguste Comte parecia insinuar que é possível resolver todos os problemas do mundo por meio da ciência, Feyerabend via a ciência com restrições. Em princípio, parece evidente que a sofisticação que a ciência promove é um bem — aliás, um bem extraordinário. Afinal, a expectativa de vida nas sociedades avançadas aumentou bastante e muitas doenças foram erradicadas. Em síntese, se Feyerabend era, de fato, um misossófico, o que resta é apresentar algumas lamentações. Mas é importante adiantar que ele era contra o método científico tradicional. A sua filosofia era uma espécie de manifesto contra o método científico, e não contra a ciência. Ele era, ao que parece, contra o sistema tradicional por meio do qual as pessoas fazem ciência. Ele era contra a racionalidade, contra a razão e contra a objetividade. Razão e ciência são comumente consideradas sinônimas, mas, para Feyerabend são duas coisas distintas. A razão é apenas uma das diversas tradições existentes. Na história da ciência, há casos que não aconteceram de modo racional. A racionalidade é um conceito ambíguo que nunca foi plenamente elucidado. A noção de racionalidade predominante é a de que há um modo correto de se viver e que todos devem segui-lo[777]. O racionalista age como um animal adestrado que

[775] FEYERABEND, P., 1989, p. 453.

[776] Id.

[777] DAMASIO, F.; PEDUZZI, L. O. Q., 2015, p. 107; 121.

obedece ao dono, mesmo em situações difíceis e delicadas. O racionalista, acredita Feyerabend, não se apercebe de que a voz da razão que ele segue nada mais é do que o efeito tardio do que lhe foi transmitido por meio do treinamento[778].

É bem verdade que a sociedade moderna paga um alto preço pelos benefícios oriundos da ciência. É óbvio que grande parte dos cidadãos é atingida pelas consequências inevitáveis do sistema, isto é, do sistema vigente nas sociedades científico-industriais. Os filhos, por exemplo, reclamam que os pais não lhes reservam tempo suficiente; os casais não se realizam como deveriam e, enfim, a vida espiritual e o entretenimento acabam por ser preteridos. É nesse ponto frágil da vida, nas sociedades industrializadas, que Feyerabend certamente aproveita para direcionar uma crítica pesada. Ele alega que, infelizmente, sempre existirão pessoas que vão preferir a vida científica a serem donas do próprio destino. Sempre existirão pessoas que preferirão ser intelectualmente escravas, desde que sejam bem remuneradas e lisonjeadas[779].

Embora isso não possa ser facilmente admitido, a sua tese tem relevância. Ela serve, por exemplo, como um alerta diante da tendência à dogmatização da própria ciência. Todos sabem, por exemplo, que as previsões dos videntes sobre o clima são normalmente cheias de erros. No entanto, as previsões feitas a partir de métodos científicos também podem errar[780].

Contudo, não há como negar que esse "vale-tudo" de Feyerabend pode se tornar pernicioso. É que um total alijamento da objetividade e da tradição pode comprometer a boa racionalidade. O velho Sócrates nos

[778] FEYERABEND, P., 1989, p. 31-32.

[779] FEYERABEND, P., 1989, p. 454.

[780] Cf. DAMASIO, F.; PEDUZZI, L. O. Q., 2015, p. 112.

mostrou como é impossível fazer ciência ou mesmo ser um homem justo sem ser racional. E a racionalidade, com efeito, preza pela objetividade. Embora não seja possível alijar-se totalmente do relativismo, isso não significa que seja um dever render-se a ele.

Mas os estudiosos de Feyerabend ressaltam que o *slogan* audacioso — isto é, o "tudo vale", não implica um relativismo absoluto. Ele não pretendia dizer que tudo deva ser aceito e válido desordenadamente. É importante lembrar que, no interior do próprio princípio, há regras, valores e procedimentos metodológicos. E estes, aliás, podem até ser rígidos, mas a sua validade é restrita a um grupo[781]. Ele também diz que a demarcação entre o que é e o que não é ciência, não é um critério rígido, como normalmente os positivistas lógicos supõem. Contudo, com isso ele não quer dizer que qualquer coisa tem de ser considerada científica. As tradições científicas, ele próprio reconhece, têm seus métodos e suas regras[782].

Feyerabend é tão ousado que chega até mesmo a insurgir-se contra a sua própria profissão. Ele chega ao ponto de mencionar a filosofia da ciência como uma disciplina espúria — uma disciplina que não produz descobertas próprias, mas que se beneficia do progresso da ciência[783]. No entanto, todos podem estar seguros de uma coisa: nem o método nem a filosofia da ciência serão extintos. Provavelmente, nunca.

De certo modo, talvez não seja errado dizer que a filosofia de Feyerabend tem relação com o que já acontece neste mundo. É que, de fato, milhões de pessoas realmente não têm acesso aos benefícios e aos produtos da ciência. E, mesmo em países nos quais o acesso ao ensino é

[781] Ibid., p. 104.

[782] DAMASIO, F.; PEDUZZI, L. O. Q., 2017, p. 341.

[783] FEYERABEND, P., 1989, p. 455.

primoroso, a anarquia também pode ser praticada. Se, na Escandinávia ou no Canadá, por exemplo, algum cidadão quiser se excluir ou optar por não vivenciar a ciência, ele certamente não será impedido.

A essa altura, toda essa heterodoxia de Feyerabend remete a Jean-Jacques Rousseau, que, em plena efervescência do Iluminismo, ousou afirmar categoricamente que a civilização é um mal. Há quem diga, com boas razões, que não é fácil criticar Feyerabend, principalmente pelo fato de ele próprio não ter exposto uma teoria da ciência[784]. No entanto, mesmo assim, ele foi criticado ferozmente. Chegou a ser considerado o mais perigoso inimigo da ciência[785]. Contudo, o ataque ao relativismo, segundo ele, era motivado pelo medo de seus adversários. Estes são comparados aos clérigos do século XVIII diante das ideias do Iluminismo. O relativismo, na verdade, é criticado não porque os racionalistas pensem que seja uma filosofia errada, mas porque o veem como ameaça à sua função na sociedade[786.] Há filósofos e cientistas que, infelizmente, se comportam como se fossem defensores de uma igreja única, detentora da verdade. E, além disso, pensam que os que não estão de acordo com ela são pagãos[787]. A unanimidade, segundo ele, é boa para promover a dominação, mas a variedade de opiniões é essencial para a aquisição do conhecimento objetivo[788].

Feyerabend, enquanto filósofo da ciência, não tem a mesma envergadura que o seu conterrâneo Karl Popper e parece ser menos importante que Thomas Kuhn. Mas ele tem os seus méritos, e as suas denodadas declarações não o fazem um fora da lei intelectual. É preciso

[784] REGNER, A.C., 1994, p. 125.

[785] HORGAN,J., *apud* ROCHA, M., 2017, p. 915; GERMANO, M. G., 2011. p. 158.

[786] DAMASIO; PEDUZZI, 2015, p. 102-103.

[787] Ibid., p. 113.

[788] FEYERABEND, P., 1989, p. 57.

ter em mente que o anarquismo, enquanto mera utopia, não é um mal. Mas, no mundo cotidiano, tanto o anarquismo político quanto o anarquismo epistemológico são indiscutivelmente inviáveis. Feyerabend certamente estava ciente de que o seu pensamento é inexequível. Não há, até o momento, nenhum indício de que alguma comunidade científica pretenda suprimir o método.

7
POLÍTICA E DIREITO

7.1 Considerações essenciais sobre filosofia política e filosofia do direito

Muitos temas filosóficos pertencentes à política são hoje estudados com maior profundidade na sociologia ou na ciência política. Alguns temas acadêmicos precisam ser revistos, uma vez que a filosofia, assim como toda ciência, é um campo em constante renovação. Essa é uma atitude imprescindível, visto que, em ciências humanas, por exemplo, às vezes corre-se o risco de dogmatização.

A reflexão filosófica é imprescindível para ativar o espírito crítico entre os estudiosos. A filosofia propriamente dita é importante quando os modos de pesquisa científica se encontram saturados. E a filosofia do direito, sendo também uma filosofia, desempenha igualmente a nobre função de desdogmatizar[789]. De alguma forma, podemos dizer que a filosofia política é uma espécie de aplicação da filosofia metafísica, pois conceitos como justiça e liberdade passam a ser analisados sob uma ótica menos abstrata[790].

Em filosofia política, do mesmo modo que na ética, as máximas e as ditas "verdades" devem também ser postas à prova. Cada um dos princípios político-filosóficos precisam enfrentar um público crítico e arguente. Algumas teses, muitas delas até excessivamente progressistas, estão sujeitas a serem suplantadas. A filosofia do direito é muito antiga, embora a expressão "filosofia do direito", ao que se sabe,

[789] STEINMETZ, W., 2018, p. 367.

[790] ROONEY, A., 2015, p. 162.

tenha sido empregada pela primeira vez no século XVIII[791]. Como outras áreas ou disciplinas específicas da filosofia, o direito e a política também foram, muitas vezes, trabalhados de modo imiscuído com questões teológicas — imiscuição que, felizmente, não os desqualifica.

7.2 Nicolau Maquiavel: a verdadeira face da política

É provável que Nicolau Maquiavel (1469-1527) seja o mais diferente de todos os filósofos da política. Ao menos dentre aqueles mais conhecidos e dentre os mais estudados, ele deve ser o mais diferente. A expressão "o mais diferente" pode aqui ser compreendida como um simples eufemismo, ou seja, uma alternativa para não dizer "o mais heterodoxo". E é bem verdade que, do mesmo modo que Hobbes, ele também foi mal compreendido e, consequentemente, muito injustiçado. Ele sequer poderia imaginar que seu nome se tornaria um adjetivo negativo, que passaria para a história com uma conotação nefasta. Há uma crença de que a expressão *Old Nick,* significando "capeta", venha do nome "Nicolau". Embora seja uma mera crença, pois não tem respaldo científico, trata-se de uma crença que tenta denotar a fama denegrida desse pensador[792]. Algumas décadas após sua morte, a sua obra já estava incluída na lista do *Index*[793]. Ele passou para a história como aquele que escreveu um manual com orientações sórdidas para os que aspiram ser governantes.

Ele dizia que o estadista que quisesse ser bem-sucedido teria de ser bondoso apenas na aparência. Antes de chegar ao poder, deveria demonstrar-se uma pessoa cheia de liberalidade; mas, chegando lá, teria de esquivar-se dessa qualidade. Ser temido e amado pelo povo é

[791] STEINMETZ, W., 2018, p. 351.

[792] ROONEY, A., 2015, p. 168.

[793] FREITAS JUNIOR, J. C., 2007, p. 206.

interessante, mas é mais seguro ser temido; e, além disso, o estadista pode ser temido sem precisar ser odiado. E ele advertia também quanto ao perigo de o soberano ser odiado. Para evitar isso, uma boa dica era não se intrometer com as mulheres nem na propriedade privada dos súditos. Afinal, os homens se esquecem muito mais rapidamente da perda dos pais do que da perda de suas posses. Se for para evitar prejuízos, a verdade terá de ficar de lado[794].

Contudo, para o governante, parece que não basta a simples virilidade; é preciso também ter algumas qualidades bestiais. O bom governante deve parecer-se com o leão, no sentido de que precisa ser forte, e parecer-se com a raposa, pois tem que ser astuto[795]. O príncipe tem que se guiar pelos preceitos da necessidade. Para manter-se no poder, terá que agir de modo imoral sempre que a necessidade assim o exigir. Em síntese, ele tem que modelar sua conduta conforme as circunstâncias[796]. Toda a crueldade praticada pelo governante, obviamente, tem de ser efetuada de forma disfarçada. O fator aparência, no campo político, é tão importante quanto o fator substância. A mera aparência de ser um homem bondoso é imprescindível àquele que quer ser bem-sucedido. Os homens são naturalmente inclinados às questões do momento, e sempre haverá cidadãos que se deixem enganar[797]. A arte do fingimento, para Maquiavel, é simplesmente uma condição da *virtu*[798]. Sendo assim, parece razoável supor que a crueldade aplicada corretamente seja preferível a uma bondade excessiva[799].

---

[794] KENNY, A., 2003, p. 228-229.

[795] WARBURTON, N., 2012, p. 55.

[796] SKINNER, Q., 2010, p. 55-56.

[797] NICOLA, U., 2005, p. 196.

[798] MANIERI, A., 2015, p. 144.

[799] Ibid., p. 134.

A expressão "Os fins justificam os meios" é quase intuitivamente associada a Maquiavel. É bem verdade que, embora ele não a tenha expressado desse modo, quis dizer exatamente isso. Afinal, não há por que negar que essa expressão constitui um fiel resumo do seu pensamento. Todavia, Maquiavel está longe de ser um teórico de ditaduras; seu pensamento não visava criar um sistema fechado. Seus conselhos não tinham por objetivo formar um ditador. Ao contrário, ele tinha em vista a liberdade; esta seria primordial para a felicidade de uma cidade. Mesmo quando o príncipe pretere seus escrúpulos, o que está em vista é a liberdade e a vida dos indivíduos na comunidade[800]. A piedade, aliás, seria nada mais do que o uso da violência por parte do governante em benefício dos cidadãos. Trata-se, na realidade, de violência, mas sempre em conveniência dos súditos. Vale lembrar que a violência, se aplicada corretamente, suscita segurança e ordem. Os objetivos do Estado são, na verdade, objetivos supremos. E, embora astúcia e força sejam imprescindíveis, isso não significa a necessidade de um ambiente de terror perpétuo[801].

As bases principais de qualquer Estado são as boas leis e os bons exércitos. Um exército bom, na verdade, é até mais importante que as boas leis. É que, sem boas armas, não há boas leis; mas, havendo boas leis, certamente é porque já há boas armas. Naquela época, era comum o uso de mercenários por parte dos principados italianos — um hábito que, na opinião de Maquiavel, era lastimável. Ele insistia que o exército tinha que ser formado por soldados oriundos do próprio povo, jamais por mercenários. Estes não merecem confiança[802].

[800] SKINNER, Q., 2010, p. 72;76.

[801] KRITSCH, Q., 2001, p. 184; 187.

[802] SKINNER, Q., 2010, p. 46-49.

Felizmente, não faltam mentes sensatas, entre os estudiosos, para reconhecer que Maquiavel é um pensador que diz aquilo que a política realmente é. Nesse caso, o seu manual de receitas seria nada mais do que uma compilação dos bastidores e da mente dos que estão no poder. Se esse é o caso, então pode-se dizer que as maldades praticadas para se chegar ao poder e depois manter-se nele seriam algo puramente instintivo. Em síntese, os homens são maus por natureza.

Se tivesse se limitado a dar conselhos piedosos, ele estaria fazendo um trabalho já conhecido desde sempre. Mas foi exatamente por sua heterodoxia e audácia que ele acabou por entrar para a história como um gigante do pensamento político. Em síntese, Maquiavel foi genial e autêntico. Na verdade, o sofista Trasímaco já o havia antecipado em alguns pontos essenciais. Mas seu mérito está no fato de ter sido um dos primeiros a deliberar sobre a atividade política de modo isento dos princípios teológicos[803]. Fê-lo em pleno século XVI, bem no início da chamada Época Moderna. Isso o faz merecedor do título de fundador da ciência política e leva muitos estudiosos a considera-lo o "Galileu das ciências sociais"[804]. Ao invés de ser mais um conselheiro político no modo tradicional, repassando preceitos cristãos, ele prefere recorrer aos intelectuais pagãos da velha Roma[805].

Pode-se também afirmar que ele separou a filosofia estritamente política da filosofia ética. Esta deve ser refletida e trabalhada no campo individual, isto é, na esfera do sujeito enquanto tal; aquela outra, em um patamar à parte. É óbvio que os escritos de Maquiavel configuram uma ética política, uma ética do estadista. Mas, se esse é o caso, é preciso ter

[803] RUSS, J., 2015, p. 105-106.

[804] FREITAS JÚNIOR, J. C., 2007, p. 207; 210.

[805] SKINNER, Q., 2010, passim. MANSFIELD, H. C., 1966, p. 9 *apud* MANIERI, A., 2015, p. 137.

em mente que a ética política é algo muito distinto da ética pessoal[806]. Aquela moralidade que é, por natureza, um atributo do indivíduo pode acarretar um desastre no Estado. Curiosamente, sob a ótica de Maquiavel, na esfera política pode-se falar em vícios benéficos e em virtudes perniciosas[807].

Todas as suas recomendações dadas ao príncipe que pretende ser vencedor são nada mais que uma ética exclusiva do homem estadista. Não é à toa que a sua famosa *virtu* tem um significado próprio. Agora, ela não mais está associada a uma pessoa moralmente correta na sociedade. Ela passa a ser a marca de um estadista bem-sucedido. A *virtu* está ligada à antiga Fortuna, deusa dos romanos. O cristianismo havia modificado as qualidades originais dessa deusa, mas Maquiavel fá-la surgir novamente como pagã e, além disso, dá-lhe alguns traços eróticos. Sendo uma deusa, tem as qualidades femininas, sente atração pela virilidade do homem mortal e gosta de ser tratada com rudeza. São Tomás de Aquino censurava a glória e a riqueza aos príncipes. Maquiavel, por sua vez, dizia que glória e riqueza são exatamente as melhores dádivas que a Fortuna tem para os príncipes. Contudo, é óbvio que essas dádivas não têm um objetivo sórdido na vida de um governante. Enfim, a intrigante deusa Fortuna é uma espécie de padroeira dos homens valentes[808].

A *virtu* é, por sua vez, a qualidade que um governante precisa ter a fim de enfrentar a deusa, ou seja, as qualidades necessárias para extrair dela as bênçãos de que precisa. Trata-se de uma flexibilidade moral do governante. É uma qualidade primordial, pois, quando é o caso, por

[806] Cf. NICOLA, U., 2005, p. 194; FREITAS JÚNIOR, J. C., 2007, p. 209.

[807] NICOLA, U., 2005, p. 193.

[808] SKINNER, Q., 2010, p. 39-45.

meio dela o governante influencia seus seguidores. Ele os torna pessoas boas, mesmo quando eles não o são por natureza[809].

De certo modo, o estadista imaginário de Maquiavel é como um soldado bem treinado em campo de batalha, ciente de sua situação. Um soldado não relutará em matar sempre que for preciso, pois está em plena guerra. Se não matar, morre; se tiver piedade, ou seja, se for bonzinho, corre o risco de sucumbir. Esse mesmo soldado, em tempos de paz, no cotidiano, pode ser virtuoso segundo o modo tradicional. Mas isso não vale quando se está em pleno combate. E a função do estadista, para Maquiavel, é equivalente a estar numa guerra constante; sendo assim, resta-lhe ser virtuoso de modo heterodoxo. A *virtu* requerida ao estadista tem, de certo modo, uma conotação utilitarista, pois agora o que se tem em vista é a felicidade não só dele, mas de todo um povo. O príncipe de uma nação tem de fazer uso de uma outra espécie de razão, que já não é bem a sua, mas a do Estado. Nesse caso, agora falar-se-á da razão de Estado.

Mas o fato de a virtude ter sido sinônimo de excelência individual já era um desafio nos dias em que Maquiavel viveu. Os religiosos eram verdadeiros praticantes de perversidade. E até mesmo o próprio vigário de Roma, o santíssimo papa Alexandre VI, estava entre esses perversos[810]. E a família dos Borgia também estava entre as campeãs em maldades.

O desejo de Maquiavel era o de ver a sua pátria reconstruída. Para ele, era algo muito desgostoso saber que a Itália, que quase conquistou o mundo, era agora um amontoado de cidades independentes, largadas à própria sorte. Com certeza, a Itália, naqueles tempos, era cultural e

[809] Ibid., p. 52; 57; 82.

[810] MARTINS, A. R., 2016, p. 324.

economicamente desenvolvida, mas, em sentido político, o atraso era enorme[811].

A obra de Maquiavel, embora seja algo realmente pragmático, é também uma filosofia. Por mais realista e moderno que possa ser, ela possui igualmente um caráter teórico. E, enquanto tal, está sujeita a muitas interpretações. Em princípio, por tratar-se de uma filosofia política, está longe de ser exata. *O Príncipe*, sua obra-prima, não pode ser considerado uma receita pronta para candidatos a cargos políticos. É óbvio que muitos homens de Estado foram bem-sucedidos sem sequer saber que Maquiavel havia existido. Outros talvez o tenham estudado muito, mas acabaram fracassando. Com isso não se pretende dizer que é inútil estudar os filósofos da política. No entanto, aqueles que os estudam são, em geral, os intelectuais, que, por sua vez, raramente são políticos.

7.3 A escola de Salamanca e os religiosos humanistas

Os pensadores dessa escola eram religiosos católicos, mas, em geral, eram também progressistas e possuíam uma mentalidade bem adiantada para o seu próprio tempo. Francisco Suárez (1548-1617) foi certamente o principal pensador dessa escola. E isso se deve ao seu enorme empenho em torno de um tema hoje importantíssimo no campo jurídico: o direito das nações, ou seja, o direito internacional. Suárez influenciou até mesmo pensadores protestantes, entre eles o renomado Hugo Grócio. Mas o título de fundador do direito internacional foi conferido a Francisco de Vitória (1483-1546), falecido dois anos antes do nascimento de Suárez, pertencente, portanto, a uma geração anterior. Vitória vivera exatamente na época de euforia dos grandes descobrimentos. É óbvio, então, que a filosofia dos salmantinos era uma

[811] MANIERI, A., 2015, p. 128-129. Cf. ARNAUT, C.; BERNARDO, L. F., 2002. p. 99.

necessidade da época. Se diversos povos e diversas culturas estavam sendo descobertos, parecia evidente que isso demandava muita reflexão filosófica. Agora, muita coisa havia mudado: povos e culturas totalmente desconhecidos passaram a ser uma realidade e, ao mesmo tempo, surgiam preocupações. Observe-se que, a partir de então, tornava-se necessário discutir a questão dos ameríndios. Perguntava-se: eles têm alma? São humanos da mesma forma que os europeus? É lícito declarar a guerra? É lícito espoliar uma nação inimiga após o término de um conflito? E os inocentes, como devem ser tratados durante uma guerra? Essas questões demandaram muitos debates nos séculos XV e XVI.

Em parte, o interesse por esses tipos de abordagens também surge da necessidade de resgatar a unidade cristã, desfeita pela Reforma[812]. Com efeito, a Reforma protestante e os descobrimentos impactaram profundamente as mentes europeias.

Além de Suárez e Vitória, alguns salmantinos e religiosos espanhóis desse contexto também são bastante lembrados. Entre eles: Juan de Mariana (1536-1624), Bartolomeu de Las Casas (1484-1566), Luís de Molina (1535-1600), Domingo de Soto (1494-1560) e Bartolomeu de Medina (1527-1581). Sobre determinados tópicos da filosofia política, os salmantinos eram unânimes. O direito de resistência é, por exemplo, algo reconhecido com naturalidade. Em princípio, se um governante se tornar tirano, o povo tem o direito de se livrar dele.

Francisco de Vitória e Bartolomeu de Las Casas ficaram conhecidos por terem sido piedosos e sensatos com relação aos povos do Novo Mundo. A humanidade e o direito desses povos foram, ao menos em parte, reconhecidos por esses dois pensadores.

[812] TOLEDO, C.; HERRADON, M.; SANTOS, R., 1999, p. 150.

Contudo, é óbvio que nem todos os estudiosos têm a mesma opinião. É importante ressaltar que Francisco de Vitória, por exemplo, dizia que, no sentido fisiológico, por assim dizer, os ameríndios são iguais aos europeus. Mas, no sentido cultural, eram pessoas atrasadas; eram humanos, porém bárbaros[813]. Eram também comparados a crianças. Com efeito, embora reconhecesse que eram humanos, cerceava-lhes a liberdade[814]. Mesmo que o Papa não autorizasse, os espanhóis tinham o direito de intervir entre os ameríndios a fim de salvar inocentes vítimas de rituais[815]. Com efeito, a prática de extrair o coração da vítima, ainda pulsando, entre os astecas, foi vista com grande espanto pelos europeus. De acordo com Vitória, esse atraso dos ameríndios decorria da má qualidade da educação que eles tiveram[816].

É preciso levar em consideração que não se pode exigir que, no século XV ou XVI, a filosofia jurídica fosse feita da mesma forma que no século XXI. Primeiramente, é preciso compreender que os que faziam filosofia eram os europeus, isto é, os próprios conquistadores.

Mas, de qualquer modo, é preciso reconhecer a proeza desses religiosos. Francisco Suárez e Juan de Mariana, por exemplo, muito antes de Rousseau, já falavam em contrato social[817] e afirmavam que os homens nascem livres. E, antes de John Locke, já defendiam o direito à resistência civil[818]. Os temas típicos dos salmantinos, entre outros, eram: o direito natural, o direito dos povos, o direito civil e a guerra justa.

---

[813] SILVA JÚNIOR, J. M., 2018, p. 165.

[814] SILVA JÚNIOR, J. M., 2018, p. 166-167.

[815] Ibid., p. 170.

[816] IZBICKI, T. M.; KAUFMANN, T., *in*: STANFORD, 2019.

[817] SILVA, J. R., 2017, p. 89.

[818] Cf. COPLESTON, F., 1993, p. 393; 397.

Sobre o direito internacional, há quem classifique Vitória como o seu primeiro expositor e Suárez como o seu principal filósofo[819]. Em outros termos, Vitória apresentou o tema, mas Suárez desenvolveu a reflexão filosófica sobre ele. De fato, embora Vitória tenha sido de uma geração anterior, foi Suárez quem mais se debruçou sobre o assunto.

Para Francisco de Vitória, o direito das nações é uma espécie de exigência do direito natural. Existindo o direito das nações, as embaixadas passam a ser consideradas territórios invioláveis[820].

Na sua linha de pensamento, o direito das nações parecia levar a algum tipo de autoridade internacional. Aliás, esse direito serviria para dar suporte a essa autoridade[821]. Sobre a escravidão, Vitória alimentava o pensamento comum da intelectualidade de seu tempo; ele a admitia como medida penal aplicada aos infratores[822]. Os cristãos estavam, por exemplo, autorizados a escravizar os infiéis sarracenos. Da mesma forma que Aristóteles, Vitória também acreditava que algumas pessoas tinham que ser guiadas por outras, mas não pensava que a escravidão fosse algo natural. Para ele, a escravidão era uma criação humana[823].

A originalidade de Vitória, primeiramente, está no fato de ele haver secularizado o direito. Sua maestria é também reconhecida pelo fato de ter conseguido discorrer com base na filosófica medieval, mas com projeção para os tempos modernos[824]. Em pleno século XVI, Vitória já falava da livre circulação dos cidadãos entre as nações e do livre comércio[825]. Ele defendia que, mesmo em plena guerra, os direitos

[819] SCOTT, J., *apud* MACEDO, R., 2017, p. 96.

[820] COPLESTON, F., 1993, p. 350.

[821] Ibid., p. 350; 352.

[822] Ibid., p. 351.

[823] IZBICKI, T. M.; KAUFMANN, T., *in*: STANFORD, 2019.

[824] SILVA JÚNIOR, J. M., 2018, p. 172.

[825] MONDIN, B., 1981b, p. 46.

devem ser observados. Nunca se deve, por exemplo, executar prisioneiros, reféns ou qualquer pessoa inocente. Finda a guerra, não se deve ocupar o território da nação vencida, nem depor os governantes, exceto se tais medidas forem necessárias para assegurar a paz[826]. Uma guerra só deve ser empreendida quando realmente trouxer mais vantagens do que prejuízos[827]. Para Vitória, a monarquia é a melhor forma de governo. E, embora repudiasse a tirania, alegava que, se por acaso um tirano estabelecesse boas leis, elas deveriam ser obedecidas[828].

Francisco Suárez, por sua vez, esboçou o seu pensamento com base em Tomás de Aquino e seguiu exatamente na mesma linha. Mas, sendo contemporâneo de uma época de transição — isto é, de um período situado entre o medievo e a modernidade — alguns conceitos novos tinham de ser inseridos. Ele seguiu, então, na linha tradicional, afirmando que o direito natural é imutável; trata-se de um direito inerente ao ser humano, algo que flui de nós. Além disso, é um direito que existe pelo próprio fato de existirmos. Em princípio, no direito natural nunca se deve mexer, no sentido de querer alterá-lo, pois ele é um direito justo em si mesmo. Às vezes aparecem casos em que se faz alterações — o que, de fato, ocorre —, mas isso não significa que a alteração tenha sido feita no próprio direito natural. Aliás, ele ressalta que nem mesmo o Papa seria capaz de alterar o direito natural. Mas é importante ressaltar que todo esse enaltecimento do direito natural não significa que Suárez fosse um crítico da propriedade privada[829]. Com efeito, ser defensor do direito natural não significa ser contrário à propriedade privada.

---

[826] Ibid., p. 46.

[827] IZBICKI, T. M.; KAUFMANN, T., *in*: STANFORD, 2019.

[828] Ibid., 2019.

[829] COPLESTON, F., 1993, p. 388-389.

Embora Suárez seguisse na linha de Tomás de Aquino, ele era menos transcendente. Acreditava que a lei não apenas indica, mas também obriga; ela atua igualmente como preceito da razão. Deus proíbe o mal e recomenda o bem, sendo que as coisas más são más independente da vontade dele. Contudo, Deus não é o legislador do mundo, embora seja o criador[830]. O poder dos reis ou de qualquer estadista é oriundo de Deus, mas somente de forma indireta. Nesse sentido, todo poder realmente emana de Deus, mas, em sentido direto, o poder dos soberanos vem da comunidade que os escolheu[831].

Suárez discorreu muito sobre filosofia jurídica e distinguiu três tipos de direito: o civil, o natural e o das nações. Até então, na história da filosofia, o direito das nações não havia sido tão amplamente discorrido. Ele então mostrou que o direito das nações não é o mesmo que o direito natural. É que, de fato, são duas formas de direito semelhantes e afins entre si, mas, de modo algum, são idênticas[832]. Em princípio, o direito das nações é um direito positivo, mas, ao mesmo tempo, não é um direito civil. Este último é elaborado por um Estado específico; o direito das nações, por outro lado, é um direito comum a todos os povos. Ele é construído por meio dos costumes entre os povos e, obviamente, não é um direito escrito. Normalmente, ele é exercido entre as nações nas relações entre suas fronteiras. Vale ressaltar também que ele não é imutável, pois essa é uma característica exclusiva do direito natural. O direito das nações não prescreve os atos como sendo certos ou errados. O direito natural, por sua vez, proíbe certas coisas em razão de tais coisas serem um mal em si[833]. Pode-se dizer que

[830] MACEDO, R., 2017, p. 100-101; 103.

[831] COPLESTON, F., 1993, p. 347.

[832] Cf. MACEDO, R., 2017 passim.

[833] COPLESTON, F., 1993, p. 391.

o direito das nações incorpora o direito natural em si. Ambos não se contradizem, mas se complementam[834].

Era típico dos pensadores religiosos daqueles idos recorrerem com frequência às escrituras sagradas. Mas tal prática certamente lhes trazia mais dificuldades do que soluções, pois as escrituras contêm trechos que contradizem a tese filosófica por eles defendida. Esse é o caso do episódio em que os hebreus saquearam os egípcios antes da sua fuga, uma pilhagem feita, aliás, por ordem do próprio Deus. A única explicação que Suárez oferece para esse caso é o argumento de que Deus agiu como Senhor supremo[835].

E quando um povo se dá conta de que está sob o comando de um tirano? Suárez, como seus antecessores, também defendia o direito de resistência. Mas é óbvio que toda reação deveria levar em conta os critérios da civilidade. Em princípio, ele fala em dois tipos de tiranos: aquele que usurpa o poder e o rei legítimo que se torna tirano durante o próprio reinado. No último caso, os critérios para agir com resistência são bem mais rigorosos. É inadmissível, por exemplo, que um cidadão comum assassine um rei por sua própria conta ou do modo que pretender[836].

A guerra não é necessariamente um mal em si. Mas isso não significa que se deva promover uma guerra por qualquer motivo. Somente em última instância se deve promovê-la. Eis alguns casos: autodefesa, reparação de algum dano infligido pelo país adversário e socorro a pessoas inocentes. Ao vencedor não é permitido saquear o país vencido, exceto quando for preciso reparar os prejuízos sofridos com a

[834] TOLEDO, C.; HERRADON, M.; SANTOS, R., 1999, p. 149-150.

[835] COPLESTON, F., 1993, p. 390.

[836] Ibid., p. 398.

guerra. Segundo a lei da natureza, crianças, mulheres e todo aquele que não pode empunhar uma arma são considerados inocentes e devem ser poupados. Os sacerdotes devem ser poupados com base no direito positivo e os embaixadores com base no direito das nações. Contudo, se for o caso de que a vitória sobre o inimigo requeira a morte de inocentes, infelizmente não haverá outra alternativa. Em último caso, se necessário, os inocentes terão de ser sacrificados[837].

Domingo de Soto, Luís de Molina e Juan de Mariana também trataram da questão da resistência[838]. Para Soto, o direito de resistência fundamenta-se em um direito natural e básico: o de manter-se vivo[839]. Juan de Mariana é certamente aquele que mais se destaca quanto a esse tema. Seu nome está diretamente associado ao direito de resistência, ou, por assim dizer, ao direito de tiranicídio. Mas não se pode perder de vista o fato de ele ter sido um escolástico. E, por isso, alguns episódios relacionados a ele são simplesmente curiosos. Ele ocupou até mesmo um cargo na Inquisição, mas, ao mesmo tempo, foi um pensador que teve um livro proibido e depois queimado em pleno território católico. Foi também considerado incitador do assassinato de Henrique III (1551-1589), rei da França[840].

Em princípio, os filósofos da política, entre eles Juan de Mariana, não defendem a prática do tiranicídio de modo indeliberado. Afinal, um texto acadêmico jamais servirá de fundamento para ações de grupos extremistas ou fanáticos. O tiranicídio só deverá ser praticado como última alternativa. Um cidadão privado só teria esse direito quando todas as alternativas já estivessem esgotadas.

---

[837] COPLESTON, F., 1993, p. 404.

[838] Cf. SILVA, J. R., 2017, p. 21.

[839] SILVA, J. R., 2017, p. 73.

[840] SILVA, J. R., 2017, p. 15-16; 161.

Mariana também seguiu na linha equilibrada de pensamento de Tomás de Aquino. Reconheceu, por exemplo, que algumas atitudes de um soberano que se tornou tirano até devem ser suportadas. Ele acreditava que, por vezes, os males consequentes da troca de governantes podem não ser preferíveis. Outras práticas tirânicas, consideradas leves, também podem ser sanadas por meio do conselho ministerial do próprio governo[841]. Contudo, se a soberba e a teimosia persistirem a todo custo, o tiranicídio será a última e lastimável alternativa[842].

É óbvio que a tese do tiranicídio também pode ficar refém de interesses particulares. Um grupo de opositores, ou mesmo um só indivíduo obcecado, poderá querer fazer uso dessas teses para justificar uma motivação subjetiva. Só se pode considerar um soberano como tirano quando ele realmente se tornar um inimigo público, quando suas ações passam a ser, em grande escala, direcionadas a interesses pessoais. O que, de fato, caracteriza uma tirania são as ações violentas, principalmente por meio de repressões contra populações desarmadas.

Muitas vezes, os pensadores ou religiosos catequistas dos povos colonizados, principalmente os jesuítas, tendem a ser discriminados devido a uma série de fatores. Embora possa ter havido muitas atrocidades praticadas em nome de Deus e da religião, não se pode pensar que todos os religiosos dessa época eram coniventes com atrocidades. Bartolomeu de Las Casas, por exemplo, entrou para a história como um ferrenho defensor dos direitos dos ameríndios.

Antes de se tornar um religioso, o próprio Las Casas teve um ameríndio como escravo. É que seu pai esteve presente na segunda viagem de Cristóvão Colombo ao Novo Mundo, e esse ameríndio era um

[841] SILVA, J. R., 2017, p. 150-151.

[842] Ibid., p. 152.

presente que o pai lhe dera. Antes de ser sacerdote, também chegou a participar dos combates contra os índios taínos[843]. Mas tais atos ficariam no passado, e Las Casas, dotado de uma retórica invejável, tornar-se ia o maior defensor dos povos indígenas de seu tempo. Seus escritos denunciam as atrocidades praticadas em nome da civilidade[844]. Ele viajou muitas vezes da Europa para a América, sempre como militante. Enquanto missionário católico, obviamente tinha como meta a evangelização dos nativos e a realizou por meios essencialmente evangélicos. Alegava que a conversão tinha de ser feita de modo puramente cristão, a saber, por doçura e persuasão, jamais pela violência[845].

Contudo, também em prol dos ameríndios, ele propôs uma medida controversa. Aliás, injustificável aos olhos de qualquer defensor dos direitos humanos dos dias atuais: a substituição da escravidão indígena pela escravidão do negro africano. Ele, certamente, estava ciente de que fazia parte de uma sociedade escravagista. Talvez também estivesse ciente de que essa prática se encontrava no auge em sua época. Em outros termos, era como se o sistema lhe dissesse que, sem os escravizados, o mundo acabaria. Os ameríndios, ao que parece, até que poderiam ser poupados, mas alguém teria de pagar por isso[846].

7.4 Os contratualistas: Hobbes, Locke e Rousseau

O termo contratualismo tem a ver diretamente com o contrato que os indivíduos fazem com algum governante em troca de alguns benefícios essenciais. Em princípio, esse contrato ocorre por uma

[843] SOUZA, R. T., 2006, p. 25.

[844] Ibid., p. 26

[845] Ibid., p. 28.

[846] Cf. SOUZA, R. T., 2006, p. 26.

questão de necessidade. Caso contrário, todos certamente prefeririam viver no estado original, isto é, no estado de natureza.

O Reino Unido é conhecido por ser o reino do liberalismo, da liberdade e, consequentemente, por evocar um mundo democrático. Essa é a imagem que se tem a partir da obra de seus principais pensadores, com exceção de Thomas Hobbes (1588-1679). Ao contrário, quando se fala em Hobbes, imediatamente vem à mente a ideia de tirania. E, embora seja estudado entre o grupo dos contratualistas, o seu pensamento é bem diverso do de Rousseau e, principalmente, do de John Locke.

Apesar de haver nascido prematuramente devido ao estado de estresse que sua mãe sofreu durante a gestação[847], Hobbes foi um homem longevo. Prezava pela prática de exercícios físicos e era sempre muito sóbrio e estudioso. Faleceu aos noventa e um anos. Não era ateu, mas a sua filosofia era materialista e desprovida dos elementos escolásticos. Em síntese, o seu pensamento, embora nada democrático, já fazia parte daquilo que hoje se considera pensamento moderno, por não se basear mais em premissas fundadas na autoridade divina.

Em parte, pode-se dizer que Hobbes era desconfiado ou, mais precisamente, um pensador precavido. Em princípio, ele acreditava que os homens não são naturalmente sociáveis. Parecia não estar de acordo com Aristóteles, que dizia que o homem é um animal político. Ele acreditava que as abelhas se associam por uma mera questão de instinto; já os humanos o fazem de modo voluntário[848] e, obviamente, por necessidade[849]. Toda essa desconfiança não pode ser confundida

[847] MAGALHÃES, A. G., 2014, p. 29.

[848] ROVIGHI, S. V., 2015, p. 220.

[849] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 497

com pessimismo. É importante frisar que ele acreditava, por exemplo, que os homens bons sobrepujam em número os homens maus[850].

Os homens certamente viveram em um estado primitivo de natureza e usufruíram de algum tipo de benefício, pois a natureza tem seu lado bom. No entanto, essa positividade não era compensadora. Sem um chefe e sem uma proteção garantida, a vida no estado de natureza era muito tensa. A vida era curta, bruta e muito propensa à guerra. Quando estavam em guerra, os homens sofriam; quando não estavam, sofriam também. Isso ocorria porque a tensão era constante, visto que a qualquer momento poderia eclodir um conflito. Diante disso, parece justo inferir que o homem, na verdade, age como lobo do próprio homem[851]. Naqueles tempos, não se podia dizer que existiam leis, pois cada um fazia a sua própria lei de acordo com a própria conveniência. Mas é preciso ter em mente que, apesar de o homem ser descrito como propensíssimo à guerra, isso não significa que seja, em princípio, movido por más intenções. Os homens, ao que parece, empreendem guerras como uma forma de autodefesa. O princípio de ataque ao próximo tem a ver com a desconfiança. Enquanto não se sabe o que se passa na mente alheia, a melhor medida é precaver-se. Antes que o outro dê início a um ataque de surpresa, vale a pena atacá-lo primeiro[852]. Sendo assim, parece correto deduzir que boa parte dos homens nunca faria um ataque se soubesse o que se passa na mente dos outros. Em síntese, quanto às intenções, a maioria dos homens não é má.

Diante de todas essas mazelas, os indivíduos, movidos por uma necessidade premente, unem-se entre si e propõem um pacto: cada um

[850] MAGALHÃES, A. G., 2014, p. 47-48.

[851] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 497.

[852] MAGALHÃES, A. G., 2014, p. 47-48.

renuncia ao próprio direito individual em troca da garantia de uma proteção eficaz. Chegam a um acordo de que a existência de um governo forte é imprescindível e inadiável. Concordam também que esse governo, além de forte, deve ser absolutista, caso contrário o acordo poderia não ser bem-sucedido. O simples discurso, sem o respaldo da força, não é suficiente[853]. Mas importa ressaltar que absolutismo não é o mesmo que totalitarismo. Nesse caso, não é correto dizer que Hobbes era um defensor do totalitarismo[854]. Ele também não tinha em mente a criação de um Estado no qual os cidadãos deveriam ser sofredores. Em princípio, como qualquer filósofo da política, Hobbes tinha em mente um Estado em que as pessoas pudessem ser felizes da melhor maneira possível. Proeza essa que, segundo ele, só pode se concretizar sob um absolutismo e, aliás, esse absolutismo poderia ser construído tanto em uma monarquia quanto em um governo formado por uma assembleia. No entanto, Hobbes não era partidário do Estado laico; dizia que o estadista, além de governar, deveria ser também o intérprete das Escrituras[855].

O objetivo do Estado, ainda que absolutista, é a liberdade do cidadão. É bem provável que qualquer leitor tenda a criar uma imagem negativa da filosofia de Hobbes. Contudo, as suas recomendações eram bastante sensatas, e ele chegava até a recorrer aos evangelhos. Recomendava o perdão e, sobretudo, a lealdade no que se refere aos pactos estabelecidos[856]. Muitos argumentos podem, de fato, ser suscitados em favor de Hobbes. Mas algumas injustiças foram certamente cometidas, entre elas a afirmação de que ele é o filósofo das

[853] KENNY, A., 2003, p. 267.

[854] Ibid., p. 268; MAGALHÃES, A. G., 2014, p. 57.

[855] KENNY, A., 2003, p. 267.

[856] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990b, p. 500.

guerras. Ao contrário, ele é um filósofo da paz e do conforto[857]. Embora o Estado seja artificial, há um direito natural do qual seria impossível abrir mão, mesmo que assim se pretendesse: o de conservação da própria vida. É claro que a conservação da vida é, em parte, um mero instinto animal. Contudo, não se pode negar que ambos os elementos estão envolvidos. Há o instinto e há também o direito. O primeiro é animal, mas o segundo é racional. E, além disso, parece não haver qualquer sentido em querer falar em sociedade sem pressupor esse direito tão elementar.

Hobbes reconhece que, se o soberano quiser, poderá fazer mal aos súditos; todavia, agindo assim, ele será injusto e não lucrará nada. Convém ressaltar que essa fatalidade também pode ocorrer em um Estado não absolutista[858].

Enquanto Rousseau lastimava a existência do Estado artificial, Hobbes o enaltecia da melhor forma possível. O Estado é, para ele, algo quase divino; aliás, o Estado é uma espécie de Deus, porém um Deus mortal[859]. Ele acreditava que é exatamente nele, no Estado, que encontramos a paz e a segurança permanente. Ele dá ao Estado o nome de Leviatã, inspirando-se no livro de Jó. No contexto bíblico, o Leviatã é um crocodilo, ali descrito como um animal extremamente poderoso[860].

Muito curioso nessa tese de Hobbes é que o contrato social em questão é estabelecido não entre os indivíduos e o chefe governante, mas apenas entre os próprios indivíduos[861]. O governante é, portanto, uma parte que permanece fora do contrato. Trata-se de uma regra

[857] MAGALHÃES, A. G., 2014, p. 67-68.

[858] ROVIGHI, S. V., 2015, p. 222.

[859] SILVA, J. R., 2020, p. 51.

[860] SEVERINO, A. J., 2014, p. 60-63; MAGALHÃES, A. G., 2014, p. 60-61.

[861] SEVERINO, A. J., 2014, p. 9.

interessante, pois parece querer frisar que os cidadãos têm plena consciência do que fazem e que o soberano-governante é alguém imparcial, visto que não faz parte do pacto. De certo modo, também dá a entender que o chefe absoluto seria um mero empregado. Com certeza, esse pormenor da teoria hobbesiana não parece fácil de explicar e muito menos convincente.

É provável que a maioria das pessoas, em qualquer lugar do mundo, prefira viver em um Estado absoluto a viver em um estado de guerra permanente. Se as alternativas forem apenas essas duas, a opção tenderá realmente ser essa. Vale ressaltar que nada impede que um Estado absolutista seja, ao mesmo tempo, um Estado bem governado.

Há até mesmo quem enxergue em Hobbes um precursor do liberalismo social, baseado em sua filosofia protetora dos indivíduos. Leve-se em conta, nesse caso, que a sua tese fala não só em segurança, mas também fala em garantias de bem-estar, pois menciona o estado de conforto dos cidadãos[862]. O Estado absolutista e o estado de natureza também são vistos de modo curioso: o soberano é interpretado como mero Estado controlador em meio a um mundo de guerras travadas por uma burguesia incipiente, porém gananciosa[863]. A filosofia de Hobbes é, desse modo, encarada exatamente como um produto de seu tempo. Afinal, ele foi contemporâneo de tempos difíceis; ele próprio presenciou algo parecido com a guerra de todos contra todos. Viveu na época da execução do monarca inglês. Ele mesmo, talvez, não tivesse consciência de que uma nova era estava surgindo exatamente em solo inglês.

Em seus dias, o homem forte absolutista foi o lorde Oliver Cromwell, que governou com firmeza. E pouco mais de um século depois seria a vez

[862] MAGALHÃES, A. G., 2014, p. 77; 91;93.

[863] Ibid., p. 83-87.

de Napoleão exercer papel semelhante. Isso quer dizer que as difíceis condições do estado de natureza não são apenas aquelas que vigoraram em tempos primitivos e remotos da humanidade. O estado de natureza, de certo modo, pode ser entendido como uma situação na qual ocorre a desagregação total da ordem nacional, ou como uma situação de desgoverno. Afinal, situações como essas podem surgir em qualquer época.

Por outro lado, também há inúmeras argumentações contrárias a qualquer tipo de absolutismo. Entre elas, e talvez, a mais relevante, está o fator tradição. No mundo ocidental, na esteira da tradição cultural greco-romana, qualquer sistema de governo fechado não costuma ser bem recebido.

A filosofia político-jurídica de John Locke (1632-1704), por sua vez, revela uma elegância singular. Locke está certamente entre os maiores nomes do liberalismo. Talvez ele seja o maior defensor da propriedade privada, pois a aborda com muita determinação[864]. Vale também lembrar o individualismo, que, enquanto forma de vida social, era para ele uma verdadeira palavra de ordem. Ao contrário do que ocorreu com Hobbes, as guerras e a instabilidade na Inglaterra influenciaram Locke de outra forma. As guerras por razões religiosas certamente o fizeram enxergar a necessidade emergente e inadiável da tolerância. Para ele, todas as religiões devem ser toleradas e reconhecidas como um direito do indivíduo. Aliás, nem todas: o catolicismo e o ateísmo não deveriam ser contemplados. O primeiro, porque estaria ligado à defesa de interesses estrangeiros, isto é, aos da Igreja de Roma[865]; e o ateísmo porque, em sua opinião, estaria associado à libertinagem[866].

[864] Cf. COPLESTON, F., 1994a, p. 132.

[865] SANTOS, R., 2019, p. 261.

[866] Ibid., p. 263.

O estado de natureza, de acordo com Locke, não era sinônimo de um período marcado por guerras e sofrimentos constantes. Ao contrário, seria um tempo tranquilo e de grande felicidade geral. Aliás, Locke acreditava que a individualidade já estava presente em pleno estado de natureza[867].

Se era desse modo, ou seja, um período considerado ideal, então por que deixou de existir? Por que os homens renunciaram ao estado de natureza em prol de um Estado civil? Para Locke, essa troca não foi feita com o propósito de abolir os direitos naturais. Nenhuma sociedade faria uma troca nesse sentido, isto é, criaria para si mesma uma condição pior[868]. Contudo, embora se tratasse de um período tranquilo, ainda havia o risco de instabilidade. Diante disso, tornava-se preferível estabelecer um contrato e criar uma sociedade civil, na qual os direitos originais do estado de natureza permaneceriam. Em princípio, a criação do Estado civil visava exatamente garantir a liberdade, a individualidade e a propriedade dos cidadãos[869]. Contudo, é bem verdade que a forma de exercer essa liberdade precisaria ser modificada. No estado de natureza, as pessoas faziam justiça por conta própria, pois, na ausência do Estado e de um sistema judiciário, cada indivíduo precisava defender-se da melhor maneira possível.

Como os demais jusnaturalistas, Locke não consegue explicar com precisão a existência real dessa sociedade primitiva em estado de natureza. Mas, antes de qualquer coisa, é preciso ter em mente que a sua tese é de natureza filosófica[870]. Talvez apenas uma antropologia biológica experimental pudesse comprová-la com segurança. Contudo,

[867] MARTINS, A. R., 2015, p. 317.

[868] Cf. COPLESTON, F., 1994a, p. 133.

[869] ABBAGNANO, N., 1970. v. 7. p. 112.

[870] COPLESTON, F., 1994a, p. 134.

isso é de pouca importância para uma teoria que é essencialmente filosófica. Para os três grandes contratualistas, o estado de natureza pode ser considerado uma espécie de postulado.

Locke, como bom liberal, fala em indivíduo, e não em coletivismo, no estado de natureza. Ele fala em propriedade privada em vez de propriedade coletiva ou comunista. Se a terra era abundante e não havia um chefe geral, como seria possível pressupor a propriedade privada? E quando e como ela teria surgido? Ela surge quando alguém chega primeiro a um lugar e nela trabalha. Em princípio, a propriedade só é considerada particular a partir do momento em que esteja vinculada ao trabalho. Em síntese, propriedade privada implica trabalho. Outra pessoa que chega depois não poderá se apoderar dos bens ou da propriedade do pioneiro[871]. Uma região desabitada passa a ser propriedade de uma família que nela chegou primeiro, trabalhou e cuidou da terra. Se uma pessoa chega a uma região totalmente desabitada e nela faz construções, ara a terra e a cultiva, passa a ser sua proprietária. Ela se tornará dona desse imóvel e de todas as suas benfeitorias. Ninguém terá o direito de espoliar essa propriedade, pois a lei da natureza estabelece que ela pertence a quem a trabalhou.

Partindo desse princípio, parece razoável concluir que o estado de natureza não tolera, por exemplo, a existência de latifúndios improdutivos. Locke, ao que parece, não pretendia dizer que um homem tem o direito de cercar grandes extensões de terras sem nelas trabalhar, proibindo ainda que outros o façam[872].

Para Locke, a lei da natureza é, por assim dizer, uma lei de origem divina, embora de maneira indireta. Deus criou o mundo, mas deu aos

[871] COPLESTON, F., 1994a, p. 129-130.

[872] Cf. COPLESTON, F., 1994a, p. 130.

homens a razão, por meio da qual seriam inteiramente capazes de se governarem. Nesse caso, a razão está relacionada à natureza, ou pode-se dizer que faz parte dela,[873] embora se diferencie do mundo natural bruto. Ela é uma lei, ou seja, a razão humana atua como princípio normativo, cuja missão é organizar o mundo natural em benefício da humanidade.

Locke era totalmente contrário ao direito divino dos reis e a qualquer tipo de absolutismo. Defendia uma forma de governo tripartite, isto é, composta por um poder executivo, um poder legislativo e um poder republicano. Este último teria como função cuidar dos negócios estrangeiros[874].

O governo estabelecido tinha como missão a proteção dos direitos individuais, da liberdade e da propriedade. Ele tinha de estar sempre a serviço de toda a nação. Contudo, havia sempre o risco de esse mesmo governo transformar-se em uma tirania, e Locke estava ciente disso. É nesse ponto, então, que assistimos à audaciosa opinião desse ilustre pensador inglês. Para ele, o povo tem o pleno direito de destituir os governantes sempre que houver perigo de tirania. Não se trata de rebelião popular, mas de resistência à ameaça de rebeldia por parte dos governantes[875]. Portanto, os verdadeiros rebeldes seriam os governantes, enquanto o povo, por sua vez, age como juiz[876].

O pensamento do suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em sua totalidade, é genial, interessante e quase encantador. É que, além de contratualista, ele é também um porta-voz do jusnaturalismo, do romantismo, da pedagogia e do iluminismo. Inicialmente, ele era um

[873] ABBAGNANO, N., 1970, p. 109-110.

[874] Ibid., p. 114.

[875] ABBAGNANO, N., 1970, p. 114-115.

[876] COPLESTON, F., 1994a, p. 138.

iluminista e chegou até mesmo a colaborar com a célebre *Enciclopédia*. Mas não demorou muito para que começasse a se preocupar com os limites e os erros da própria racionalidade humana.

Em princípio, ele é totalmente contra a propriedade privada. A sociedade civil, segundo ele, surgiu juntamente com o advento da propriedade privada. Em termos coloquiais, afirmou que todas as desventuras sociais tiveram início quando alguém cercou um pedaço de terra e proferiu: "Isto é meu". Ao ouvir isso e acreditando que era verdade, os homens acabaram por legitimar a sociedade civil. Em outros termos, o homem que inaugurou a propriedade privada também inaugurou a infelicidade[877].

Rousseau, ao que parece, foi uma pessoa profundamente infeliz ao longo de toda a sua vida. Em parte, por ter sido extremamente pobre quando era jovem e, em parte, devido ao seu pessimismo filosófico. Ele estava convencido de que a sociedade civil constitui um mal e vivia consciente de que não havia possibilidade de retorno ao estado original. A verdadeira felicidade, segundo ele, só seria possível no estado de natureza.

Ele, com certeza, encantou muita gente, e, entre esses admiradores, inclui-se até mesmo o grande Immanuel Kant. Para alguns estudiosos, Rousseau é o iluminista mais original[878]. A sua defesa da liberdade é algo notório, ou seja, claramente evidente em seus escritos. Contudo, a aplicação prática dessa filosofia da liberdade, para alguns comentadores, parece apresentar aspectos problemáticos. A filosofia de Rousseau é frequentemente acusada de conduzir ao totalitarismo[879]. Talvez essa consequência se deva ao caráter

[877] ROUSSEAU, J.-J., 1973, p. 265.

[878] MONDIN, B., 1981c, p. 63.

[879] VICENTE, J. N., 2020 passim.

revolucionário de seu pensamento. É bem verdade que teorias revolucionárias, se mal compreendidas, podem levar ao extremismo. Quando uma tese filosófica encontra muitos seguidores apaixonados, há sempre a possibilidade de surgirem movimentos extremistas com o objetivo de transformar o mundo.

Em princípio, para Rousseau, o mundo estava completamente errado, pois a civilização é um erro. O progresso civilizatório não seria sinônimo de progresso moral ou virtuoso. Ao contrário, representaria um regresso e uma decadência geral. Obviamente, um discurso desse tipo soava como um verdadeiro anátema aos olhos dos iluministas. Ele diz, por exemplo, que a moral é fruto do orgulho, que a geometria é fruto da avareza e que a própria ciência seria fruto do vício. É provável que acreditasse que a matemática tivesse sido desenvolvida pelos avarentos[880] com o objetivo de aumentar suas riquezas e que alguns homens insensatos teriam inventado a moral para se diferenciarem dos demais.

Em síntese, o seu pensamento político inclina-se para o coletivismo em detrimento do individualismo. Em grande parte, ele aponta para o ideal de uma sociedade feliz, porém essencialmente comunitária. Não é defensor de um comunismo, mas sim de uma forma de coletivismo associado à liberdade. É óbvio que, como qualquer outro defensor das ideias coletivistas, ele pressupõe uma sociedade harmoniosa, na qual a vontade geral se forma de maneira espontânea.

No entanto, hoje já se sabe que a aplicação do coletivismo tende a produzir resultados problemáticos. As filosofias coletivistas, ao que parece, mostram-se muito atraentes, mas principalmente no plano da utopia. Teoricamente, parece correto afirmar que, se todos os indivíduos de uma sociedade agirem corretamente, todos sairão

[880] SINA, M., 2015, p. 384.

lucrando. É legítimo fazer várias indagações a respeito das possibilidades de o coletivismo de Rousseau não ser bem-sucedido. Alguns cidadãos quererão, por exemplo, viver desonestamente em prejuízo da coletividade. Rousseau afirma que, caso isso ocorra, os demais deverão, por assim dizer, forçar esses indivíduos a cooperar. Aliás, eles deverão ser coagidos a serem livres[881].

Ele faz uma distinção interessante entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta última é infalível, mas a primeira está sujeita ao erro. A vontade de todos é o resultado da soma das vontades individuais, enquanto a vontade geral tem a ver somente com o bem comum. De certo modo, a vontade geral é aquela que representa o interesse coletivo positivo. Nesse caso, a vontade geral representa o todo sem se prender às vontades particulares, isto é, sem deter-se no fato de que o todo é composto por partes individuais[882].

Há quem alegue que, embora o discurso central de Rousseau seja a liberdade, sua predileção parece inclinar-se mais para a igualdade[883]. E, como é notório, o igualitarismo é um ideal que pode ser propenso a culminar em regimes ditatoriais.

Se os seres humanos não vivem mais no estado de natureza e não têm como voltar a ele, torna-se necessário viver na civilização da melhor forma possível. Em outros termos, é preciso construir, dentro do Estado artificial, alguma alternativa que se aproxime daquele antigo mundo natural. E essa alternativa constitui, em síntese, a filosofia política de Rousseau.

---

[881] RUSSELL, B., 1969, p. 244.

[882] RUSSELL, B., 1969, p. 245-247.

[883] RUSSELL, B., 1969, p. 242.

De um modo geral, ele defende o modelo republicano de governo. Contudo, isso só pode ser dito em sentido amplo, pois um modelo específico de governo não fica plenamente definida em sua filosofia[884]. É evidente que, independente da nomenclatura adotada, a soberania popular e a orientação coletivista devem ser asseguradas. Mas, quando ele fala em democracia, refere-se à modalidade direta, isto é, àquela em que cada cidadão participa pessoalmente das decisões. Segundo ele, a democracia indireta seria fruto do comodismo das pessoas[885].

Ser escravizado, segundo Rousseau, é algo completamente inaceitável. Aliás, todo ser humano nasce livre, embora frequentemente se encontre aprisionado[886]. Os primeiros escravizados surgiram por meio da opressão; a conquista brutal inaugurou a escravidão, mas a sua continuação decorre da covardia do próprio escravizado[887]. A submissão de um ser humano a outro é simplesmente uma atitude absurda.

Toda essa filosofia fazia de Rousseau um verdadeiro jusnaturalista, ou seja, um pensador do direito natural. Para ele, é a própria natureza que estabelece para os homens os direitos inalienáveis.

Sua tese anticivilizacionista é merecedora de muita reflexão. Vale lembrar, por exemplo, que ele sequer poderia imaginar que a tecnologia viria a proporcionar grande sofisticação aos seres humanos. Aliás, ele sequer poderia imaginar que a sua própria terra natal se tornaria um país com um padrão de vida invejável. Vale também questionar o seguinte: a própria passagem dos seres humanos do estado de natureza para o estado civil não seria também uma atitude natural? Em outros termos, por que a vida em sociedade civilizada não poderia ser

[884] CONSANI, C., 2018, p. 107.

[885] SINA, M., 2015, p. 387.

[886] ROUSSEAU, J.-J., 1973, p. 28.

[887] Ibid., p. 31.

considerada, ela própria, uma forma de naturalidade? Mas, ao mesmo tempo, também parece estar provado que o progresso tecnológico não é necessariamente sinônimo de progresso ético nem de bem-estar geral. É que, de fato, ainda há milhões de pessoas que vivem em condições de extrema miséria.

Embora o discurso filosófico de Rousseau seja admirável, parte da sua vida pessoal é frequentemente mencionada como desprezível. Contudo, como é praxe no meio acadêmico, ao fazer filosofia ou ciência, o que realmente importa é o conteúdo, e não a vida pessoal do autor.

7.5 Os iluministas: a luz da razão sobre as trevas da ignorância

O iluminismo foi o movimento intelectual que, de fato, procurou iluminar a Europa. Aliás, em parte, pode-se dizer que o iluminismo também provocou profundas transformações no velho continente. O próprio termo escolhido para identificar esse pensamento já é bastante significativo. A pretensão era exatamente iluminar, no sentido de trazer luz às trevas que pairavam sobre toda a Europa. A Idade Média já havia sido superada na história, mas os iluministas acreditavam que ainda havia muitas trevas, as quais precisavam ser eliminadas. Essas trevas eram, nesse caso, as da ignorância e da incultura geral. A Idade Média já não existia mais, mas havia deixado uma herança considerada sinistra: muita superstição, fanatismo religioso, aristocratismo retrógrado etc. Para os iluministas, muitas desgraças poderiam ser evitadas se os homens fossem mais tolerantes. Contudo, essa tolerância só poderia surgir por meio da iluminação da mentalidade dos povos. O anticlericalismo e o antimonarquismo figuram entre as principais características do iluminismo.

O primeiro iluminista francês, ao que se sabe, foi Pierre Bayle (1647-1706). Ele nasceu em uma família protestante, mas defendia a multiplicidade de religiões, pois acreditava que isso favorecia a tolerância. Também combateu a intolerância em relação aos ateus e dizia que o historiador deve ser imparcial e objetivo[888].

O país de origem do iluminismo é a Inglaterra, mas é indiscutível que a França foi o principal palco de sua grande efervescência intelectual. A burguesia francesa, ainda incipiente e impotente diante da forte influência da Igreja Católica, carecia de um respaldo doutrinário filosófico. Até mesmo a célebre *Enciclopédia*, elaborada pelos iluministas franceses, teve inspiração inglesa.

Tudo começou do seguinte modo: Le Breton, um livreiro parisiense, pretendia traduzir do inglês o *Dicionário universal das artes e das ciências*, produzido por Chambers. Ao saber disso, Diderot (1713-1784) teve então a ideia de produzir algo parecido na própria França[889]. Diderot foi provavelmente um dos mais anticlericais entre os iluministas. Ele acreditava que os deuses eram meros produtos da ignorância e do medo humano. Segundo ele, quando o reino dos céus fosse aniquilado, a Terra se tornaria um mundo plenamente independente. Foi também ele quem afirmou que os homens só seriam livres quando o último monarca fosse enforcado nas entranhas do último líder religioso[890]. Embora tivesse formação matemática, Diderot não considerava essa ciência particularmente extraordinária. Pensava que a matemática também não subsistiria diante do avanço das ciências essencialmente empíricas. Acreditava que ela seria suprimida no século

[888] ABBAGNANO, N., 1970, p. 219-222.

[889] Ibid., p. 243.

[890] DURANT, W., 1996, p. 226.

XIX. Como a maioria dos iluministas, ele era também um deísta. Comparava a onipresença divina a uma aranha que, por meio de sua teia, percebe o que acontece à distância[891].

De todos os iluministas, aquele que mais se dedicou à filosofia pura foi Ettiene Bonnot, o abade de Condillac (1714-1780); aliás, ele foi o mais voltado para questões epistemológicas. E o simples fato de ser iluminista já o colocava em oposição à metafísica tradicional. Contudo, ele estava disposto a aceitar a metafísica, desde que ela pudesse se confirmar[892].

Charles-Louis de Secondat, o barão de Montesquieu (1689-1755), era, na verdade, um pensador liberal e escreveu o seu livro mais famoso inspirado na constituição inglesa. Ele pretendia encontrar a essência da lei, isto é, o princípio por meio do qual se ordenam as sociedades. Pretendia, por assim dizer, compreender a "lei das leis", ou seja, a lei que fundamentas todas as outras leis. Aspirava, portanto, a um fundamento metajurídico ou mesmo a um fundamento de caráter cósmico. De um modo geral, a lei corresponde à própria razão humana, entendida como a força que governa todas as nações[893]. De qualquer forma, as leis civis devem ser relativas ao ambiente em que surgem. Na verdade, elas precisam adaptar-se ao ambiente natural e às condições específicas de cada povo[894].

O amor à liberdade foi uma das causas da grandeza do Império Romano; o luxo e a diminuição da liberdade, entre outras coisas, foram causas da sua ruína. Os três tipos fundamentais de governo são: a república, a monarquia e o despotismo. O princípio da república é a

[891] ABBAGNANO, N., 1970, p. 247-248.

[892] Ibid., p. 256.

[893] RUSS, J., 2015, p. 197-200.

[894] SINA, M., 2015, p. 351.

virtude; o da monarquia é a honra; e o do despotismo é o temor[895]. A fama de Montesquieu, no entanto, está associada à sua clássica sugestão da divisão tripartite dos poderes. Essa divisão, de certo modo, pode-se dizer que influenciou a formação dos governos das democracias ocidentais.

O mais famoso iluminista foi provavelmente François-Marie Arouet, conhecido pelo pseudônimo de Voltaire (1694-1778). Ele merece esse título talvez muito mais por seus princípios moderados. É preciso ter em mente que o extremismo também batia às portas do próprio iluminismo. Ele é um dos grandes representantes da tolerância, sobretudo no âmbito religioso. Para ele, era um absurdo que, em pleno século XVIII, os europeus ainda se digladiassem por motivos religiosos. Os homens estavam se matando por simples divergências em torno de versículos bíblicos[896]. Voltaire não era ateu, mas também não acreditava na providência divina, ou seja, não acreditava que os deuses socorrem os homens. Nesse caso, as súplicas dos religiosos, infelizmente, não seriam ouvidas por ninguém. Uma prova cabal disso seria o lastimável terremoto de Lisboa. Ele salientava o fato de esse grande desastre natural ter atingido tanto os "ímpios" quanto pessoas religiosas. Em síntese, Voltaire, como boa parte dos iluministas, era deísta[897].

Sobre o fanatismo extremado e nefasto, ele tinha algumas recomendações bastante sagazes. Acreditava que, com uma pessoa fanática, não se deve despender tempo, pois ela jamais se convencerá de suas próprias loucuras. Diante disso, o que resta é enfrentá-la com o gracejo[898]. Com efeito, o combate ao fanatismo não é nada simples.

[895] ABBAGNANO, N., 1970, p. 224-226.

[896] DURANT, W., 1996, p. 229-230.

[897] Ibid., p. 221; 233.

[898] NICOLA, U., 2005, p. 298.

Quando o problema envolve um único indivíduo, a simples prisão pode solucionar o caso; mas, quando envolve centenas ou milhares de fiéis, a consequência pode realmente ser nefasta.

Mas Voltaire era também conhecido por seu espírito aristocratista, pois tinha, ao que parece, certo desprezo pela plebe[899]. Em síntese, ele foi porta-voz de um liberalismo político e da plena liberdade de culto. O Estado deveria ser laico e tolerante com todas as religiões. Contudo, Voltaire não era, de modo algum, um pensador revolucionário, nem um pensador das massas. Admirava muito o espírito de liberdade que, em seu tempo, já havia se consolidado na sociedade inglesa. Vale lembrar que os ingleses, àquela altura, já haviam realizado sua revolução burguesa.

7.6 O positivismo de Auguste Comte: entre a audácia e os exageros

De modo bem sucinto, parece razoável definir o positivismo como um pensamento filosófico que exalta a ciência. Aliás, não é exagero dizer que o positivismo a enaltece e a louva com todas as letras. O positivismo tende a fazer-nos crer que, por meio da ciência, todos os problemas deste mundo poderão ser resolvidos. Sob essa perspectiva, esse pensamento parece ter muito a ver com aquilo que o próprio nome sugere: um pensamento otimista em relação à humanidade[900]. Mas, no contexto comtiano, ele pode também ser definido como uma filosofia de aspiração empirista, que se contrapõe ferrenhamente a todo e qualquer tipo de metafísica ou idealismo.

Auguste Comte (1798-1857) nasceu em Montpellier, na França e foi aluno de Saint-Simon (1760-1825), outro ilustre pensador francês. Foi de

[899] DURANT, W., 1996, p. 238.

[900] NICOLA, U., 2005, p. 393.

seu mestre que ele herdou todo o seu ardor pela ciência. Para muitos, Comte é considerado uma pessoa exagerada, precipitada ou até mesmo alguém fora de seu juízo normal. E essa conclusão tem a ver tanto com sua biografia quanto com seu pensamento. Ele passou por momentos difíceis, teve problemas financeiros e desentendimentos com sua companheira. Tentou suicidar-se e chegou a ser internado em um sanatório. De fato, há, em seu pensamento, alguns pontos que parecem delírios. Entre outros, ele disse, por exemplo, que o amor é a única alternativa para os males de seu tempo e comparou o seu positivismo aos escritos do apóstolo Paulo[901].

Em sua opinião, a sociedade humana havia caminhado por três estágios: o teológico ou fictício, o metafísico ou abstrato e o positivo ou científico. O teológico tem a ver com as sociedades mais primitivas; o metafísico equivale ao período filosófico grego; e o positivo, por fim, é o da ciência empírico-experimental[902].

Com isso, Comte queria dizer que as sociedades primitivas haviam passado por um período místico ou supersticioso, que foi suplantado pelo período metafísico, fundado pelos filósofos gregos e que, por sua vez, foi superado pela nova ciência, isto é, pela ciência propriamente dita. Na fase positiva, a matemática é aplicada às investigações das leis físicas e já não mais levanta questões metafísicas que não podem ser respondidas[903].

O estágio positivista ou científico é, por sua vez, aquele no qual o próprio Comte acreditava viver. A essa altura, a Europa já estava industrializada, e muitas descobertas científicas importantes já haviam

[901] MESQUITA, A. P., 2012, p. 18-19; 23-24.

[902] ROVIGUI, S. V., 1999, p. 126.

[903] NICOLA, U., 2005, p. 391-392.

se tornado realidade. Muitas crenças, tanto religiosas quanto filosóficas, haviam sido refutadas pelas descobertas científicas. Era necessário que algum pensador aparecesse erguendo a bandeira da ciência. E Comte, então, aparece como se dissesse: "Esse sou eu".

Ele também compara a evolução das sociedades à evolução da vida humana, ou seja, faz um paralelo entre a humanidade e o indivíduo. Assim como uma pessoa tem um período de infância, outro de adolescência, de maturidade e de senectude, também a civilização passou por fases semelhantes. O homem primitivo viveu como uma criança em sua ingenuidade; o homem metafísico viveu como um jovem já crescido, mas ainda sem maturidade. A sociedade contemporânea seria, então, semelhante a um homem adulto e amadurecido[904].

Embora anticlerical, Comte reconhecia os méritos da Igreja Católica. Aliás, em vez de sugerir a sua supressão, ele propôs uma espécie de paródia institucional. Em outros termos, sugeriu a criação de uma espécie de "Igreja da Ciência", pois se deu conta de que uma instituição tão poderosa quanto a Igreja Católica poderia contribuir para redimir o mundo por meio de um programa científico. Não com uma religião tradicional, mas com uma filosofia-religião positivista. Se, com isso, ele quisesse dizer que os templos religiosos deveriam ser substituídos por escolas e universidades, e o batismo pela iniciação científica, então sua proposta pareceu bastante razoável. O próprio lema do positivismo é bastante chamativo, pois estabelece o amor como princípio, a ordem como fundamento e o progresso como objetivo[905].

Comte sequer imaginava que o seu pensamento iria fazer enorme sucesso na América Latina. Ele, na verdade, nunca abordou, por

[904] ROVIGUI, S. V., 1999, p. 127.

[905] RUSS, J., 2015, p. 304.

exemplo, a questão dos ameríndios[906]. O positivismo é muito audacioso e até revolucionário, mas, ao mesmo tempo, assaz conservador. É que ele não prescreve qualquer tipo de luta armada. Embora defenda o progresso e, consequentemente, a melhoria das condições de vida dos cidadãos, não fala em mobilidade de classes. Aliás, o proletariado, para Comte, corresponde a toda a população mundial. Tanto a classe dos patrícios, ou seja, a dos governantes laicos, quanto a dos sacerdotes, governantes espirituais, provêm da classe proletária. A atividade dos proletários tem tanta importância quanto a dos banqueiros. Ao invés de lutar contra os ricos, Comte sugeria o amor pelos pobres. Vale salientar que o termo "altruísmo" foi criado por ele. Uma pessoa altruísta é aquela que vive para outrem, ou seja, *vivre pour autrui*, que no idioma francês, é exatamente o contrário de viver apenas para si.

Trabalhar é, na filosofia positivista, sinônimo de adoração, e a divindade a ser adorada é ninguém menos que a Humanidade. O positivismo deveria ser uma religião inspirada no politeísmo grego, no politeísmo romano e no monoteísmo cristão. Do primeiro herdaria o intelectualismo; do segundo, a aptidão política; e do terceiro, a moral. A família, enquanto instituição, deveria ser protegida. Os valores familiares são, em alguns pontos, mais rigorosos que os do cristianismo. O divórcio, por exemplo, é proibido, e a viuvez é vitalícia. Casar-se novamente pelo fato de estar viúvo seria considerado um ato de infidelidade ao falecido. Alguns positivistas até mesmo acreditavam que, se São Francisco vivesse no século XIX, tornar-se-ia um positivista[907].

Foi também o inquieto Auguste Comte que cunhou o termo "sociologia" e lhe atribuiu a seguinte função: controlar os fenômenos

[906] MESQUITA, A. P., 2012, p. 47.

[907] Ibid., passim.

sociais em prol do ser humano, ou seja, observar o sistema das ações sociais que se sucedem ao longo do tempo. A sociologia deveria socorrer a sociedade de sua inclinação ao esfacelamento. Há uma analogia entre a sociologia e a física clássica: a investigação da ordem na sociedade corresponde à estática, enquanto a investigação do progresso social corresponde à dinâmica. Aliás, não foi por acaso que, inicialmente, ela foi denominada "física social"[908]. Um dos principais objetivos da filosofia positivista era exatamente a elaboração e o desenvolvimento da sociologia. Na sua classificação das ciências proposta por Comte, a base é a matemática, seguida por astronomia, física, química, biologia e, no ápice, a sociologia. Comte, na verdade, não pretendia criar uma enciclopédia, pois sabia que isso seria impossível. O seu objetivo era definir essas ciências de maneira bem clara, estabelecendo o objeto, o método e as concepções essenciais de cada uma delas[909].

Pensando de modo otimista, no sentido de em que as máquinas são inventadas visando trazer conforto e sofisticação, é preciso, de certo modo, ser positivista. Se pensar a ciência for o mesmo que pensar nas pesquisas cujos resultados são, por exemplo, a produção de vacinas que criam imunidades, então trata-se de um modo sensato de pensar. Não é coincidência que outro lema do positivismo seja" "saber para prever, prever para prover[910]"

Todavia, a restauração do mundo não depende unicamente da técnica. Não bastam apenas as máquinas criadas com a função de servir à humanidade. O suposto progresso comtiano depende de uma série de fatores, entre eles o político, o cultural e o moral. Vale lembrar que as

[908] ABBAGNANO, N., 1998. p. 915.

[909] RUSS, J., 2015, p. 304.

[910] CHAUÍ, M., 2000, p. 59.

armas sofisticadas e, sobretudo, as nucleares também são produtos da ciência. E isso, obviamente, gera uma dificuldade para o pensamento comtiano. É que, em vez de um paraíso terrestre, a ciência também pode estar sujeita a criar um Armagedom.

Mas, de qualquer modo, a atitude de Auguste Comte é mais uma daquelas típicas dos homens de ciência e dos filósofos. Trata-se de uma audácia válida e até louvável. O lema positivista resume bem as boas intenções do seu fundador.

7.7 O utilitarismo clássico: Bentham e Mill

O utilitarismo é, muitas vezes, estudado e descrito como uma filosofia contraposta ao kantismo. De fato, trata-se de filosofias contrapostas entre si, mas isso não deve se tornar pretexto para a criação de um ambiente de discussões maniqueístas ou irracionais. Para Kant, o que importava era o cumprimento do dever. O cidadão tem deveres, e estes devem ser cumpridos independente das consequências. Para o utilitarismo, ocorre exatamente o contrário: o que importa são as consequências.

O utilitarismo é, muitas vezes, estudado no campo da filosofia ética, o que é perfeitamente viável. Os exemplos das escolhas utilitaristas delicadas são, com certeza, importantes para a reflexão ética. Quando se faz, por exemplo, um confronto reflexivo com a ética kantiana, alcança-se um rendimento filosófico considerável.

No entanto, é no campo da política que se percebe a autenticidade do utilitarismo. É até razoável adiantar que, em princípio, o utilitarismo pode ser entendido como a filosofia de uma política pragmática. Aquilo que é imoral ou abominável no campo da ética, sob a perspectiva da política, passa a ser perfeitamente normal. Em síntese, no âmbito

macropolítico, o utilitarismo faz parte da regularidade. Importa ressaltar, por exemplo, que o grande utilitarista inglês direcionava suas recomendações ao legislador. Ele pretendeu atuar como reformista do sistema[911].

O estudante da área jurídica precisa estar consciente da realidade própria de cada um desses campos. O mundo ético-individual e o mundo macropolítico têm realidades e particularidades distintas.

O grande teórico e considerado pai do utilitarismo é o londrino Jeremy Bentham (1748-1832), homem dinâmico e ávido por transformar a sociedade. O seu pensamento segue uma tendência comum entre os intelectuais ingleses: a mentalidade liberal. Ele quis empreender uma profunda transformação social. Aliás, sua pretensão era radical, mas jamais uma transformação revolucionária no sentido socialista esquerdista. É que ele pretendeu, de certo modo, promover uma ampla reforma no sistema arcaico inglês, porém sem suprimir as instituições fundamentais de caráter republicano. Dedicou toda a sua vida ao esforço de aperfeiçoar o direito. Dizia que as leis vigentes pareciam ter sido criadas para cães, pois dava a impressão de que existiam apenas com o propósito de punir. Assim como o ser humano espera o cão errar para puni-lo, também procediam os juízes[912]. Vale lembrar que, naqueles tempos, as leis não eram criadas por parlamentares, mas pelos próprios juízes[913].

A máxima que exprime o utilitarismo pode ser formulado do seguinte modo: "suscitar o máximo de prazer para o maior número possível de pessoas". Em outros termos, o Estado, ou a administração pública, tem como missão promover o máximo de felicidade para o

[911] MULGAN, T., 2012, 18.

[912] MORRISON, D., 2012, p. 232.

[913] MULGAN, T., 2012, p. 16.

maior número possível de pessoas. É bem provável que a substituição do termo "prazer" por "felicidade" ou "bem-estar" evite alguns equívocos desnecessários em relação ao utilitarismo.

Em princípio, parece pouco provável que alguém tenha interesse em se opor a uma máxima tão elevada como essa. Qualquer estadista, parlamentar ou mesmo qualquer cidadão comum tende a entender que a busca da felicidade para o maior número de pessoas é simplesmente uma intenção boa. Contudo, é preciso formular algumas perguntas estratégicas: o que é, de fato, essa felicidade (ou esse prazer) tanto preconizado por Bentham? Quais são os caminhos a serem percorridos para atingi-la? E, afinal, os homens já não são buscadores da felicidade de modo instintivo? Quanto à última pergunta, Bentham reconhece que as pessoas são, em certa medida, utilitaristas impelidas pelo instinto[914]. No entanto, isso não significa que o tema não deva ser objeto de reflexão filosófica.

Bentham seguia na esteira de Epicuro, ou seja, estava convicto de que nenhum homem busca a sua própria infelicidade. Foi a natureza quem colocou no ser humano um instinto que atua como dois senhores implacáveis: o prazer e a dor. Por mais que se queira, jamais é possível livrar-se deles[915]. Com efeito, nenhum homem em seu juízo normal preferirá o mal em detrimento do bem. Se esse é o caso, então a tendência da sociedade humana será sempre a de procurar o prazer. Bentham certamente estava convicto de ter descoberto uma grande lei. É óbvio que ele sabia que muitos homens também estão propensos a buscar apenas o prazer egoísta. É nesse ponto, então, que o Estado, composto por homens utilitaristas, deveria agir a fim de promover uma

[914] BENTHAM, J., 1984, p. 5

[915] Ibid., p. 3.

boa ordem. O Estado tem como função, portanto, colocar em prática a filosofia utilitarista. Embora os homens sejam instintivamente utilitaristas, o Estado pode contribuir para a aplicação desse princípio. O intelectual do direito ou da política pode atuar sugerindo reformas de caráter utilitarista.

O que é o "certo" e o que é o "justo" no contexto benthamista? É simplesmente tudo aquilo que está conforme o princípio utilitarista. O meio pelo qual a felicidade geral deve ser atingida não é o mais importante. A prioridade está centrada nos resultados. Ele propôs o chamado cálculo hedonístico, que deveria ser considerado antes de qualquer ação. Eis as considerações que devem ser levadas em conta em relação ao prazer a ser alcançado: a intensidade, a duração, a proximidade, a certeza, a fecundidade, a pureza e a extensão. As quatro primeiras considerações referem-se ao prazer em si; as duas subsequentes relacionam-se ao prazer enquanto finalidades; e a sétima diz respeito ao número de pessoas que serão atingidas[916].

As quatro considerações pertinentes ao prazer propriamente dito são interessantes, pois parecem contemplar o essencial, no sentido de que não se deve desperdiçar sequer o mínimo de prazer. Em outros termos, trata-se da busca por um prazer intenso, duradouro e acompanhado da convicção de que efetivamente se realizará.

Bentham reconhece que a aplicação de seu método não garante plena precisão, mas alega que ele pode aproximar-se bastante dela[917]. Como já foi assinalado, é provável que qualquer leitor de Bentham pense que esse cálculo hedonístico é algo simplesmente natural. De fato,

[916] Ibid., p. 16-18.

[917] Ibid., p. 17-18.

parece que todo indivíduo já realiza esse cálculo de maneira intuitiva. E, se esse é o caso, então por que recomendar algo que todos já fazem?

Embora Bentham possa ter se excedido em algumas de suas ideias, ele tem o mérito de, como alguns outros, ter pensado como um homem à frente de seu tempo. Era contra à pena de morte para quase todos os tipos de crime, opunha-se à monarquia[918], defendia o direito ao voto feminino, o fim de criminalizações absurdas, como as relativas a práticas sexuais não convencionais[919], era contrário à escravidão e ao colonialismo britânico, além de defender com grande convicção os direitos dos animais[920].

A sua filosofia estritamente jurídica era, com certeza, muito progressista para a época. Para ele, os homens devem ser punidos com o objetivo de evitar o crime, nunca por vingança ou meramente pelo ódio contra aquele que infringiu a lei. É preferível uma punição certa a uma punição meramente severa. Cabe à lei civil quatro objetivos fundamentais: a subsistência, a abastança, a igualdade e a segurança[921]. Com certeza, esses princípios eram progressistas e admiravelmente formulados.

É natural que as pessoas pensem que o infrator deve ser punido de acordo com a infração cometida. Se uma pessoa cometeu um crime de gravidade X, supõe-se que deva sofrer uma pena de gravidade equivalente. Em outros termos, o criminoso teria de ser punido com o mesmo peso do crime cometido, pois assim a justiça estaria sendo aplicada. Contudo, essa forma de retribuição, na verdade, só contribui para o aumento do mal no mundo. Em vez de criar equilíbrio, ela apenas

[918] RUSSELL, B., 1969, p. 335.

[919] MULGAN, T., 2012, p. 28.

[920] OTAVIANI, E., 2008, p. 19; 54

[921] RUSSELL, B., 1969, p. 335.

amplia o mal, visto que agir assim é retribuir o mal com o mal[922]. De acordo com Bentham, as punições devem ser ter objetivos essencialmente terapêuticos.

Muitos problemas polêmicos, pertinentes ao direito e à moral, remetem diretamente ao utilitarismo de Bentham. Às vezes, não é fácil definir se uma determinada questão deve ser resolvida na esfera pública ou na vida privada. Para Bentham, bastava simplesmente aplicar o princípio de utilidade. Se, com a legislação e com a punição pública, produz-se mais o mal do que bem, então a questão deve ser remetida ao campo privado[923]. Trata-se, na verdade, de um princípio bastante inteligente.

Bentham já foi acusado de estar mais preocupado com a vigilância da população do que com a liberdade[924]. Em parte, essa acusação decorre de sua ousada idealização de um sistema prisional super organizado, mais conhecido como o Panóptico. O esboço dizia respeito originalmente a presídios, mas a ideia poderia ser aproveitada em outras instituições, tais como hospitais e escolas[925]. Em síntese, no Panóptico, as celas são individuais, e os detentos permanecem incomunicáveis entre si. No centro do edifício fica uma torre de vigilância cuidadosamente arquitetada; de modo que o detento jamais consiga ver quem está nela ou mesmo saber se alguém realmente está ali o tempo todo[926]. Curiosamente, a prisão deveria ser aberta ao público, permitindo que as pessoas as visitassem para conhecê-la[927].

---

[922] KENNY, A., 2003, p. 365.

[923] MORRISON, D., 2006, p. 230.

[924] RUSSELL, B., 1969, p. 335.

[925] OTAVIANI, E., 2008, p. 8

[926] ZIMMER, R., 2009, p. 27.

[927] MORRISON, D., 2006, p. 234.

Mas toda essa envergadura e criatividade do utilitarismo não impediu as numerosas críticas que lhes foram dirigidas. Algumas questões bastante delicadas passaram a ser formuladas, ao que parece, muitas vezes com intenção provocativa. Em certos casos, exploram circunstâncias realmente difíceis. O chamado "dilema do xerife" é um exemplo bastante conhecido.

Em uma pequena cidade dos Estados Unidos, surge o boato de que um homem negro teria violado uma mulher branca. O xerife sabe que um grupo de pessoas furiosas está se dirigindo a um bairro para fazer "justiça" movidos pela emoção. Ele sabe que uma carnificina está preste a acontecer. Então vai antes a esse bairro, sequestra um homem negro inocente, realiza um julgamento sumário e o enforca. Feito isso, convence a turba de que a justiça já foi feita. Em seguida, mostra-lhes o homem negro enforcado. Em síntese, faz com que uma única pessoa morra a fim de evitar a morte de muitas outras[928]. Esse exemplo é suficiente, pois, a partir dele, é possível imaginar muitos outros casos semelhantes. Em princípio, parece evidente que qualquer pessoa dirá que o xerife cometeu um ato injusto e covarde, pois ele pune um inocente. Com efeito, não há nada que justifique tal punição.

Todavia, é preciso salientar que cada caso é um caso e que muitas questões delicadas dependem das circunstâncias específicas. Muitas vezes, essas situações exigem grande deliberação e elevada idoneidade moral. Uma infinidade de questões surpreendentes pode surgir, mesmo diante de profissionais experientes. Médicos, juízes e policiais, por exemplo, podem deparar-se com situações inéditas e extremamente difíceis.

Se uma pessoa morre visando poupar muitas outras, ela poderá ser considerada alguém que tomou uma atitude louvável. Uma pessoa que

[928] MORRISON, D., 2006, p. 173.

se oferece como cobaia em uma experiência estratégica encontra-se em uma situação bem diferente. Suponha-se que ela assine um termo declarando estar ciente de que poderá morrer após a experiência, mas sabendo também que sua morte resultará na descoberta de um fármaco aguardado há séculos. Se assim for, é bem provável que poucas pessoas se posicionem contra.

Bentham certamente tinha intenções admiravelmente nobres. Mas, ao mesmo tempo, sabe-se que, como qualquer outra filosofia, o utilitarismo também pode levar a consequências desagradáveis. Diante disso, é natural que se faça o balanceamento necessário, ou seja, é preciso não levar o utilitarismo ao extremo. É necessário reconhecer que, onde o utilitarismo não se sustenta, a solução é complementá-lo com outra filosofia. Antes de Bentham, a maioria dos filósofos não era consequencialista, e o consequencialismo tornou-se um tema respeitado em grande parte devido às críticas de Bentham ao famoso direito natural[929].

O utilitarismo oferece uma boa noção acerca do fator responsabilidade na construção de uma democracia desejável. Em princípio, pode-se afirmar que Bentham foi um liberal e um democrata no sentido moderno. O fim último de sua filosofia era a liberdade e a democracia. Ele tinha em vista a construção de uma sociedade livre, mas, ao mesmo tempo, estava ciente de que esse objetivo não é alcançado de maneira tão simples. A normalidade no cotidiano, a paz e a segurança almejadas, na verdade, pressupõem alguma forma de coerção. Em síntese, trata-se de uma coerção que pode ser justificada, pois o objetivo é o bem-estar geral[930].

[929] KENNY, A., 2003, p. 363.

[930] MORRISON, D., 2006, p. 233.

É bem verdade que nenhuma democracia subsiste sem punição ou sem uma estrutura institucional bem organizada. Nesse sentido, os brasileiros têm muito a aprender com Bentham. É que, de fato, as democracias mais sólidas só subsistem e se mantêm porque são exercidas com rigor institucional. Em síntese, sem o cumprimento das leis não há democracia. Dito isso, Bentham tem o mérito de ter levado em conta a necessidade de equilibrar a liberdade. Uma boa democracia não pode ser sinônimo de liberdade excessiva.

Talvez Bentham estivesse, de fato, mais preocupado em controlar os cidadãos do que em promover-lhes plena liberdade. Afinal, alguns países da União Europeia atualmente praticam algo semelhante: sistemas amplos de vigilância. Bentham era bastante realista, talvez até mais do que Kant, pois certamente sabia que muitas pessoas não possuem autonomia moral. Aliás, muitas pessoas não têm e, ao que parece, nunca terão plena autonomia moral.

Na verdade, antes de Bentham, Beccaria (1738-1794) e Helvétius (1715-1771) já tinham abordado o utilitarismo[931], mas foi ele quem o desenvolveu e tentou levá-lo às últimas consequências. Nos dias de Bentham havia outro utilitarista importante, e que não era ateu nem antirreligioso, mas padre anglicano. Era William Paley (1743-1805). Ele acreditava que o utilitarismo era nada mais do que um modo de cumprir a vontade divina. Isso porque partia do princípio de que o próprio Deus deseja que seus filhos tenham uma vida feliz[932].

John Stuart Mill (1806-1873), o principal seguidor de Bentham, fez algumas correções no utilitarismo. Ele, por assim dizer, introduziu ajustes que ajudaram a prolongar a vitalidade dessa filosofia tão

[931] CASTRO, L. A., 2019, p. 106-109.

[932] MULGAN, T., 2012, p. 14.

pretensiosa. Em seus escritos, sempre se empenhou em equilibrar o utilitarismo com o liberalismo[933]. De certo modo, Mill talvez tenha apenas procurado explicar melhor o pensamento de seu mestre, Bentham. Na forma como Bentham apresentava suas ideias, o utilitarismo acabou parecendo uma filosofia desumana. Isso porque, como já foi mostrado, Bentham concentrou-se fortemente no fator quantidade da felicidade humana. Mill, por sua vez, passou a dar maior atenção à qualidade, ou seja, permaneceu utilitarista, mas sem negligenciar a qualidade do prazer a ser alcançado. Afinal, um ser humano não busca a felicidade da mesma maneira que os animais. Humanos e animais possuem naturezas distintas.

Bentham afirma que coisas triviais, desde que proporcionem prazer, podem ser tão valiosas quanto a arte. Mas Mill não concordava com isso. Ao contrário, afirmava que é melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito. E é melhor ser um Sócrates insatisfeito do que uma pessoa tola satisfeita[934]. Bentham pensava que o Estado deveria apoiar tanto a música de qualidade quanto a música de baixa qualidade, alegando que o importante é a intensidade do prazer[935]. Mill, por sua vez, embora fosse hedonista como seu mestre, tinha um ponto de vista distinto. Para ele, os prazeres não são todos iguais[936].

No campo mais estritamente político-jurídico, ele apresentará um novo e importante princípio. A palavra-chave desse novo princípio é a autodefesa, pois somente por meio dela o cidadão poderá interferir na liberdade alheia. Nenhum outro argumento poderá servir de justificativa para que um grupo de cidadãos aja arbitrariamente contra outro grupo.

---

[933] KENNY, A., 2003, p. 366.

[934] MORRISON, D., 2006, p. 238.

[935] MULGAN, T., 2012, p. 19; 36.

[936] Ibid., p. 35-36.

Desse modo, não é válido aplicar o princípio utilitarista alegando que, ao agir sobre os outros, busca-se o prazer do grupo interventor. Isso estaria, portanto, absolutamente vedado. De acordo com Mill, é necessário que ao indivíduo seja concedido um espaço privado, no qual possa agir da maneira que desejar. Lembrando que as ações desse indivíduo, no âmbito privado, não devem ser da conta de outras pessoas nem das autoridades. Entretanto, essa liberdade é concedida sob a condição de que o indivíduo não cause prejuízo a outrem[937]. A essa altura, já se torna evidente que Stuart Mill formulou um pensamento brilhante e progressista. Não é por acaso que esse princípio serve como fundamento de muitos Estados liberais contemporâneos[938]. Como se pode observar, o pensamento de Mill já não coincide plenamente com o de seu mestre.

Ele pode ser caracterizado como um dos grandes filósofos da liberdade. Pode-se afirmar que pensadores como ele não têm medo de ser livre. Contudo, é importante observar que a liberdade tem um preço a ser pago: ela exige responsabilidade. É bem provável que, inconscientemente, grande parte das pessoas tenha medo de ser livre. Dito nesses termos, a liberdade acaba por se tornar algo menos precioso do que parecia ser. Assim sendo, dependendo das circunstâncias, pode surgir a impressão de que não ser livre é preferível.

Muitas vezes, as pessoas supõem saber o que é melhor para outros. Contudo, quase sempre estão equivocadas. Ninguém melhor do que o próprio indivíduo para saber o que é bom para si. Mas, mesmo que a pessoa não saiba com exatidão, é preferível que ela erre e aprenda com o próprio erro[939].

---

[937] MORRISON, D., 2006, p. 239.

[938] Ibid., p. 239.

[939] Cf. WARBURTON, N., 2012, p. 140-141.

De uma coisa pode-se estar bem certo: é somente o próprio indivíduo quem sabe o que é melhor para si. Só o próprio jovem estudante, por exemplo, pode decidir qual curso superior deve seguir. Ouve-se, com frequência, histórias sobre tentativas insistentes de pais que desejam escolher a profissão dos filhos.

Alguns tipos de liberdade, com efeito, requerem discussões muitas vezes intermináveis. Por mais genial que Mill possa ter sido, as liberdades do indivíduo em sociedade precisarão ser continuamente discutidas e rediscutidas.

7.8 Socialismo e filosofia social: noções essenciais

O nome que mais lembra o socialismo é, com certeza, o de Karl Marx. Por vezes, chega até a parecer que não há outro nome ou que ele foi o primeiro a elaborar um esboço dessa doutrina. Na verdade, muito antes de Cristo, Platão já havia abordado a questão e, aliás, com certa profundidade.

O termo "socialismo" é normalmente confundido ou utilizado como sinônimo de comunismo. Felizmente, nos dias atuais existem muitos estudos aprofundados sobre esses temas e, de certo modo, vários conceitos da filosofia social já se encontram bem definidos.

O comunismo, literalmente, significa uma organização social que pressupõe uma sociedade igualitária. Um comunismo radical, levado às suas últimas consequências, significaria uma sociedade na qual todos os cidadãos são tratados e considerados iguais.

O socialismo, por outro lado, pode significar apenas uma forma de orientação política, sendo, portanto, um termo mais genérico. Quando um governante implementa políticas voltadas para a área social, pode-se dizer que ele está adotando algum tipo de política socialista.

Entretanto, quando o tema é socialismo, a primeira coisa que quase sempre vem à mente é um tipo específico de socialismo: o bolchevismo. Em outros termos, vem à mente o socialismo implantado na Rússia em 1917, com a primeira revolução socialista da história. E o bolchevismo remete imediatamente aos expurgos de Stalin e ao sacrifício de milhões de inocentes. Em síntese, o bolchevismo entrou para a história como sinônimo de um socialismo político totalitário e repressivo. No entanto, o bolchevismo é apenas uma das muitas formas de socialismo, provavelmente uma das piores e o menos desejável.

7.8.1 Utopias imaginárias: Platão, Morus e Campanella

O primeiro pensador a escrever uma utopia foi certamente Platão; depois dele, também vale mencionar o inglês Thomas Morus e o polêmico italiano Tommaso Campanella. O que caracteriza esses três autores é o fato de terem vivido antes da era industrial. Platão viveu antes Cristo, e os outros dois viveram em épocas difíceis que antecederam a modernidade. Morus e Campanella foram claramente influenciados por Platão. Embora possam ser considerados pouco originais, o mérito deles é inegável. É graças ao livro intitulado *Utopia*, escrito por Morus, que os termos "utópico" e "utopia" passaram a ser usados como referência a algo ainda não realizado. E Campanella, por sua vez, assim como muitos socialistas que viriam depois, sofreu perseguição desmedida.

Platão (428-347 a.C.), embora tenha vivido em uma Atenas democrática, não era assumidamente um democrata. Para alguns, ele é considerado reacionário e conservador; para outros, um autêntico progressista.

A cidade perfeita que ele idealizou é, às vezes, mencionada pelos estudiosos modernos como *Kallípolis*, isto é, "cidade bela", querendo

significar, evidentemente, uma cidade perfeita e justa[940]. A melhor de todas as formas de governo é aquela que ele descreve e que vigora nessa cidade chamada de *Kallípolis*. Ela está contraposta à tirania, considerada a pior de todas as formas de governo. Para Platão, um modelo político perfeito tende a degenerar-se gradualmente. O governo de *Kallípolis* é uma aristocracia que, ao se corromper, transforma-se em timarquia, depois em oligarquia, depois em democracia e, por fim, em tirania[941]. Esta é tão detestável que o tirano — aquele que governa nesse sistema — é retratado como alguém condenado ao tormento eterno[942].

A cidade ideal de Platão é dividida em quatro classes: ouro, prata, ferro e bronze[943]. O regime político é, na verdade, distinto em cada uma delas. Na classe dos guerreiros (também conhecidos como guardiões), o regime é um comunismo rigoroso, talvez o mais rígido de todos os comunismos até hoje descritos. Tudo deve ser comum nessa classe: casas, terrenos, alimentos, roupas e até mesmo as mulheres e as crianças[944].

Platão, na verdade, não é muito claro em sua descrição da cidade imaginária, mas é possível extrair algumas conclusões plausíveis. Em síntese, pode-se afirmar que o comunismo austero é aplicado à classe dos guerreiros, com exceção de um pequeno grupo. Ao que parece, mesmo nessa classe existe uma pequena elite, à qual se reservam alguns privilégios. A classe de ouro é composta por uma pequena minoria que governa a cidade, um grupo seleto dedicado à contemplação e à direção política. Sobre esses, também não recai comunismo. A classe de ferro e bronze compreende a grande massa da população, sobre a qual vigora

---

940 *R.* VII 527c.

941 *R.* VIII 544e-545c.

942 *Grg.* 525a-e.

943 *R.* III 415a-c.

944 *R.* V 457d.

uma espécie de socialismo[945]. A classe de ferro representa os camponeses, e a de bronze, os trabalhadores citadinos.

Entre essas classes sociais deveria existir uma barreira muito forte, visando impedir qualquer interferência entre elas. O grande lema é: "Cada um deve desempenhar a sua função, sem se intrometer na função dos outros[946]". Contudo, também é notória a permissão de transferência de pessoas para outra classe, desde que se confirme que o seu lugar é exatamente em outra. É que uma pessoa com qualidades de ouro poderia, por exemplo, nascer na classe de bronze, ou vice-versa. Confirmado isso, a transferência torna-se inevitável[947].

É preciso ter em mente que Platão viveu na Grécia antiga, e isso quer dizer que ele era um escravocrata e um aristocrata à maneira grega. Toda a sua utopia esteve centrada nas classes mais abastadas, sendo que sobre a classe de bronze quase nada foi tratado.

Importa ressaltar também que, em sua senectude, obviamente mais amadurecido, sua ideologia política já não era a mesma. Em vez do comunismo, passou a defender uma espécie de social-democracia. Uma leitura completa e atenta de *As Leis*, sua obra mais extensa, conduz exatamente a essa conclusão.

Nos tempos modernos, conforme já foi assinalado, a filosofia de Platão acaba ficando sob duplo ataque. Para alguns, ele era um pensador das elites e ultraconservador; para outros, um verdadeiro progressista e inovador. Além de comunismo, ele também sugeriu um feminismo rigoroso, pois reconhecia que as mulheres possuem a mesma capacidade que os homens. Contudo, tanto o comunismo quanto o

[945] *R.* II 372a-d.

[946] *R.* IV 433a.

[947] *R.* III 415b-c; IV 423c-d.

feminismo eram defendidos e aplicados apenas a uma diminuta aristocracia.

Enfim, enquanto filósofo em sentido pleno, Platão não escreveu uma utopia para ser aplicada no dia seguinte. Ele próprio reconheceu que seria impossível concretizá-la. Sabendo que a sociedade guarda semelhança com a mente humana, alegou que cabe a cada cidadão construir em si mesmo a alma mais perfeita possível[948].

Thomas Morus (1478-1535) também é conhecido por sua enorme ousadia ao enfrentar um rei extremamente cruel. Em vez de se converter juntamente com o rei e assumir as responsabilidades decorrentes da Reforma Protestante na Inglaterra, preferiu enfrentá-lo, mesmo sabendo que poderia ser condenado à morte. Sua obra revela não um escritor fanático, mas um espírito altamente tolerante e iluminado — talvez até demais para o seu tempo. Ele parece ter imaginado uma cidade justa e, com certeza, uma das mais agradáveis de todas as que já existiram.

Seguindo na linha de Platão, ele também defendeu o fim da propriedade privada. Nessa sociedade, ninguém passaria fome nem qualquer espécie de privação, mas todos teriam que trabalhar. Contudo, o trabalho não seria algo penoso. A jornada de trabalho seria de apenas seis horas. Se todos, de fato, trabalhassem, as labutas seriam aliviadas, visto que, com a participação de todos, o esforço de cada um se tornaria menos oneroso. Assim, todos acabariam por obter vantagens justas. É óbvio, então, que com uma jornada tão curta, sobraria muito tempo para se dedicar às artes e à cultura[949]. Haveria, porém, um grupo diminuto

[948] *R.* IX 592a-b.

[949] COPLESTON, F., 1993, p. 320-321.

que não precisaria se envolver com trabalhos manuais: os sacerdotes e os governantes[950].

Curiosamente, nessa cidade ideal, criminosos ou pessoas capturadas em guerras poderiam ser escravizados. No campo da religião, contudo, Morus defende uma tolerância inaudita. Embora tenha sido um mártir cristão, ele próprio fala em religião natural. Todas as religiões seriam toleradas; entretanto, os ateus não seriam aceitos em cargos públicos[951]. Em parte, ele parecia realmente um iluminista; por outro lado, revela-se um religioso bastante conservador. Ele admitia sacerdotes casados e sacerdotisas, proibia o proselitismo e condenava pregações que enfatizassem o tormento eterno; contudo, proibia o sexo antes do casamento. Este, aliás, deveria ser vitalício. Rapazes e moças teriam uma idade adequada para contrair matrimônio. Os cidadãos não seriam necessariamente pacifistas. Quando a população começasse a se exceder, novas colônias deveriam ser fundadas. Seria necessário colonizar outras terras e, caso os nativos reagissem, deveriam ser vencidos pela força[952].

Thomas Morus é o único santo católico homenageado em plena Moscou socialista. Os próprios bolcheviques tiveram a iniciativa de inserir um cristão em seu rol de pensadores socialistas. Fizeram essa pequena exceção como forma de reconhecer a importância de Morus na história do socialismo.

A questão central no pensamento de Campanella (1568-1639) é a relação entre política e religião. Ele sonhava com uma unidade mundial e lastimava a Reforma Protestante, pois a considerava uma iniciativa

[950] KENNY, A., 2003, p. 231-232.

[951] COPLESTON, F., 1993, p. 320-321.

[952] KENNY, A., 2003, p. 231-232.

inaceitável contra a cristandade. Viveu em uma época propensa ao fanatismo religioso. Por coincidência — ou talvez agravando esse quadro — muitos acreditavam que o ano de 1599 estava carregado de presságios. Com apoio da nobreza e de membros do clero, foi criado um movimento para libertar a Calábria do jugo espanhol. Campanella seria o intelectual e também o comandante desses chamados "soldados da fé". A rebelião, contudo, foi severamente reprimida. Ele só escapou da Inquisição porque fingiu-se de louco, mas foi torturado e permaneceu preso por vinte e sete anos[953].

Mas isso, ao que parece, não foi suficiente para que Campanella pudesse ser classificado como um fanático. Durante a prisão, ele escreveu *A Cidade do Sol*, obra na qual descreve uma sociedade imaginária governada em prol de justiça para todos. Defendeu Galileu e acreditava que a ciência tinha primazia sobre a religião[954].

Semelhante a Platão, defendia o comunismo de mulheres, mas diferia deste por não nutrir nenhum preconceito em relação aos trabalhos braçais. Qualquer ofício seria considerado nobre nessa sociedade, mas o ócio não era bem-visto. Havia um grande incentivo à arte e à cultura, pois as paredes, tanto das casas quanto das muralhas da cidade, eram grafitadas com ilustrações educativas. O objetivo era fazer com que todos fossem bem educados desde a infância[955].

Campanella é mais conhecido por *A Cidade do sol,* embora essa não tenha sido a sua obra principal. O mais importante, ao que parece, não é exatamente o conteúdo de sua utopia política, mas a sua ousadia. Embora fosse um seguidor fiel do catolicismo papal, sua utopia não

[953] ERNST, G., 2007, p. 297-300.

[954] LOBO, M., 1978, p. 241.

[955] ERNST, G., 2007, p. 299-300.

seguia a ortodoxia católica. Isso parece indicar algum germe de tolerância religiosa que, séculos depois, seria uma das bandeiras do iluminismo. É muito curioso o fato de que, em sua utopia, os sacerdotes não são padres católicos.

7.8.2 O socialismo utópico: Saint-Simon, Fourier e Proudhon

A expressão "socialismo utópico" foi cunhada por Karl Marx. Ele e Engels rotularam com utopia todas as filosofias sociais que não defendiam a tomada do poder pela força. Nesse caso, o termo "utopismo" servia exatamente para fazer uma contraposição ao socialismo que eles propunham, isto é, ao chamado socialismo científico.

Em síntese, o socialismo utópico é aquele que busca melhorias para os trabalhadores e para todas as classes oprimidas por meio de reformas, e não por meio de revoluções. Saint-Simon, Fourier, Proudhon e Owen são os socialistas utópicos mais conhecidos.

Claude-Henri de Rouvroy, o conde de Saint-Simon (1760-1825), foi um dos pioneiros, na França, da filosofia social e inspirador de muitos epígonos e contemporâneos. Também teve numerosos admiradores e seguidores interessados em executar o seu pensamento. Qual estudioso da filosofia política nunca ouviu a expressão "De cada qual, segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas necessidades[956]", utilizada tanto por Marx quanto pelos anarquistas? Essa máxima é atribuída a Saint-Simon, embora posteriormente tenha sido modificada e mais bem adaptada. A formulação original era: "De cada qual, segundo a sua capacidade; a cada qual segundo as suas obras". A primeira parte da expressão estabelece uma norma relacionada à produção; a segunda

[956] SARGANT, W. L., 1858, p. 37 *apud* ZWICK, D., 2016, p. 21.

refere-se à distribuição dessa mesma produção[957]. É importante notar que ele foi contemporâneo da Revolução Francesa e, para se solidarizar com os ideais revolucionários, renunciou ao título de conde[958].

Ele alimentava um otimismo quase fora do normal em relação à industrialização que a Europa experimentava naqueles tempos. Ele se empolgava não só com a indústria, mas também com os bancos. Por isso mesmo, reconhecia a importância do ofício dos industriais e dos banqueiros como agentes do desenvolvimento e da justiça social. Acreditava que, se os integrantes do clero e os burocratas do governo desaparecessem, a França não teria grandes problemas, pois essas categorias poderiam ser facilmente substituídas. Contudo, outra coisa seria perder os industriais e os artesãos; nesse caso, o país ficaria muito empobrecido[959].

Embora não fosse cristão, parecia ser um defensor de um cristianismo renovado e ativo como agente do serviço social. Diferentemente de muitos iluministas, não pensava que a Idade Média tivesse sido uma "idade das trevas". Ele também se deu conta da necessidade de uma psicologia social, pois, aos homens, não basta a técnica. O amor é algo imprescindível. O fato de a modernidade industrial estar se tornando uma nova era não significa que tudo o que é passado deva ser preterido. Não há razão para preterir, por exemplo, toda a moral cristã[960]. A ideia de fraternidade, por exemplo — muito comum entre os cristãos —, tem a ver com o bem-estar geral[961]. É óbvio,

[957] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 178.

[958] BOTTO, M., 1999, p. 94.

[959] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 177.

[960] COPLESTON, F., 1994b, p. 61-63.

[961] BOTTO, M., 1999, p. 94.

no entanto, que ele pensava sempre em um cristianismo laicizado e certamente prezava pela plena liberdade de culto.

Lamentava o fato de os últimos reis franceses terem se aliado à nobreza, pois pensava que, se a aliança tivesse sido feita com a burguesia industrial, a transição do Antigo Regime para o novo teria sido realizada de modo pacífico[962]. De certo modo, ele acreditava na ciência e na tecnologia como uma espécie de panaceia. Todos os problemas do mundo tenderiam a ser resolvidos com a industrialização, até mesmo as inimizades entre os povos. Para Saint-Simon, a política é aquilo que tem a ver com a ciência da produção[963]. Em síntese, ele fala em três alas de indivíduos especialistas. Uma é composta por engenheiros e artistas; a outra, por matemáticos, físicos e fisiologistas; e uma terceira, por deputados. Os primeiros elaboram e propõem projetos; os do segundo grupo apreciam esses projetos; e os deputados os executam[964]. O Estado deveria ser o controlador da produção e o planejador da economia. Deveria, ainda, evitar o surgimento de parasitas da sociedade e promover a ascensão social da classe mais pobre[965].

François Marie Charles Fourier (1772-1837), ao que parece, não fez um curso superior e não teve qualquer experiência na vida acadêmica, mas era um homem muito estudioso. Em parte, Marx e Engels tinham razão ao taxá-lo de utópico, pois algumas de suas ideias eram, de fato, meio extravagantes[966]: defendia a liberdade sexual entre os casais e o afrouxamento do rigor na criação dos filhos. Acreditava que a própria moralidade é que suscitava a hipocrisia. A mulher só trai o marido porque

[962] COPLESTON, F., 1994b, p. 56.

[963] Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 177.

[964] COPLESTON, F., 1994b, p. 60-61.

[965] BOTTO, M., 1999, p. 96.

[966] COPLESTON, F., 1994b, p. 52.

lhe é proibido ter um caso extraconjugal. Se o ato não fosse proibido, não se configuraria adultério; da mesma forma, a criança mente para os pais exatamente devido às proibições (absurdas) que lhe são impostas. Para Fourier, mulheres, crianças e militares constituem uma classe de parasitas, pois não produzem nada. Entretanto, é óbvio que ele sabia que isso era consequência de um sistema e de uma cultura retrógrada. Reconhecia que as mulheres tinham as mesmas capacidades que os homens e, por isso, deveriam ser emancipadas para também trabalhar e produzir como eles. As crianças também poderiam trabalhar em algumas atividades mais apropriadas. Os militares não fazem qualquer falta numa sociedade; eles existem para destruir, nunca para construir nada[967].

Fourier, embora ganhasse a vida como representante comercial, pensava que o comércio era algo nocivo. Lamentava o fato de as mercadorias terem um preço no início da circulação e, no fim da rota, outro muito diferente. Em síntese, os produtos, ao passarem de mão em mão, aumentam de preço, mas, na verdade, sem aumentar de valor. Infelizmente, o sistema é tão cruel que os comerciantes são obrigados a entrar nele, isto é, comprando caro e vendendo ainda mais caro. Ele percebia como muitas pessoas viviam na pobreza enquanto poucas enriqueciam. Não concordava nem um pouco com as teses liberais britânicas. O livre mercado promovia uma rivalidade selvagem entre comerciantes. De modo algum, pensava ele, que o egoísmo poderia ser um motivador do bem comum, da maneira como era defendido pelos liberais[968].

Ele via os clérigos e os médicos como uma classe de pessoas nefastas. Os primeiros, ficavam felizes quando morria algum

[967] COPLESTON, F., 1994b, p. 53.

[968] BOTTO, M., 1999, p. 98.

paroquiano rico, pois angariavam dinheiro com os funerais, e os médicos desejavam que as pessoas adoecessem, com o objetivo de ganhar dinheiro com as consultas[969].

A sua tese das paixões, enquanto fruto das proibições, já foi considerada como algum tipo de antecipação da psicanálise[970]. É óbvio que, ao defender o amor livre, não o fazia com fins de perversão, mas exatamente para neutralizar os problemas de traição. Ele partia do princípio de que nossas paixões não são coisas ruins. Por que razão Deus iria querer colocar algo ruim na natureza humana? Se existem as paixões, é porque são boas, pois fazem parte da natureza. Alegava que a lei da atração, enunciada por Newton, também se estende às paixões humanas. Enfim, elas não devem ser reprimidas, mas liberadas[971].

Fourier é também lembrado pelos seus famosos falanstérios, cooperativas para a prática da agricultura e do comércio. Cada falanstério deveria ser composto por 1.600 a 2.000 pessoas. Neles, não haveria a exploração cruel como era comum nas sociedades. Em princípio, Fourier salientava que o trabalho deveria de se tornar algo prazeroso. Estava ciente de que as pessoas são diferentes; por isso mesmo, entendia que, nesses falanstérios, os trabalhadores seriam pessoas com capacidades e necessidades distintas. A concorrência, então, seria permitida, mas acreditava que não seria tão intensa, de modo que não pudesse quebrar a harmonia geral dos falansterianos[972]. Fourier não cogitava a necessidade de abolir a propriedade privada e, enquanto socialista utópico, era um reformista e não um revolucionário.

---

[969] COPLESTON, F., 1994b, p. 53.

[970] BOTTO, M., 1999, p. 99.

[971] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 179.

[972] COPLESTON, F., 1994b, p. 54-55.

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) entrou para a história como autor de uma filosofia moderada e pacífica. Ele era um socialista, mas jamais um comunista, pois se interessava pela justiça social, mas sem pressupor qualquer sistema político centralizador ou ditatorial. Em síntese, Proudhon não era um revolucionário. Em sua opinião, as melhorias sociais só poderiam ser alcançadas por meio de conquistas frequentes. Apesar de toda essa moderação ideológica, ele foi perseguido. Ficou preso por três anos por criticar Luís Napoleão[973]. Proudhon considerava que a doutrina comunista era uma espécie de religião intolerante. Argumentava que, a partir do momento em que o próprio Estado passa a ser dono de todos os bens de produção, passa também a ser dono das pessoas[974].

Proudhon é comumente lembrado pela sua célebre expressão: "Propriedade privada é roubo", e também por ser considerado o filósofo fundador do anarquismo. Contudo, ele sequer foi um anarquista, ao menos no sentido estritamente utópico, ou seja, no sentido de uma sociedade totalmente sem Estado e sem governo.

Mas como alguém que afirmou que a propriedade privada é roubo poderia não ser um anarquista? É que o significado dessa expressão, em seu contexto, não implica necessariamente em anarquismo, e os escritos de Proudhon, de um modo geral, também não o caracterizam como tal. Em princípio, ele era crítico da propriedade que gera renda sem nenhum trabalho. Se alguma propriedade está concentrada em uma pequena minoria, enquanto a maioria padece na miséria, então essa propriedade pode ser tratada como roubo. Somente o trabalho é algo

[973] Ibid., p. 67.

[974] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 182.

produtivo[975]. Ele defendia a tese de que os trabalhadores deveriam se tornar donos e administradores dos meios de produção[976]. Mas reconhecia que o Estado vigente age, normalmente. a serviço dos patrões[977]. O seu *slogan* era, na verdade, o progresso e a mudança executada sempre de maneira contínua[978].

As ideias de Proudhon não foram tão influentes como as de seu contemporâneo Karl Marx, porém seu mérito é indiscutível. Seu pensamento não tinha um teor revolucionário nem qualquer traço de profecia. Pode-se dizer que o socialismo de Proudhon, por ser bastante moderado e de natureza democrática, acabava sendo menos temido.

Mas ele teve considerável influência e reconhecimento. Até mesmo na Primeira Internacional Socialista (1864), boa parte dos socialistas franceses era proudhoniana. O sindicalismo francês, nos anos 1960, também foi influenciado pelo seu pensamento[979]. Em 1871, vários integrantes da Comuna de Paris também eram proudhonianos[980].

7.8.3 Karl Marx e o socialismo científico

Nenhum outro ser humano, sozinho e em tão pouco tempo, teve tanta influência quanto Karl Marx (1818-1883). Nenhum outro autor sequer chega tão perto dele quando o assunto é influenciar o mundo. Contudo, não se trata de uma influência estritamente filosófica. De certo modo, Karl Marx tem pouco de filosofia, mas esse "pouco" é um "pouco" muito precioso. É importante lembrar, por exemplo, que ele foi um

[975] Ibid., p. 181.

[976] Ibid., p. 182.

[977] BOTTO, M., 1999, p. 100.

[978] COPLESTON, F., 1994b, p. 69.

[979] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 182-183.

[980] COPLESTON, F., 1994b, p. 70.

estudioso apaixonado por filosofia, principalmente pela obra do seu compatriota Hegel[981]. Pode-se dizer que seu pensamento é um misto de hegelianismo e de elementos do liberalismo britânico[982]. Marx é, na verdade, muito mais estudado entre sociólogos, cientistas políticos e economistas. Aliás, um estudo aprofundado sobre a obra-prima de Marx é praticamente uma tarefa que compete a um economista profissional[983]. Vale lembrar que os textos marxianos considerados mais ricamente filosóficos são os da sua primeira fase. Afinal, é apenas o Marx maduro que se tornará economista, historiador e ativista político[984]. Nesse caso, vale também lembrar que os textos filosóficos não são, portanto, os mais importantes entre os estudos clássicos do marxismo.

O próprio Marx, certamente, não gostaria de ter se tornado parte da história da filosofia pura. Ele entrou para a história provavelmente do modo como desejava, como um intelectual da *práxis*, ou seja, como um intelectual pragmático no sentido exato do termo. O filósofo, geralmente, é o intelectual que vive no mundo da pura abstração. Em síntese, o filósofo não vai a campo, não vai ao mundo cotidiano, mas essa não era a meta de Karl Marx. Sendo assim, parece certo que ele não se aborreceria se ouvisse alguém afirmando que ele não é um filósofo. Afinal, foi o próprio Marx quem disse que, até então, os filósofos haviam se preocupado em interpretar o mundo, mas que doravante a nobre missão era transformá-lo[985].

Com Hegel, ele aprendeu que a dialética é uma espécie de lei universal. Contudo, diferentemente de Hegel, passou a aplicar essa lei

---

[981] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 81.

[982] RUSSELL, B., 1969, p. 347.

[983] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 79.

[984] BARROS, J. D. A., 2011. p. 239.

[985] MARX, K., 1995, p. 9; ROSSI, P., 2019, p. 103.

não mais em discussões metafísicas, mas no mundo real. Marx, então, desenvolve algumas teorias sociológicas completamente originais, entre elas: estrutura, superestrutura, materialismo histórico, materialismo dialético e a famigerada mais-valia.

Como muitos outros de seus contemporâneos, ele era um ardente seguidor de Hegel, mas não era metafísico. Havia surgido, naqueles idos, uma corrente de pensadores hegelianos contrária à metafísica, que ficaria conhecida como Esquerda Hegeliana, da qual Marx também fez parte.

Seu grande parceiro foi Friedrich Engels. Aliás, um parceiro fiel pelo resto da vida e com quem ele iria compartilhar a autoria de parte de seus escritos. Marx censurou praticamente todos os outros hegelianos de esquerda. Ele estava convicto demais de suas próprias ideias para aceitar as teses socialistas de seus colegas. Proudhon, Bauer e até Feuerbach foram duramente criticados por ele. Proudhon havia escrito um livro intitulado *A filosofia da miséria*; Marx, logo no ano seguinte, publicou *A miséria da filosofia,* no qual atacava as ideias de seu antigo aliado.

Marx supunha ter descoberto uma lei, por assim dizer, natural, por meio da qual seria possível compreender a sociedade humana. Em síntese, essa lei seria a dialética, uma espécie de motor da história. A partir de então, a história passaria a ser vista sob a perspectiva da luta de classes. Ele percebeu que as sociedades passaram por diferentes modos de produção. Primeiramente, vivia-se sob um tipo de comunismo incipiente. Nessa época, os homens viviam, de certo modo, unidos e, sendo em número reduzido, tornava-se mais fácil a distribuição dos bens. Quando se conseguia comida, esta era partilhada por todos; quando não se conseguia, todos padeciam.

Mas esse sistema acabaria por se exaurir e dar lugar a outro muito diferente: o escravagista. No comunismo, todos trabalhavam e todos

comiam. No escravagismo, o modo de produção baseava-se exatamente na mão de obra escravizada. Surgem, então, as grandes civilizações e, como já é notório, todas foram escravagistas. Passados alguns séculos, o escravagismo também seria suplantado pelo sistema feudal e, findo este, surgirá o capitalismo. Essas transformações teriam ocorrido devido à luta de classes. E cada uma dessas classes que era suplantada já trazia consigo o germe daquela que a iria substituir. Os senhores, na Grécia e em Roma, tiveram de enfrentar seus escravizados, havendo conflitos armados. No feudalismo, os conflitos foram entre senhores e servos. No capitalismo, entre burgueses e proletários. Marx havia percebido que, quanto mais cresciam as corporações, mais crescia também o seu contrário: os sindicatos e as organizações de trabalhadores. De acordo com Marx, haveria uma luta ferrenha entre essas duas classes antagônicas, e o proletariado seria o vencedor. A dialética seria, então, uma lei que permite prever a sucessão de regimes políticos.

A tese de Marx, portanto, não trata de um apelo à piedade por parte dos patrões em relação aos trabalhadores. Não é uma filosofia que tenha por objetivo defender o proletariado, ao menos se analisada a partir da lei da dialética. Isso ocorre porque os eventos históricos seriam simplesmente fatos irrevogáveis. Enfim, o capitalismo teria de ser suplantado pelo socialismo, e este, pelo comunismo.

Observe-se, então, que a dialética passava a ser posta também como um instrumento de estudo da sociedade. Marx reconhecia que Hegel fora, por assim dizer, o descobridor da dialética, mas que a havia aplicado de maneira equivocada, isto é, aplicando-a na esfera metafísica, no ideal. Ela deveria de ser posta no real, não no ideal, pois este último não é nada mais do que uma hipóstase do primeiro. Para Marx, o seu grande mestre havia, infelizmente, apresentado antinomias

não solucionadas[986] e uma filosofia que analisava o mundo "de cabeça para baixo[987]".

O marxismo viria a ser muito rejeitado entre os religiosos, devido aos seus princípios materialistas. Marx era ateu e, de alguma forma, o seu pensamento parece conduzir ao ateísmo. Contudo, isso não é o mesmo que dizer que seu pensamento, necessariamente, leve ao ateísmo intolerante. É bem provável que a rejeição a Marx seja, em grande medida, uma consequência dos horrores praticados pelo bolchevismo. O próprio Marx não era da opinião de que a religião fosse uma criação de líderes charlatões. Ele sabiamente percebeu que as religiões são, na verdade, uma criação da humanidade, aliás, de uma humanidade sofredora[988].

O materialismo dialético é a tese que tem a ver com as leis que vigoram na realidade, no universo inteiro, em tudo. O materialismo histórico, por sua vez, tem a ver com as leis que vigoram em um campo mais restrito, neste mundo, e implica, por exemplo, as mudanças econômicas no decorrer da história[989]. Com base na tese do materialismo histórico, Marx podia afirmar que não é a consciência que determina a essência humana, ou seja, aquilo que o homem é, mas que é a sua existência social que cria e define a sua consciência. Em síntese, é a estrutura que define e determina o que será a superestrutura[990].

Com efeito, é quase impossível não reconhecer a genialidade de Marx. Não só sua genialidade, mas também sua precocidade. Vale lembrar que, quando o audacioso *Manifesto do Partido Comunista* foi

[986] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 81.

[987] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 186.

[988] Ibid., p. 192.

[989] MONDIN, B., 1981c, p. 101.

[990] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 194-195.

publicado, Marx ainda não tinha completado trinta anos. A repercussão desse texto foi muito rápida e gigantesca. Algumas décadas após sua morte, as suas ideias já haviam sido difundidas por praticamente todo o mundo. Em seu sepultamento, seu fiel companheiro Engels comparou-o a Darwin. Disse que, assim como Darwin representou para as ciências naturais, Marx representaria para as ciências humanas[991].

Infelizmente, muitos iriam segui-lo como se ele fosse um profeta e transformariam seus escritos em verdadeiros dogmas. Mas felizmente, o marxismo não se desenvolveria nem se espalharia como uma fé única, nem seria seguido unanimemente por todos os adeptos. Cada qual o adaptaria ao seu modo.

Imediatamente surgem, então, algumas perguntas: se essas mudanças dos modos de produção e a alternância de classes no poder são eventos inevitáveis, para que promover a luta de classes? Se a tese marxiana é verdadeira, esses eventos aconteceriam de qualquer modo. Aliás, aconteceriam mesmo se a sua tese não tivesse sido publicada. Poder-se-ia até mesmo alegar que o socialismo e o comunismo se concretizariam mesmo que Marx e Engels sequer tivessem existido. O grande mérito desses dois jovens alemães teria sido, então, a mera descoberta de uma lei que permitiria prever os fatos históricos.

Em princípio, o marxismo é acadêmico e racional, pois Marx e Engels eram acadêmicos e seguiam princípios racionais. Tudo o que escreveram foi baseado em investigações profundas. Foi com uma convicção acadêmica que consideraram conveniente classificar como científico o socialismo que tanto divulgaram.

Contudo, como qualquer tese científica, o marxismo também apresenta pontos fracos. O próprio Engels parece ter passado por

[991] MONDIN, B., 1981c, p. 97.

apuros diante das críticas que enfrentou em vida. A dialética da história, por exemplo, em vez de ser considerada uma teoria científica, já foi vista como uma mera filosofia da história[992].

Qualquer tese que se declare científica tem a obrigação de passar por uma prova de fogo. Contudo, hoje sabe-se que muitos seguidores de Marx se tornaram tão convictos a ponto de transformar o marxismo em uma verdadeira religião. Esses seguidores, muitas vezes, não aceitavam qualquer crítica. Podiam alegar, com muito entusiasmo, que não havia motivo para questionar a cientificidade de uma tese que estaria acertando com muito sucesso.

De qualquer modo, o marxismo acabaria por se deparar com esse crivo rigoroso e teria de passar por esse teste para que sua cientificidade fosse respaldada. Com efeito, uma tese filosófica, em sentido estrito, não é classificada como científica, mas apenas em sentido lato. Isso ocorre porque, como qualquer outra ciência humana, a filosofia é ciência apenas nesses termos. A filosofia, vale ressaltar, é sobretudo teoria, isto é, pura abstração. É feita de argumentos e deve seguir uma linha de raciocínio devidamente lógica. Ela permanece sempre como tal, longe da empiria e, de modo algum, pode ser encarada como uma ciência propriamente dita, pois não é passível de corroboração experimental.

Nos próprios princípios do marxismo é possível encontrar algumas brechas capazes de criar paradoxos. Por exemplo, se a dialética é, como tal, uma luta incessante de contrários, à maneira hegeliana, então não há como supor que as mudanças possam cessar no estágio do comunismo universal.

A tese do materialismo histórico, por sua vez, parece ter mais sentido e plausibilidade. Ela mostra que as ideias são frutos da

[992] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 206-207.

existência real humana, pois procuram demonstrar que é o homem que cria as ideias, que a estrutura estabelece a superestrutura. Sendo assim, é razoável supor que cada filosofia seja fruto de seu tempo. O pensamento grego, por exemplo, é fruto do período da Grécia clássica; a escolástica, da Idade Média. Nesse sentido, parece que Marx estava certo. E, embora seja verdade que todos os pensadores sinceros fazem investigações sinceras e objetivas, eles sempre estarão propensos às influências particulares de sua própria época. O materialismo histórico é, com efeito, uma tese interessante[993]. Se é uma tese válida, então também se aplica à própria tese marxiana. Enfim, Marx e Engels também foram frutos das primeiras fases da era industrial e também foram influenciados pela cultura de sua época.

7.8.4 Os primeiros marxistas

A morte de Karl Marx foi seguida de uma efervescência sem igual em torno da transformação do mundo. Mas as disputas e as cisões iriam ocorrer como em quaisquer outros movimentos políticos. Apareceram intelectuais e tendências marxistas de todos os tipos. No Congresso de Londres ,em 1896, houve a expulsão dos anarquistas; no Congresso de Amsterdã, em 1904, a expulsão dos revisionistas. Os partidos socialistas não se opuseram à Primeira Grande Guerra e, na Alemanha, o Partido Social-Democrata, que havia conquistado o poder, reprimiu o grupo de guerrilheiros que tentou toma-lo[994].

Eduard Bernstein (1850-1932), um dos principais nomes do revisionismo, havia também sido um grande amigo de Engels. Foi, aliás, a Bernstein que Engels incumbiu a tarefa de editar suas obras. Isso

[993] Cf. RUSSELL, B., 1969, p. 347-348.

[994] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 783-784.

significa que Engels depositava muita confiança no amigo. Contudo, não demorou muito para Bernstein perceber que o marxismo continha muitos erros. Para os ortodoxos, o mundo deveria ser transformado imediatamente em um paraíso. Mas Bernstein percebeu que o mundo só melhora por meio de conquistas frequentes[995].

Até mesmo Karl Kautsky, tido como ortodoxo, reconheceu alguns erros de Marx e da revolução bolchevique. Para ele, o bolchevismo foi o próprio assassino do socialismo[996].

Um nome importante entre os primeiros marxistas foi, sem dúvida, o de Rosa Luxemburgo (1870-1919). Embora tenha atuado como guerrilheira na tentativa de tomar o poder, era também crítica da revolução bolchevique. Seu lema era o de que a vitória do socialismo não é algo que cairá do céu por si só. Afinal, se há algum determinismo, ele tem de ser construído. É preciso lutar intensamente para provocar a sua concretização. Ela realmente acreditava que o capitalismo iria evoluir e se exaurir. Tomava como base o fato de que os mercados conquistados pelo capitalismo teriam de acabar um dia[997].

7.9 Os sociólogos clássicos: Durkheim e Weber

Durkheim, Weber e Marx são, na verdade, sociólogos; aliás, são considerados os grandes clássicos fundadores da sociologia, uma ciência que, em parte, tem muitas semelhanças com a filosofia. Contudo, ao mesmo tempo, também se diferencia dela, pois a sociologia não é puro pensamento. É uma ciência cuja meta é estudar a sociedade, ou seja, o mundo no qual os cidadãos de carne e osso vivem. A sociologia,

[995] Ibid., p. 785-788.

[996] Ibid., p. 789.

[997] Ibid., p. 790-791.

com frequência, recorre a uma ferramenta típica das ciências aplicadas: as estatísticas. Diferentemente de um filósofo, o sociólogo vai a campo. Ele vai, por exemplo, às comunidades indígenas e às comunidades das periferias das grandes cidades.

Mas a sociologia, em suas bases, requer a contribuição de material teórico. Assim como a própria obra de Karl Marx não é, de fato, uma obra filosófica, as de Durkheim e de Weber também não o são. No entanto, é importante ressaltar que a obra de Durkheim já foi, muitas vezes, caracterizada como uma filosofia social em vez de sociologia[998]. Weber, por sua vez, também pode ser classificado como existencialista. Não deve ter sido por acaso que o famoso filósofo da existência Karl Jaspers foi seu amigo. A sua sociologia foi elaborada, na verdade, sob um viés existencial[999].

Durkheim e Weber têm enorme relevância na história cultural europeia por diversas razões. Entre elas, vale citar o fato de ambos terem sido um verdadeiro contraponto ao marxismo. É óbvio que a obra de Marx é muito mais conhecida e mais agradável de ser estudada. Ao estudar as obras de Durkheim e de Weber, o leitor não encontra aquela preocupação típica das obras de Marx, isto é, a preocupação com a felicidade dos trabalhadores. As estátuas de Karl Marx foram construídas em diversas partes do planeta, e os marxistas se multiplicaram aos milhões. Com Durkheim e Weber, as coisas foram bem diferentes.

É importante ressaltar que o próprio Max Weber, ao que parece, sequer estava preocupado com a veneração de sua pessoa. Ao apresentar a sua tese sociológica, frisava a importância da preservação de um

[998] ARON, R., 2003, p. 561.

[999] ARON, R., 2003, p. 451; 727; 740.

espírito moderado por parte do homem de ciência. Segundo ele, a ciência deve ser algo objetivo, isenta de qualquer forma de emocionalismo. Não deve ser tendenciosa em questões de política ou de ideologia[1000].

Émile Durkheim (1858-1917) foi tão genial quanto Karl Marx, e ambos tinham algo em comum: eram judeus e provinham de família de rabinos. Como eram de famílias não pobres e, ao mesmo tempo, jovens muito aplicados aos estudos, tiveram tempo para se dedicar intensamente à produção intelectual. Durkheim pretendia realmente consolidar a sociologia como uma nova área do conhecimento científico. Ele trouxe, por exemplo, o método hipotético-dedutivo para o âmago da ciência social. Isso significava que, por meio da pesquisa quantitativa, alcançada mediante estatísticas, a sustentação da sociologia seria reforçada[1001]. Em princípio, é preciso dizer que Durkheim era um funcionalista. Suas investigações mostram que ele acreditava que o indivíduo e as instituições tinham como função manter a existência regular da sociedade. Ele enfatizou a ideia de solidariedade social, uma cooperação natural por meio da qual a sociedade atinge esse fim, isto é, o de manter-se. Isso significa que a moralidade é um fator determinante no pensamento de Durkheim[1002].

O equilíbrio sempre esteve presente na sociedade. Nas sociedades simples, isto é, nas sociedades primitivas, a harmonia se dava pela forte estrutura de caráter coletivista entre os indivíduos. Nelas ocorria uma solidariedade mecânica. Nas sociedades complexas, isto é, nas grandes cidades, as atividades são muito especializadas, e cada um precisa da

[1000] WEBER, M., 1995, p. 607; 612; 620.

[1001] ARAUJO, G. L.; DOURADO, I. P.; SOUZA, V. R., 2016, p. 20.

[1002] Ibid., p. 21.

especialidade do outro. A divisão do trabalho é bem rígida e, portanto, a interdependência é indispensável. Nas sociedades complexas, então, vigora uma solidariedade orgânica[1003].

A sua tese surge como um verdadeiro desafio à era industrial e individualista. Embora conservador, positivista e alheio à questão da angústia dos trabalhadores, Durkheim confronta as mazelas criadas pela era capitalista. Na sociedade liberal capitalista, o individualismo é normalmente superestimado. É comum em nossos dias, por exemplo, atribuir ao indivíduo, e somente a ele, o mérito da ascensão social. As responsabilidades do Estado são até, muitas vezes, preteridas em prol da pretendida responsabilidade onipotente dos indivíduos. Mas, embora Durkheim não se concentre no Estado, ele se concentra na sociedade em contraposição ao indivíduo. Ele, com certeza, reconhecia que cada criminoso deve ser punido pelo crime cometido, mas alertava para o fato de que a sociedade também impõe suas regras e coage o indivíduo.

Era óbvio que as críticas surgiriam e que ele seria mal compreendido. O crime, segundo ele, é um fato social, um fato social considerado normal. Mas, com isso, pretendia dizer que se tratava de algo que ocorre com frequência. Não pretendia, de modo algum, dizer que a criminalidade devesse ser aceita passivamente[1004].

Para Durkheim, quase tudo o que há na mente do indivíduo é oriundo do mundo exterior, isto é, do meio em que vive, da sociedade. E isso vale até mesmo para o amor paterno e para o ciúme sexual[1005]. Segundo ele, o objeto da sociologia não é propriamente a sociedade, mas os chamados fatos sociais. Estes são os modos como a pessoa age, como

[1003] Ibid., p. 28-30.

[1004] ALBUQUERQUE, R. M. M., 2009, p. 27; 28-29.

[1005] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 394.

sente e até como pensa, mas que lhe são dados do exterior, ou seja, que lhe são impostos pela sociedade. Eles são produzidos em sociedade, antecedem a existência do indivíduo e permanecem após o seu desaparecimento. Em vez de dizer que os indivíduos produzem fatos sociais, parece mais adequado dizer que eles são moldados por eles. Vale ressaltar que, de fato, o indivíduo, ao nascer, não escolhe a religião nem a sua língua materna[1006]. O ser humano assemelha-se aos animais, pois é dotado de necessidades fisiológicas, mas se diferencia deles quando recebe regras sociais que devem ser seguidas como corretas[1007].

Essa sua tese vai tão longe que até mesmo o suicídio é considerado como uma atitude que tem plena relação com o meio em que o indivíduo vive. E, como já foi salientado, a sociologia trabalha com dados. Durkheim tomou como base as estatísticas existentes em seu tempo e foi em busca de dados empíricos. Suas investigações, segundo ele, mostraram que ocorre menos suicídio entre católicos e judeus do que entre protestantes e menos entre pessoas casadas do que entre solteiras[1008].

Ele apontou três tipos de suicídios: o altruísta, o egoísta e o anômico. O primeiro é típico das sociedades coletivistas, nas quais as pessoas se suicidam, por exemplo, por uma questão de honra ou de fé. O egoísta é aquele que normalmente é cometido por pessoas que vivem isoladas e na solidão, por exemplo, quando praticado por idosos ou por viúvas. Já o anômico ocorre em tempos de guerras e de recessão econômica[1009]. O suicídio de políticos como o de Budd Dwyer, em 1988, e o de Pierre Bérégovoy, em 1993, pode ser considerado como exemplo de

[1006] OLIVEIRA, B. J., 2015, p. 40.

[1007] ARAUJO, G. L.; DOURADO, I. P.; SOUZA, V. R., 2016, p. 24.

[1008] ALMEIDA, F. M., 2018, p. 122-123.

[1009] Cf. ARAUJO, G. L.; DOURADO, I. P.; SOUZA, V. R., 2016, p. 30-32.

suicídio altruísta. Ambos se suicidaram em circunstâncias difíceis, pois estavam sob pressão da sociedade devido a escândalos. Mas, se assim for, como Durkheim explicaria a inexistência de suicídios de vários brasileiros flagrados em casos explícitos e vergonhosos de corrupção? Ele certamente alegaria que, na sociedade brasileira, os valores cívicos ainda não estão totalmente arraigados[1010]. Enfim, para Durkheim, o suicídio era uma evidência de que o progresso não significa necessariamente o aumento da felicidade das pessoas[1011].

Nem todos os fatos podem ser classificados como fatos sociais no sentido em que sejam considerados relevantes para uma investigação sociológica. Alguns fatos são irrelevantes e, sobre eles, o sociólogo não se interessa; esse é o caso de um mero tropeçar quando se está caminhando. É que um mero tropeçar não ocorre por influência da sociedade. Distinguir um fato social de um fato irrelevante é uma tarefa do sociólogo. Via de regra, um fato social é aquele comportamento que, de algum modo, é exterior ao indivíduo, generalizado e coercitivo[1012].

Contudo, é preciso indagar: como o sociólogo conseguirá fazer pesquisas totalmente objetivas e despojadas das influências que ele recebe da sociedade? Com efeito, o próprio sociólogo também é um indivíduo como outro qualquer. Diante desse desafio, Durkheim recomenda a suspensão dos valores, ou seja, o sociólogo tem de se despojar deles da melhor forma que puder. Enquanto herdeiro do positivismo de Auguste Comte, Durkheim acreditava na neutralidade científica[1013].

[1010] OLIVEIRA, B. J., 2015, p. 40

[1011] ARON, R., 2003, p. 471.

[1012] ARAUJO, G. L.; DOURADO, I. P.; SOUZA, V. R., 2016, p. 23.

[1013] Ibid., p. 27-28.

Maximilian Karl Emil Weber (1864-1920) também é classificado como um sociólogo conservador. Era tão culto e tão devorador de livros quanto Karl Marx e seu contemporâneo Durkheim. Mas de modo algum concordava com a tese do materialismo marxiano nem com a do positivismo. Para ele, a sociedade não é somente uma repercussão da materialidade; ela também é influenciada pela cultura em geral[1014]. Em vez de falar em luta de classes como motor da história, ele preferiu apresentar outra teoria inusitada e genial. Quanto a Durkheim, ele provavelmente nada sabia, embora ambos tivessem quase a mesma idade.

Contudo, no que diz respeito a Karl Marx, Weber tinha conhecimento e fazia questão de criticar o seguinte ponto do marxismo: o dogmatismo[1015]. Em sua opinião, a ciência não deveria se imiscuir na política. Enquanto professor universitário, ele prezava pela objetividade docente. Um professor não deve se apropriar de seu prestígio em benefício ideológico próprio. A ciência não tem de valorar os fatos, mas explicá-los; ela não tem como função dizer como cada um deve viver[1016]. A medicina, por exemplo, tem como pressuposto geral a manutenção da vida e, sempre que possível, a amenização do sofrimento das pessoas. Não cabe a ela questionar a validade do viver humano ou determinar quando uma pessoa deve viver[1017]. Para Weber, o sociólogo tem de compreender e interpretar o sentido, o desenvolvimento e os efeitos do agir dos indivíduos. Em síntese, ao sociólogo cabe compreender e interpretar a ação social, nunca julgar a sua validade[1018]. Contudo, ele acreditava que o historiador pode levantar hipóteses especulativas, ou

[1014] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 469.

[1015] Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 481.

[1016] Ibid., p. 474-477.

[1017] BARBOSA, M. L. O.; QUINTANEIRO, T., 2003. p. 119.

[1018] Ibid., p. 114.

seja, pode indagar quais consequências haveria se tais e tais fatos não tivessem acontecido. A construção de hipóteses sobre a inexistência de uma determinada batalha ou de outro episódio notório na história pode ser útil na investigação científica[1019].

Em parte, o pensamento de Weber, ao menos em sua metodologia proposta, parece mais apropriado a um capítulo de filosofia da ciência. Observe-se que ele preza muito pelos critérios da máxima objetividade científica. Ele tinha plena consciência de que o sociólogo é uma espécie de investigador muito propenso a erros, pois o seu campo investigativo é demasiado complexo. Se a sociologia pretende ser uma ciência, ela deve seguir todos os critérios necessários próprios das ciências. O objeto de pesquisa de um sociólogo é distinto do objeto de um pesquisador das ciências experimentais. O sociólogo, com efeito, está muito propenso a cometer erros mesmo quando atua em nome da ciência.

Diante desse desafio, ele então apresenta a tese dos tipos ideais, isto é, ideias ou paradigmas criados pelo sociólogo com o objetivo de facilitar a pesquisa. Um dos grandes lemas do positivismo, já conhecido naquela épocas, era exatamente o lema da objetividade e da imparcialidade plena do investigador. Mas Weber desconfiava dessa tese, pois sabia muito bem que, ao iniciar uma investigação, qualquer pessoa, por mais responsável que pretendesse ser, já estaria carregada de preconceitos. Em outros termos, qualquer investigador sempre delineia as suas abordagens sob inúmeras influências recebidas em sua formação[1020].

Como então contornar esse problema? Ele sugere o isolamento de problemas particulares. É preciso delimitar um problema específico e então concentrar-se nele. É preciso criar imaginariamente um tipo de

[1019] ARON, R., 2003, p. 746-751.

[1020] ARAUJO, G. L.; DOURADO, I. P.; SOUZA, V. R., 2016, p. 37; 39.

objeto de estudo e dissecá-lo[1021]. Estuda-se, por exemplo, um tipo de conceito puramente ideal com o objetivo de compreender o problema real. Para compreender a questão da avareza, o sociólogo deve ter em mente um avarento cujas práticas exageradas realmente não existem no mundo real. Esse tipo ideal de avarento é irreal, mas certamente contribui para a compreensão dos avarentos existentes na sociedade real[1022]. Até mesmo a sua tese do protestantismo como gerador do capitalismo também foi desenvolvida por meio desse método, isto é, pelo tipo ideal[1023].

Ao contrário de Durkheim, Max Weber concebia o social a partir de uma ótica centrada no indivíduo. A sociedade é, sim, um todo, um conjunto, mas é sempre composta por unidades individuais. É com a participação de cada indivíduo que se constrói a sociedade[1024]. Ele, na verdade, não sustentava a ideia de um dualismo rígido entre sociedade e indivíduo. As normas sociais surgem por meio da participação dos indivíduos que, por sua vez, são motivados pela tradição, pela razão e até pela emotividade[1025].

Uma marca interessante em sua sociologia é também o fator da racionalização da vida em sociedade. Ele prestava muita atenção ao fato de a sociedade ter se racionalizado em todos os aspectos. E isso vale até mesmo para as máfias e para as igrejas. O processo de burocratização na administração empresarial é também um caso de racionalização. Isso ocorre porque a burocratização, na verdade, visa à eficiência. Os concursos públicos e a exigência de certos critérios para o

[1021] BARBOSA, M. L. O.; QUINTANEIRO, T., 2003, p. 110.

[1022] Ibid., p. 115.

[1023] Ibid., p. 113.

[1024] ARAUJO, G. L.; DOURADO, I. P.; SOUZA, V. R., 2016, p. 36.

[1025] COSTA, B. J., 2010, p. 51.

preenchimento de vagas de trabalho são formas de racionalização[1026]. Para Weber, aliás, o maior de todos os resultados dessa racionalidade que se deu no Ocidente foi o capitalismo[1027].

Mas a tese weberiana mais conhecida de todas é, com certeza a do protestantismo como gerador do capitalismo, uma tese audaciosa e com capacidade para rivalizar com a de Karl Marx.

O capitalismo é feito de aglomerados de empresas cuja finalidade é o lucro no maior grau possível, mas um lucro que deve ser alcançado por meio de uma disciplina racionalizada. A ganância por riqueza é algo que o mundo já conhece em todas as épocas; porém, com o capitalismo, essa ganância passa a ser conduzida com disciplina e ciência[1028].

A teologia calvinista é rigorosamente determinista, ou seja, baseia-se na crença da predestinação. Para essa teologia, alguns seres humanos foram criados para a salvação e outros para a perdição. Quando normalmente se fala em predestinação, fala-se também na necessidade de se reconhecer quem é quem. Se eu sou predestinado à salvação eterna, deve haver algum indício em mim que possa assegurar essa predestinação. Para os calvinistas, essa marca é simplesmente o sucesso financeiro. Mas vale ressaltar que esse sucesso nada tem a ver com materialismo consumista. Não se trata de ter sucesso no sentido de ganhar muito dinheiro para depois usufruir, gastando-o com bens materiais. O sucesso, nesse caso, é sinônimo de acumulação com fins de reinvestimento[1029].

Essa teologia é, com certeza, uma inovação surpreendente, pois fez com que o ascetismo religioso se tornasse um ascetismo secular sem

[1026] BARBOSA, M. L. O.; QUINTANEIRO, T., 2003, p. 138-139.

[1027] ARAUJO, G. L.; DOURADO, I. P.; SOUZA, V. R., 2016, p. 47.

[1028] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 478.

[1029] Ibid., p. 478-479.

deixar de conservar seu caráter religioso. O bom cristão agora, em vez de realizar longos jejuns e romarias, deve trabalhar intensamente. Castidade e pobreza passam a ser substituídas pelo trabalho intenso e por muita poupança. O verdadeiro cristão tenderá a ser, portanto, um homem abastado, não mais um pobre mendicante, mas um homem próspero. Afinal, por meio de sua riqueza o cristão pode, então, fazer o bem ao próximo como, por exemplo, criando empregos.

Enfim, não é possível aqui inferir qual desses três autores é o melhor. Mas parece natural reconhecer que cada um contribuiu decisivamente para a criação de uma ciência chamada sociologia.

7.10 A Escola de Frankfurt: em busca de um marxismo moderado

Trinta e quatro anos após a morte de Karl Marx, os seus seguidores tentaram colocar as suas ideias em prática. Em parte, colocaram-nas da forma como ele recomendava: tomaram o poder por meio da força: realizando a Revolução Russa. Tratava-se da primeira revolução socialista propriamente dita na história. Lênin, o grande líder bolchevique, e seus camaradas fizeram a revolução em nome do povo. O poder, em princípio, teria de ser entregue aos camponeses, aos soldados e aos operários. Contudo, não demorou muito para que os seguidores de Marx, ao redor do mundo, se indignassem com as medidas dos líderes bolcheviques. A revolução, infelizmente, tomou um rumo tenebroso.

Mas, apesar dos muitos erros de Karl Marx, a sua genialidade era um fato incontestável. Destacar toda sua obra como algo sem valor seria uma atitude precipitada e arrogante. Sendo assim, aos seus seguidores restava a tarefa de moderar a sua tese. Um importante grupo que tomou essa iniciativa ficou conhecido como Escola de Frankfurt, cujos membros ficaram rotulados como marxistas revisionistas. Eles tiveram

a iniciativa estratégica de querer corrigir rapidamente os erros do marxismo. A filosofia dessa Escola passa a ter, então, duas frentes de ataque: o bolchevismo e o capitalismo. Se o socialismo bolchevique não estava sendo bem-sucedido, não significava que a sociedade capitalista estivesse totalmente feliz e realizada.

Se os homens fizeram a revolução bolchevique, é porque não estavam se sentindo satisfeitos. Mas estava bem claro que ainda era preferível o capitalismo ao bolchevismo. Algumas correções tinham de ser feitas na sociedade capitalista antes que ocorressem outras revoluções nefastas. Sendo assim, os frankfurtianos se propuseram a enfrentar as mazelas da sociedade industrial e tecnológica. Em síntese, o socialismo é bom, desde que não seja recheado de ditadura. Via de regra, sugeriam importantes reformas no seio da sociedade, sem modificar todas as estruturas e sem abolir as instituições. Em alguns pontos, os frankfurtianos permaneceram marxistas: eram adversários da metafísica, do individualismo e, ao mesmo tempo, defensores da dialética. Mas, ao contrário de Marx e dos marxistas ortodoxos, não pensavam que a religião era um mal que devesse ser combatido. Em síntese, a liberdade individual era um direito sagrado. Mas como atingir um ponto equilibrado entre o coletivismo extremista e o individualismo sufocante da sociedade industrial? Esse era o grande desafio.

A filosofia proposta pela Escola de Frankfurt é conhecida como Teoria Crítica. Tratava-se de uma crítica dirigida, sobretudo, à sociedade industrial europeia ocidental. Para esses revisionistas, não havia sentido em substituir uma ditadura por outra, ou seja, trocar uma ditadura política por uma ditadura do individualismo opressor.

A Escola de Frankfurt era um grupo formado não apenas por filósofos. Na verdade, formou-se um grupo de intelectuais de campos variados, sobretudo das áreas de humanidades. As ciências sociais, a

psicanálise e a economia, por exemplo, também eram campos de grande interesse[1030]. O objeto de suas pesquisas era a sociedade e, em última instância, o objetivo máximo era atingir a felicidade dessa mesma sociedade. O cidadão ou o indivíduo deve ser um ser feliz. Não faz sentido querer mudar um sistema, retirando o homem de uma opressão para coloca-lo em outra.

Os principais nomes dessa Escola são: Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse. Muitos outros nomes importantes também dela fizeram parte, mas esses três foram os seus pioneiros e, com certeza, os protagonistas.

Para Horkheimer (1895-1973), a sociedade moderna industrial já trazia consigo o germe do totalitarismo desde a Revolução Francesa. A lei do mercado, a lógica do lucro exacerbado, não é nada mais do que a lei do poder. Infelizmente, era preciso dizer que até mesmo o fascismo também fazia parte do capitalismo. Aliás, até mesmo o próprio comunismo era parte dessa história, pois o "comunismo" não seria nada mais do que um tipo diferente de capitalismo: um capitalismo de Estado[1031]. Horkheimer e Adorno fizeram duras críticas à indústria cultural. Acusaram-na de alienar os cidadãos. Até mesmo o divertimento, ou seja, a recreação, que faz parte dos momentos de descanso do trabalhador, passara a ser controlado pela indústria cultural. Esta foi acusada de emburrecer os indivíduos, tornando-os acomodados e sem criatividade. Vale ressaltar que a indústria cultural (ou a mídia) não era a criadora de ideologias; ela própria constituía a ideologia[1032].

[1030] ASSMANN, S. J., 1984. 19-20. ROSSETTI, R.; BASSI, F., 2018, p. 163.

[1031] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 846.

[1032] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 845.

E ainda resta falar da opressão cruel implantada pelo ideal de homem individualista. A busca pelo lucro desenfreado, bem como, de modo geral, o espírito de emulação e de rivalidades, promoveram um verdadeiro inferno na vida do homem moderno. Já não mais adiantava, por exemplo, alguém ser morador de uma cidade grande, pois estava sujeito a sentir-se sozinho a todo tempo[1033]. Para Horkheimer, a sociedade moderna é como uma máquina que corre sem ter um destino certo. É como uma máquina que se livrou do controlador humano e que segue sozinha, de maneira cega. Ao querer controlar a natureza, o ser humano acabou por criar um sistema que o sufoca. A razão humana, infelizmente, passou a ser uma máquina fria de calcular. E, ao invés de o homem se tornar senhor da natureza, ele se tornou uma coisa reificada[1034].

O iluminismo, por exemplo, combateu o mito com veemência assustadora e o aniquilou, mas, curiosamente, acabou por assimilá-lo a si mesmo. Isso ocorreu mediante um processo dialético. Afinal, a dialética é exatamente isso: um contrário aniquilando o seu contrário e transformando-se nesse seu contrário. Feito isso, o Iluminismo passa a ser ele próprio um mito[1035].

A sociologia positivista também não foi poupada pelos revisionistas frankfurtianos. Horkheimer via nela uma mera ciência técnica, acrítica diante das mazelas sociais. Era um tipo de sociologia apenas preocupada com análises, tendo-se tornado uma espécie de ciência natural. A sociedade humana, por ser feita de eventos e suscetível a mudanças complexas, não podia ser corretamente estudada meramente dessa forma[1036].

[1033] GALEAZZI, G., 1999, p. 594.

[1034] Ibid., p. 596.

[1035] MONDIN, B., 1981c, p. 255.

[1036] Ibid., p. 254.

Ernst Bloch (1885-1977) pensava que a religião, em vez de constituir uma forma de alienação, pode servir como instrumento de protesto[1037]. Aliás, a religião, assim como o marxismo, é um ideal que projeta o ser humano para o futuro e promove esperança. Vale frisar que Bloch defendeu uma tese que ficou conhecida como filosofia da esperança. Segundo ele, o ser humano é um ser voltado para o futuro. Somos motivados pela esperança. Em vez de dialética, ele preferiu formular o princípio da esperança, ou princípio do "ainda não", também chamado de princípio da possibilidade. Na sua filosofia da esperança, o passado é reinterpretado à luz do futuro, e o presente ainda não se encontra plenamente realizado. Marx defendia que o homem é alienado devido a razões econômicas; Bloch afirmava que isso ocorre por razões ontológicas. Para Bloch, o princípio da esperança era plenamente compatível com o marxismo, uma vez que sua finalidade era transformar o mundo. E toda transformação implica necessariamente a projeção para o futuro[1038].

7.11 Antonio Gramsci: o socialismo conquistado por meios elegantes

Antonio Gramsci (1891-1937) inicialmente foi um socialista ortodoxo, esteve em Moscou e até mesmo conheceu Lênin pessoalmente. Mas a sua militância foi muito prejudicada devido aos anos de prisão e à sua morte precoce. Por outro lado, a sua proficuidade como escritor no cárcere compensou todo o prejuízo decorrido da perseguição política.

Em parte, as suas ideias são parecidas com as dos frankfurtianos[1039], uma vez que ele também defendia a implantação do

[1037] Ibid., p. 246.

[1038] Ibid., p. 243-244.

[1039] HOLUB, R. C., 1992, p. 13.

socialismo por meios pacíficos. Como os demais marxistas ocidentais, Gramsci renunciou a qualquer ideia de se atingir o poder por meio de luta armada.

Segundo ele, a *práxis* tinha de ser realmente vivida pelo intelectual marxista. O seu marxismo não mais falava em conflito entre patrões e trabalhadores, mas entre duas hegemonias: a da classe dirigente e a da classe dominante. Para ele, sociedade política e sociedade civil não são a mesma coisa. A sociedade política é produto do Estado, enquanto a sociedade civil é fruto das relações que ocorrem nas instituições, como sindicatos, partidos políticos, religiões e escolas. Se uma classe quiser ter a hegemonia, terá de agir de modo incessante, difundindo os seus valores nessas instituições, isto é, nas instituições que compõem a sociedade civil[1040]. Em outros termos, fala-se em *dominar* e em *dirigir*. Quando um grupo hegemônico *domina* outros grupos, significa que está dominando grupos que são considerados seus inimigos. Nesse caso, a tendência é liquidar ou submeter esses grupos dominados, pois são vistos como adversários. Por outro lado, quando se trata de *dirigir*, a classe hegemônica dirige outros grupos que são seus aliados[1041].

O intelectual, de acordo com Gramsci, não é um homem de gabinete, mas alguém pertencente ao povo. Ele, de fato, reconhecia que, sem os intelectuais, as massas não se emancipavam, mas o intelectual teria de viver junto delas. A expressão intelectual orgânico tornou-se conhecida na filosofia de Gramsci. Ela se refere ao intelectual com uma vida estritamente prática, que tem de sentir as mesmas dores do trabalhador e auxiliar na solução de seus problemas[1042]. Ele alegava que

[1040] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 832-833.

[1041] SCHLESENER, A. H., 2016, p. 39.

[1042] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 834-835.

a sociologia deveria ser considerada a filosofia daqueles que não são filósofos[1043].

Mas o intelectual orgânico pode ser tanto um agente a serviço das massas quanto a serviço da classe burguesa. Um empresário, por exemplo, representa um dos níveis mais avançados de intelectual na organização social. Observe-se que o empresário é alguém que tem uma ação política e técnica. Ele é um intelectual nesse sentido. O outro tipo de intelectual, em contraposição ao orgânico, é o intelectual tradicional: os padres, os filósofos tradicionais, os cientistas etc.[1044].

Gramsci acaba por reconhecer, de modo perspicaz, que, de fato, nos países da Europa Ocidental, não vale a pena tomar o poder pela força. Em vez de lutas sangrentas, é preferível usar a inteligência. Ele falava, então, na chamada guerra de posições e no desgaste dos adversários[1045]. É preciso ganhar a guerra ideológica, vencer a ideologia burguesa por meio de outra ideologia. Pouco adiantaria ter o controle dos meios de produção e de repressão sem uma reviravolta no plano ideológico entre as massas. Em síntese, o poder está ligado à ideologia[1046].

Ele não foi ingênuo a ponto de pensar que o socialismo seria implantado de modo automático. Em seu programa, não há espaço para qualquer tipo de determinismo. Aliás, a ideia de que o socialismo iria se concretizar de qualquer modo estava em desacordo com a essência do próprio marxismo, ou seja, com a dialética e com a práxis libertadora. Gramsci, ao contrário, entendia o ser humano como alguém que tem em mãos as rédeas da história[1047]. Outra importante contribuição de Gramsci

[1043] Ibid., p. 831.

[1044] MONASTA, A., 2010, p. 20-21.

[1045] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 836.

[1046] DALDAL, A., 2014, p. 157.

[1047] CAVALCANTE, M. J., 2001, p. 34-35.

ao marxismo foi a sua ideia de que a estrutura não é a única determinante da superestrutura. Para ele, existe uma relação orgânica entre ambas[1048].

Ele certamente cometeu alguns exageros ou foi demasiadamente utópico ao pretender uma classe de intelectuais, por assim dizer, de espírito humilde e satisfeita com a simplicidade. É preciso ter em mente que a filosofia, ou mesmo a sociologia, em sentido estrito, acaba por se tornar uma atividade própria de uma elite pensante.

Para alguns, Gramsci é autoritário, mas isso é provavelmente devido ao modo rústico de seus escritos sobre as questões que envolvem a educação[1049].

Um dos elementos mais importantes de seu pensamento é exatamente a sua crítica à divisão tradicional entre atividade intelectual e atividade manual. Para ele, todos os homens são intelectuais; qualquer atividade, por mais manual e humilde que possa ser, envolve algum grau de intelectualidade. Em síntese, afirmava que não é possível separar o *homo faber* do *homo sapiens*[1050]. Ele estava, de alguma forma, pretendendo efetivar a conhecida ideia de Karl Marx, de transformar o mundo. Os filósofos, isto é, os intelectuais, limitaram-se a interpretar o mundo, e Marx sugeria transformá-lo[1051]. Ele provavelmente estava ciente de que, no mundo real, nem todos os homens exercem, de fato, a função de intelectual, embora todos possam ser considerados intelectuais[1052].

Sua intenção era, certamente, das melhores, pois visava combater o preconceito de que a filosofia é algo exclusivo de um pequeno

[1048] PORTELLI, H., 1977; 1998 *apud* CAVALCANTE, M. J., 2001, p. 39-40.

[1049] MONASTA, A., 2010, p. 26.

[1050] MONASTA, A., 2010, p. 21; MARTINS, C. B., 2011, p. 136.

[1051] MARTINS, C. B., 2011, p. 146.

[1052] Ibid., p. 134.

grupo[1053]. Aliás, não é sem motivo que, para ele, a escola deveria ser universal, a mesma para todos[1054]. E não se deve pensar que Gramsci pretendia suprimir toda a cultura existente e iniciar tudo novamente. A criação de uma nova cultura, para ele, não significava isso, mas sim difundir o que já existe, porém de modo crítico[1055].

Gramsci não era estritamente um filósofo da educação, embora muitos trabalhos acadêmicos sobre ele tratem desse tema. O seu pensamento está voltado principalmente para a política, mas para uma política que também passa pela educação. É preciso ainda ressaltar que o tema central de todos os trinta e três *Cadernos do cárcere* é a hegemonia, não a educação[1056].

Agora parece ficar bem claro porque Gramsci é um autor tão associado ao tema da educação. Hoje, como nunca, todos estão conscientes da importância da educação escolar na construção de uma sociedade mais justa e democrática. Qualquer militante político, seja ele social-democrata, socialista ou mesmo liberal, pode tranquilamente adotar esse *slogan* precioso. Um político profissional pode muito bem se assumir gramsciano sem ser necessariamente um comunista. Um político pode, por exemplo, defender uma escola universal, porém democrática. Desse modo, ser gramsciano é ser um defensor de uma educação excelente, porém livre. Cada escola ou cada administração local seria livre para adotar sua própria filosofia da educação, desde que a aplicação prática fosse excelente. Isso quer dizer que uma escola de ensino fundamental pode atingir um nível de excelência com base em qualquer filosofia, seja com Célestin Freinet, com Paulo Freire ou até

[1053] MONASTA, A., 2010, p. 24.

[1054] Ibid., p. 22

[1055] MARTINS, C. B., 2011, p. 141.

[1056] SCHLESENER, A. H., 2016, p. 13; 23; 28.

mesmo com uma filosofia jesuíta conservadora. O Gramsci educacionista já foi identificado até mesmo com o velho Platão, pois este último dizia que a educação deveria ser uma função do Estado[1057].

7.12 John Rawls: a justiça como equidade

John Rawls (1921-2002) é norte-americano, liberal e normalmente descrito como um pensador analítico e, ao mesmo tempo, um crítico do utilitarismo e um audacioso defensor da justiça social. O seu pensamento, dentre os contemporâneos, é, talvez, o mais inusitado e o mais surpreendente. Aliás, é quase possível chamá-lo de socialista[1058]. Seu espírito de moderação e sensatez faz com que ele se assemelhe a Locke, e seus frequentes discursos em prol dos desfavorecidos o remetem a Rousseau. Com Hobbes, ao contrário, ele não tem nenhuma afinidade. Mas seu pensamento alude àquele lado bom do ideal democrático norte-americano.

Suponha-se que, durante a fundação dos Estados Unidos, estivessem presentes alguns intelectuais progressistas para promover uma sociedade realmente livre e feliz. Se fosse o caso, entre eles teriam de estar John Rawls. O seu lema é exatamente a justiça como equidade. Em outros termos, ele visava apresentar uma justiça realmente justa e sensata, da melhor forma possível. Mas, para atingir essa meta — ou seja, para realizar essa equidade na sociedade —, é preciso atuar em suas estruturas. Rawls diz que a justiça é tão importante para a sociedade na mesma proporção em que a verdade é importante para a ciência[1059].

Para Rawls, no início de tudo, ou seja, logo após ser acordado o contrato social entre indivíduos e governante, seria necessário adotar

---

[1057] DALDAL, A., 2014, p. 156.

[1058] Cf. BUENO, F. S., 2010, p. 677.

[1059] MORRISON, D., 2012, p. 468; BUENO, F. S., 2010, p. 668.

uma estratégia no momento da partilha dos talentos e dos quinhões. Ele obviamente está ciente de que os homens são seres diferentes entre si, sabendo que alguns são mais inteligentes que outros, que uns querem trabalhar muito e que outros, menos. As questões que ele discute com maior frequência são, na verdade, questões muito pertinentes a uma sociedade democrática, isto é, pertinentes a uma sociedade livre.

Ele, então, recorre a uma alegoria interessante. Suponha-se que, no momento do recebimento dos quinhões — ou seja, no momento da criação do contrato social — ocorra um fenômeno curioso: cada uma das partes, ao receber o seu quinhão, receba-o com a mente vedada por um "véu da ignorância". Assim, quando escolhe, a pessoa o faz desconhecendo uma série de coisas, por exemplo, a sua etnia, sua classe social, seu grau de inteligência e até mesmo de que maneira será afetada futuramente em função da escolha que fez. Em síntese, a grande vantagem dessa ingenuidade programada é a neutralização do impulso ganancioso, natural aos seres humanos. Isso ocorre porque, ao fazer a escolha naquele momento original com pleno conhecimento das circunstâncias, a tendência seria querer levar vantagens pessoais[1060].

Outra analogia interessante, também envolvendo o fator ignorância, é a do fatiamento de um bolo. Alguém que vai cortar um grande bolo para muitas pessoas, tendo ele próprio também direito a uma fatia, tenderá a cortá-lo de modo justo se não souber qual será a fatia que receberá. Suponha-se que seja definido que ele fique com a última e que, além disso, seja uma pessoa egoísta e apreciadora de bolo. A tendência é que, ao fatiar, vá cortando de tal modo que a última fatia acabe por ser a maior. Se, ao contrário, for altruísta, tenderá a fazer com que a sua fatia seja a menor. Mas o que se deve ter em vista é a justiça,

[1060] Cf. CALGARO, C.; PEREIRA, A., 2017, p. 287-288.

ou seja, a igualdade. Nesse caso, o desconhecimento é a melhor alternativa para se atingir a justiça[1061].

É óbvio que essa ilustração pressupõe que os degustadores do bolo sejam pessoas com capacidades e necessidades iguais. Trata-se, na verdade, de uma ilustração generalizada. No mundo em que se vive, as relações são demasiado complexas. As pessoas são diferentes, possuem capacidades e necessidades diferentes. Não existe uma sociedade cujos integrantes tenham precisamente o mesmo nível de interesse e dedicação. É lícito perguntar sobre a capacidade de se fazer escolhas não tendo conhecimento ou interesse algum. Mas a alegoria, ao que parece, pressupõe que, ao fazer as escolhas, as partes sejam dotadas de capacidades para ter interesses comuns.

Rawls parece querer mostrar que o liberalismo tem alternativas próprias para enfrentar a miséria social. Enquanto bom liberal, ele coloca exatamente a liberdade individual acima de tudo. A igualdade é imprescindível, mas a liberdade tem prioridade. Entretanto, a igualdade de que ele tanto fala é aquela cujo conceito já é bem conhecido entre os liberais: a igualdade de oportunidades. O bem (ou o bom) é importante, mas não mais importante que a justiça[1062]. Esta terá sempre a primazia. Suponha-se uma instituição funcionando corretamente e com leis bem ordenadas, mas usufruindo desse sucesso graças a alguma injustiça. Se esse for o caso, essa instituição tem de ser censurada[1063].

O pensamento de Rawls é, na verdade, uma alternativa ao velho utilitarismo. Ele insiste em mostrar que uma justiça realmente justa é uma alternativa mais louvável[1064]. Em outros termos, Rawls defende

[1061] Cf. MORRISON, D., 2012, p. 472.

[1062] Cf. VITA, L. W., 1992, p. 13.

[1063] BUENO, F. S., 2010, p. 668.

[1064] Cf. VITA, L. W., 1992, p. 7.

uma justiça exatamente como equidade. Mas, afinal, o que é a equidade? Segundo os dicionários, equidade é imparcialidade, integridade ou igualdade. De alguma forma, o que se pretende é tentar dizer o que é uma justiça realmente justa no tocante à distribuição dos bens. Com efeito, se a justiça for realmente aplicada como tal, as chances de existir pessoas em situação de extrema pobreza serão muito menores.

A justiça enquanto equidade não promove o bem geral em detrimento da liberdade de alguns. A promoção do bem é, com certeza, uma atitude virtuosa, desde que não pressuponha a restrição de liberdades. Aplicada de forma adequada, a justiça, de modo algum, poderá restringir liberdades individuais. Enquanto equidade, a justiça é aquilo que pressupõe a desigualdade, porém uma desigualdade justa, orientada de tal modo que resulte em benefícios para os menos favorecidos na sociedade[1065].

As teorias socialistas coletivistas tendem a promover exatamente o contrário, isto é, a supressão de liberdades com vistas a um bem maior. Para muitos socialistas, traumatizados com a penúria das multidões, parece razoável restringir as liberdades em prol da distribuição de renda e da erradicação total da fome. Mas, para Rawls, essa é uma solução distante. Dificilmente um norte-americano convicto colocaria a liberdade em segundo plano. Rawls jamais pensaria em projetar uma cidade ideal e perfeita, mas sim em refletir sobre uma sociedade bem ordenada.

Mas, se Rawls não é um coletivista no velho sentido — isto é, naquele modelo com fortes propensões ao totalitarismo —, ele também não é um individualista extremado. O seu pensamento é claramente avesso ao egoísmo. Embora o liberalismo pressuponha o individualismo,

[1065] Cf. TRAMONTINI, L.; NUNES, R., 2018, p. 177.

seu pensamento versa sempre em favor do coletivo. Em outros termos, a sua justiça como equidade visa promover a justiça para toda a comunidade.

A equidade, na forma como ele a entende, ou seja, como plena realizadora da justiça, apresenta resquícios do conceito clássico aristotélico: uma espécie de correção da lei. Esta, por possuir caráter muito geral, às vezes está sujeita a imperfeições. É aí, então, que a equidade atua com base na justiça, não na letra da lei, mas na própria justiça. É importante lembrar que lei e justiça não são a mesma coisa. A lei é aquilo que exprime a justiça. Quando houver algo que pareça não estar correto na lei vigente, recorre-se então à equidade para avaliar a situação[1066].

As pessoas nascem com diferentes talentos ou os adquirem durante a vida. Numa sociedade bem-organizada, os que são mais talentosos obtêm maiores ganhos, mas sem prejuízo para os menos talentosos. É claro que isso quer dizer que os pobres também se beneficiam, por exemplo, ao serem contratados na empresa de um milionário. Um pesquisador científico muito talentoso recebe privilégios para pesquisar, mas o seu invento torna-se um benefício para toda a sociedade, incluindo os mais pobres.

O pensamento de Rawls é, de fato, louvável, pois tem em vista uma justiça distributiva sem perder os princípios do liberalismo. Uma palavra-chave, agradável e sempre presente nessa inovadora teoria da justiça é a igualdade de oportunidades, ou seja, a igualdade nas oportunidades oferecidas e corretamente disponibilizadas. Em outros termos, trata-se de oportunidades oferecidas a todos os cidadãos. Rawls parece convicto de que essa iniciativa equitativa, defendida por ele,

[1066] ABBAGNANO, N., 1998. p. 339-340.

cumpre um papel mais honroso e mais adequado que o do hedonismo utilitarista. Não resta qualquer dúvida de que o pensamento de Rawls não descarta a presença de um Estado eficiente, embora liberal.

Em síntese, parece óbvio que ele tinha em vista uma sociedade democrática e liberal, mas sem grandes bolsões de pobreza. Uma sociedade liberal bem organizada é aquela que está sempre em alerta, a fim de evitar que se chegue a tal situação. Afinal, um Estado eficiente normalmente exerce funções sociais. É bem verdade que, para uma sociedade ser considerada feliz em sentido rigoroso, é necessário que todos os cidadãos sejam felizes. E é óbvio que, para ser feliz, é preciso que cada pessoa, sem exceção alguma, tenha acesso a alguns bens considerados essenciais. E isso tem de valer até mesmo para os que pertencem às camadas sociais mais baixas.

8
FILOSOFIAS CONTEMPORÂNEAS RELEVANTES

8.1 Arthur Schopenhauer e suas teses pessimistas

Falar em Schopenhauer (1788-1860) é o mesmo que despertar a imagem de um homem grosseiro, misantropo, misógino e ávido por fama. E, quanto aos seus escritos, o que vem à mente, de imediato, é inevitavelmente uma filosofia amarga e pessimista. Em parte, isso é verdade, mas, ao mesmo tempo, também é discutível.

Há uma enorme riqueza na filosofia produzida por alguém que não está atrelado à academia. E esse é o caso de Schopenhauer. Um dos seus grandes méritos, reconhecido rapidamente, é a clareza de seus escritos[1067]. E não foi por acaso que o público leigo, sem demora, o compreendeu e ajudou a difundir suas ideias. Ao menos até então, Schopenhauer deve ter sido o filósofo que mais enalteceu a arte, e isso explica muito bem a admiração que ele recebeu do meio artístico[1068].

Em síntese, sua filosofia baseia-se em Platão e em Immanuel Kant, mas principalmente neste último. Embora fosse daqueles tipos que disparavam contra todos e contra tudo, ele poupou o velho Kant. Schopenhauer partia da consagrada tese kantiana de que o mundo se divide em mundo da experiência e mundo do *númeno*, ou seja, em mundo da sensibilidade e em mundo da coisa em si.

Este mundo, no qual vivem os homens, o suposto mundo real, não é nada mais do que uma mera representação mental. O outro mundo,

[1067] SALVIANO, M., 2004, p. 86.

[1068] Cf. WARBURTON, N., 2012, p. 134; PASTORE, F., 2015, p. 19.

aquele que é verdadeiramente real, ou seja, o mundo em si, ele o chama de mundo da Vontade. Este último é, com efeito, mais difícil de ser compreendido. Mas tudo se torna mais claro após algumas leituras e observações atentas.

Em princípio, o mundo sensível e fenomênico é limitado pela individuação. Cada ser humano é um ser individualizado na pessoa e no corpo em que vive. Em síntese, o homem é um indivíduo. Mas aquilo que Schopenhauer denomina Vontade é algo universal, aliás, universal no sentido mais amplo possível. Essa Vontade é algo que vige em todo o universo, tanto nos seres viventes quanto nos seres não viventes[1069]. Até mesmo os objetos inanimados relutam em deixar de ser o que são. As pedras duras, por exemplo, por serem duras, são difíceis de quebrar. Elas querem permanecer sendo o que são, ou seja, pedras duras[1070]. Em vez de falar em força ou energia que move o universo inteiro, Schopenhauer fala em Vontade. Nesse caso, tanto a gravidade, quanto a energia que move os planetas e também a força que impele o amado em direção ao amante são expressões da mesma Vontade[1071]. Segundo Schopenhauer, o que existe é o universal, o todo. Ele, ao que parece, pretendia dizer que o universal é o ente protagonista. Os indivíduos vivem em função do todo. Aqui, neste mundo fenomênico, as pessoas se percebem entre si como seres separados. Mas isso é uma ilusão, pois o tempo e o espaço ofuscam a visão humana em relação ao ente em conjunto, isto é, em relação ao todo[1072]. Em outros termos, os homens não conseguem enxergar o todo corretamente por causa do tempo e do espaço.

[1069] KENNY, A., 2003, p. 376-377.

[1070] NICOLA, U., 2005, p. 378.

[1071] DURANT, W., 1996, p. 298.

[1072] Ibid., p. 303.

A sua filosofia existencial parte, portanto, dessa base epistemológica. Diferentemente de seus antecessores, Schopenhauer não repete a tese do "maravilhoso mundo em si" como algo inacessível. Tampouco é um enaltecedor da razão, como fora praxe na tradição greco-romana. Para ele, a Vontade está acima da razão, isto é, da intelectualidade humana. O pensamento, enquanto fruto da razão ou da intelectualidade, está submisso àquilo que ele caracteriza como Vontade.

Uma das novidades de Schopenhauer é a sua tese de que é possível acessar o mundo numênico a partir do mundo fenomênico[1073]. Sua filosofia é imanente, pois a Vontade, embora seja a coisa em si, está presente em todos os fenômenos. Ela é o fundamento ontológico do mundo.

Essa Vontade sobre a qual ele discorre, de fato, não é algo facilmente definível. É verdade, porém, que nenhuma outra entidade metafísica das filosofias anteriores foi facilmente definida. Além disso, de uma coisa pode-se estar bem certo: a Vontade não é um Deus pessoal. Se alguém perguntar: "Por que o mundo é tão cruel?" ou "Por que o mundo é tão cheio de angústias?", a resposta é simples: porque a Vontade não é razão e não está submetida a nada. Aliás, a Vontade é uma vontade cega.

E, para piorar, essa Vontade se objetiva através do nosso corpo, manifestando-se nos fenômenos. Ela injeta em todos e em tudo o que há neste mundo uma incessante vontade de viver. Todos os seres vivos querem, a todo custo, viver e continuar vivendo. Todos os animais se acasalam motivados por uma vontade irrefreável, mas, por detrás do desejo de acasalamento, está a astúcia da Vontade. Nos animais, o acasalamento se dá pela motivação do cio, entre os humanos, pelo amor. O amor nada mais é do que uma astúcia dessa Vontade onipresente em todos os humanos. Os casais se atraem a pretexto do amor, mas sem

[1073] SOUZA, J., 2015, p. 20.

saber que estão sendo conduzidos a gerar filhos. Nenhum ser humano colocaria outras pessoas neste mundo tão sofrido, exceto pelo entorpecimento do amor, um torpor vindo dessa Vontade[1074].

Cessado um desejo, de imediato surge outro. E esse círculo incessante não pode ser vencido[1075]. Ninguém é capaz de barrar o poderio da Vontade, pois ela é onipresente e onipotente. Na verdade, para que nenhum sofrimento ocorresse, as pessoas sequer deveriam ter nascido!

Sendo assim, seria então lícito recorrer ao suicídio? Schopenhauer diz que suicidar-se é o mesmo que se render aos braços da Vontade. É uma atitude egoísta e, de certo modo, também uma vontade de viver, porém camuflada. O que o suicida quer é, na verdade, viver. Como qualquer outra pessoa, ele simplesmente quer viver[1076].

Mas Schopenhauer tem uma alternativa, e isso quer dizer que sua filosofia não era tão pessimista como, muitas vezes, foi rotulada. É possível encontrar alívio, embora momentaneamente. Esse alívio está na arte, por meio da qual é possível escapar, ao menos momentaneamente, da rotina dolorosa. A arte é, nesse caso, sinônimo de ascese[1077].

Schopenhauer já foi apontado como um precursor da psicanálise, e o próprio Freud se deu conta disso[1078]. A Vontade, sobre a qual ele tanto falava, por exemplo, aponta para o conceito de inconsciente[1079].

Como qualquer outro pensador, Schopenhauer também cometeu muitos erros, alguns deles até muito grosseiros para a sua época. E, como em todos os casos, é preciso extrair dele o que é salutar e genial,

[1074] NICOLA, U., 2005, p. 375-377.

[1075] BITTENCOURT, R. N., 2016, p. 88.

[1076] KENNY, A., 2003, p. 378.

[1077] BITTENCOURT, R. N., 2016, p. 86-87.

[1078] PASTORE, F., 2015, p. 22-23

[1079] SALVIANO, M., 2004, p. 89.

isto é, tudo o que é aproveitável. A sua misoginia, por exemplo, é extremamente ridícula. Para ele, o sexo masculino é mais bonito que o feminino. Aliás, a mulher seria um ser horroroso, e os homens só se atraem por elas devido ao feitiço de Eros que a Vontade lhes injeta. Ele alegava que a mulher não é capaz de abstrair o universal, elas são sempre subjetivas. Infelizmente, seguindo a velha mania da humanidade, ele tentou atribuir às mulheres a culpa de alguns males[1080].

As teses voluntaristas de Schopenhauer têm muito sentido, pois é bem verdade que a rotina da vida se estrutura com base em pretensões de realizar isto e aquilo. A todo instante, as pessoas têm algo já planejado e arraigado mentalmente. Essa função de sempre querer realizar alguma coisa promove o esquecimento de coisas ruins que já aconteceram e das que ainda acontecerão. Com as preocupações e os problemas do dia a dia, as pessoas se distraem e sequer se lembram de que irão, um dia, morrer. A morte é algo certo, mas ninguém se preocupa com ela.

Filósofos que não atuam como professores têm a vantagem de serem totalmente livres para expor o seu pensamento. Mas, por outro lado, isso não significa que os que são professores estejam, a todo tempo, presos à inverdade. Schopenhauer, na verdade, tentou ser professor universitário, mas não teve sucesso[1081]. Provavelmente esse foi o motivo que o levou a atacar a filosofia acadêmica com muita ferocidade. Ele dizia que os filósofos acadêmicos apenas lecionavam porque precisavam sobreviver. Não o faziam tendo a filosofia como um fim em si mesmo. Sendo assim, produzem falsa filosofia. Apenas os que atuavam como ele faziam uma filosofia autêntica[1082]. No entanto, é importante ressaltar que a sua crítica

[1080] DURANT, W., 1996, p. 314; 320-321.

[1081] SALVIANO, M., 2004, p. 94.

[1082] Ibid., p. 89-91.

não era dirigida a toda tradição, mas à filosofia dominante naqueles idos. Ele, certamente, não visava à supressão dos cursos de filosofia, mas que houvesse uma boa reforma[1083].

O pensamento de Schopenhauer, na verdade, implica determinismo. Aliás, implica um determinismo amargo. A avidez por viver, a avidez por manter-se vivo a todo custo é o mesmo que falar em determinismo. Se a Vontade é cega e insaciável e faz uso da matéria para se realizar, então parece razoável falar em determinismo.

Para Schopenhauer, o corpo humano é fruto da Vontade; ele é feito para que ela possa se realizar como deseja. Foi, por exemplo, a Vontade de conhecer que criou o cérebro humano, e a Vontade de pegar as coisas foi a que criou as mãos. Os intestinos, a garganta e os dentes das pessoas, existem para que a Vontade possa comer. Em outros termos, o corpo humano nada mais é do que objetivação dessa coisa chamada Vontade[1084].

8.2 Friedrich Nietzsche e seus delírios racionais

Por vezes, os escritores são tentados a deixar Nietzsche (1844-1900) fora da história da filosofia, e essa tentação não é sem sentido. Em princípio, vale lembrar que ele era filólogo, e não essencialmente um filósofo. Aliás, ele foi um verdadeiro perito em literatura clássica. Quase tudo o que escreveu foi redigido na forma de aforismos, nunca na forma de um tratado. E quase tudo parecia ter saído de sua própria cabeça, ou seja, seus aforismos parecem, muitas vezes, revelar um pensador totalmente subjetivo.

Ele falava por metáforas, e seus escritos consistem em uma racionalidade revelada por meio de uma irracionalidade sutil. Mas, se

[1083] Ibid., p. 89; 96.

[1084] DURANT, W., 1996, p. 296-297.

ele for lido com bastante atenção, será possível compreender o que ele realmente tinha em mente. Alguma racionalidade tinha de estar por trás de seus aforismos tão esquisitos e desaforados. Se alguns trechos forem tomados de modo isolado, ele realmente parecerá um profeta dos infernos. Parecerá uma pessoa fora do juízo normal ou um desequilibrado. Mas, felizmente, o seu pensamento acabou por tornar-se algo consagrado no mundo acadêmico. E, para arrematar, é impossível não admitir que ele foi, de fato, um gênio.

Parte da riqueza do que ele escreveu tem a ver com a sua ousada sinceridade. Sua crítica impiedosa dirige-se contra toda a moral tradicional, entendida em sentido amplo. Trata-se da moral construída pelo platonismo e pelo cristianismo. A democracia e o socialismo também são apresentados como doutrinas abjetas e nocivas. Toda a infelicidade do homem europeu teria tido início com Sócrates e Platão; depois veio o cristianismo, que nada mais é do que uma espécie de platonismo adaptado para a plebe[1085]. A democracia e o socialismo, ao enaltecer as massas e a ideia de igualdade, repetem a astúcia do cristianismo. Todas essas doutrinas da compaixão e da igualdade são, na verdade, uma inversão de valores[1086]. Mas, por meio de muita lábia e astúcia, elas foram apregoadas como se fossem a grande verdade.

De acordo com Nietzsche, os valores nobres foram substituídos por valores decadentes. Os valores realmente nobres eram aqueles alimentados e praticados pelos gregos no período pré-socrático e pelos romanos. Ele fala em moral dos fortes e em moral dos fracos. Esta última nada mais é do que a moral da compaixão, difundida principalmente pelo cristianismo. Tudo o que era grande e sublime, o

[1085] TORRES FILHO, R. R., p. XII.

[1086] NIETZSCHE, F., 1997, p. 93.

cristianismo fez parecer o seu oposto; por exemplo, denegriu a riqueza, a força e a bravura em favor da pobreza, da fraqueza e da mansidão. A compaixão é uma doutrina de homens fracos, de um rebanho incapaz de crescer[1087].

Em vez de compaixão e altruísmo, o verdadeiro homem deve cultivar o orgulho e a força[1088]. Em uma nova e maravilhosa era, as pessoas já não cultivarão esse tipo de doutrina. O super-homem será diferente, pois não mais perderá tempo cultuando uma divindade metafísica, uma divindade cuja moral é retrógrada e nefasta. O super-homem, o homem novo, o homem superior e despojado da moral abjeta será realmente um ser feliz, pois o falso Deus já não estará com ele. Ressalte-se que, nessa nova era, Deus estará morto. O homem evoluído matará o Deus tirano e opressor que ele próprio havia criado. Doravante, o super-homem, isto é, o homem realmente cheio de bravura e nobreza, será totalmente livre[1089].

Não existe um mundo sobrenatural ou metafísico supostamente perfeito. O mundo maravilhoso e perfeito é o mundo terreno, visto e aceito como ele realmente é. Os gregos do período trágico viveram no mundo dessa forma. Eram inocentes e livres; eram desprovidos de metafísica, pois essa só seria inaugurada posteriormente por Sócrates e Platão[1090]. Na era trágica dos gregos predominava o culto a Dioniso, o deus do vinho, o deus da alegria e da despreocupação. Nesses tempos vigoravam a felicidade e a pureza, mas, com o socratismo-platonismo, surgiram as deturpações e a corrupção da sociedade. Isso ocorreu

[1087] NICOLA, U., 2005, p. 411-412.

[1088] DURANT, W., 1996, p. 372.

[1089] NIETZSCHE, F., 1989, p. 55.

[1090] NIETZSCHE, F., 1999, p. 132; NIETZSCHE, F., 1995, p. 67.

porque, por meio de uma abordagem lógico-racional e do conceito de suprassensível, os homens acabam por se enredar.

O cristianismo corrompe pelo mero fato de domesticar a alma humana. A domesticação é um mal e corrompe, pois extrai do homem a originalidade animal. Todo animal perde o seu charme quando é domesticado, e o ser humano também é um animal[1091]. Nietzsche não tem qualquer pudor ou receio de atacar com violência a tradição milenar. Ele fala contra o cristianismo com uma convicção semelhante àquela que é típica de um bom cristão. Não é à toa que ele fala por metáforas. Ele faz de conta que revela oráculos infalíveis de um Deus verdadeiro.

Os evangelistas ou missionários cristãos, muitas vezes, anunciavam o reino de Deus com uma fé fora do normal. Muitos morreram devido à sua ousadia, tornando-se mártires. A convicção de Nietzsche era bem semelhante, porém em sentido inverso. Enquanto os evangelistas cristãos anunciaram convictamente que Jesus Cristo é o caminho, Nietzsche anunciava, com o mesmo ardor, que o cristianismo é uma aberração, o maior de todos os males. Mas, curiosamente, ele parece ter poupado o próprio Cristo enquanto destroçava o cristianismo. Reconheceu os méritos de Jesus Cristo; aliás, segundo ele, apenas o próprio Cristo teria sido um verdadeiro cristão[1092]. Mas, com sua morte na cruz, morreu também tudo o que poderia ter sido louvável no cristianismo. O evangelho do apóstolo Paulo é o evangelho da grande mentira: a mentira de que Cristo ressuscitou[1093]. Ao contrário do que parece ser, o cristianismo é uma religião da perversidade e da

[1091] NIETZSCHE, F., 1988, p. 56; RUSSELL, B., 1969, p. 324.

[1092] NIETZSCHE, F., 1997, p. 55; 59

[1093] Ibid., p. 64.

destruição[1094]. Nietzsche lembra que, ao se converter, a pessoa passa a tornar-se intolerante, ávida por mudar o mundo, — ávida, na verdade, por fazer com que todos os outros passem a pensar como ela[1095]. O conceito de Deus ensinado pelo cristianismo, ao contrário do que parece, é um dos piores conceitos de divindades que os homens inventaram. No cristianismo prometem-se bênçãos, promete-se tudo de bom, mas nenhuma das promessas é cumprida[1096]. Apresentar, por exemplo, um deus dos doentes é um sinal de baixeza e de ridículo[1097]. O apóstolo Paulo não foi o criador de uma religião do amor, mas sim o apóstolo da vingança. Nietzsche rotula o grande apóstolo cristão como o "vampiro do Império Romano"[1098].

Nietzsche era um alemão e, ao que parece, tinha plena consciência de que o seu país era uma espécie de Grécia contemporânea. A Alemanha, no século XIX, era um polo efervescente de filosofia. De certo modo, o que Atenas estava para o mundo antigo, a Alemanha estava para o mundo contemporâneo. Inicialmente, ele enxergou em Richard Wagner alguém que poderia ressuscitar uma nova era trágica. A música é arte, e é a arte que promove a felicidade. Aliás, somente por meio de um ressurgimento daquele modo nobre de viver é que as sociedades se tornarão novamente felizes.

Nietzsche põe, então, nos lábios de sua personagem Zaratustra as profecias de uma era maravilhosa. Zaratustra, então, profetiza e aconselha os homens. Ele prevê o aparecimento de homens redimidos, aliás, totalmente redimidos dessa moral abjeta e nefasta. Há de surgir,

---

[1094] Ibid., p. 16; 20; 66.

[1095] Ibid., p. 35.

[1096] Ibid., p. 63-64; 80.

[1097] Ibid., p. 32.

[1098] Ibid., p. 71; 94.

em breve, um super-homem, um homem superior, desvencilhado de toda a abjeção platônico-cristã. Até então, o Ocidente vem sendo historicamente dividido entre antes e depois de Cristo, mas em breve, a morte de Deus será o novo marco[1099].

De alguma forma, Nietzsche é um niilista, pois entende que o homem inferior tem de se exaurir em prol do super-homem. Mas é óbvio que ele não recomenda qualquer revolução niilista. Qualquer niilismo político imposto à força estava muito longe de seus planos. Mas como chegar ao estágio do homem superior de que ele tanto falava? Provavelmente não há uma cartilha, nem qualquer programa revolucionário. O mundo, principalmente a Alemanha, em alguns aspectos, estava bastante evoluído e parecia ser o terreno fértil para essa nova Era.

A despeito de tudo isso, Nietzsche não é nem antissemita nem germanista[1100]. Combateu a democracia, mas, ao mesmo tempo, combateu o totalitarismo. Enquanto admirador do mundo grego, era defensor da liberdade. O mundo maravilhoso é, em princípio, o mundo no qual as pessoas são livres. Mas é claro que, para ele, liberdade não é sinônimo de democracia. Ele atacou ferozmente a moral judaica, mas considerou o judaísmo e o cristianismo como equivalentes, ou "farinha do mesmo saco"[1101]. As críticas ao judaísmo e ao cristianismo, obviamente, não representam nenhuma incitação à intolerância religiosa.

Entretanto, não se deve ficar calado diante de uma crítica tão impiedosa da parte de Nietzsche. É preciso perguntar, por exemplo, como a moral dos fracos conseguiu vencer a moral dos mais fortes? Se

[1099] NICOLA, U., 2005, p. 413-419.

[1100] NIETZSCHE, F., 2000, p. 232.

[1101] NIETZSCHE, F., 1997, p. 69.

os fortes eram realmente fortes, como então foram derrotados por aqueles que são fracos? Há de se pensar, então, que os fracos não eram realmente fracos. Se venceram por meio da astúcia, então foram fortes, pois a astúcia faz parte da força. Afinal, muitas guerras foram vencidas por meio de estratégias e de astúcias, algumas até inimagináveis.

Ele atacou a cultura de um passado inteiro e não se compadeceu de muitos outros pensadores, mas ele próprio só pôde existir graça a esses pensadores a quem condenava. Na opinião de Nietzsche, uma sociedade composta de ateus é, ao que parece, a sociedade mais feliz possível. Parece que ele pretendeu dizer que é possível viver sem Deus e, ao mesmo tempo, ser feliz. O ateísmo, nesse caso, não era para Nietzsche, uma condição que remete a um vazio existencial, nem a qualquer espécie de loucura, mas sim à liberdade plena.

É óbvio que a época do homem superior não significa uma época sem a existência do mal. Ao contrário, o homem superior, liberto das cadeias infernais do cristianismo e de toda espécie de platonismo, enxergará a felicidade e a normalidade até mesmo no próprio sofrimento. Parece que era nesse sentido que ele, então, enaltecia a bravura e a guerra. O homem nobre aprecia os riscos e não cultiva a prática ridícula da autopiedade.

O estranho pensamento de Nietzsche não deve ser encarado como uma filosofia regular, ao modo tradicional. Ele tem de ser encarada mais ou menos da mesma forma que se encaram e se compreendem a sofística, Maquiavel, Wittgenstein e Thomas Kuhn. Nesse caso, é preciso estar de prontidão, pois, sempre que alguém escrever algo muito denodado, a reação deve ser com prudência. Se alguém alegar, por exemplo, que, a partir de hoje, a filosofia deve ser preterida, a sua própria tese corre o risco tornar-se uma filosofia. Aliás, corre o risco de se tornar apenas mais uma nova filosofia, isto é, mais uma filosofia na

coleção da história da filosofia. E isso significa que aquelas que ele supunha estar suprimindo continuam existindo como sempre.

8.3 Edmund Husserl e a sua inusitada fenomenologia

Edmundo Husserl (1859-1938) difere muito de Nietzsche e de Schopenhauer em muitos aspectos, principalmente por não ser um filósofo popular e por escrever uma filosofia muitíssimo difícil[1102]. Mas a sua influência e a sua importância foram consideráveis. Outros pensadores mais conhecidos não teriam, certamente, alcançado tanto sucesso sem a sua existência[1103]. Pode-se adiantar que, como muitos outros filósofos, ele também tinha uma enorme pretensão revolucionária[1104].

O método filosófico associado ao seu nome é a fenomenologia, embora ele próprio possa não ter sido o seu único fundador. De qualquer modo, a fenomenologia é um termo inseparável de seu pensamento, pois é um tema sobre o qual ele labutou incansavelmente. Alguns termos e expressões tornaram-se verdadeiras palavras-chave da sua fenomenologia, entre elas: redução eidética, mundo da vida, *epoché*, essências e intencionalidade.

Seu programa filosófico até poderia ser tratado como uma teoria do conhecimento. Essa seção, inclusive, poderia ter sido ajustada ao capítulo da epistemologia. Contudo, parece razoável seguir o padrão dos manuais, colocando-o preferencialmente entre os grandes pensadores contemporâneos. Husserl desenvolve uma filosofia inspirada e muito parecida com a de Descartes. Ambos, aliás, tinham algo em comum:

[1102] ZILLES, U., 2006, p. 157; BOCHENSKI, I. M., 1968, p. 133; Cf. CARVALHO, M.; NASCIMENTO, A.; SOARES, P., 2012, p. 7.

[1103] BOCHENSKI, I. M., 1968, p. 132; HOLANDA, A.; GOTO, T.; COSTA, L., 2017, p. 22.

[1104] ZILLES, U., 2006, p. 163.

eram matemáticos. Ambos visavam encontrar um método rigoroso para enriquecer a ciência.

Mas, ao contrário de Descartes, ele não tomou o Eu como um mero meio de estudo, e sim como um fim[1105]. Era também um platônico, pois partiu do pressuposto de que há o múltiplo, isto é, o mundo sensível, e o uno, ou seja, o mundo ideal[1106]. Cada coisa existente tem a sua essência, sem a qual essa coisa não existiria. Mas, enquanto Platão falava em dialética, Husserl falava em fenomenologia e, em vez da Ideia do Bem, Husserl queria trabalhar com essências: queria investigar o ser tal como ele se apresenta enquanto fenômeno.

A fenomenologia, em parte, é uma crítica e uma descrição da *episteme,* feita contra o mundo da *doxa*. Mas é também uma evolução, se comparada à filosofia inaugurada pelos gregos. Trata-se de um novo salto empreendido na modernidade[1107]. De acordo com Husserl, as coisas que aparecem no mundo mantêm em si sempre, algo que as relaciona com o que é original. É como uma casa observada de ângulos diversos: ela própria permanece, sendo sempre a mesma casa. Ela precisa de uma forma para poder ser percebida pelas pessoas; precisa de uma transcendência por meio da qual obtém identidade. E é por meio da identidade que ela, então, obtém uma existência objetiva[1108].

O fenomenólogo é aquele que trabalha com essências. Fazer fenomenologia é, em síntese, descrever o modo como as coisas se apresentam à consciência. Para Husserl, o conhecimento tem início na experiência, e a experiência tem a ver com o conhecimento de coisas — coisas que, obviamente, existem. O mundo existe, e as coisas que estão

[1105] RUSS, J., 2015, p. 411.

[1106] DROIT, R.-P., 2016, p. 87.

[1107] HELD, D., 2006, p. 108.

[1108] Ibid., p. 113.

nele, cada qual, existem. A fenomenologia não visa apresentar dúvidas sobre o mundo nem sobre nada, pois pretende ser um método, e não um ceticismo.

Mas a consciência tem de recorrer a uma estratégia para atingir o resultado mais perfeito possível. Na fenomenologia husserliana, em vez da dúvida cética, o que se faz é pôr algo de lado, ou colocá-lo entre parênteses. O investigador tem de pôr todos os seus conhecimentos entre parênteses. Em síntese, o mundo e até mesmo Deus têm de ser postos entre parênteses[1109]. Isso é preciso, pois a fenomenologia visa ser uma filosofia rigorosa. Ela pretende construir um edifício com uma base sólida, o que requer uma atenção cuidadosa. Tudo o que for duvidoso, toda crença que não for bem clara, seja de qual natureza for, deve ser posto entre parênteses. A *epoché* é, portanto, isso: não é uma dúvida, mas uma suspensão provisória do juízo.

Mas há algo que não pode ser posto entre parênteses, algo sobre o qual é impossível duvidar. Esse algo é a consciência, que, para Husserl, é praticamente sinônimo de intencionalidade. Em outros termos, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, pois é impossível ser consciência de nada. A consciência é não só a realidade evidente, mas também a realidade absoluta[1110].

A fenomenologia visa investigar a coisa em si, despojada de todo tipo de preconceito. É por isso que ela é também conhecida como a ciência das essências. A consciência pura investiga os seus objetos também puros. Colocar o mundo entre parênteses é como se alguém estivesse preparando as coisas para visitar o mundo pela primeira

[1109] ZILLES, U., 2006, p. 177.

[1110] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 377-378; REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 564.

vez[1111]. Não é em vão que a palavra de ordem da fenomenologia é "voltar às coisas mesmas", no sentido de voltar à coisa em si, à essência da coisa. Mas as coisas mesmas não são os objetos físicos; são os fenômenos, no sentido em que são apresentados à consciência[1112].

Husserl é um autêntico representante da chamada filosofia continental, em contraposição à filosofia analítica, representada inicialmente pelos britânicos e, posteriormente, pelos norte-americanos. A sua filosofia era, em síntese, uma crítica a todo o positivismo — não ao positivismo lógico, mas à ciência positivista. Embora critique o objetivismo cientificista do positivismo, reconhece, ao mesmo tempo, que o fenomenólogo tem de ser uma espécie de espectador desinteressado. A sua defesa da subjetividade não significa uma defesa do relativismo, nem a pretensão de uma ciência construída por sentenças individuais e esparsas.

O positivismo, ao menosprezar e preterir a subjetividade, condenou a metafísica e as humanidades em geral. A religião e a filosofia moral, por exemplo, ficaram preteridas, isto é, ficaram fora da discussão científica. Segundo Husserl, a ciência europeia estava em uma lastimável crise, iniciada por Galileu Galilei. Este, ao matematizar a natureza, abriu caminho para a decadência: preteriu o mundo da vida em favor de um mundo de idealidades matemáticas[1113]. Mas Galileu notou que a matematização da natureza é, ela própria, um produto da subjetividade humana[1114]. E o que está em questão são as vivências do ser humano, e não os cálculos ou expressões matemáticas. Afinal, o homem não pode ser tratado meramente por algum método, com a

[1111] NICOLA, U., 2005, p. 456.

[1112] ZILLES, U., 2006, p. 167.

[1113] RUSS, J., 2015, p. 401; 410; ZILLES, U., 2006, p. 168.

[1114] ZILLES, U., 2006, p. 187.

precisão aplicada às ciências naturais[1115]. Cabe à fenomenologia, de certo modo, salvar a filosofia; cabe-lhe mostrar que a humanidade é sujeito. Os positivistas esqueceram-se, ou não se deram conta, de que a ciência surge a partir do mundo da vida.

O mundo, enquanto mundo universal, já é algo familiar à consciência pré-filosófica, mas essa consciência não o contempla nem o tematiza desse modo, isto é, não o contempla como algo universal[1116]. Sob uma perspectiva meramente natural, a pessoa tem consciência apenas dos objetos factuais presentes. Mas, a partir de um prisma fenomenológico, poderá ir para além desses objetos e compreendê-los[1117]. Para a consciência ingênua, o objeto percebido é algo exterior; já para o fenomenólogo trata-se de algo construído na consciência[1118]. Em síntese, a fenomenologia de Husserl é a análise da constituição do mundo dentro da consciência. Husserl pretendia fazer uma filosofia que não fosse nem puramente empirista nem puramente metafísica[1119]. A chamada fenomenologia transcendental refere-se a uma preparação do terreno para se compreender os atos intencionais que fazem parte da consciência. Trata-se de uma filosofia que visa fazer a crítica da própria consciência[1120]. Assim, o retornar às coisas mesmas significa retornar à consciência[1121]. A consciência é algo transcendental, pois é ela quem transcende. A transcendentalidade, em Husserl, é a capacidade da consciência de descrever os fenômenos que lhe aparecem[1122].

[1115] SILVA, J., 2017, p. 102.

[1116] HELD, D., 2006, p. 117.

[1117] KLEINMAN, P., 2014, p. 198.

[1118] ZILLES, U., 2006, p. 175.

[1119] SANTOS, B. S., 2010, p. 314, *apud* PERIUS, O., 2018, p. 126.

[1120] Cf. GALEFFI, D. A., 2000, p. 20.

[1121] Ibid., p. 21.

[1122] Idem.

Husserl parecia estar querendo dizer que os filósofos (e os cientistas em geral) deveriam fazer filosofia da forma mais responsável possível. Todavia, parece razoável fazer algumas perguntas delicadas: esse rigor de que ele falava não poderia ser atingido por meio de qualquer outro método filosófico eficiente? Afinal, como se volta às coisas mesmas? Como analisar o fenômeno corretamente? O investigador é tentado a pensar que a fenomenologia, ela própria, não resiste a uma análise rigorosa. Sendo assim, parece que lhe faltam os rigores típicos do positivismo que ela criticava.

Se a filosofia analítica conseguisse incorporar a si o mundo da vida, talvez pudesse ser uma grande executora da fenomenologia de Husserl. Sabe-se que a filosofia analítica é, geralmente, muito rigorosa. Aliás, toda ciência positivista, tanto nos dias de Husserl quanto hoje, é rigorosíssima. Mas, sobre isso, ele não tinha dúvida, e o rigor da ciência sequer era alvo de sua crítica. Como já foi visto acima, a sua preocupação era com a inexistência de subjetividade. E ele acreditava que o objetivismo científico era ingênuo. A fenomenologia aparece, então, oferecendo uma inversão filosófica por meio da qual o investigador deixa de perspectivar o mundo de modo ingênuo. Uma vez feita essa inversão, o mundo passa a ser revelado como fenômeno em sua totalidade[1123].

De fato, não é tarefa fácil entender como exatamente é o método para se chegar às coisas mesmas, a partir da qual é constituída a subjetividade pretendida. Mas é preciso adiantar que a fenomenologia é filosofia, e não uma psicanálise, muito menos uma atividade de contemplação ascética.

Valendo-se do fato de que a influência de Husserl foi tão grande, parece razoável dizer que seus epígonos foram os verdadeiros

[1123] TOURINHO, C. D., 2011, p. 131.

concretizadores da sua fenomenologia, cada qual à sua maneira. O próprio Husserl, ao que parece, admitia que a fenomenologia era uma tarefa infinita e que requeria a participação não só dele, mas de muitas mentes[1124].

Husserl tinha, na verdade, muitos resquícios do kantismo, no sentido de querer operar uma síntese entre empirismo e racionalismo — algo semelhante a uma epistemologia que não fosse empirista em sentido estrito e que, ao mesmo tempo, estivesse isenta da velha e ultrapassada metafísica.

8.4 Martin Heidegger: uma filosofia da existência

Alguns intelectuais afirmam que Martin Heidegger (1889-1976) foi o maior pensador do século XX[1125]; para outros, não foi o maior, mas está entre os maiores. Alguns preferem dar esse título a Ludwig Wittgenstein, seu contemporâneo e também germanófono como ele. É bem verdade que esses títulos não desmerecem os outros pensadores. Contudo, o mérito de cada um desses dois é algo indiscutível. Heidegger era um profundo conhecedor da história da filosofia, e viera de uma família muito religiosa e ligada ao catolicismo. Ele próprio havia sido seminarista.

O tema de investigação que ele pôs em pauta parecia ter caído do céu no momento mais preciso possível. Numa época de infindáveis incertezas e de barbárie, a filosofia da existência parecia ser o tema mais acertado. Com efeito, a sua filosofia atraiu legiões de estudiosos em função da sua significância e de sua evidente originalidade. Nem mesmo o fato de ele ter sido membro do partido nazista fez com que fosse

[1124] Cf. SILVA, J., 2017, p. 98; ZITKOSKI, J. J., 1994 *apud* SILVA, J., 2017, p. 99.

[1125] Cf. AGUIAR FILHO, J. A., 2012. p. 74.

preterido. Felizmente, os estudiosos sabem que é necessário estudar o conteúdo filosófico separado da biografia do autor.

A filosofia de Heidegger é sobre o ser; trata-se de uma ontologia. Esse é um tema antiquíssimo e já discutido intensamente na história do pensamento. Gregos, medievais, Descartes e outros mais já haviam trabalhado a ontologia. O tema, portanto, poderia parecer estar esgotado ou fora de moda. Mas ele soube inová-lo de modo muito genial. Soube, de modo admirável, apresentar uma nova filosofia do ser. Alegava que toda a tradição havia abordado a ontologia de forma inadequada.

Dizia que a pergunta pelo Ser fora preterida não por descuido, mas, infelizmente, por ter sido considerada um tema insignificante. Passou-se a acreditar que o Ser era algo óbvio. Mas ele, ao contrário, supunha que o Ser estava repleto de obscuridade[1126]. É importante já deixar claro que, na filosofia de Heidegger, a pergunta posta não é "o que é o ser?", mas "como o Ser se manifesta?"[1127]

O que ele apresenta é um complexo programa filosófico que, embora seja uma ontologia, não é bem uma metafísica. Trata-se de uma espécie de antropologia, porém isenta de positivismo. Talvez, de um modo mais forçado, possa-se dizer que seja uma antropologia estritamente filosófica, com bases fenomenológicas[1128] e também hermenêuticas. É preciso frisar que o nome de Heidegger também é associado à hermenêutica[1129]. Em síntese, somente por meio de uma análise muito cuidadosa seria possível enquadrar a filosofia de Heidegger como uma antropologia[1130].

[1126] OLIVEIRA, M. A., 1974, p. 40; Cf. BRAGA, M.; FARINHA, F., 2017, p. 65.

[1127] DORO, M., 2020, p. 45.

[1128] OLIVEIRA, M. A., 1974, p. 42; 44.

[1129] WERLE, M. A., 2003, p. 99; Cf. BRAGA, M.; FARINHA, F., 2017, p. 70.

[1130] DORO, M., 2020, p. 53.

O que ele pretende é investigar o Ser, mas não no modo lógico-dialético como o fizeram Platão ou Aristóteles. Para ele, o foco é existencial, e o Ser é algo que passará a ter tudo a ver com o homem. Ele adotará novas terminologias e conceitos bem peculiares à sua ontologia. Em síntese, ele passa a perguntar pelo sentido do Ser.

Em princípio, a principal dimensão do Ser é a dimensão existencial, e é preciso ressaltar que Ser e ente não são o mesmo. A tradição focou a esfera categorial do Ser e, infelizmente, o Ser, enquanto ser do ente, havia sido considerado também como um ente. Em síntese, o Ser fora entificado por toda a filosofia anterior. Mas agora, com a fenomenologia, o que se pretende atingir é o sentido mais básico do Ser.

Heidegger não faz uma antropologia, mas o ser humano passa a ter primazia, pois ele é o ente ôntico mais próximo do Ser. E é preciso destacar que o sentido do Ser não será procurado no campo contemplativo, mas sim no cotidiano. Não é por acaso que Heidegger passará a trabalhar muito com o conceito de Cuidado, que, para ele, é considerado a mais importante estrutura ontológica do ser humano[1131].

A tradição errou ao tomar o Ser como coisa em si. O Ser não é substância, não é objeto nem coisa, mas sim o modo como aquela coisa é, isto é, o modo de ser do ente. Ele é possibilidade e, enquanto tal, não é passível de ser objetivado[1132]. O Ser, que é o ser dos outros entes, não é, ele próprio, um ente, pois aquilo que determina o real não é algo real. O Ser de uma montanha não jaz nela, sob a forma de uma substância de montanha, nem como categoria da razão. É preciso frisar que o ser dela está no modo como ela aparece ao nosso entendimento. Os entes podem muito bem ser explicados mediante uma tábua de categorias; porém, o

[1131] CASTRO, L. A., 2008, p. 117; 119-120; Cf. GUIMARÃES, A., 2014, p. 53-54.

[1132] CRITELLI, D., 1981, *apud* BRAGA, M.; FARINHA, F., 2017, p. 66.

Ser não pode[1133]. A primeira relação do ser humano com o mundo não é feita por meio de algum tipo de conhecimento, mas pelo uso, pelo manuseio; é nesse momento que ocorre o contato com os entes[1134].

O fenômeno é o Ser. E é interessante notar que o Ser é, ao mesmo tempo, algo tão conhecido quanto o mais obscuro. Basta alguém querer situar o ser e pronto e, de imediato, surgem vertigens[1135]. O termo *Dasein* é provavelmente o mais conhecido na filosofia heideggeriana. A sua tradução, inicialmente, soa um pouco estranha. A mais usada em português é *ser-aí*. O objetivo era exatamente fazer valer uma conotação existencial. Por isso mesmo, o *ser-aí* é o ser do homem, o ser do ser humano no mundo.

Mas o *Dasein* é indiscutivelmente algo ambíguo. O termo pode ser compreendido como "ente" e como "homem", mas nem sempre equivale a “homem”. Isso ocorre porque *Dasein* é uma determinação ontológica: é o ser do ente humano. De qualquer modo, o *Dasein* é um ente especial, um ente ontológico[1136]. O ser é aquilo que determina o ente. Só o *Dasein* é ontológico; os demais entes são ônticos[1137]. O ser humano é diferente dos demais entes, pois é o único ente que se relaciona com o ser[1138]. Pode-se dizer também que o *ser-aí* é um ente em virtude do qual as coisas estão presentes. O modo de ser do *ser-aí* é a existência. A essência da existência é fornecida pela possibilidade de atuar[1139].

O Ser em si mesmo é algo que não se revela diretamente ao ser humano. Ele só se revela enquanto aparece por meio de um ser

[1133] DORO, M., 2020, p. 37-39.

[1134] BARBOSA, M. F., 1998. p. 5.

[1135] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 399.

[1136] BARBOSA, M. F., 1998, p. 3-4.

[1137] BOCHENSKI, I. M., 1968, p. 157.

[1138] OLIVEIRA, M. A., 1974, p. 41.

[1139] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 583.

particular. É preciso, então, isolá-lo de tudo aquilo que não é parte dele, ou seja, tudo o que não for o próprio ser tem de ser separado dele. E o único ente que tem uma relação privilegiada com o Ser é exatamente o homem. Vale notar que o homem também é um ente, mas um ente especial. Heidegger aponta três traços essencialmente existenciais nesse Ser especial: ser-no-mundo, existência e temporalidade. Mas o mundo em questão não é propriamente o mundo natural; é o mundo das preocupações humanas, o mundo dos desejos e dos afetos. O homem aparece, então, como *Dasein*, o ser-em-situação. A existência é a característica humana de ser fora de si mesmo e, aliás, a essência humana está na própria existência. Além disso, o homem é um ser que existe porque existe no tempo, no qual essência e existência se unem[1140].

É importante ressaltar que a obra de Heidegger é, de fato, uma filosofia muito difícil. Um estudante principiante precisa ter muita persistência, pois, para se atingir uma boa noção, requer-se muita leitura. Enquanto programa filosófico existencial, ela é interessante pelo fato de pressupor a liberdade do *ser-aí*, isto é, a liberdade humana. Eis uma coisa sobre a qual não há qualquer dúvida: ninguém pediu para nascer ou para não nascer. Contudo, uma vez nascido e pertencente ao mundo, o ser humano passa a ter uma série de liberdades.

Heidegger, a fim de ilustrar melhor o fator existência, recorre a uma fábula de Higino. O ser do *ser-aí*, isto é, o ser do homem, passível de atualização; a sua existência não é como a existência dos fatos. O ser humano pode fazer escolhas; ele pode ganhar ou perder. A filosofia, para Heidegger, é estudar o modo de ser do homem, e esse estudo deve iniciar perguntando o que é o homem no cotidiano[1141]. O ser humano é

[1140] MONDIN, B., 1981c, p. 187-189; OLIVEIRA, M. A., 1974, p. 45.

[1141] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 399.

preocupação, ou seja, ele é cuidado. Aliás, se o homem fosse algo determinado, ele não se preocuparia; mas o homem é alguém que se preocupa[1142]. O modo de ser do ser humano é a existência, e a existência é transcendência e superação. A experiência é poder ser, é poder projetar[1143]. O *Dasein* é sempre o meu *Dasein*, embora também seja o ser-com-os-outros. O *Dasein* está no mundo, pois foi lançado ao mundo e se constitui como ser pelo ser-no-mundo. Vale dizer que o mundo transcende o *Dasein*, mas o *Dasein,* sendo o construtor do mundo, por sua vez também transcende o mundo. Sem o *Dasein,* o ser não existiria; porém, os entes existiriam[1144]. O *Dasein*, além de estar no mundo, pode-se ainda dizer que ele tem mundo, que o mundo é sua extensão, uma vez que ele lida com as ferramentas que estão à sua volta[1145]. *Dasein* e mundo, aliás, surgem juntos, são cooriginários, e não é possível conceber o *Dasein* separado do mundo. Morar em uma casa, por exemplo, é fazer parte dessa casa. Aquele que reside em uma casa e lá vive, acaba por se tornar familiarizado com ela. A característica fundamental do *Dasein* é exatamente ser-no-mundo[1146].

É natural que a filosofia da existência também acabe por deixar algum resquício no campo da moral. É óbvio que ela pode servir como fundamento para uma filosofia moral. No entanto, ela própria não é uma filosofia moral. E essa tentação de fazer filosofia moral parece se acentuar quando aparecem as discussões sobre a angústia. Ela se torna ainda mais forte quando se discute o viver autêntico e o inautêntico.

O homem, ou simplesmente o *ser-aí*, é um ser para a morte. Ele não optou por nascer, pois foi lançado ao mundo e não é imortal, pois não

[1142] Ibid., p. 401.

[1143] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 583-584.

[1144] BOCHENSKI, I. M., 1968, p. 158-159; 163-164.

[1145] WERLE, M. A., 2003, p. 101.

[1146] DORO, M., 2020, p. 60-61.

pode fugir da morte. Convém destacar que angústia e medo não são a mesma coisa, embora possam ter muitas semelhanças.

Não é possível escapar nem da morte nem da angústia. Aliás, é por meio da morte que o homem atinge a sua completude; ou seja, sem a morte ninguém conseguiria se tornar completo. Por meio da angústia, o homem toma consciência da sua submissão à morte[1147]. Vale ressaltar, ainda, que a morte é um fenômeno da existência; ela não é simplesmente o seu fim[1148]. O medo é, por assim dizer, uma versão ordinária da angústia ou uma espécie de angústia inautêntica. O ser humano tem angústia pelo simples fato de estar no mundo. Para fugir da angústia, a pessoa se entrega ao estresse da vida[1149]. Diante da angústia, o *Dasein* busca abrigo no mundo e o faz por temer ser quem ele é. Teme enfrentar a angústia e, por causa desse medo, procura abrigo no impessoal[1150]. A angústia se manifesta quando o homem se percebe, isto é, simplesmente se percebe como ser no mundo. A angústia, de certo modo, não tem um porquê específico, ao se manifestar, faz com que o mundo pareça ter perdido o sentido[1151]. Na vida diária ocorre uma espécie de ditadura do impessoal, um impessoal sem rosto, sobre a vida do indivíduo. Ocorre, assim, uma perda do *Dasein*. Mas a angústia é uma disposição fundamental na existência humana; é por meio dela que o nada se manifesta[1152]. Ela até pode passar despercebida e, estranhamente, proporcionar alguma tranquilidade[1153]. O viver no nível da impessoalidade não significa um viver errado, mas acomodar-se

[1147] MONDIN, B., 1981c, p. 190.

[1148] WERLE, M. A., 2003, p. 111.

[1149] ROVIGHI, S. V., 1999, p. 402.

[1150] BOCHENSKI, I. M., 1968, p. 161.

[1151] GOLIN, C.; PEREIRA, A.; PIVETA, A., 2011, p. 3.

[1152] WERLE, M. A., 2003, p. 103; 107.

[1153] WERLE, M.A., 2003, p. 109.

nessa condição pode implicar um empobrecimento das possibilidades individuais[1154]. A angústia incita o *Dasein* a refletir sobre si próprio, fazendo com que ele interrompa um pouco suas ocupações mundanas e perceba que as suas possibilidades lhe pertencem[1155].

Quando o *Dasein* volta o seu cuidado para a esfera ôntica, ou seja, para a esfera dos entes em sua factualidade, ele tem uma existência inautêntica. O inautêntico permanece no âmbito dos fatos. Aquele que opta por ser inautêntico opta pela existência anônima; mas, quando a voz da consciência o convida à existência, ele salta do plano ôntico para o plano ontológico. Em síntese, ele se torna autêntico, e isso significa ficar diante de si mesmo. O homem autêntico é aquele que reflete sobre o que ele é no nível mais abissal da sua existência. E existência é poder ser. O homem autêntico é ser-para-a-morte. Em síntese, o homem autêntico encara a morte[1156]. Mas a autenticidade não é algo que se atinge por meio de algum tipo de projeto a ser empreendido, e sim pelo modo como a existência é vivida[1157].

A investigação do ser acarreta, certamente, a investigação do nada. Diferentemente de Platão e da tradição da filosofia analítica, o nada é, para Heidegger, algo bem diferente. No entanto, com isso não se pretende dizer que a questão do nada passe a ser algo prontamente resolvido.

De certo modo, ninguém consegue investigar o nada; ou seja, não é possível tê-lo como objeto. Não é necessário suscitá-lo, pois ele se impõe por si próprio na experiência da angústia. O nada arremessa o ser humano a uma experiência frequente de nulidade. Enfim, o nada nadifica[1158].

[1154] DORO, M., 2020, p. 94.

[1155] Ibid., p. 102.

[1156] REALE, G.; ANTISERI, D., 1991, p. 585-586.

[1157] DORO, M., 2020, p. 110.

[1158] WERLE, M. A., 2003, p. 108.

No final, a pergunta de Heidegger, como em muitas outras filosofias, também acaba sem uma resposta. Esse bendito Ser, sobre o qual ele perguntou acerca de seu sentido, acaba por não ficar definido[1159]. Mas resta saber se o objetivo de Heidegger era realmente responder. Sempre que se pretende determinar o Ser, ele acaba por escapar. Mas, é claro, o senso comum, ao contrário, sempre supõe já tê-lo compreendido[1160].

8.5 Jean Paul Sartre e a primazia da liberdade

Jean Paul Sartre (1905-1980) é um filósofo do existencialismo, e seus textos são também muito difíceis. Era um comunista assumido, mas, ao mesmo tempo, um denodado defensor da liberdade. Ele sabiamente entendeu que o bolchevismo não era a concretização da maravilhosa utopia de Karl Marx.

Em princípio, Sartre acredita que o ser humano é, na verdade, um ser livre por excelência, aliás, um ser que está condenado a ser livre[1161]. Queira ou não, as pessoas estão aí, em um mundo no qual é preciso enfrentar os problemas existentes. Para Sartre, a liberdade humana é algo inalienável e intransferível. De certo modo, ele pretendeu defender a ideia de que nem os outros homens nem os deuses podem se tornar protetores ou dominadores do indivíduo.

Infelizmente, os homens estão sempre fugindo dessa sua função natural, dessa sua responsabilidade intrínseca. A tendência dos seres humanos é fugir dessa sua condição de ente livre. Em outros termos, os homens são livres, mas têm receio dessa liberdade. A essa fuga do

[1159] OLIVEIRA, M. A., 1974, p. 44.

[1160] GUIMARÃES, A., 2014, p. 59.

[1161] SCHNEIDER, K., 2006, p. 298.

direito de ser livre, ou à tentativa constante de escapar dessa condição, ele dá o nome de "má-fé". Os pretextos, muitas vezes, aparecem por meio de afirmações como estas: "Não tenho como fazer nada diante das adversidades", "Eu sou assim, eu sou assim mesmo e pronto", "Esses problemas que estão diante de mim são irresolúveis; não há o que eu possa fazer.". Em outros termos, Sartre parece estar querendo denunciar a velha e conhecida inércia humana, que, em linguagem coloquial, conhecemos como comodismo.

Se a liberdade é algo irrevogável, o fado não existe. Nada acontece devido a algum determinismo. O ser humano, enquanto único ser no universo dotado de consciência, tem primazia sobre todos os outros seres[1162]. Se Deus não existe, então os homens são os protagonistas no mundo. Em síntese, o pensamento sartriano é um pensamento essencialmente antropocêntrico. Ele era um ateu romântico. Reconhecia a necessidade da espiritualidade no viver humano. Afinal, Sartre também foi um dramaturgo. Ele certamente sabia que o ser humano não pode viver unicamente da matéria. Qualquer pessoa de bom senso reconhece que é preciso ouvir música, ir ao teatro, assistir a filmes e praticar esportes.

Sartre divide o Ser em três classes: o "ser-em-si", o "ser-para-si" e o "ser-para-os-outros". O primeiro é o mundo; o segundo é a consciência; e o terceiro são os outros, ou seja, as outras pessoas. Ao abordar o "ser-para-si", a pessoa acaba, consequentemente, por compreender o "ser-para-os-outros", pois cada um dos "seres-para-os-outros" é também um "ser-para-si". Este é a consciência humana, o nosso Ego, ou seja, o indivíduo propriamente dito, para o qual a sua

[1162] MONDIN, B., 1981c, p. 198-199

filosofia dirige todo o foco. Em outros termos, o "ser-para-si" é a mente vivente que filosofa e tem consciência de sua existência.

Eis uma expressão sartriana muito conhecida: "A existência precede a essência". Trata-se de uma máxima que visa dar primazia à existência humana. Não é à toa que a "consciência" é também um conceito-chave e primordial em toda a sua filosofia. Se a existência é necessariamente a existência humana, então ela é um ser que tem consciência. No entanto, a essência do ser humano não é a consciência, mas a liberdade. A consciência é o homem, o ser-para-si, que, por sua vez, é terminantemente livre[1163].

A consciência, infelizmente, está sempre querendo se esquivar não só da liberdade, que é um direito nato que lhe é outorgado, mas é também uma espécie de produtora do nada. Ela gosta mesmo é de nadificar: ela é ser, mas é um ser que tenta não ser esse ser que ela é e, além disso, quer sempre dar um jeito de suscitar não-seres. Ela aprecia muito, por exemplo, evocar o passado e o futuro, dois tempos que sequer existem[1164].

Sartre pode, de certo modo, ser comparado a Sócrates sob dois aspectos: ele nada aconselhava[1165] e era completamente alheio aos muitos costumes tradicionais. Nesse sentido, pode-se dizer que ele era realmente um homem livre. Tanto ele quanto Sócrates sabiam que uma liberdade significativa requer um viver simples.

Entretanto, qualquer leitor atento poderá reagir imediatamente. Eis uma questão: o fato de estar condenado a ser livre não implica também poder escolher não ser livre? Afinal, o cidadão comum não tem

[1163] Ibid., p. 199; 201.

[1164] DROIT, R.-P., 2016, p. 162.

[1165] Ibid., p. 160.

o direito de renunciar à sua liberdade? Alguns brasileiros não poderiam, por exemplo, renunciar ao seu direito à liberdade? Alguns poderiam, por exemplo, aceitar a condição de cidadãos explorados e viver em uma situação miserável.

Parece tratar-se de uma filosofia ousada, pois afirma que, impreterivelmente, as pessoas são livres. E isso, obviamente, sacramenta a tese do livre-arbítrio. E onde está o livre-arbítrio em casos como o do alistamento militar e o de uma convocação para a guerra? Ele simplesmente alegava que a pessoa que se alistou, o fez porque quis e que aquele que foi para a guerra também. Se a pessoa não preferir, poderá desertar. Em princípio, quando alguém se alista, está entrando em um acordo por meio do qual se obriga a ir para a guerra. Mas, mesmo assim, de acordo com Sartre, caso se arrependa, ela poderá desertar[1166].

É óbvio que o raciocínio de Sartre tem sentido, pois cada indivíduo tem capacidades, muitas vezes inimagináveis. O indivíduo pode, muitas vezes, se quiser, tomar decisões ousadas. No entanto, também é óbvio que escolhas ousadas requerem consequências duríssimas. Segundo Sartre, nada pode justificar atitudes pusilânimes por parte do ser humano.

Mas será que alguém já tomou iniciativas tão ousadas como essas? É claro que sim. O próprio Sartre era um indivíduo muito ousado e deu um exemplo pessoal: ele recusou o Prêmio Nobel da Literatura em 1964[1167]. Parece inimaginável um intelectual recusar um prêmio desse quilate. Intelectuais são, comumente, pessoas assoladas pelo egocentrismo e vivem em um clima incessante de emulação entre eles próprios. O pugilista norte-americano Muhammad Ali, ao ser

[1166] Cf. MONDIN, B., 1981c, p. 202.

[1167] SCHNEIDER, K., 2011, p. 63.

convocado para a guerra do Vietnã, simplesmente se recusou a combater, sem qualquer medo das consequências que poderia sofrer. Ele alegou que não iria combater contra pessoas que residem a milhares de quilômetros de distância e que nunca tinham lhe chamado de *nigger*[1168].

É bem verdade que nem tudo aquilo que está ao alcance deve necessariamente ser concretizado. O preço a pagar pode não ser, de fato, compensador em determinados momentos. Escravizados, prisioneiros ou qualquer grupo de pessoas exploradas também podem se revoltar e, certamente, devem fazê-lo, mas de forma mais prudente possível.

A filosofia de Sartre pretende, ao que parece, mostrar que as pessoas sãos livres no campo da consciência. Em outros termos, na esfera do pensamento há total liberdade, mas, no cotidiano, ela é cerceada de todas as formas. E esse cerceamento é introduzido pelo outro. De fato, enquanto o indivíduo está totalmente só, a sensação de liberdade parece ser plena. Mas, ao aparecer outra pessoa — mesmo sendo da família ou até o próprio cônjuge —, a liberdade fica limitada. Aliás, de certo modo, isso parece valer até mesmo para as crianças e para os animais.

Sartre sabia que, em sociedade, é impossível ser totalmente livre e sabia que o homem é um animal social. Ninguém conseguiria viver completamente isolado da sociedade. Por isso, ele diz que "o outro é o inferno", ou seja, o outro é o meu tormento, o meu princípio de infelicidade. Saliente-se que não se trata de algum outro que eu vejo, mas de um outro que me vê e que me observa[1169].

O ser-para-si, ou seja, o sujeito que é consciência pensante, embora seja um ser para si, terá também de ser um ser-para-o-outro, ou seja,

[1168] MARIANTE NETO, J. L., 2010, p. 117.

[1169] REALE, G.; ANTISERI, D., 1990, p. 609.

um ser para os outros, em geral. Afinal, por que os seres humanos têm genitálias? De acordo com Sartre, a pessoa tem desejos sexuais não porque em seu corpo há um órgão genital. Pelo contrário, a existência de genitália significa que ela é um ser essencialmente sexual, ou seja, um ser-para-outrem[1170].

Existem algumas questões muito relevantes que não poderiam ser deixadas de lado em uma discussão filosófica. Afinal, as pessoas podem cometer erros devido ao baixo nível de escolaridade? Casais muitíssimo pobres, com muitos filhos, estão conscientes de que são responsáveis pela prole? A cleptomania pode ser considerada uma doença? As pessoas extremamente pobres que dão ofertas nas igrejas o fazem por serem coagidas ou o fazem espontaneamente? As pessoas têm controle sobre os intensos desejos sexuais ou sobre os acessos de raiva? Enfim, a liberdade humana é, de fato, um conceito passível de discussões infindas. Por isso, vale a pena discuti-la gradualmente e de modo cuidadoso.

[1170] BOCHENSKI, I. M., 1968, p. 169.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1970. v. 7.

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. 4. ed. Lisboa: Presença, 2000. v. 11.

ABE, Jair Minoro; SCALZITTI, Alexandre; SILVA FILHO, João Inácio da. *Introdução à lógica para a ciência da computação.* São Paulo: Arte & Ciência, 2001.

AGUIAR FILHO, José Arlindo de. Kant entre Husserl e Heidegger: um argumento contra o continuísmo do projeto fenomenológico acerca da subjetividade. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

ABE, Jair Minoro. Verdade pragmática. *Estudos Avançados*, v. 12, n. 5, p. 161-171, 1991.

AITCHISON, Jean. *Introdução aos estudos linguísticos.* Sintra: Europa-América, 1993.

ALBUQUERQUE, Rossana Maria Marinho. *Olhares Plurais: Revista Eletrônica Multidisciplinar,* v. 1, n. 1, p. 21-31, 2009.

ALEXANDER, Samuel. *Spinoza e o tempo*. Fortaleza: EDUECE/CMAF, 2019. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ALGRA, Keimpe. Os princípios da cosmologia. *In:* LONG, A. A. (Org.). *Primórdios da filosofia grega*. 2. ed. São Paulo: Ideias e Letra, 2008. p. 91-113. (Coleção Companions & Companions).

ALMEIDA, Felipe Mateus de. O suicídio: contribuições de Émile Durkheim e Karl Marx para a compreensão desse fenômeno na contemporaneidade. *Aurora*, Marília, v.11, n. 1, p. 119-138, jan./jun., 2018.

ALMEIDA, Rogério Miranda de; MOHR, Allan Martins. Freud e Spinoza: a razão, a necessidade e a liberdade. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, n. 1, p. 79-100, jan./mar. 2019.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. *O método nas ciências naturais e sociais*: pesquisa quantitativa e qualitativa. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

AMARAL, António Campelo. Deus e movimento no livro XII (Λ) da Metafísica de Aristóteles: a teologia na encruzilhada da filosofia primeira e da epistemologia. *Didaskalia*, v. 31, n. 2, p. 71-115. 2001.

AMORIM, Wellington Lima; SILVA, Everaldo da; CARDOSO, Mateus Ramos. Ética da felicidade em Aristóteles. *Revista Húmus*, n. 6, p. 29-40, set./out./nov./dez. 2012.

APPIAH, Kwame Anthony. *Introdução à filosofia contemporânea.* Petrópolis: Vozes, 2006.

AQUINO, Janine Honorato de. Deus e natureza em Espinosa. *In*: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa (Orgs.). *Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza.* Fortaleza: EdUECE, 2016. (Coleção *Argentum Nostrum*). p. 13-21.

ARANALDE, Michel Maya. Reflexões sobre os sistemas categoriais de Aristóteles, Kant e Ranganathan. *Ci. Inf.*, Brasília, v. 38, n. 1, p. 86-108, jan./abr. 2009.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando*: introdução à filosofia. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Moderna, 1993.

ARAUJO, Glauco Ludwig; DOURADO, Ivan Penteado; SOUZA, Vinicius Rauber e. *Sociologia para não sociólogos*: os clássicos da sociologia: Durkheim, Weber e Marx. Passo Fundo: UPF, 2016. (Série Didática).

ARAÚJO, Inês Lacerda. A filosofia da linguagem. *In*: CASTRO, Susana de. *Introdução à filosofia.* Petrópolis: Vozes, 2008. p. 212-228.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Coleção Tópicos).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*: the revised Oxford translation II. *In*: BARNES, J. (Ed.). Princeton: Princeton University Press, 1998. v. 2

ARNAUT, Cezar; BERNARDO, Leandro Ferreira. Virtù e Fortuna no pensamento político de Maquiavel. *Acta Scientiarum Maringá*, v. 24, n. 1, p. 91-102, 2002.

ASSMANN, Selvino José. Escola de Frankfurt: uma superação do materialismo histórico? *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, Florianópolis, v. 3, n. 6, p. 19-34, 1984.

AUBENQUE, Pierre; BERNHARDT, Jean; CHÂTELET, François. *A filosofia pagã*: do século VI a.C. ao século III d.C. Lisboa: Dom Quixote, 1983. v. 1.

BARBEROUSSE, Anouk; KISTLER, Max; LUDWIG, Pascal. *A filosofia das ciências do século XX*. Lisboa: Piaget, 2000.

BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; QUINTANEIRO, Tania. Max Weber. *In*: QUINTANEIRO, Tania; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Marcia Gardênia Monteiro de. *Um toque de clássicos*: Marx, Durkheim e Weber. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BARBOSA, Márcio F. A noção de ser no mundo em Heidegger e sua aplicação na psicopatologia. *Psicologia, Ciência e Profissão*, v. 18, n. 3, p. 2-13, 1998.

BARCELLOS, Eduardo Rodrigues; CAPANO, Evandro Fabiani. A inexigibilidade de conduta diversa supralegal como manifestação do direito natural. *Revista Internacional Consinter de Direito*, ano 6, n. 11, p. 351-364, 2020.

BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARROS, José D'Assunção. O conceito de alienação no jovem Marx. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 23, n. 1, p. 223-245, jun. 2011.

BARROS, Maressa Pinheiro; BENEVIDES, Davi Cardoso. As semelhanças entre o Deus islâmico e o Deus de Spinoza. In: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa (Orgs.). *Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2016. (Coleção *Argentum Nostrum*). p. 23-40.

BASTOS, Cleverson L.; CANDIOTTO, Kleber B. B. *Filosofia da ciência*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. In: MILL, John Stuart. *Sistema de lógica dedutiva e indutiva e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

BIEHL, Luciano Volcanoglo. *A ciência ontem, hoje e sempre*. Canoas: ULBRA, 2003.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Desejo, renúncia, ascese e salvação em Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos Sobre Schopenhauer*, v. 7, n. 2, p. 82-95, 2016.

BOCHENSKI, Józef Maria. *A filosofia contemporânea ocidental*. São Paulo: Herder, 1969.

BONJOUR, Laurence. A dialética do fundacionalismo e coerentismo. *In*: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 191-229.

BORRÓN, Juan Carlos García. *A filosofia e as ciências*: métodos e processos. Lisboa: Teorema, 1988.

BOTTO, Evandro. O marxismo do fim do século XIX aos nossos dias. *In*: ROVIGHI, Sofia Vanni (Org.). *História da filosofia contemporânea*: do século XIX à neoescolástica. São Paulo: Loyola, 1999. p. 601-647.

BOTTO, Evandro. O socialismo utópico. *In*: ROVIGHI, Sofia Vanni (Org.). *História da filosofia contemporânea*: do século XIX à neoescolástica. São Paulo: Loyola, 1999. p. 93-102.

BOUVERESSE, J. Linguagem Ordinária e Filosofia. *In*: SUMPF, J. *et al. Filosofia da linguagem*. Coimbra: Almedina, 1973. p. 71-138.

BRAGA, Tatiana Benevides Magalhães; FARINHA, Marciana Gonçalves. Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. *Phenomenological Studies-Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 23, p. 65-73, jan./abr. 2017.

BRAGA, Marco; GUERRA, Andreia; REIS, José Claudio. *Breve história da ciência moderna*: das máquinas do mundo ao universo-máquina. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. v. 2.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. v. 3.

BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson G. (Orgs.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRITO, Adriano. *Nomes próprios*: semântica e ontologia. Brasília: Ed. da UnB, 2003.

BROADIE, Sarah. Teologia racional. *In*: LONG, A. A. (Org.). *Primórdios da filosofia grega*. 2. ed. São Paulo: Ideias e Letra, 2008. p. 271-292. (Coleção Companions & Companions).

BRUN, Jean. *O epicurismo.* Lisboa: Edições 70, 1987. (Biblioteca básica de filosofia).

BRUN, Jean. *O estoicismo*. Lisboa: Edições, 70, 1986. (Biblioteca básica de filosofia).

BUENO, Roberto. John Rawls e a teoria da justiça revisitada. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, v. 34, p. 667-697, 2010.

BURDZINSKI, Julio Cesar. Justificação, coerência e circularidade. *Véritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 4, p. 65-93, dez. 2005.

CALGARO, Cleide; PEREIRA, Agostinho Oli Koppe. Políticas públicas e cooperação social em John Rawls. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 14, n. 28, p. 277-302. jan./abr. 2017.

CARNEIRO, Elisandra da Silva; BARBOSA, Mitsue Ito. A lei de Deus e a lei dos homens no TTP. *In*: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa (Orgs.). *Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2016. (Coleção *Argentum Nostrum*). p. 41-57.

CARVALHO, Andréa Freire de; NASCIMENTO, Yasmim de Farias; SOARES, Maria José Nascimento. O método fenomenológico de Edmund Husserl. *VI Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade*, São Cristóvão, set. 2012.

CASTRO, Alexander de. O legislador entre "felicidade pública" e "máxima felicidade": contribuição à história da filosofia jurídica às vésperas da era dos direitos. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, n. 41, p. 97-119, dez. 2019.

CASTRO, Rafael dos Santos. Os afetos (affectus) na ética de Benedictus de Spinoza. *In*: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa (Orgs.). *Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2016. (Coleção *Argentum Nostrum*). p. 59-72.

CASTRO, Susana. Filosofia continental. *In*: CASTRO, Susana (Org.). *Introdução à filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

CAVALCANTI, Agostinho Paula Brito; VIADANA, Adler Guilherme. Fundamentos históricos da geografia: contribuições do pensamento filosófico na Grécia antiga. *In*: GODOY, Paulo Roberto Teixeira de (Org.). *História do pensamento geográfico e epistemologia em geografia*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010, v. , p. 11-34.

CAVALCANTE, Lia Freitas. Gramsci: socialismo e democracia. *Sequência*, Florianópolis, v. 22, n. 42, p. 29-52, 2001.

CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal.* São Paulo: Brasiliense, 1993.

CHALTON, Nicola; MACARDLE, Meredith. *A história da ciência para quem tem pressa.* 4. ed. Rio de Janeiro: Valentina, 2018.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CHAUVIRÉ, Christiane. *Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

CHAVES, Hamilton Viana *et al.* Contribuições de Baruch Espinosa à teoria histórico-cultural. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 18, n. 1, p. 134-147, abr. 2012.

CIRNE-LIMA, C. A. *Dialética para principiantes*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva. *In*: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

CONSANI, Cristina Foroni. O conceito de vontade na filosofia política de Rousseau e Condorcet. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 1, p. 99-140, jan./mar., 2018.

COPLESTON, F. *A history of philosophy*: late medieval and renaissance philosophy. New York: Image, 1993. v. 3.

COPLESTON, F. *A history of philosophy*: modern philosophy: the British philosophers from Hobbes to Hume. New York: Image, 1994. v. 5

COPLESTON, F. *A history of philosophy*: from the French revolution to Sartre, Camus and Levi-Strauss. New York: Image, 1994. v. 9.

COPI, Irving M. *Introdução à lógica.* 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1981.

COSTA, Caio Túlio. *O que é o anarquismo.* 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COSTA, Claudio. Falseacionismo e anti-indutivismo popperianos. *Theoria,* Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 17-24, 2012.

COSTA, C. *Uma introdução contemporânea à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COSTA, Cristina. *Sociologia*: introdução à ciência da sociedade. 4. ed. São Paulo: Moderna, 2010.

COVAL, Fabiano Stein. A atualidade da ética de Aristóteles e as éticas da atualidade: esboço de um confronto. *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 15, n. 16, p. 73-84, jan./jun. 2003.

CRUZ, Marcilio Bezerra; SILVA, Claubervan Lincow. O nominalismo de Roscelino de Compiègne: os universais como "*flatus vocis*". *Cadernos do PET Filosofia*, v. 5, n. 9, p. 48-55, jan./jul. 2014.

CRUZ, M. Braga da. *Teorias sociológicas*: os fundadores e os clássicos: antologia de textos. 2. ed. Lisboa: FCG, 1995. v. 1.

DALDAL, Asli. Power and ideology in Michel Foucault and Antonio Gramsci: comparative analysis. *Review of History and Political Science*, v. 2, n. 2, p. 149-167, jun. 2014.

DAMASIO, Felipe; PEDUZZI, Luiz O. Q. O pior inimigo da ciência: procurando esclarecer questões polêmicas da epistemologia de Paul Feyerabend na formação de professores. *Investigações em Ensino de Ciências*, v. 20, n. 1, p. 97-126, 2015.

DAMASIO, Felipe; PEDUZZI, Luiz O. Q. Considerações sobre a alcunha atribuída a Paul Feyerabend de "pior inimigo da ciência" e suas implicações para o ensino de ciências. *Alexandria,* Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 329-251, maio 2017.

DESCARTES, R. *Discurso do método.* Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

DIFANTE, Édison M. A regra moral e os princípios práticos do agir em Kant. *Peri,* v. 3, n. 2 , p. 58-78, 2011.

DIOGÈNE DE LAERTE. *Vies et doctrines des philosophes de l' antiquité*. Traduction de Par M. Ch. Zevort. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 1847. Tomo I.

DINUCCI, Aldo; DUARTE, Valter. *Introdução à lógica proposicional estoica.* São Cristóvão: UFS, 2016.

DORO, Marcelo José. *Cuidado e formação em Heidegger*: bases filosóficas para uma ressignificação da *bildung*. Ijui: UNIJUI, 2020. (Coleção Fronteiras da Educação).

DROIT, Roger-Pol. *Mestres do pensamento*: 20 filósofos que marcaram o século XX. Porto Alegre: LPM, 2016.

DUPRÉ, Ben. *50 ideias de filosofia que você precisa conhecer*. São Paulo: Planeta, 2015.

DURANT, Will. *A história da filosofia.* São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Pensadores).

DURANT, Will. *História da civilização*: nossa herança oriental. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981. v. 1.

ERNST, Germana. *Tomás Campanella*: a revolução científica a partir do cárcere. *In*: BLUM, Paul Richard (Org.). São Leopoldo: UNISINOS, 2007. História da Filosofia. p. 288-304.

ETCHEVERRY, Kátia M. Fundacionismo clássico e fundacionismo neoclássico. *In*: SARTORI, C. Augusto; GALLINA, A. Luiz (Orgs.). *Ensaios de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 2010. p. 155-170.

ETCHEVERRY, Kátia M. Teoria da justificação epistêmica de Laurence Bonjour. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 38-45, out. 2009.

FARA, Patricia. *Uma breve história da ciência.* São Paulo: Fundamento, 2014.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método.* 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FIORETO, Thissiane. *Retórica e argumentatio*: uma disputa entre Mem de Sá e Cururupeba. 2005. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual Paulista, Assis, 2005.

FLORES, Teresa Mendes. Agir com palavras: a teoria dos actos de linguagem de John Austin. *Biblioteca Online de Ciências da Comunicação,* p. 1-19. 2005.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa (Orgs.). *Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2016. (Coleção *Argentum Nostrum*).

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. A liberdade divina na ética de Benedictus de Spinoza. *In*: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa (Orgs.). *Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2016. (Coleção *Argentum Nostrum*). p. 129-152.

FREDE, Dorothea. O determinismo estoico. *In*: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 199-227.

FREITAS JÚNIOR, Antonio de. O pensamento político de Maquiavel. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, a. 44, n. 174, abr./jun. 2007.

GALEAZZI, Umberto. A escola de Frankfurt. *In*: ROVIGHI, Sofia Vanni (Org.). *História da filosofia contemporânea*: do século XIX à neoescolástica. São Paulo: Loyola, 1999. p. 583-600.

GALLINA, Albertinho L. A justificação do conhecimento: duas perspectivas internalistas. *In*: SARTORI, C. Augusto; GALLINA, A. Luiz (Orgs.). *Ensaios de epistemologia contemporânea*. Ijuí: UNIJUÍ, 2010. p. 9-31.

GALEFFI, Dante Augusto. O que é isto: fenomenologia de Husserl? *Ideação*, Feira de Santana, n. 5, p.13-36, jan./jun. 2000.

GALVÃO, Pedro. *In*: BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, G. (Orgs.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 600-602.

GERMANO, Marcelo Gomes. *Uma nova ciência para um novo senso comum*. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

GETTIER, E. Is justified true belief knowledge? *In*: SOSA, E.; KIM, J. (Orgs.). *Epistemology*: an anthology. Oxford: Blackwell, 2000, p. 58-59.

GETTIER, Edmund. É a crença verdadeira justificada conhecimento? Trad. Célia Teixeira com revisão de W. J. Silva Filho. Disponível em: http://www.investigacoes filosoficas.com/wp-content/uploads/Gettier-1963-E__-a-crenc__a-verdadeira-justificada-conhecimento.pdf

GILES, Thomas Ransom. *Introdução à filosofia*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: EPU, 1979.

GOLIN, Monique Francine; PEREIRA, Claudia Carolina; PIVETA, Caio Cesar Atallah de Castro. Autenticidade, angústia e decadência em Martin Heidegger. *FAEF,* p. 1-10, maio, 2011.

GONÇALVES, Antonio Baptista. A liberdade em Spinoza. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 7, n. 2, p.77-97, jul./dez. 2015.

GUIMARÃES, Carlos Roberto. Heidegger e a excelência da questão do ser. *In*: LIMA, A. B. M. (Org.). *Ensaios sobre fenomenologia*: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty [Online]. Ilhéus: Editus, 2014. p. 51-75.

HAMLYN, David Walter. *Uma história da filosofia ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

HART-DAVIS, Adam *et al. O livro da ciência*. São Paulo: Globo Livros, 2014. (Coleção Grandes Ideias de Todos os Tempos).

HAUFFMAN, Carl A. A tradição pitagórica. *In*: LONG, A. A. (Org.). *Primórdios da filosofia grega*. 2. ed. São Paulo: Ideias e Letra, 2008. p. 115-138. (Coleção Companions & Companions).

HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. 3. ed. São Paulo: ARX, 2001.

HEGENBERG, Leônidas. *Explicações científicas*: introdução à filosofia científica. São Paulo: Herder, 1969.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGENBERG, Leônidas. *Dicionário de lógica*. São Paulo: EPU, 1995.

HEGENBERG, Leônidas. *In:* POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013. p. 15-18.

HELD, Klaus. Edmund Husserl: fenomenologia transcendental: evidência e responsabilidade. *In*: FLEISHER, Margot (Org.). *Filósofos do século XX*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006. (História da Filosofia). p. 107-124.

HOLANDA, Adriano Furtado; GOTO, Tommy Akira; COSTA, Ileno Izídio da. A herança fenomenológica: memórias e recordações de Edmund Husserl. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 20, p. 18-45, jun. 2017.

HOLUB, Renate. *Antonio Gramsci*: beyond Marxism and postmodernism. London: Routledge, 1992.

HORGAN, John. *O fim da ciência*: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

HORVATH, Jorge *et al*. *Cosmologia física*: do micro ao macro cosmos e vice-versa. São Paulo: Livraria da Física, 2007.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Lisboa: FCG, 2001.

IBER, Christian. *Introdução à filosofia moderna e contemporânea*: orientação sobre seus métodos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. (Série filosofia - 216)

IMAGUIRE, Gido; SCHIRN, Mathias. *Estudos em filosofia da linguagem*. São Paulo: Loyola, 2008. (Série Humanística).

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *In:* AL-FARABI. Sobre a ciência física e a ciência metafísica. Trans/Form/Ação, Marília, v. 42, p. 391-404, 2019.

IZBICKI, Thomas; KAUFMANN, Matthias, "School of Salamanca", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/school-salamanca/>.

JAPIASSU, H; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

JUSTA JUNIOR, Haroldo Peixoto da. A *causa sui* de Espinosa até a formação do conceito em Hegel e o reino da liberdade. *In*: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa (Orgs.). *Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2016. (Coleção *Argentum Nostrum*). p. 173-184.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Lisboa: Edições 70, 2007. (Textos Filosóficos).

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 4. ed. Lisboa: FCG, 1994.

KLEINMAN, Paul. *Tudo o que você precisa saber sobre filosofia*. 8. ed. São Paulo: Gente, 2014.

KLOSKO, George Contemporary angloamerican political philosophy. *In:* KLOSKO, George (Ed.). *The Oxford Handbook of the history of political philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 456-479.

KNEALE, W; KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. 3. ed. Lisboa: FCG, 1991.

KRITSCH, Raquel. Maquiavel e a construção da política. *Lua Nova,* São Paulo, n. 53, p. 181- 190, 2001.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KUNZ, J. C.; STUMPF, E. M. Constatativos e performativos: Austin e Benveniste sobre os atos de fala. *In*: *Seminário Internacional de Texto, Enunciação e Discurso*, 2010, Porto Alegre. *Anais do Seminário Internacional de Texto, Enunciação e Discurso,* 2010.

KENNY, A. *História concisa da filosofia ocidental*. Lisboa: Temas e Debates, 2003.

LELES, Gabriella Katlheen. Monotrematas: animais chocantes. *Folha Biológica*, v. 11, n. 2, abr./maio/jun. 2020.

LEMOS, Noah. *An introduction to the theory of knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LESKY, Albin. *História da literatura grega.* Lisboa: FCG, 1995.

LIMA, Jefferson Pinheiro. Spinoza: uma distinção deleuziana entre ética e moral. *In*: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa (Orgs.). *Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2016. (Coleção *Argentum Nostrum*). p. 201-221.

LISANYUK, Elena. Why Protagoras gets paid anyway: a practical solution of the paradoxo of court. ΣΧ ΣΧΟΛΗ St. Petersburg, v. 11, n. 1, p. 61-77, 2017.

LOBO, Aristides. *In*: Bruno, Galileu, Campanella. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

LONG, A. A. (Org.). *Primórdios da filosofia grega*. 2. ed. São Paulo: Ideias e Letra, 2008. (Coleção Companions & Companions).

LUZ, Alexandre M. *Conhecimento e justificação*: problemas de epistemologia contemporânea. Pelotas: NEPFil, 2013. (Série Dissertatio – Filosofia; 2).

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. A sociedade internacional em Francisco Suárez. *Sequência*, Florianópolis, n. 76, p. 95-114, ago. 2017.

MACHADO, Luís Guilherme Stender. Homem, religião e natureza: o projeto da filosofia do futuro em Ludwig Feuerbach. *Filogênese,* Marília, v. 7, n. 2, p. 15-26, 2014.

MAGALHÃES, Fernando. *10 lições sobre Hobbes*. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção 10 Lições).

MANIERI, Dagmar. O conceito de *virtù* em Maquiavel. *Revista Crítica Histórica*, ano 6, n. 11, p. 128-147, jul. 2015.

MARIANTE NETO, Flávio Py *et al.* Muhammad Ali: um *outsider* na sociedade americana? *Rev. Bras. Ciênc. Esporte*, Florianópolis, v. 32, n. 2-4, p. 105-122, dez. 2010.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *O que é vida?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MARK, Joshua J. Protagoras's paradox. *In: World History Encycolpedia*. 2012. Disponível em: https://www.worldhistory.org/article/66/protagorass-paradox/

MARMENTINE, Gustavo Luis; CALOVI, Gustavo Ellwanger. A ética aristotélica. *Mirabília*, v. 11, p. 59-79, 2010.

MARQUES, François André da Silva. *Análise das teorias dos atos de fala de Searle e de Austin*: aspectos fundamentais do significado de um proferimento performativo. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

MARX, Kar. Teses sobre Feuerbach. *In*: CRUZ, M. Braga da. *Teorias sociológicas*: os fundadores e os clássicos: antologia de textos. 2. ed. Lisboa: FCG, 1995. v. 1.

MARTINS, Adriano Eurípedes Medeiros. John Locke e a liberdade como fundamento da propriedade. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 11, n. 1, p. 315-324, jun. 2015.

MARTINS, Marcos Francisco. *Gramsci*: os intelectuais e suas funções científico-filosófica, educativo-cultural e política. *Pro-Posições*, Campinas, v. 22, n. 3 (66), p. 131-148, set./dez. 2011.

MARTINS, William de Souza. A Santa Sé e os impasses da modernidade. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 32, p. 320-325, jan./jun. 2016.

MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos.* São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Filosofia em questão).

MELO, Ederson Safra. *O paradoxo do mentiroso*: argumentos contra o dialeteísmo. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

MESQUITA, André Campos. *Comte*: sociólogo e positivista. São Paulo: Escala, 2012. v. 11 (Pensamento e vida).

MEYERS, Robert G. *Empirismo*. Petrópolis: Vozes, 2017. (Pensamento Moderno).

MICHELAZZO, José Carlos. Pensamento e experiência religiosa: contribuições do jovem Heidegger para a mística apofática. *Revista de Estudos da Religião*, v. 4, p. 73-102, dez. 2010

MICKIRAHAN Jr. Richard D. *Zenão. In*: LONG, A. A. (Org.). *Primórdios da filosofia grega.* 2. ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2008. p. 191-218. (Coleção Companions & Companions).

MONASTA, Attilio. *Antonio Gramsci*. Recife: Massangana, 2010. (Coleção Educadores).

MONDIN, Battista. *Curso de filosofia*: os filósofos do ocidente. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v. 1. (Coleção Filosofia).

MONDIN, Battista. *Curso de filosofia*: os filósofos do ocidente. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v. 2. (Coleção Filosofia).

MONDIN, Battista. *Curso de filosofia*: os filósofos do ocidente. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1983. v. 3. (Coleção Filosofia).

MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*: dos gregos ao pós-modernismo. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MOSCHETTI, Marcelo. Geometria e matéria no ensaiador. *Revista Guairacá*, v. 29, n. 2, p. 51-63, 2013.

MULGAN, Tim. *Utilitarismo.* Petrópolis: Vozes, 2012. (Pensamento Moderno).

MURCHO, Desidério. *Pensar outra vez:* filosofia, valor e verdade. Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2005.

MURCHO, Desidério. *In*: BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson G. (Orgs.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NAHRA, Cinara; WEBER, Ivan Hingo. *Através da lógica.* 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

NEVES FILHO, Eduardo Ferreira das; RUI, Matheus de Lima. *Elementos de lógica*. Pelotas: NEPFil [online], 2016. (Série Dissertatio-Filosofia 11).

NICOLA, Ubaldo. *Antologia ilustrada de filosofia*: das origens à idade moderna. São Paulo: Globo, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência.* Lisboa: Guimarães, 2000. (Filosofia & Ensaios).

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Edições 70, [1988?]. (Textos Filosóficos).

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Lisboa: Edições 70, [1989?]. (Textos Filosóficos).

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos.* Lisboa: Edições 70, [1995?]. (Textos Filosóficos).

NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. 6. ed. Lisboa: Lisboa, [s.n.], 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Lisboa: Edições 70, [1997?]. (Textos Filosóficos).

NOUVEL, Pascal. *Filosofia das ciências.* Campinas: Papirus, 2013.

OLIVEIRA, Luciano. *Manual de sociologia jurídica*. Petrópolis: Vozes, 2015.

OLIVEIRA, Luizir de. O suicídio: um problema (também) filosófico. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 83-97, jan./jul. 2018.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Heidegger e o fim da filosofia. *Revista de Ciências Sociais*, p. 29-53, 1974.

OLIVEIRA, Valter Ferreira. Os escritos de Aristóteles. *Synesis*, Petrópolis, v. 5, n.1, p. 77-87, jan./jul. 2013.

OMNÈS, Roland. *Filosofia da ciência contemporânea.* São Paulo: UNESP, 1995.

OSBORNE, Catherine. *Filosofia pré-socrática*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

O'SHEA, Michael. *Cérebro.* Porto Alegre: L&PM, 2010. (L&PM Pocket Encyclopaedia).

OTAVIANI, Marcia Cristina. Jeremy Bentham: como medir os prazeres e as dores: cálculo da felicidade. 2008. Dissertação (Mestrado em História da Ciência). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

OTTONI, P. R. John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem. *DELTA*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 117-143, 2002.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

PASTORE, Jassanan Amoroso Dias *et al.* A presença schopenhaueriana no pensamento de Freud. *Ciência e Cultura*, v. 67, p. 18-25, 2015.

PENEDOS, Álvaro José dos. *Introdução aos pré-socráticos*. 2. ed. Porto: [s.n.], 2001.

PEREIRA, Marco A. Stanojev. *Algumas histórias da química dos elementos*. São Paulo: MASP, 2012.

PEREIRA, Maria H. da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*: cultura grega. 8. ed. Lisboa: FCG, 1998. v. 1.

PERIUS, Cristiano. Três definições da fenomenologia. *Princípios, Revista de Filosofia*, Natal, v. 25, n. 47, maio/ago. 2018.

PESSANHA, J. A. M. In: Aristóteles. *Tópicos*; *Dos argumentos sofísticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. v. 1.

PESSOA, Nemone de Sousa. *Um estudo sobre a concepção de paradoxo segundo o pensamento de Augustus de Morgan*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

PLATÃO. NUNES, B. (Org.). *Diálogos de Platão*. Trad. C. Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973-1980. v. 1-13.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Nogueira, A. M.; Boeri, M. Lisboa: FCG, 2005

PLATÃO. *Banquete*, *Fédon*, *Sofista*, *Político*. PESSANHA, J. A. M. (Org.). São Paulo: Abril Cultural,1983. (Coleção Pensadores).

PLATÃO. *Eutidemo*. Trad. de Adriana de F. Nogueira. Lisboa: INCM, 1999.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. de Manuel de O. Pulquério. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.

PLATÃO. *República*. Trad. de M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: FCG, 1989.

PLANTINGA, Alvin. Justification in the 20th century. *PhPhenR*, v. 2, p. 43-77, 1992.

PLANTINGA, Alvin. *Warrant and proper function*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

POLKINGHORNE, John. *Teoria quântica*: uma breve introdução. Porto Alegre: L&PM, 2011.

POLLOCK, John L.; CRUZ, J. *Contemporary theories of knowledge*. 2. ed. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999. p. 10-12.

PONCZEK, Roberto Leon. *Deus, ou seja, a natureza*: Spinoza e os novos paradigmas da física. Salvador: EDUFBA, 2009.

POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Ed. da UnB, [s.d.].

POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.

PRADO, L. Lourenço; SCHLÜNZEN JUNIOR, Klaus; SCHLÜNZEN, Elisa T. M. (Orgs.). *Filosofia*. São Paulo: UNESP, 2013. p. 263-322. (Coleção Temas de Formação). v. 1.

PRIEST, Graham. *Lógica para começar*. Lisboa: Temas de Debates, 2002.

QUINE, Willard Van Orman. Os Estados Unidos e o ressurgimento da lógica. *Scientiæ Zudia*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 381-392, 2004.

QUIRINO, Maria Teresa. *Uma odisseia tradutória do Ulysses*: análise de traduções da obra de James Joyce. 2007. Dissertação (Mestrado em Letras), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

RAICIK, Anabel Cardoso; PEDUZZI, Luiz O. Q.; ANGOTTI, José André Peres. Experimentos exploratórios e experientia literata: (re) pensando a experimentação. *IENCI Investigações em Ensino de Ciências*, v. 23, n. 1, p. 111-129, 2018.

RAUEN, Fabio José. Lógica e linguagem natural. *In:* III Simpósio sobre a Formação de Professores, 2011, Tubarão, *Anais do III Simpósio sobre Formação de Professores – SIMFOP*, Tubarão, v. 3. p. 1-17, 2011.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*: das origens a Sócrates. São Paulo: Loyola, 1994. (Série História da Filosofia). v. 1.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*: Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 1994. (Série História da Filosofia). v. 2.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*: os sistemas da era helenística. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. (Série História da Filosofia). v. 3.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*: as escolas da era imperial. São Paulo: Loyola, 1994. (Série História da Filosofia). v. 4.

REALE, Giovanni; ANTISERI, D. *História da filosofia*: antiguidade e idade média. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1. (Coleção Filosofia).

REALE, Giovanni; ANTISERI, D. *História da filosofia*: do humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 1990. v. 2. (Coleção Filosofia).

REALE, Giovanni; ANTISERI, D. *História da filosofia*: do romantismo até os nossos dias. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1991. v. 3. (Coleção Filosofia).

REGNER, Anna Carolina Pereira. Feyerabend/Lakatos: adeus à razão ou construção de uma nova racionalidade? *In*: PORTOCARRERO, Vera (Org.). *Filosofia, história e sociologia das ciências 1*: abordagens contemporâneas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, v. 1. p. 103-131.

RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Porto: Rés, [s. d]. (Coleção Diagonal).

ROCHA, César Antonio Alves da. Skinner e Feyerabend sobre o método e o papel da ciência em uma sociedade livre. *Temas em Psicologia*, v. 25, n. 3, p. 913-926, set. 2017.

ROCHA-BARBOSA, Oscar; GOMES, Ulisses Leite. *Diversidade biológica dos Deuterostomados.* 3. ed. Rio de Janeiro: CECIERJ, 2009. v. 2.

ROCHA, Gabriel Rodrigues. Filosofia e ética no estoicismo romano de Epicteto. *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia, Faculdade Católica de Pouso Alegre*, Pouso Alegre, v. 7, n. 18, p. 166-199, 2015.

RODRIGUES, Cláudio Eduardo. Ética aristotélica: finalidade, perfeição e comunidade. *Polymatheia - Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 5, n. 7, p. 51-67, 2009.

ROONEY, Anne. *A história da filosofia*: da Grécia antiga aos tempos modernos. São Paulo: M. Books, 2015.

ROSSI, Rafael. Teses sobre Feuerbach e a educação. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, n. 2, p. 85-106, abr./jun., 2019.

ROUSSEAU, Jean J. Do contrato social. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre as ciências e as artes. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores; 24)

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental.* 3. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1967. v. 1.

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1968. v. 2.

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental.* 3. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1969. v. 4.

ROSSETTI, Regina; BASSI, Marcos Sidnei. Mudanças teóricas na trajetória da Escola de Frankfurt: inovação e comunicação. *Revista Eptic*, v. 20, n. 3, p. 156-174, set./dez. 2018.

ROVIGHI, Sofia Vanni (Org.). *História da filosofia contemporânea*: do século XIX à neoescolástica. São Paulo: Loyola, 1999.

ROVIGHI, Sofia Vanni (Org.). *História da filosofia moderna*: da revolução científica a Hegel. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

RUSS, Jacqueline. *Filosofia*: os autores, as obras. Petrópolis: Vozes, 2015.

SÀÁGUA, João. *Falácia*. *In*: BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson G. (Orgs.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SALMON, Wesley C. *Lógica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Prentice-Hall, 1993.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia universitária. *Cadernos Nietzsche*, 16, 2004.

SANCHES, Manuel. *Donald Davidson*: acerca da correspondência, coerência e cepticismo. Coimbra: Angelus Novus, 2002.

SANTOS, Antônio Carlos dos. O ateísmo no pensamento político de John Locke. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 143, p. 257-277, ago. 2019.

SANTOS, Rogério Lopes dos. Sobre a impossibilidade da vida 'além-túmulo' para Epicuro e Lucrécio. *Kínesis*, v. 6, n. 2, dez. p. 122-144, 2014.

SARMENTO, Matheus de Sousa Paula; SARMENTO, Wellington Wagner Ferreira. Berkeley sob uma ótica contemporânea. *Pólemos,* Brasília, v. 8, n. 16, p. 209-225, 2019.

SAWAIA, Bader Burihan. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade,* v. 21, n. 3, p. 364-372, 2009.

SCHLESENER, Anita Helena. *Grilhões invisíveis*: as dimensões da ideologia, as condições de subalternidade e a educação em Gramsci (Online). Ponta Grossa: UEPG, 2016.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre. *Natureza Humana*, v. 8, n. 2, p. 283-314, jul./dez. 2006.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: UFSC, 2011.

SCHOFIELD, Malcom. *Ética estoica*. *In*: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos.* São Paulo: Odysseus, 2006. p. 259-284.

SCHWARTZ, Stephen P. *Uma breve história da filosofia analítica*: de Russell a Rawls. São Paulo: Loyola, 2017.

SEARLE, John R. *Os actos de fala*: um ensaio sobre filosofia da linguagem. Coimbra: Almedina, 1981.

SEDLEY, David. Parmênides e Melisso. *In:* LONG, A. A. (Org.). *Primórdios da filosofia grega.* 2.ed. São Paulo: Ideias e Letra, 2008. p. 167-189. (Coleção Companions & Companions).

SELL, Sérgio. Chomsky e o inatismo cartesiano. *Working Papers em Linguística,* UFSC, n. 6, p. 7-29, 2002.

SEVERINO, Marcina de Barros. *Leviatã hobbesiano*: a força do símbolo. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

SILVA, Carlos Cardoso. A fenomenologia e a formação humana na perspectiva de Edmund Husserl. *Revista Desafios*, v. 4, n. 2, p. 96-111, 2017.

SILVA, Lucas Duarte. O direito de resistência e o tiranicídio no pensamento político de Juan de Mariana: contextualização, apresentação e a justificação do direito de resistência. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

SILVA, Luiz Carlos Santos da. O Leviatã hobbesiano e o medo de poderes invisíveis: reflexões filosóficas durante a Pandemia. *Investigação Filosófica*, Macapá, v. 11, n. 3, p. 39-54, 2020

SILVA JÚNIOR, Airton R. Representação dos povos indígenas em Francisco de Vitória e as origens etnocêntricas do direito internacional moderno. *Sequência*, Florianópolis, n. 80, p. 151-178, dez. 2018.

SINA, Mario. O iluminismo francês. *In*: ROVIGHI, Sofia Vanni (Org.). *História da filosofia moderna*: da revolução científica a Hegel. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 331-394.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel.* Porto Alegre: L&PM, 2010. (L&PM Pocket Encyclopaedia).

SOUZA, E. R. C. O campo e as bases da teoria do conhecimento de Schopenhauer. *In: Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato*: uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, p. 17-67. Disponível em: <http://books.scielo.org>.

SOUZA, Giulianna Paiva V. de; SANTOS, Andrade Elizeu Antunes dos; SOUZA JÚNIOR, Airton Araújo de. *Química para o ensino de ciências*: biologia. 2. ed. Natal: EDUFRN, 2011.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. *Topoi*, v. 7, n. 12, p. 25-59, jan./jun. 2006.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos*: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia).

SPINELLI, Miguel. *Filosofia e ciência*: análise histórico-crítica da filosofia de Pitágoras a Descartes. São Paulo: EDICON, 1990.

STEINMETZ, Wilson. Concepções de filosofia do direito. *In*: SOUZA, Draiton Gonzaga de; BRESOLIN, Keberson. (Org.). *Filosofia e direito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018. p. 350-367.

STOKES, Geoffrey. *Popper*: filosofia, política e método científico. Lisboa: Temas e Debates, 2000. (Memórias do mundo).

SUMPF, J. *et al. Filosofia da linguagem.* Coimbra: Almedina, 1973.

TEIXEIRA, Carlos Eduardo. Considerações sobre o conceito de causa e substância em Aristóteles. *In*: ESPÍNDOLA, Arlei de *et al.* (Orgs.). Filosofia: iniciação ao estudo do pensamento clássico. Londrina: UEL, 2011. p. 39-57.

The Matrix (Matrix). Direção e roteiro: Andy Wachowski e Larry Wachowski, produção Joel Silver, Distribuição: Warner Bros. EUA, 1999. 1 DVD (136 min), color.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut de; HERRADON, Franciely Vicentini; SANTOS, Marlon Rodrigo Alberto dos. Francisco Suárez e o nascimento do direito internacional. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 21, n.1, p. 147-151, 1999.

TORRES FILHO, Ruben Rodrigues. *In*: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Obras incompletas. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

TORTORA, Gerard J.; DERRICKSON, Bryan. *Corpo humano*: fundamentos de anatomia e fisiologia. 8. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

TOURINHO, Carlos Diógenes Cortes. In: *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 17, n. 2, p. 131-136, jul./dez. 2011.

TRAMONTINI, Pierre; NUNES, Thâmylla da Cruz. Justiça como equidade na perspectiva de John Rawls. *Revista Projeção, Direito e Sociedade*, v. 9, n. 1, p. 171-185, 2018.

TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

VALLE, Bortolo. Ludwig Wittgenstein: sobre o tratamento dos conceitos psicológicos. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 383-398, jul./dez. 2009.

VANCOURT, Raymond. *Kant.* Lisboa: Edições 70, [1988?]. (Biblioteca básica de filosofia).

VARES, Luiz Pilla. *O anarquismo*: promessas de liberdade. Porto Alegre: UFRGS, 1988. (Síntese universitária).

VASQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

VERGEZ, André. *David Hume.* Lisboa: Edições 70, 1984. (Biblioteca básica de filosofia).

VICENTE, José João Neves Barbosa. As ideias políticas de Rousseau e o "totalitarismo". *Contextura*, Belo Horizonte, n. 15, p. 39-46, 2020.

VITA, Álvaro de. A tarefa prática da filosofia política em John Rawls. *Lua Nova,* 25, p. 5-24, 1992.

WARBURTON, Nigel. *Uma breve história da filosofia*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2012.

WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais e em política social. *In*: CRUZ, M. Braga da. *Teorias sociológicas*: os fundadores e os clássicos: antologia de textos. 2. ed. Lisboa: FCG, 1995. v. 1.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política*: Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia).

WEEKS, Marcus. *Se liga na filosofia*. São Paulo: Globo, 2014.

WERLE, M. A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 26, n. 2, p. 97-113, 2003.

ZAGZEBSKI, Linda. O que é conhecimento. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia.* São Paulo: Loyola, 2008. p. 153-189.

ZATERKA, Luciana. *Filosofia experimental na Inglaterra do século XVII*: Francis Bacon e Robert Boyle. São Paulo: FAPESP, 2004.

ZILLES, Urbano. *Crer e compreender.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia 175).

ZIMMER, Marco Vinício. *O Panóptico está superado?*: estudo etnográfico sobre a vigilância eletrônica. 2009. Tese (Doutorado em Administração), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

ZWICK, Elisa. Os utópicos como pioneiros da concepção cooperativista. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 186, p. 17-28, nov. 2016.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org

A filosofia é frequentemente considerada uma atividade que enobrece a nossa humanidade. Pode-se afirmar tranquilamente que o filosofar nos ensina a ser livres. Com efeito, filosofia e liberdade são dois temas interligados: um precisa do outro, ou seja, um complementa o outro. Os gregos antigos, principalmente os atenienses do período clássico, prezavam muito pela liberdade. Aquele que filosofa é sempre alguém que gosta de ser livre, alguém que aprendeu a ser crítico e tende a ser denodado. Isso parece estar muito certo e adequado.

Contudo, basta aprofundar apenas um bocadinho para perceber que a filosofia é muito mais do que isso. A filosofia é complexa por natureza; afinal, ela é abstração e, em parte, é metafísica pura.

Este livro foi escrito exatamente com o intuito de facilitar o alcance da filosofia a um público não filósofo. É bem verdade que há limites para isso. Em outros termos, tornar a filosofia mais acessível é possível até certo ponto. Os capítulos deste livro tentam atingir essa meta — tentam fazê-lo sem profanar a academicidade, sem desobedecer ao daimon, aquele mesmo daimon que orientou o intrigante Sócrates. As citações, por exemplo, todas parafraseadas, foram organizadas dessa forma pensando no fator didático.

Por fim, também parece sensato dizer que os brasileiros precisam e deveriam filosofar.

9 786552 722799

editorafi.org

CC BY SA