

# FILOSOFIA I

AUTOR

Flavio Williges



EDUCAÇÃO DO CAMPO

# FILOSOFIA I

---

AUTOR

Flavio Williges

---

1ª Edição  
UAB/NTE/UFSM

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA

Santa Maria | RS  
2020

©Núcleo de Tecnologia Educacional – NTE.  
Este caderno foi elaborado pelo Núcleo de Tecnologia Educacional da  
Universidade Federal de Santa Maria para os cursos da UAB.

**PRESIDENTE DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**

Jair Messias Bolsonaro

**MINISTRO DA EDUCAÇÃO**

Abraham Weintraub

**PRESIDENTE DA CAPES**

Anderson Ribeiro Correia

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA**

**REITOR**

Paulo Afonso Burmann

**VICE-REITOR**

Luciano Schuch

**PRÓ-REITOR DE PLANEJAMENTO**

Frank Leonardo Casado

**PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO**

Martha Bohrer Adaime

**COORDENADOR DE PLANEJAMENTO ACADÊMICO**

Jerônimo Siqueira Tybusch

**COORDENADORA DO CURSO DE EDUCAÇÃO DO CAMPO**

Liziany Muller Medeiros

**NÚCLEO DE TECNOLOGIA EDUCACIONAL**

**DIRETOR DO NTE / COORDENADOR ADJUNTO UAB**

Paulo Roberto Colusso

**COORDENADORA UAB**

Vanessa Ribas Fialho

## NÚCLEO DE TECNOLOGIA EDUCACIONAL

### DIRETOR DO NTE

Paulo Roberto Colusso

### ELABORAÇÃO DO CONTEÚDO

Flavio Williges

### REVISÃO LINGUÍSTICA

Camila Marchesan Cargnelutti

### APOIO PEDAGÓGICO

Karine Josieli König Meyer

Patrícia Nunes Pezzini

### EQUIPE DE DESIGN

Carlo Pozzobon de Moraes – Ilustrações

Gabriela Nehring – Ilustrações

Matheus Tanuri Pascotini – Ilustrações

Raquel Bottino Pivetta – Diagramação

### PROJETO GRÁFICO

Ana Leticia Oliveira do Amaral



W732f Williges, Flavio

Filosofia I [recurso eletrônico] / Flavio Williges. – 1. ed. – Santa Maria, RS : UFSM, NTE, 2020.

1 e-book : il.

Este caderno foi elaborado pelo Núcleo de Tecnologia Educacional da Universidade Federal de Santa Maria para os cursos da UAB

Acima do título: Educação do campo

ISBN 978-65-88403-18-1

1. Filosofia I. Universidade Aberta do Brasil II. Universidade Federal de Santa Maria. Núcleo de Tecnologia Educacional III. Título.

CDU 1

101

Ficha catalográfica elaborada por Alenir Goularte - CRB-10/990

Biblioteca Central da UFSM

MINISTÉRIO DA  
EDUCAÇÃO



PROGRAD



# APRESENTAÇÃO

Esse livro aborda, de maneira introdutória, três questões fundamentais:

- 1) O que é a filosofia?
- 2) Quais são os principais períodos e autores da história da filosofia?
- 3) Quais são os principais problemas filosóficos?

Ele oferece uma descrição seletiva das teorias e concepções filosóficas desenvolvidas em torno desses tópicos, bem como dos autores e tradições de pensamento que contribuíram para a constituição de tais concepções. O livro faz, nesse sentido, uma caracterização da natureza da filosofia, da sua história e dos seus principais problemas, servindo como uma introdução às principais tradições do pensamento filosófico ocidental.

Como se sabe, a filosofia, tal como a entendemos hoje, começou há milhares de anos e conta com uma infinidade de contribuições. De lá para cá, seu status foi sendo alterado e mudanças importantes foram introduzidas na própria atividade filosófica. Desde a Antiguidade, a filosofia tem sido considerada a “rainha das ciências”, uma disciplina ampla e que estava na base de todas as indagações humanas e científicas. Seu desenvolvimento foi conduzido inicialmente por autores (homens, em sua maioria) que se dedicavam de modo irregular ao pensamento, ou seja, desenvolveram investigações filosóficas enquanto exerciam outras atividades como políticos, conselheiros de nobres, bispos, soldados, embaixadores, bibliotecários, etc. Boa parte dessas atividades eram ditadas por interesses políticos, eclesiásticos ou nasceram simplesmente por se acreditar que fazia parte da vida dos cidadãos cultos refletir e buscar respostas para as questões fundamentais da existência. O trabalho filosófico foi, aos poucos, deixando de ser um privilégio de homens nobres, membros da elite intelectual do clero e da nobreza, tornando-se hoje um ofício que engloba representantes de todos os gêneros e classes e uma área do conhecimento que divide espaço com o vasto leque de disciplinas alojadas nas universidades modernas.



SAIBA MAIS: No verbete “ciência” do Dicionário de Ferrater-Mora, consta que “a filosofia foi e continuará sendo a mãe das ciências, por ser a disciplina que se ocupa da formulação de problemas, depois tomados pela ciência para serem solucionados. A filosofia é não apenas a mãe das ciências no decorrer da história, mas a rainha das ciências sempre, seja por conhecer mediante o mais elevado grau de abstração, seja por ocupar-se do ser em geral, seja por tratar dos pressupostos das ciências.”

As condições do pensamento filosófico hoje são, nesse sentido, mais abertas, mas também carregam consigo os riscos da institucionalização e as limitações de manter sua identidade e independência num mundo cada vez mais ditado pela limitação

de recursos e interesse em investir no estudo de temas abstratos, distanciados dos interesses imediatos da ciência e da técnica, com sua busca incessante por resultados econômico-financeiros para pessoas e instituições. Nesse livro, eu procuro chamar a atenção para a importância da dimensão humanista da filosofia, uma dimensão que foi desaparecendo com o avanço da ciência e da técnica, e procuro defender uma imagem da filosofia como “ciência primeira”, uma ciência que está na base das investigações científicas, mas também como ciência ou “arte de bem viver”, uma ciência que, como enfatizavam os filósofos antigos, era fundamental para pensar nosso destino e como podemos alcançá-lo.

O livro está dividido em 6 grandes unidades. A primeira unidade, introdutória, visa familiarizar o leitor com as principais características do pensamento filosófico, contextualizando-o em relação à ciência, à religião e à arte. As unidades 2, 3, 4, apresentam os principais períodos da história da filosofia e seus autores fundamentais. Os períodos da história da filosofia são a filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea. Cada um desses períodos nos legou diversos autores. Procurei centrar minha atenção nos autores mais tradicionais, como Sócrates, Platão e Aristóteles, na filosofia antiga; Agostinho e São Tomás, na filosofia medieval; e Descartes, Hume, Hobbes e Kant na filosofia moderna; além das diferentes tradições de pensamento da filosofia contemporânea. As unidades 5 e 6 tratam de problemas filosóficos práticos e problemas filosóficos teóricos. Problemas filosóficos práticos são problemas ligados à esfera da ação humana, como a política, a ética e sociedade, onde nossas decisões e ações tem impacto sobre outros seres humanos. A filosofia teórica lida com a natureza da realidade, suas leis fundamentais (causalidade, espaço, tempo, ser, etc.) e também problemas relativos à linguagem, lógica, ciência, conhecimento, mente. Procurei abordar esses dois tipos fundamentais de problemas, fornecendo uma visão ampla de cada um dos períodos e problemas estudados.

## ENTENDA OS ÍCONES



**ATENÇÃO:** faz uma chamada ao leitor sobre um assunto, abordado no texto, que merece destaque pela relevância.



**INTERATIVIDADE:** aponta recursos disponíveis na internet (sites, vídeos, jogos, artigos, objetos de aprendizagem) que auxiliam na compreensão do conteúdo da disciplina.



**SAIBA MAIS:** traz sugestões de conhecimentos relacionados ao tema abordado, facilitando a aprendizagem do aluno.



**TERMO DO GLOSSÁRIO:** indica definição mais detalhada de um termo, palavra ou expressão utilizada no texto.

# SUMÁRIO

## ▷ APRESENTAÇÃO ·5

## ▷ UNIDADE 1 – A NATUREZA DA FILOSOFIA ·10

Introdução ·12

1.1 A natureza da filosofia: perguntas cotidianas e perguntas conceituais ·17

1.2 Conhecimento científico e conhecimento filosófico: o estatuto das investigações filosóficas ·21

1.3 O valor da filosofia ·27

1.4 A filosofia e a história ·30

1.5 Filosofia e uma vida de sabedoria ou bem-viver ·31

## ▷ ATIVIDADES ·35

## ▷ UNIDADE 2 – PRINCIPAIS PERÍODOS DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA ·36

Introdução ·38

2.1 A filosofia na história ·42

2.2 Filosofia Antiga (do século VI a.C ao século VI d.C) ·44

2.3 Filosofia Medieval: Patrística (do século I ao século VII) ·66

2.4 Filosofia Medieval: a Escolástica (do século VIII ao século XIV) ·69

2.5 Filosofia da Renascença (do século XIV ao século XVI) ·72

## ▷ UNIDADE 3 – FILOSOFIA MODERNA (DO SÉCULO XVII A MEADOS DO SÉCULO XVIII) ·88

Introdução ·90

3.1 Descartes e a filosofia como sistema de conhecimento perfeito ·93

3.2 Hobbes e a aplicação do Modelo dedutivo na Teoria Política ·107

3.3 Locke e sua teoria do conhecimento ·111

3.4 Hume e o empirismo inglês ·113

3.5 Filosofia da Ilustração (meados do século XVIII a início do século XIX) ·127

3.6 Filosofia Contemporânea (meados do século XIX aos dias atuais) ·131



3.7 A Escola de Frankfurt e o projeto de uma teoria crítica da sociedade ·147

3.8 O legado da filosofia contemporânea ·150

▷ **ATIVIDADES ·152**

▷ **UNIDADE 4 – PROBLEMAS EM FILOSOFIA PRÁTICA ·153**

Introdução ·155

4.1 A arte e a beleza ·158

4.2 O Estado e a Justiça ·161

4.3 Ação, Causalidade e Pessoa ·164

4.4 Problemas em Filosofia Teórica ·166

4.5 Mente e consciência ·170

4.6 Linguagem e Significado ·173

▷ **ATIVIDADES ·175**

▷ **CONSIDERAÇÕES FINAIS ·178**

▷ **REFERÊNCIAS ·177**

# 1

---

A NATUREZA  
DA FILOSOFIA

---



# INTRODUÇÃO

A filosofia, diferentemente das outras tentativas de compreensão e interação com a realidade, como a ciência e a religião, oferece algumas dificuldades de definição. Se considerarmos a etimologia da palavra “filosofia”, os termos “filo e sofia”, que compõem o termo filosofia, não ajudam muito a entender sua natureza e importância. A ciência da “biologia”, como sabemos, é definida etimologicamente como o “estudo da vida” ou “ciência da vida”. Essa simples definição etimológica já fornece bastante informações sobre o que essa disciplina estuda. Podemos deduzir dela que a biologia estuda as diferentes formas de vida, como os reinos animal e vegetal, sua reprodução e condições de subsistência. Já o termo “filosofia” pode ser entendido etimologicamente como “amizade pela sabedoria” e o filósofo, aquele que exerce ou pratica a filosofia, é chamado de “amigo da sabedoria”. Essa formulação, como se pode ver, é bem mais ampla e não diz muito sobre o que precisamente faz ou estuda a filosofia. Afinal, o que significa propriamente ser um “amigo da sabedoria”? O que é a sabedoria?

Nessa unidade, pretendo caracterizar com maior detalhe o que é a filosofia, quais seus métodos e áreas de investigação. No final, será possível ver como a filosofia se aproxima da sabedoria e por que, no mundo antigo, ela foi concebida como um exercício de amor à sabedoria – foi entendida como “amor à sabedoria”.



**SAIBA MAIS:** Para saber mais sobre o conceito de filosofia, recomendamos dois artigos de importantes filósofos atuais, ainda vivos, que atuam na University of Berkeley (Barry Stroud) e na Universitat of Tübingen (Ernest Tugendhat). Nesses dois artigos, os professores Tugendhat e Stroud apresentam visões da filosofia que complementam a análise aqui desenvolvida. É importante ler esses dois textos, pois eles mostram como a experiência pessoal de dois grandes nomes da filosofia moldou seu entendimento da filosofia. Tugendhat: <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/1895-a-filosofia-e-mais-um-exercicio-do-que-um-conteudo-1>  
Stroud: <http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2016/07/1-Barry-Stroud-O-que-%C3%A9-a-filosofia.pdf>

A caracterização da filosofia que aqui será apresentada baseia-se nas formulações já clássicas de autores como Bertrand Russell e Isaiah Berlin. Ambos autores são defensores da tese que a filosofia é uma investigação de tipo conceitual, que examina aquelas categorias e conceitos mais gerais que estão na base das ciências e da nossa compreensão comum do homem e do mundo. Podemos entender esses pontos, observando que, na vida social, tendemos a considerar importante o comportamento moralmente adequado da parte de nossos concidadãos. Esse

pressuposto fundamental, via de regra, permanece não-investigado. O que há na moralidade que a torna uma instituição importante para nossas vidas? Por que as pessoas devem ser virtuosas ou boas? Por que não poderíamos ser simplesmente seres imorais ou indiferentes à moralidade? Esse tipo de indagação geral, vinculado ao sentido e à finalidade das coisas, faz a filosofia transcender os limites da busca do conhecimento e de técnicas para o exercício de uma profissão. O saber proporcionado pelo estudo sistemático e metódico da Filosofia interessa, nesse sentido, também aos profissionais de outras áreas, uma vez que o conhecimento filosófico aborda temas e questões que são do interesse de todos: a razão e o sentido de tudo o que existe, a razão e o sentido do que se faz e porque se faz. Nesse sentido, faz parte do fazer filosófico querer responder aos intermináveis questionamentos que a sociedade, a política, as ciências, a arte, o trabalho e a própria vida levantam e apresentam. Mas isso ainda não parece satisfatório para entender propriamente a dimensão prática e social da filosofia. Não é suficiente para justificar ou indicar o valor da filosofia dizer que esse tipo de reflexão filosófica sobre os fundamentos ou pressupostos de nosso arcabouço conceitual, dirigido em relação a questões como a ciência, a soberania, a justiça, a autoconsciência, Deus, é relevante pois ajuda a entender melhor nossa condição e ampliar a autoconsciência.

Um passo importante que procurei seguir na elaboração desse material é mostrar que o esclarecimento filosófico contribui para mudanças práticas na vida das pessoas que se interessam pela filosofia. Os temas filosóficos mais propícios a promover tais resultados são aqueles ligados à vida prática, como a ética, a estética, a filosofia social e a filosofia política. É nessas disciplinas que indagamos qual o justo lugar que devemos atribuir a cada uma das coisas que fazem parte de nossa vida? Quanto de tempo e dedicação devemos guardar para a família e educação dos filhos, para o trabalho, o conhecimento ou aperfeiçoamento intelectual, o lazer, a religião, o amor, a arte? Os antigos pensavam muito nas condições da “beata vita”, da “boa vida”, ou seja, das condições da boa (correta) e melhor vida que pode ser vivida por um ser humano. Hoje essas questões andam praticamente esquecidas. Trabalhamos, mas pensamos pouco no significado do trabalho; cultivamos o amor romântico, celebramos casamentos, temos amigos, mas não temos ideias muito claras do que seja um bom relacionamento, do que seja um amor verdadeiro e a boa amizade; nossos filhos frequentam escolas, mas pensamos pouco sobre aquilo que as escolas devem fazer de nossos filhos e sobre o lugar que devemos ocupar na vida deles. E, quando pensamos nessas e noutras questões, muitas vezes nossas ações não seguem a mesma direção dos nossos pensamentos.

Nesse texto, procuro caracterizar a natureza da filosofia, mostrando que a mesma pode, através de suas perguntas persistentes e que visam o fundamento de nossas crenças e comportamentos, ajudar a esclarecer essas questões mais prosaicas do nosso cotidiano. Nesse sentido, não só parece importante ter filosofia nas escolas e na formação de professores, mas o esclarecimento conceitual e a análise da lógica dos argumentos tornam-se pontos fundamentais da formação de professores, que não podem ser negligenciados. Kant afirmou, num de seus cursos, que o principal objeto da ciência dos antigos era o destino do homem e os meios de atingi-lo. O destino é o lugar para onde devemos ir. Dizer que o homem tem um destino sig-

nifica dizer que existe uma verdade na vida e que é nosso dever, reconhecendo-a, persegui-la. Mas qual a verdade da vida? Em que medida a filosofia pode responder esse tipo de indagação?

O filósofo francês Luc Ferry defendeu, em *Aprender a Viver*, que o ser humano, por ser finito e mortal e por ter consciência disso, vive um drama permanente: o drama de lidar com sua finitude. A finitude torna o problema do destino e da verdade da vida ainda mais trágico.

É exatamente isso o que, num momento ou noutro, atormenta esse infeliz ser finito que é o homem, já que apenas ele tem consciência de que o tempo lhe é contado, que o irreparável não é uma ilusão, e que é preciso que ele reflita bem sobre o que deve fazer de sua curta vida (FERRY, 2006, p. 22).

Para Luc Ferry, a filosofia e a religião são criações humanas destinadas a nos ajudar a lidar com a questão *do destino do homem* diante da finitude, a questão que ele chama de “problema da salvação”. A salvação é um problema para o ser finito, pois a finitude indica que nunca seremos plenos, que sempre haverá um sentido de incompletude, de ausência de plenitude em nossas vidas. Num certo momento pode ser o desejo por algum tipo de bem ou conforto que não temos, noutros o desejo de ampliação da satisfação no trabalho, ou, ainda, pessoalmente, pode ser o desejo ardente de aprimoramento espiritual e moral, quando notamos que nosso comportamento moral é defeituoso e precisa ser corrigido. A finitude pode ser entendida, assim, como um traço amplo, que atravessa todos os aspectos de nossa condição, e o problema da salvação é o problema de conseguir “encontrar-se” em meio à instabilidade do humano na finitude. Embora haja uma diferença no modo como tratam dos temas humanos, estas duas criações humanas, a filosofia e a religião, procuram enfrentar o mesmo problema da salvação, a tentativa de lidar com a inevitabilidade. A religião responde essa questão oferecendo a salvação através da fé. A libertação da finitude prometida pela religião é uma libertação que depende da crença em Deus. Por isso, a religião supõe uma certa recusa do poder humano e exige a humildade de aceitar as verdades divinas presentes na Bíblia e noutros escritos sagrados. A lição da religião pode ser colocada assim: o homem é finito e pouco sabe; as coisas importantes sobre a libertação da morte, da vida feliz, se traduzem na confiança e humildade nas palavras de Deus. A verdade da vida, o caminho para a salvação, para viver em paz com a finitude, está em viver de acordo com a fé (cristã). Não é por outra razão que, para os cristãos, Jesus representa “o caminho, a verdade e a vida”. Já a filosofia adota uma postura distinta no tratamento do problema da salvação. Luc Ferry diz:

Assim como a religião, o pensamento filosófico pretende nos salvar, se não da morte, pelo menos das angústias que ela provoca, mas por nossas próprias forças e em virtude apenas de nossa razão. Por não acreditar num Deus salvador, o filósofo é antes de tudo aquele que pensa que, se conhecemos o mundo, compreendendo a nós mesmos e compreendendo os outros, tanto quanto nossa inteligência o permite, vamos conseguir, pela lucidez e não por uma fé cega, vencer nossos medos. Em outras palavras, se as religiões se definem como doutrinas da salvação

por um Outro, pela graça de Deus, as grandes filosofias poderiam ser definidas como doutrinas da salvação por si mesmo, sem a ajuda de Deus (FERRY, 2006, p. 23).

Seguindo essas sugestões, procurarei mostrar que a filosofia ocidental é marcada por uma recusa da tentativa de compreender a condição humana por padrões heterônomos, definidos fora da autonomia e liberdade do homem. Para os filósofos, não adianta prometer a salvação, como faz a religião, se ela não puder vir acompanhada da liberdade, da capacidade de definir e escolher seu próprio caminho. Por isso, a ferramenta essencial do filósofo do Ocidente é a racionalidade. Amparado em sua força, os problemas fundamentais do homem podem, senão serem resolvidos, ao menos amenizados. É por isso que Luc Ferry chama a filosofia de uma doutrina da salvação sem Deus. Assim, poderíamos dizer que a filosofia se aproxima da ciência por sua abordagem reflexivo-racional acerca da existência humana, mas também se aproxima da religião, por explorar alternativas de enfrentamento e apaziguamento diante da nossa condição finita. Mas não se trata de um descobrimento próprio ou pessoal, de descobrir nosso talento ou potencialidade individual. Trata-se, outrossim, de conhecer nossa realidade, a condição e situação humana, examinando-a em seus diferentes aspectos e dimensões.

Se a filosofia é busca de salvação, reflexão sobre o tempo que passa e que é limitado, ela não pode deixar de se interrogar, de saída, sobre a natureza do mundo que nos cerca. Toda filosofia digna desse nome parte, pois, das ciências naturais que desvelam a estrutura do universo – a física, a matemática, a biologia, etc. –, mas também das ciências históricas que nos esclarecem tanto sobre sua história quanto sobre a dos homens.

Mas é preciso ir mais longe e interrogar-se também sobre os meios de que dispomos para conhecer. Ela tenta, portanto, além das considerações tomadas às ciências positivas, delimitar a natureza do conhecimento enquanto tal, compreender os métodos aos quais ela recorre (por exemplo, como descobrir as causas de um fenômeno?), mas também os seus próprios limites (por exemplo, pode-se demonstrar ou não a existência de Deus?) (FERRY, 2006, p. 232-33).

Naturalmente o desvendamento da condição humana envolve o entendimento da ação prática, da verdade prática ou do modo como devemos agir em relação aos outros. Nesse caso, a filosofia se interessará por nos colocar numa posição de encontrar o justo caminho, de refletir sobre o dever e o Bem Supremo humano (que será o melhor para todo homem), pois as respostas filosóficas pretendem ter validade universal.

Como viver com o outro, que regras adotar, como nos comportar de modo “vivível”, útil, digno, de maneira “justa” em nossas relações com os outros? Essa é a questão da segunda parte da filosofia, a parte não mais teórica, mas prática, a que pertence, em sentido lato, à esfera ética (FERRY, 2006, p. 33).

A descoberta da verdade, do conhecimento correto e a perseguição do Bem culminam na terceira etapa da filosofia comentada anteriormente: a garantia da sabedoria, ou seja, numa vida orientada e serena, mesmo diante do drama da finitude: “porque ser sábio, por definição, não é amar ou querer ser amado, é simplesmente viver sabiamente, feliz e livre, tendo vencido os medos que a finitude despertou em nós” (FERRY, 2006, p. 33-34).



# 1.1

## A NATUREZA DA FILOSOFIA: PERGUNTAS COTIDIANAS E PERGUNTAS CONCEITUAIS

A filosofia ocidental começou há muito tempo na Grécia e de lá para cá sofreu muitas modificações. Não existe um só entendimento ou concepção do que seja “a filosofia”. Há muitas coisas que são feitas sob o nome de “filosofia”, assim como há muitas coisas que são feitas sob o nome de “ciência”, “arte” ou “religião”. Compare, por exemplo, os quadros de Caravaggio e as pinturas abstratas de Pollock e as pinturas abstratas de Pollock aqui apresentadas.

Figura 1 - Detalhe de *Narciso*, de Caravaggio.



Fonte: Caravaggio.

Figura 2 - Quadro *Convergence*, de Jackson Pollock



Fonte: Pollock.

Não há muita coisa em comum entre elas. No entanto, os livros de história da arte apresentam esses dois quadros como sendo exemplos da chamada “grande arte”, a arte dos grandes pintores do Ocidente. Há falta de rigor nesse tipo de classificação? Historiadores e críticos de arte têm debatido muito sobre a natureza da arte, mas pode-se admitir que, mesmo que haja divergências, os dois quadros podem ser entendidos como arte. Eles podem ser caracterizados como arte, pois mesmo que haja diferenças importantes, eles compartilham algumas características centrais. Chamemos os quadros que são mais facilmente classificados como arte de protótipos. Um protótipo é como um modelo que todos reconhecem. Se for verdade que existem, em cada área, protótipos da arte, da religião, da filosofia, da poesia, então o fato de haver diferenças, às vezes grandes, não é um problema para definir um determinado tipo de atividade ou investigação. A arte não é linear ou um contínuo sem alterações. Há variações muito grandes entre um tipo de pintura e outra. Mesmo assim, há casos que são fáceis e outros mais complicados ou ambíguos para se classificar. Ian Hacking (2000) oferece um exemplo instrutivo desse ponto ao falar sobre a classificação de pássaros. O sabiá é um exemplo do que é um protótipo: não parece haver dúvidas que ele é um pássaro. Mas o avestruz e o pelicano? O avestruz difere do sabiá de algumas formas, os pelicanos de outras. Como ele explica, ao classificar aves podemos considerar a classe uma radial, isto é, um raio que compreende vários tipos diferentes de aves. No centro, está aquele tipo de ave (o sabiá) chamado de protótipo, aquela que mais facilmente parece se ajustar à classificação. Mais afastado do centro estão as aves que podem gerar dúvidas quanto à sua classificação (como o avestruz e o pelicano). “A classe de aves pode ser considerada uma radial, com diferentes aves relacionadas por diferentes cadeias de semelhanças familiares, as cadeias levando a um protótipo central” (HACKING, 2000, p. 34).



TERMO DO GLOSSÁRIO: radial aqui significa que está dentro de um certo raio ou espectro de semelhança com outros pássaros, embora difira do protótipo em aspectos importantes.

Assim como no caso dos pássaros, pode haver pinturas artísticas com propriedades próximas do protótipo e outras com características bastante diferentes, como uma radial que vai do mais próximo ao protótipo ao mais distante. O mesmo pode ser dito da filosofia. Há alguns elementos comuns às várias tradições do pensamento filosófico que configuram aquilo que poderia ser chamado de um protótipo ou caso-padrão do que é a filosofia e alguns exemplos de filosofias que se afastam mais dos casos-padrão, embora ainda possam ser descritas como filosofia. As filosofias não aparecem em formas lineares ou contínuas. Há muitas variações. O que oferecerei a seguir, para apresentar a natureza da disciplina, é um conjunto de características padrão ou prototípicas da filosofia. Começarei tratando do tema ou do *objeto de estudo da filosofia*.

A filosofia é, como todo interesse humano cognitivo, um tipo de investigação, um tipo de pergunta. Quando fazemos perguntas, queremos saber algo. Se perguntarmos para um cientista qual a natureza da ciência a qual se dedica, ele

não terá problemas para responder. Um químico, por exemplo, pode dizer que a química estuda a matéria e suas transformações. O objeto de estudo da química é a *estrutura da matéria* e de como ela pode ser transformada. O que queremos saber quando fazemos perguntas filosóficas ou estudamos filosofia? Qual o objeto de estudo da filosofia?

Enquanto uma ciência como a química estuda uma parte da realidade, a parte da realidade que cai sob o conjunto das leis da ciência química (como a estrutura da matéria), podemos iniciar a explicação do que é a filosofia dizendo que o filósofo é alguém que busca uma visão mais clara e completa do nosso “esquema conceitual”, do conjunto de conceitos que dispomos e usamos para falar de nós mesmos, de nossas relações com outros homens, animais, a natureza e com entidades metafísicas (Deus, substância). Ou seja, quando dizemos que a filosofia é um estudo de conceitos, estamos afirmando que ela examina certos *pressupostos muito gerais de nossa compreensão da realidade (nós mesmos e o mundo em que vivemos)*, tentando compreender o que está contido, em termos de significação, em cada um deles. Vejamos alguns exemplos de perguntas filosóficas que ajudam a tornar mais transparente nosso esquema conceitual.

Você já percebeu que conversa regularmente com outras pessoas e elas entendem o que você fala. Aquilo que as pessoas entendem é o **significado** das palavras e frases que dizemos.

1) O que é o significado das palavras? O que apreendemos quando aprendemos uma linguagem?

Esse é um problema clássico da filosofia, que é estudado pela disciplina da *filosofia da linguagem*. Ao perguntar o que é o significado das palavras e frases, queremos entender como as palavras que dizemos são entendidas, como outros entendem o “significado” daquilo que dizemos. Esse exemplo mostra que as perguntas filosóficas são perguntas incomuns, pois deixam nossa existência e as crenças bem assentadas (como a pressuposição que partilhamos uma linguagem e nos entendemos), enfim tudo aquilo que parece definido, *em aberto*, que precisamos investigar para compreender melhor (como o mundo da criança).

Uma criança não sabe que o fogo queima e nem como compreendemos os sons que saem da boca de outra pessoa ou como as pessoas conhecem os sentimentos de outras. Essas inquietações, que podem nos acompanhar até a vida adulta, são a base de onde nascem *os problemas filosóficos, as questões fundamentais* estudadas na filosofia. Um filósofo, diferentemente de uma criança, no entanto, é um adulto que deseja saber, aguçar sua compreensão sobre temas muito familiares como a compreensão do significado das palavras, a existência de Deus, o conhecimento humano, o conhecimento dos sentimentos dos outros, as relações causais na natureza (como fogo e calor ou queimadura), etc. Um exemplo talvez ajude a tornar mais claro esse ponto: imagine uma situação em que estou conversando com um amigo e ele diz que tem um pensamento secreto na *mente* e que não sabe se deve contá-lo. Ao dizer isso, ele pressupõe que seres humanos têm uma mente, talvez suponha que a mente seja imaterial e que os conteúdos que estão na mente só podem ser conhecidos por outros quando *contados ou quando expomos nossos*

*pensamentos através de palavras.* Usamos a palavra “mente” o tempo inteiro em nosso cotidiano.

2) O que é a mente humana? Ela é material (o cérebro) ou imaterial (algo como um espírito ou alma)?

A filosofia se interessa em determinar, com detalhes e rigor, como podemos entender o que é a mente humana. A mente é imaterial, como tendemos a pensar, ou é material, é o cérebro? E, mais ainda, como os conteúdos mentais, as coisas que temos dentro da cabeça, nossos pensamentos, sentimentos, podem ser conhecidos? Da tentativa de responder essas perguntas nascem as teorias e correntes filosóficas de uma área da filosofia chamada *filosofia da mente*. Na filosofia da mente há várias escolas ou tradições de resposta à pergunta pela natureza da mente. Aqueles que acreditam que a mente é imaterial, mas ligada ao corpo, defendem o chamado *dualismo*. Aqueles que acreditam que a mente é o próprio cérebro e suas conexões nervosas, um conjunto físico, são chamados de *fisicalistas*. Qual dessas formas de pensar (dualismo ou fisicalismo) são verdadeiras, corretas? Admitamos que o fisicalismo é correto: somos meros seres físicos, sem nada imaterial (como uma mente ou alma). Quais as consequências que se seguem dessas afirmações para outras áreas do pensamento humano, como a religião (onde a alma é essencial)?

Como se pode ver aqui, uma pergunta filosófica mais primitiva ou fundamental (o que é a mente?) pode levar a outras perguntas conexas (se a mente é material, um cérebro, há sentido falar em “alma”? – e assim por diante). A filosofia começa, como pode-se perceber aqui, com perguntas simples sobre conceitos ou ideais que estão no centro de nossa autocompreensão e de nossa representação do mundo e da realidade ao nosso redor, que são mais ou menos evidentes, e avança explorando consequências que podem afetar outras áreas de interesse humano. Assim, em resumo, uma primeira característica da filosofia é o fato dela ser um tipo de *pensamento e reflexão sobre nosso esquema conceitual, sobre o conjunto de conceitos ou crenças, ideias que adotamos para dar sentido ou compreensão a nós mesmos e ao mundo que nos cerca* (mente, linguagem, bondade, maldade, etc.). O objeto da filosofia são conceitos que estão na base de nossa forma de entender, dar sentido à realidade e a nós mesmos. As diferentes disciplinas filosóficas ou disciplinas da formação filosófica dedicam-se a estudar problemas conceituais que ocupam um papel fundamental em nossa autoimagem do homem e do mundo. A *ética*, uma outra disciplina filosófica, é o estudo daquilo que faz nossas ações e caráter serem qualificados moralmente como “bom ou mau” e nossas ações como “certas ou erradas”; a *filosofia política* estuda aqueles conceitos centrais da vida política, como o conceito de Estado e de justiça (por que existe Estado governado por leis? Como ele pode ser aprimorado para ser mais justo? O que é um mundo justo?).

Podemos, então, afirmar que a filosofia estuda a realidade como faz a ciência? Certamente a filosofia estuda a realidade, pois pensamentos e concepções sobre nós mesmos são coisas que existem. Elas não são quimeras ou invenções. Mas há uma diferença importante entre a ciência e a filosofia que precisamos considerar com maior vagar, que é o método da filosofia.

## 1.2

# CONHECIMENTO CIENTÍFICO E CONHECIMENTO FILOSÓFICO: O ESTATUTO DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Apresentei acima a natureza da mente como um problema (se ela é material, redutível ao cérebro, ou imaterial ou não-física). Além da filosofia, outras ciências também se interessam por perguntas sobre a mente. A neurologia e a ciência cognitiva estudam a mente humana; a linguística (e não só a filosofia da linguagem) tem interesse no problema do significado e da compreensão linguística. A psicologia moral tem interesse no comportamento moral, tanto quanto a psicologia filosófica ou ética. O que diferencia a abordagem, o tratamento que a filosofia oferece a esses assuntos daquele feito pelas ciências empíricas? De fato, há várias ciências que se interessam realmente por questões bastante parecidas com as questões filosóficas e não é fácil fazer uma separação entre as diferentes formas de conhecimento, ou seja, não é fácil isolar a filosofia das demais ciências, como se ela tivesse um registro de problemas bem definidos, enquanto as outras ciências tratariam de um outro registro de problema e nenhuma delas se tocaria ou aproximaria.

Figura 3: “*Portrait d'Edward James (La Reproduction Interdite)*”, de René Magritte.



Fonte: Magritte.

Querer separar filosofia e ciência é até mesmo prejudicial para a ampliação do conhecimento. Na verdade, a divisão dos saberes em compartimentos é uma invenção recente. Até bem pouco tempo não tínhamos nada parecido com essa separação fragmentária de ciências, cada uma cuidando do seu problema, com profissionais distribuídos em departamentos. Estudar questões filosóficas (como aquelas levantadas acima) e fazer física ou medicina era parte do entendimento

daquilo que até pouco tempo se chamava de “filósofo”. Hoje em dia alguns filósofos (especialmente os seguidores de Quine) acreditam que há um movimento de continuidade da filosofia em relação às ciências, que há uma ampla comunicação entre ambas e que a filosofia somente se diferenciaria da ciência por ser *um empreendimento de maior generalidade*. Embora eu compreenda que há muitos pontos de contato e que o diálogo da filosofia com a ciência é fecundo e importante, vejo a filosofia como situada, para usar uma expressão de Wittgenstein, acima ou abaixo, mas não ao lado da ciência. Acredito que existe um domínio formal de questões que é o domínio das chamadas *questões filosóficas* e essas questões tem um estatuto distinto das *questões científicas*. O que quero dizer é que há uma diferença *de conteúdo* ou *quanto à natureza* do conhecimento produzido pela filosofia em relação à ciência. O conhecimento produzido por um filósofo não compete com o chamado “conhecimento científico”. O discurso filosófico fala sobre o mundo e as coisas ao nosso redor, mas não do mesmo modo que o cientista fala delas. Uma teoria química pode afirmar que certos elementos químicos que fazem parte do grupo do carbono tem um comportamento similar, se combinam da mesma maneira para formar uma ligação química ou molécula. Já o discurso filosófico não trata do *conteúdo*, dos acontecimentos químicos, físicos, que compõem o mundo. A filosofia é uma investigação sobre conceitos muito fundamentais, que estão na base ou fornecem o fundamento da *nossa visão de mundo, inclusive no domínio científico*, ou seja, a filosofia examina os termos e conceitos que usamos para entender o que há em qualquer domínio possível, e não é um saber ou uma investigação sobre as coisas específicas de um domínio ou outro. Vejamos um exemplo que pode ajudar a entender esse ponto.

A Figura 3, um quadro de René Magritte chamado “*Portrait d'Edward James (La Reproduction Interdite)*”, pode ser usada para entender a diferença daquilo que está sendo visado pela filosofia. Na tela vemos uma imagem no espelho e um homem de terno que está na frente do espelho. Também há algo curioso que é o fato do reflexo ser invertido: em vez de mostrar a face, como normalmente acontece com alguém que se olha no espelho, o quadro mostra um espelho refletindo as costas da pessoa que olha para o espelho. A pintura está organizada, assim, em torno de três posições: um homem que olha para um espelho, a imagem refletida pelo espelho (um homem de costas) e o espectador, que ao dar-se conta do aspecto surreal da pintura, passa a ser parte do entendimento do quadro ou do seu sentido. O pintor (Magritte), responsável pela criação da tela, ao empregar o jogo do reflexo do homem de costas, sugere que o centro do quadro, o seu elemento fundamental, não é aquilo que vemos (a pessoa e seu reflexo), mas algo localizado fora dele: o espectador. Na filosofia se passa algo similar. O filósofo, ao tematizar e investigar os conceitos e pressuposições que estão na base de nossas atividades e criações (ciência, arte, religião, moralidade, política, etc.), procura assumir uma perspectiva distanciada em relação ao nosso ponto de vista comum; ele procura ver as coisas “de fora”, “de um ponto de vista distanciado”. Ele pode estudar uma teoria científica ou matemática, como a teoria mecânica de Newton ou a geometria de Euclides, mas não o faz por estar interessado nas leis do movimento dos corpos ou nos axiomas de Euclides e suas deduções, mas interessado em entender, por exemplo, o que é uma explicação científica ou matemática de um fenômeno. Ela pode querer iden-

tificar as características que distinguem a ciência ou as explicações científicas de acontecimentos, das explicações fornecidas pela religião e ou pela arte (como a poesia e literatura, que falam do amor, mas não do jeito que o cientista ou o religioso ou o filósofo falam). Em outras palavras, o filósofo não examina, por assim dizer, o mundo diretamente, mas examina o *modo* (conceitos, ideias, categorias, princípios) através dos quais “enxergamos” o mundo, as categorias, conceitos e formas de representação e relacionamento com a realidade que criamos. O filósofo chama a atenção para fatos corriqueiros, mas o que ele quer é que sejamos capazes de perceber um aparato inteiro de conceitos e ideias que doam, sem que muitas vezes possamos perceber, sentido às nossas ações e concepções. Ele não investiga o mundo, mas *nossa maneira de falar e investigar o mundo*. Há uma forma bastante usual de distinguir entre falar do mundo e falar do nosso modo de falar do mundo que consiste em distinguir entre dois níveis de discurso: o *discurso de primeira ordem* e *discurso de segunda ordem*.

Considere a seguinte alegação corriqueira:

“Pedro você não pode simplesmente pegar dinheiro de seu colega e não devolver. Isso é calote. É desonesto!”

Nessa afirmação, estou fazendo um juízo moral de primeira ordem, ou seja, estou dizendo algo sobre uma pessoa em particular (Pedro), que fez algo específico (pediu dinheiro e não devolveu). Normalmente esse tipo de juízo moral serve para desaprovar a conduta de alguém. É similar a dizer: “fulano é caloteiro, não confie nele”.

Agora, considere esse outro tipo de alegação (na forma de pergunta):

“O que torna certas ações ou comportamentos (não devolver dinheiro que pegamos emprestado) algo errado?”

Essa é uma pergunta que pede uma justificativa para nosso modo de descrever ou falar sobre coisas no mundo. Ela não pergunta por que chamamos Pedro de caloteiro, mas por que ser caloteiro é algo errado. Esse é um exemplo de questão de *segunda-ordem*. Ao fazer perguntas e respostas de questões de segunda-ordem é como se deixássemos de falar no modo corriqueiro de falar e começássemos a querer entender nosso modo de descrever as coisas e pessoas. Ronai Rocha formula essa distinção do seguinte modo:

Há enunciados sobre o ponto de fervura da água ou sobre o bombardeio de uma cidade. Seguindo uma tradição de debate, chamamos esses enunciados de “juízos comuns de primeira ordem”. Como exemplos desses juízos, temos os enunciados que cada ciência particular faz sobre seus objetos, mas também as afirmações cotidianas que fazemos. Quando alguém diz que fulano é corajoso e beltrana é fofqueira, está fazendo um juízo comum, de primeira ordem. O contraste a ser feito aqui é entre

esse tipo de juízo e outro, que chamaremos de “juízo de segunda ordem”. No juízo de segunda ordem, deixamos de tematizar o objeto que foi qualificado no juízo de primeira ordem e passamos a discutir o conceito que serviu de qualificador (ROCHA, 2000, p. 3).

O saber filosófico pode ser descrito, seguindo essa terminologia, como um *saber de segunda ordem*; nele nos colocamos como que do lado de fora da vida e das criações humanas (artísticas, simbólicas, religiosas, científicas) examinando-as como se fossemos estrangeiros a examinar os costumes de um povo desconhecido. Ou seja, enquanto um pai diz para seu filho que “Pedro não pagar as dívidas é errado”, um filósofo pergunta: “O que significa dizer que ações são “erradas ou certas?” Significa dizer que há algo *objetivo* que as torna erradas ou aquilo que dizemos ser errado não passa de uma *convenção social*, um *sentimento de reprovação*? Enquanto um artista ou espectador diz que “o Abaporu de Tarsila do Amaral é um lindo quadro”, o filósofo pergunta pela natureza da beleza (o que é ser lindo quando falamos de arte?), e enquanto um cientista pode dizer que “o hábito de fumar cigarro causa câncer”, o filósofo tratará de esclarecer o que significa dizer que objetos (como o cigarro e o câncer) mantêm **relações de causalidade**. Como no quadro de Magritte, a filosofia pede uma perspectiva distante, que nos retira da cotidianidade, que aponta para “os fundamentos” que constantemente não são tematizados em nossas incursões pelo mundo.

É por isso que dizemos que o conhecimento filosófico é um tipo de conhecimento *formal* ou *a priori*, que examina *as condições de possibilidade* ou condições que conceitualmente assumimos para falar da experiência humana. Os cientistas dizem que o mundo físico é um todo estruturado causalmente. Essa é nossa maneira científica de conceber a realidade. Mas o que significa dizer que a realidade é causal? Significa que a *realidade é realmente* causal ou que essa é nossa forma de representar a realidade? Será o mundo caótico, sem nenhuma causalidade, ou será que ele mesmo é causalmente organizado? Um morcego ou extra-terrestre enxerga o mundo da mesma forma que humanos ou ele vê as coisas interligadas ou desestruturadas de um modo que sequer imaginamos? A pergunta pela natureza da causalidade é uma questão de segunda ordem, uma questão filosófica, ela está no fundamento do nosso entendimento da realidade e é em torno de questões desse tipo que a filosofia é construída. Como os filósofos investigam ou estudam questões de segunda-ordem? Qual, em outras palavras, o método da filosofia?

Já vimos que as ciências encontram verdades sobre o mundo examinando a realidade. O médico descobre que há relação causal entre fumo e câncer a partir de testes laboratoriais, exames e análises químicas. Na filosofia, como estamos interessados em esclarecer e compreender melhor o conteúdo de nossas crenças e formas de representação mais gerais, o recurso disponível para investigar não é fazer experiências e testes. Afinal, qual experimento poderíamos fazer para determinar se a realidade é causal? Ao tentar entender o que é a causalidade, os filósofos valem-se de argumentos e raciocínios estruturados que contribuem para responder suas próprias questões. O método da filosofia é a *argumentação*



*racional*. Por isso, para a filosofia, é extremamente importante **refletir e explorar o que dizemos, as justificativas que temos para nossas alegações e a validade de nossos argumentos**. Considere que alguém afirme que o mundo é um todo causalmente ordenado. Se o mundo é um todo ordenado causalmente, podemos concluir que tudo o que acontece veio a acontecer por uma causa antecedente. Se tudo tem uma causa, como podemos manter a concepção de que somos seres livres e autônomos? Como parte do mundo natural, não seriam também as ações humanas determinadas causalmente?

Como se pode ver aqui, uma ideia ou pergunta carrega outras consigo. Se formos rigorosos, passaremos então a verificar a consistência e fundamentação das teses que defendemos e as consequências que delas se seguem, tentando construir uma imagem coerente daquelas questões que estamos imaginando. Bons filósofos estruturam linhas coerentes e consistentes de raciocínio e essas linhas de raciocínio originam aquilo que chamamos de *teorias filosóficas*. Numa teoria filosófica há, frequentemente, uma tese central e vários argumentos sustentando-a. Desenvolver uma teoria filosófica envolve a capacidade de *argumentar, de ser capaz de desenvolver um raciocínio concatenado, bem ordenado e com bons argumentos*. Como disse Baggini:

A razão pela qual os filósofos são minuciosos é que eles estão interessados em como as crenças que temos a respeito do mundo são ou não são sustentadas por argumentos racionais. Dada a importância dessa preocupação, é fundamental dar atenção aos detalhes. As pessoas raciocinam de variadas maneiras, utilizando numerosas técnicas, algumas delas legítimas e outras não. Com frequência, só podemos discernir entre argumentos bons e ruins prescrutando seu conteúdo e sua estrutura com extrema aplicação (BAGGINI; FOSL, 2012, p. 13).

A argumentação, como ilustra a passagem citada, é o método por excelência da filosofia. Um exemplo pode ser útil aqui. Imagine que algum colega seu defenda que certos grupos sociais sejam preguiçosos e, por isso, não devem receber nenhum tipo de ajuda do governo (como recursos financeiros de programas sociais). Essa é uma crença sobre outras pessoas que tem implicações pessoais e políticas importantes. Muitas pessoas engajam-se em movimentos políticos e procuram formular leis e convencer outros a aderir a suas ideias e crenças sobre a vida em sociedade. É nesse momento que se torna importante a argumentação racional. Na situação descrita, você poderia perguntar:

1) Quais são as razões ou evidências que seu colega dispõe para a tese defendida?

Ele poderá dizer que conhece pessoas que não querem trabalhar e vivem a pedir ajuda do governo. Essa evidência, no entanto, é ainda consistente com a falsidade da tese defendida. Muitas pessoas podem não trabalhar por não terem sido ensinadas a cuidar de si mesmas ou por que tem problemas psicológicos, de autoestima, etc. Elas de fato não trabalham, mas não por que *não querem*, mas por algo nelas

(a educação, cultura, ou limitações psicológicas) *impede causalmente* que sejam produtivas. Seria correto deixar de ajudar uma pessoa que tem problemas desse tipo (causas internas ou externas que prejudicam sua autonomia e vida produtiva)? A argumentação e discussão racional é importante, como pode-se ver aqui, pois faz o interlocutor pensar nos argumentos e evidências (fatos, dados, etc.) para suas crenças e, principalmente, ajudar a detectar crenças falsas ou indevidamente fundamentadas, preconceitos e outras formas de pensar que não tem base racional alguma.

Para formular teorias sobre justiça social ou qualquer outra teoria, filósofos geralmente partem daquilo que se costuma chamar de *intuições ou opiniões comuns*. Uma intuição, nesse sentido, é uma tese que parece correta. Muitas vezes, as teorias filosóficas partem de intuições que todos aceitam, mas chegam a resultados paradoxais, que contradizem a opinião comum. Elas contradizem as opiniões comuns, pois quando somos rigorosos, avaliamos objetivamente opiniões e argumentos, deixando de lado inclinações e outras formas de desviar nossa atenção para o que é essencial, podemos descobrir que teses, que à primeira vista pareciam corretas, no fundo não tinham *base alguma*.

No primeiro capítulo do livro *A República*, Platão examina o conceito de justiça. Ele não está interessado em saber o que as pessoas entendem por justiça, mas em esclarecer aquilo que *é a justiça*, as condições que, de um ponto de vista racional, são necessárias e suficientes para caracterizar um ato como sendo justo ou injusto, ainda que esse ato não venha a ser praticado por ninguém. Ele examina várias respostas para a pergunta sobre a natureza da justiça e mostra que as concepções mais comuns em sua época (como a tese que a justiça é a vontade das pessoas que tem maior força na sociedade) eram falsas. O estudo filosófico sempre pode, nesse sentido, encontrar resultados que *contrariam as visões comuns*. O mesmo também tende a acontecer na ciência e em todas as formas rigorosas de investigação da realidade.

# 1.3

## O VALOR DA FILOSOFIA

No cotidiano, nossa compreensão de nós mesmos e do mundo ao nosso redor transparece através das “crenças” e “concepções” que temos e defendemos. Muitas vezes, essas concepções não são sequer analisadas em seus detalhes. Nós simplesmente herdamos uma imagem do homem, da vida, um conjunto de crenças que nos orienta em cada uma das dimensões abrangidas por esses conceitos (ideias sobre o papel do Estado, sobre aquilo que sabemos do mundo e dos outros, sobre a felicidade, sobre Deus, etc.). Em consequência disso, na maior parte do tempo assumimos a posição de “homens práticos”, de pessoas que agem para alcançar fins pré-dados, sem muita atenção e reflexão. Poucas vezes nos ocorre lançar perguntas gerais sobre a condição humana, sobre a razão da existência do Estado (cidade), sobre o quanto sabemos acerca do mundo, sobre as razões para agir moralmente assim e não assado, etc. Pessoas que conduzem suas vidas dentro desses limites estreitos foram chamadas pelo filósofo inglês Bertrand Russell de “homens práticos”. Como ele diz, se queremos compreender o valor da filosofia, devemos nos libertar da tentação de sermos apenas homens práticos, devemos tentar entender aquilo que fornece alimento à mente.

Se não queremos que a nossa tentativa para determinar o valor da filosofia fracasse, temos de libertar primeiro as nossas mentes dos preconceitos daqueles a que se chama erradamente homens "práticos". O homem "prático", como se usa frequentemente a palavra, é aquele que reconhece apenas necessidades materiais, que entende que os homens devem ter alimento para o corpo, mas esquece-se da necessidade de fornecer alimento à mente. Mesmo que todos os homens vivessem desafogadamente e que a pobreza e a doença tivessem sido reduzidas ao ponto mais baixo possível, ainda seria necessário fazer muito para produzir uma sociedade válida; e mesmo neste mundo os bens da mente são pelo menos tão importantes como os do corpo. É exclusivamente entre os bens da mente que encontraremos o valor da filosofia; e somente aqueles que não são indiferentes a estes bens podem ser convencidos de que o estudo da filosofia não é uma perda de tempo.

O homem que não tem a mais pequena capacidade filosófica, vive preso aos preconceitos derivados do senso comum, das crenças habituais da sua época ou da sua nação, e das convicções que se formaram na sua mente sem a cooperação ou o consentimento reflectido da sua razão. Para um tal homem o mundo tende a tornar-se definido, finito, óbvio; os objectos vulgares não levantam quaisquer questões e as possibilidades invulgares são

desdenhosamente rejeitadas. Assim que começamos a filosofar, pelo contrário, verificamos que mesmo os objectos mais comuns levam a problemas a que apenas podemos dar respostas muito incompletas. Embora a filosofia seja incapaz de nos dizer com certeza qual é a resposta verdadeira às dúvidas que levanta, é capaz de sugerir muitas possibilidades que alargam os nossos pensamentos e os libertam da tirania do costume. Assim, embora diminua o nosso sentimento de certeza quanto ao que as coisas são, a filosofia aumenta muito o nosso conhecimento do que podem ser; elimina o dogmatismo um tanto arrogante daqueles que nunca viajaram na região da dúvida libertadora e, ao mostrar as coisas que são familiares com um aspecto invulgar, mantém viva a nossa capacidade de admiração (RUSSELL, 2001, p. 90).

O valor da filosofia, Russell sugere nessas passagens, é produzir “dúvidas libertadoras”, questões que chamam a nossa atenção para os aspectos mais fundamentais de nossa experiência e que muitas vezes passam despercebidos em nossas formas práticas de ver a vida e ver nossas crenças sobre ciência, humanidade, política, ética e outras áreas de investigação. Vejamos melhor a concepção do homem prático.

Se você pensa em questões como a necessidade de comprar um carro para se deslocar, você está manifestando preocupação com as **finalidades instrumentais da vida** (deslocar-se), está pensando nos meios necessários para atingir certos fins (ter coisas que a facilidade de deslocamento propicia). Talvez você também queira um carro de um certo tipo por que o carro é um signo de status social. Mas vamos considerar que você quer um carro apenas por que é mais fácil de se locomover. Agora, vamos levar essas questões um pouco mais longe: por que você quer tanto se locomover com mais velocidade? Uma resposta possível seria dizer que é cômodo e poupa tempo. Mas uma vida de prazer e onde fazemos tudo rapidamente é importante e valiosa? A vida das pessoas simples do interior, que seguem o ritmo das estações, com seus afazeres diários, sem grandes correrias, é melhor ou pior? E essa pergunta pode levar até essa outra: o que devemos sacrificar para alcançar aquilo que nos dá prazer e alegria? É certo levar uma vida de conforto se, para tanto, precisamos dar menos atenção à leitura ou contato com filhos? Ao formular esses últimos tipos de questões, estamos perguntando pelos **fins últimos da vida**, estamos colocando esse outro tipo de questão: minha vida tem algum significado? Que características deve ter uma vida realmente boa e digna de ser perseguida? É uma vida de correria, juntando dinheiro para comprar coisas ou é uma vida que deve ter outras características? Bertrand Russell diz que o valor da filosofia resulta de ampliar o repertório de perguntas sobre nós mesmos. A filosofia, ele diz, promove *dúvidas libertadoras*. Dúvidas libertadoras são aquelas dúvidas que nos levam além das preocupações simplesmente práticas, que nos fazem perguntar pelo fundamento ou raiz das coisas. Quando pensamos no valor da filosofia, o valor da filosofia deve ser pensado em termos de valor que há em dedicar-se a coisas que ampliam o círculo da nossa compreensão sobre nós mesmos e o mundo ao redor. Como afirma Berlin, nessa mesma direção, “a Filosofia não é um estudo empírico [...] nem é um tipo de dedução formal. O seu tema não é em grande medida os itens

da experiência, mas os modos como eles são vistos, as categorias permanente ou semipermanente em termos dos quais a experiência é concebida e classificada” (BERLIN, 2005, p. 58). Por isso, completa Berlin, a finalidade ou contribuição da Filosofia deve ser buscada a partir do papel social e intelectual das categorias e modelos de pensamento que adotamos e a partir dos quais estruturamos nossa experiência. Como ele diz:

A tarefa da Filosofia, frequentemente difícil e dolorosa, é desenredar e trazer à luz as categorias e os modelos ocultos em termos dos quais os seres humanos pensam, para revelar o que é obscuro ou contraditório neles, para discernir os conflitos entre eles que impedem a construção de modos mais adequados de organizar, descrever e explorar a experiência e depois num nível mais elevado, examinar a natureza dessa própria atitude (BERLIN, 2005, p. 60).

# 1.4

## A FILOSOFIA E A HISTÓRIA

O tratamento de conceitos e problemas que um filósofo examina pode e comumente é influenciado pelos conhecimentos científicos disponíveis. Para definir quando começa a vida humana, por exemplo, dependemos de certos conhecimentos sobre o processo de formação de embriões. Isso quer dizer que o desenvolvimento das ciências não é irrelevante para o trabalho filosófico. Embora a ciência não possa refutar uma investigação filosófica, ela pode ajudar a esclarecer, a enxergar melhor os problemas que um filósofo estuda. Além disso, a determinação de quais problemas são mais ou menos relevantes de serem examinados e estudados depende de fatos históricos, econômicos e sociais. Na virada do século, quando as revoluções sociais estavam em plena marcha, muitos livros e autores dedicavam-se à filosofia social, a ajudar a entender o tipo de sociedade que deveríamos viver e quais suas características, bem como as formas de se construir um mundo justo. Atualmente vivenciamos uma transformação profunda na ciência e tecnologia, com novas formas de tratamento de doenças, transplantes, técnicas inovadoras de concepção e fecundação, além de uma interação cada vez maior com máquinas, como os carros automáticos, os drones e robôs de entrega de encomendas. Em função disso, vem aumentando o interesse dos debates filosóficos sobre bioética, inteligência artificial, além de outros problemas relacionados. Esse tipo de discussão, evidentemente, não se resolve olhando apenas para o mundo, para os fatos, mas *tentando esclarecer conceitos* como o conceito de “vida”, “humano”, “ética com relação aos outros” e *tentando esclarecer o que devemos ou não fazer em certos casos*. A filosofia não é, nesse sentido, uma atividade a-histórica, como muitos pensam. Ela estuda conceitos universalmente relevantes e outros que são decorrência de mudanças históricas, mas sempre de uma perspectiva distanciada e argumentada, que permite capturar com mais clareza o que pode ser dito e feito acerca dessas questões.

# 1.5

## FILOSOFIA E UMA VIDA DE SABEDORIA OU BEM-VIVER

Na imagem da filosofia e do trabalho filosófico que procurei traçar até aqui, o filósofo mostrou-se uma figura muito parecida com a figura do cientista. Ambos estudam e produzem teorias sobre objetos determinados. A diferença entre a filosofia e a ciência seria principalmente vinculada à generalidade das questões filosóficas e o método que a filosofia adota para investigá-las. As análises teóricas do filósofo visam esclarecer fenômenos e conceitos gerais acerca da nossa condição. A principal característica que distinguiria o cientista do filósofo, é que o primeiro fala do mundo e faz experimentos, enquanto o segundo falaria dos conceitos que utilizamos para falar do mundo, da armação conceitual que criamos para falar das coisas e dos outros e utiliza argumentos e reflexão racional para sustentar suas posições. Posso pensar, de vez em quando, que não *sei bem* o que meu filho sente e pensa sobre mim. Esse tipo de pensamento pode gerar perguntas filosóficas mais gerais do tipo: *como saber o que se passa na mente de outras pessoas (sentimentos, pensamentos, sensações)?* Um amante pode querer saber se é realmente amado ou se seu relacionamento é da ordem do puro interesse. Ele se achará satisfeito quando encontrar sinais de afeto ou devoção. O filósofo é alguém que não se sente satisfeito com aquilo que costuma nos acalmar no cotidiano: ele quererá precisar as *condições* (caso existam) em que alguém *pode saber algo* sobre a mente de outras pessoas (como posso realmente saber o que x sente?). Em seu exame, ele pode descobrir que as declarações e comportamentos que expressamos podem ser falsos (a literatura e os filmes policiais estão cheios de casos de pessoas que fingiam ser uma coisa quando eram outra) e, ciente disso, pode duvidar que sabemos ao certo o que se passa na mente das outras pessoas, pois elas podem fingir, enganar, etc. Ele pode talvez afirmar que podemos conhecer apenas indiretamente ou por inferência (pelos gestos, palavras) os sentimentos dos outros. Nesse caso, ele terá de mostrar que esse conhecimento inferencial (saber o que o outro sente a partir daquilo que ele faz) é suficiente para garantir que sabemos algo dos outros. Tanto numa direção, quanto na outra, ele estará examinando um conceito ou fenômeno (o conhecimento de estados psicológicos) e ampliando o nosso conhecimento sobre o homem e o mundo. Uma das coisas que se pode descobrir percorrendo esse caminho é que talvez não saibamos ao certo nem mesmo muitas coisas acerca de nós mesmos (o chamado problema do autoconhecimento). Independente da resposta específica que oferecermos para essas questões, convém perguntar aqui: por que o filósofo faz essas perguntas? Por mera curiosidade ou espírito investigativo?

A concepção do filósofo como um “quase-cientista”, uma espécie de pensador profissional que habita os departamentos de filosofia e que tem diante de si um conjunto de problemas conceituais (embora não um laboratório onde possa tratá-los) pode nos levar a crer nisso, ou seja, crer que a filosofia é uma ciência abstrata,

interessada em questões recônditas e de pouco interesse para o mundo vivido. Mas eu penso que essa concepção da natureza da filosofia precisa ser complementada. Tem-se que o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein teria perguntado, certa vez: “De que serve a filosofia se ela não me torna um ser humano melhor?”. A ideia que ele veicula aqui é obviamente que o objetivo do estudo filosófico não é apenas a produção de teorias ou conhecimento sobre conceitos, mas um *algo mais*. O estudo e o trabalho filosófico deveria, a pergunta sugere, envolver alguma forma de transformação, uma forma de nos ajudar a sermos melhores, a “dar forma à nossa alma”, como dizia Sêneca.

O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos. Sem ela ninguém pode viver sem temor, ninguém pode viver em segurança (SÊNECA, 2009, Livro II, Carta 16, p. 55).

A formulação apresentada aqui por Sêneca dá orientações importantes acerca da direção que pretenderei explorar no restante desse livro. Pretendo mostrar que a filosofia, ao lado de uma atividade conceitual, rigorosa, que contribui para o esclarecimento de conceitos e crenças que assumimos e tem um papel central na nossa experiência, tem um sentido importante ligado à conduta da vida. Ela é, como diziam os antigos, uma *arte de viver*, e não somente uma atividade intelectual, um tipo de “esgrima na frente do espelho”, como disse em tom jocoso Schopenhauer. O próprio Schopenhauer contribuiu para assinalar o erro da redução da filosofia à uma arte puramente teórica e abstrata. Para aqueles que estão comprometidos com a concepção tradicional da filosofia como “mestra da vida”, o modo como a filosofia vem sendo praticada no mundo contemporâneo talvez apresente uma caricatura triste de um passado em que ela foi uma atitude concreta, um modo de viver e de ver o mundo, dado que o movimento predominante hoje é em direção a uma crescente fragmentação, conforme cresce o conhecimento especializado e técnico das diversas disciplinas científicas estudadas hoje em dia. Como lembrou oportunamente Martha Nussbaum, essa foi uma característica marcante da filosofia na antiguidade e que vem se perdendo entre nós:

Todas as escolas filosóficas na Grécia e Roma – Epicuristas, Céticos e estoicos- conceberam a filosofia como um modo de lidar com os problemas mais dolorosos da vida humana. Eles viam o filósofo como um médico compassivo cuja arte poderia aliviar muitos tipos de sofrimentos humanos universais. Eles praticaram a filosofia não como uma técnica intelectual distanciada e dedicada à manifestação da inteligência, mas como uma arte corriqueira e imersa no enfrentamento do sofrimento humano. Eles focaram sua atenção, por conseguinte, em questões cotidianas e com significado humano urgente como o medo da morte, o amor e a sexualidade, a angústia e a agressão, questões



que são, às vezes, evitadas como embaraçosamente confusas e demasiado pessoais por algumas variedades de filosofia mais distanciadas. Eles confrontaram essas questões como elas surgem na vida humana ordinária, com uma atenção aguçada para as vicissitudes da vida e para aquilo que seria necessário e suficiente para torná-la melhor. Por outro lado, esses filósofos foram ainda grandes filósofos, filósofos dedicados à argumentação cuidadosa, à explicitação, à abrangência e ao rigor que tem sido usualmente tributado à filosofia na tradição da reflexão ética que teve seu começo, no Ocidente, com Sócrates. (Eles se opuseram, neste aspecto, a métodos característicos da religião popular e da magia) (NUSSBAUM, 1994, p. 3).

Nesse livro eu quero mostrar que a filosofia pode exercer um papel prático em nossas vidas, ao menos enquanto uma ciência capaz de oferecer uma integração entre os domínios fundamentais de nossa condição.

A ideia que a filosofia tem uma finalidade prática e pode nos ajudar a viver bem é antiga e se deve, em boa medida, ao *slogan* apresentado por Sócrates na *Apologia de Sócrates*, onde ele diz que uma vida que não seja examinada, revisada, não vale a pena ser vivida. Sócrates chamava a filosofia de um “cuidado da alma”. Filosofar ou “cuidar da alma” significava encontrar a verdade, as concepções corretas e verdadeiras. A filosofia era, assim, uma maneira de ensinar a viver, pois seus praticantes saberiam distinguir, com base no conhecimento da verdade, os diferentes bens humanos e poderiam estabelecer uma hierarquia entre eles, definindo aqueles que são supremos, superiores e devem ser buscados e distinguindo-os dos demais. De fato, Sócrates considerava que, assim como existia um saber do construtor de barcos, um saber do chefe militar, um saber do sapateiro, deveria existir um saber ou uma arte de levar a vida, uma arte de viver. A filosofia foi entendida, assim, como um conhecimento ou inteligência dos conceitos que conduzia à sabedoria prática, pois o estudo filosófico conduziria à sabedoria de vida. A filosofia, nesse sentido socrático, era **uma maneira de viver**. Pensando nas formulações socráticas, fica fácil perceber que aquilo que é constitutivo da ideia do “filósofo” não é apenas o fato dele ser capaz de resolver intelectualmente problemas teóricos específicos, mas também o fato de assumir uma certa *atitude diante da vida, de desejar realizá-la de uma maneira determinada*, formando uma imagem unitária da vida e sendo um exemplo vivo de como podemos agir, guiar nossas ações.

Eu comecei esse capítulo dizendo que etimologicamente filosofia é a união de dois termos “filo” (amigo) e “Sofia” (sabedoria). Agora estamos em melhores condições de entender essa expressão. Através de uma análise profunda dos conceitos que estão na base de nossa compreensão de mundo, o filósofo torna-se “amigo” da sabedoria, pois reflete sobre crenças, conceitos fundamentais que dão significação à nossa vida e à realidade que nos cerca. Nesse sentido, ser um filósofo não significa ser apenas alguém que realiza um certo trabalho intelectual, *informativo*, como um cientista. Uma filosofia não nos oferece apenas respostas para enigmas teóricos. A partir da reflexão conceitual, ela ensina a ver o que deve ser o centro de nossa existência e ajuda a transformar nossa personalidade. A atitude do filósofo, *nesse*

*sentido*, não se aproxima tanto do cientista que com sua lupa e binóculo questiona e quer saber como as coisas são, mas da figura do “sábio”, daquele que, como dizia Sêneca, está orientado, sabe para onde ir, mesmo num mundo conturbado. O filósofo não deveria ser entendido apenas como um especialista, mas um homem que sabe como devemos lidar com as questões mais gerais da existência (a morte, o amor, o envelhecimento, a doença, a amizade, o trabalho) e sobre seus gestos mais simples (aquilo que deve comer, vestir, como educar os filhos). O filósofo, nesse sentido, não é apenas alguém que especula, mas alguém que se esforça em viver de um modo determinado à luz do estudo das questões humanas e naturais.

# ATIVIDADES – UNIDADE 1

1) Formule um exemplo de problema filosófico que contenha um juízo de primeira-ordem e um juízo de segunda-ordem. Você pode considerar problemas contemporâneos em Bioética, por exemplo. A tarefa deverá ser postada na ferramenta Fórum de Atividades

2) Explique a concepção do homem prático de Bertrand Russell.

# 2

---

PRINCIPAIS PERÍODOS DA  
HISTÓRIA DA FILOSOFIA

---



# INTRODUÇÃO

**A** Essa unidade apresenta os principais períodos da história da filosofia: a história da filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea. Essas diferentes fases da história não serão (e nem poderiam ser) abordadas integralmente, pois há uma profusão de autores em cada período, com doutrinas divergentes. Procuramos destacar os autores e escolas mais importantes de cada período. Na filosofia antiga, destacamos as figuras de Sócrates, Platão, Aristóteles e as escolas helênicas. Sócrates, Platão e Aristóteles são os autores fundamentais do período clássico da História da Filosofia Grega. Foram esses autores que deram as bases para a grande tradição filosófica do Ocidente em áreas como a ética, a metafísica, a lógica, a teoria do conhecimento, a cosmologia, a filosofia da linguagem e da arte. O Verdadeiro, o Bom e o Belo foram os temas fundamentais que orientaram suas filosofias e foi nesse contexto histórico que apareceu pela primeira vez, embora não através das mãos de Sócrates, a ideia da filosofia como um sistema de pensamento estruturado. Platão, foi, nesse sentido, o autor do primeiro grande sistema de pensamento do Ocidente, tendo formulado uma visão capaz de abarcar todos os temas fundamentais do pensamento humano, o que influenciou profundamente o pensamento posterior através de nomes como Plotino e outros pensadores cristãos posteriores, que viram no seu sistema um elemento propulsor para suas próprias filosofias. A obra de Platão foi escrita na forma de diálogos, os quais envolviam diferentes personagens, originando um estilo de filosofia polifônico e que tem permitido explorar seus pensamentos sob diferentes ângulos ou perspectivas, quase como um repositório filosófico inesgotável. Aristóteles, por sua vez, foi não só uma fonte documental para autores antigos, uma vez que incorporava em sua metodologia vastas referências às tradições históricas anteriores, mas também o desenvolvedor dos primeiros sistemas de lógica, da física, ética, metafísica, psicologia e das ciências naturais, especialmente a biologia. Na ética, Aristóteles foi, diferente de Platão, um pensador que procurou desenvolver um modelo ético com forte sensibilidade ao contexto, à moralidade tal como vivenciada no cotidiano com suas imprecisões e paixões, afastando-se, nesse sentido, das imagens do homem como um ser orientado por uma ideia suprema do Bem como uma força que estaria entranhada na estrutura do universo e que nossa alma seria capaz de alcançar, desde que bem treinada, como parece ter sugerido Platão. Essa dimensão concreta, particularista, fez de Aristóteles um filósofo celebrado na ética até nossos dias, tendo despertado a atenção de vários filósofos contemporâneos, como Elizabeth Anscombe, Aslaidair McIntyre, John McDowell.

No mundo antigo, também examinamos as chamadas escolas helenistas. A filosofia helênica floresceu após o declínio de Atenas como principal cidade-estado do mundo antigo. A filosofia helenística se desenvolveu em oposição ao pensamento clássico, embora incorporasse vários de seus elementos. Os estóicos, epicuristas e céticos procuraram desenvolver uma filosofia que admitia verdades teóricas na ontologia e na lógica, mas também submeteram, em grande medida, essas disciplinas

e seus achados a um objetivo ético: a vida de felicidade, de paz de espírito. Em nenhum outro momento da história, as demais disciplinas filosóficas estiveram tão voltadas para o atingimento de ideais éticos, de conquista da paz e liberdade, mesmo que interior. Nesse texto, exploramos essa dimensão ética do pensamento helênico, indicando como se buscou desenvolver um modelo de sabedoria a partir de preocupações cosmológicas, físicas e lógicas.

A filosofia medieval é a filosofia desenvolvida pelos padres e bispos cristãos em Constantinopla e também aqueles ligados à tradição romana. A sua datação é matéria de disputa entre intérpretes, mas tende-se a considerar que seu surgimento se deu entre o ano 200 e 300 depois de Cristo, quando os primeiros padres iniciaram um esforço de compatibilizar as escrituras sagradas com as filosofias antigas e do período helênico (como o platonismo, neoplatonismo e o estoicismo). Mais tarde, por volta do século XII, a filosofia medieval passou a ser desenvolvida nas escolas monásticas, que deram origem às primeiras universidades, e tornou-se conhecida como escolástica. O principal representante da filosofia escolástica é Santo Tomás de Aquino, autor da *Summa Teológica*, um enorme tratado filosófico que resumia todas as dúvidas e questões discutidas por teólogos e filósofos na época, acompanhada de respostas do próprio Tomás.

A filosofia medieval passou a entrar em declínio com o surgimento dos primeiros experimentos científicos que negavam as verdades do aristotelismo medieval e também em virtude das contestações provocadas pela Reforma Protestante em relação ao declínio moral da Igreja. Foi no contexto dessas críticas e também da redescoberta de textos pensadores antigos que a filosofia Renascentista se desenvolveu, apresentando vários sistemas que visavam superar o aristotelismo medieval e apresentar aquilo que era chamado de uma Nova filosofia, capaz de resolver as dificuldades dos modelos anteriores. Nenhum autor renascentista conseguiu, no entanto, concretizar esse projeto. As especulações científicas e éticas do período renascentista não conseguiram agregar em torno de si um modelo fundante. Esse modelo só veio a ser fornecido com a chamada filosofia mecanicista dos modernos, particularmente Descartes e Bacon.

A filosofia moderna reorganizou a filosofia do Ocidente sob novas bases. Buscou-se encontrar, a partir dos achados científicos de Galileu, um modelo filosófico que pudesse “dar ordem” ao mundo infinito, vivo, com suas luas e asteroides cambiantes, que havia sido descoberto e, ao mesmo tempo, conciliar essas novas descobertas com a ortodoxia cristã. A filosofia moderna também foi o lugar do contra-iluminismo de Hume e Vico, autores que procuraram pôr em questão o poder da razão humana em ordenar todo nosso sistema de pensamento. Hume foi, talvez, o mais importante dos autores dessa tradição cética e anti-iluminista, tendo desenvolvido uma consistente defesa dos sentimentos, em oposição à racionalidade e à nossa capacidade de justificar racionalmente nossos principais construtos científicos e práticos. A filosofia de Hume teve um imenso papel no desenvolvimento da filosofia crítica-transcendental de Kant. Kant percebeu que a metafísica, tal como desenvolvida por filósofos anteriores como Locke, Descartes, não poderia gerar resultados positivos, pois se de um lado o sistema racionalista de Descartes limitava o espaço relevante da evidência sensível, de outro as intuições sensíveis eram deixadas, na tradição empirista, sem o poder estruturador dos conceitos. Kant propõe então

uma filosofia crítica, uma filosofia que avalia nossos poderes, concebendo um novo tipo de filosofia metafísica chamada de filosofia transcendental, que nada mais é do que uma filosofia que examina as condições a priori, anteriores à experiência, que deveriam ser obedecidas para que qualquer experiência humana fosse possível. Ele propôs, assim, uma síntese do conhecimento envolvendo razão e sensibilidade, ao mesmo tempo que resolveu o problema de explicar como a metafísica poderia assumir o caminho seguro de uma ciência.

A filosofia contemporânea, por sua vez, nasceu da influência de três grandes correntes: 1) do iluminismo kantiano e das tradições posteriores do romantismo alemão; 2) da tradição lógica e linguística inglesa; 3) da influência do pensamento social e psicológico. Em todos esses modelos, houve um distanciamento das análises abstratas para modelos de caracterização filosófica cada vez mais influenciados pelo “mundo vivido”, da experiência concreta, contraditória, inconsciente, da vida social, e também dos papéis funcionais que a linguagem e os nossos conceitos desempenham em circunstâncias particulares. Tais desenvolvimentos levaram tanto a uma imagem da filosofia como uma ciência encarregada de pensar o mundo capitalista contemporâneo, como na Escola de Frankfurt, onde não só aspectos concretos ligados ao consumo, mas também psicológicos, ligados ao desejo e vontade de reconhecimento são enfocados. Faz parte da filosofia contemporânea também o existencialismo, que explora a responsabilidade e o sentido existencial de ter que sempre fazer o nosso próprio ser, tal como consignado na famosa frase de Sartre “o homem é o futuro do homem”. A tradição existencialista também inclui nomes como Heidegger, que embora seja considerado existencialista rejeitou o rótulo, Karl Jaspers, Max Scheler e Gabriel Marcel. Esses autores deram um lugar de centralidade à reflexão sobre as condições formais em que o homem descobre a si mesmo no mundo e enfrenta suas principais tarefas de auto-constituição. Foi uma tradição que destacou a importância dos humores existenciais, como a angústia e o tédio, por serem reveladores de que nossas relações com o mundo não são meramente cognitivas ou racionais, mas guardam um espaço de destaque para os afetos. Por outro lado, na tradição lógica inglesa, os temas do conhecimento, da linguagem e da lógica foram os fios orientadores da análise. Essas tradições buscaram, igualmente, uma interpretação do homem, mas como um ser linguístico, que através de seus conceitos apreende e também gera pseudo-problemas acerca dos temas que investiga. A obra de Wittgenstein é, nesse sentido, emblemática, por destacar como a linguagem pode ser um instrumento de compreensão da realidade humana e, ao mesmo tempo, gerar mal-entendidos, espécies de redes de teias que envolvem nossa mente, impedindo-nos de ver o que está diante de nossos próprios olhos. Wittgenstein, especialmente, procurou fazer essa leitura diagnóstica da lógica operativa da linguagem. Uma de suas estratégias para evitar esse tipo de erro foi sempre chamar a atenção para a tese que o sentido das palavras é dado pelo contexto de proferimento ou uso; o que indicaria que grande parte de nossos problemas filosóficos poderiam ser resolvidos através de uma atenção mais detalhada e rica dos contextos de fala e formas de vida em que a linguagem participa. O modelo dinâmico da linguagem, concreto, que Wittgenstein aplicou para o plano linguístico também estava presente nas interpretações sociais e morais da interação humana no contexto do capitalismo desenvolvido pelos filósofos de Frankfurt.



Em suma, nessa unidade nos propomos a apresentar uma visão global da história da filosofia, uma espécie de aventura do pensamento filosófico, examinando os principais autores e escolas e como essas filosofias foram sendo construídas e chegaram até nós hoje.

## 2.1

# A FILOSOFIA NA HISTÓRIA

A origem da filosofia no mundo antigo tem sido tema de profundos debates na atualidade. Embora tenha sido professado, durante muitos anos, que a filosofia teve sua origem no mundo grego, abordagens mais recentes têm sugerido que o surgimento da filosofia pode ter sido encoberto por modelos historiográficos que negaram ou simplesmente suprimiram a presença marcante de pensadores de países não-europeus, autores e filosofias que influenciaram profundamente o pensamento filosófico grego e, se não foram anteriores, ajudaram a moldar a face com a qual a filosofia grega é conhecida hoje. Assim, tem sido defendido que boa parte das contribuições filosóficas dos povos do Norte da África (especialmente do Egito), da Mesopotâmia, Babilônia e Pérsia foram negligenciadas ou não receberam o devido crédito como exemplos de reflexão racional. Tem sido argumentado, ainda, que a tradição historiográfica ocidental que nasceu no final do século XIX e floresceu na metade do século XX tendeu a negar a influência de povos não-brancos e não-europeus no surgimento e desenvolvimento da filosofia. Em parte, as dificuldades de reconhecimento das origens não-ocidentais do pensamento filosófico pode ser atribuída à tradição “dos mistérios”, ou seja, um modelo de ensino e pensamento filosófico que era secreto e somente aberto a iniciados e também em boa medida, pelas limitações da tradição oral, comum entre algumas civilizações antigas, o que prejudicou o acesso aos livros e textos filosóficos dessas civilizações. As grandes civilizações, no entanto, parecem ter adotado algum tipo de escrita e, nesse sentido, a ideia do nascimento da filosofia no mundo grego pode ser questionada. Seja como for, considerando a filosofia ocidental, podemos admitir a imagem do nascimento da filosofia na Grécia, pois foi a tradição da linguagem escrita grega que fez os textos filosóficos antigos chegarem até nós. Ainda assim, contudo, tem sido insistido que a tradição historiográfica ocidental que nasceu no final do século XIX e floresceu na metade do século XX tendeu a negar a influência de povos não-brancos e não-europeus no surgimento e desenvolvimento da filosofia. Assim, embora o chamado “milagre grego” possa ser contestado, não há dúvidas que houve entre os gregos a superação da tradição mitológica e poético-mítica em direção ao pensamento racional. Esse movimento de formulação e desenvolvimento de um tipo de pensamento baseado em fatores empíricos (como a água, o sol, a terra) e com a pretensão de encontrar um princípio explicativo (arché) de características fundamentais da realidade ou natureza (physis) foi desenvolvido pelos chamados filósofos pré-socráticos, ou seja, os filósofos que viveram e contribuíram para o desenvolvimento da filosofia antes de Sócrates. Alguns desses filósofos são bastante conhecidos ainda hoje, como Pitágoras e Tales, pela sua contribuição no desenvolvimento da matemática, mas outros, que são pouco mencionados, também tiveram intuições fundamentais, como o caso de Demócrito, que considerou o átomo, a menor unidade da matéria, o princípio fundamental de toda a realidade. Os principais filósofos pré-socráticos (e suas escolas) foram:

- Escola Jônica: Tales de Mileto, Anaxímenes de Mileto, Anaximandro de Mileto e Heráclito de Éfeso.
- Escola Itálica: Pitágoras de Samos, Filolau de Crotona e Árcitas de Tarento.
- Escola Eleática: Xenófanos, Parmênides de Eleia, Zenão de Eleia e Melisso de Samos.
- Escola da Pluralidade: Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazômena, Leucipo de Abdera e Demócrito de Abdera.
- Escola Eclética: Diógenes de Apolônia, Arquelaus de Atenas.

Depois da filosofia pré-socrática, que foi caracterizada pelo predomínio de preocupações cosmológicas e unitárias do mundo físico, a filosofia conheceu as preocupações linguísticas e antropológicas que caracterizaram o período clássico, especialmente com os sofistas e Sócrates.

## 2.2

# FILOSOFIA ANTIGA (DO SÉCULO VI A.C AO SÉCULO VI D.C)

As preocupações e reflexões filosóficas na Grécia antiga aparecem, de um modo mais claro, quando a vida política grega se democratiza (em torno do século V a.C.). A democracia grega clássica, calcada no debate público sobre questões relevantes à vida na polis, foi, aos poucos, promovendo no terreno dos estudos e sistematizações propriamente filosóficas uma novidade muito significativa: o *naturalismo filosófico* dos pré-socráticos, isto é, a insistência destes pensadores em estudar a natureza física, a ordem do universo, as origens causais da materialidade, foi sendo substituída pelo *antropocentrismo filosófico*. O antropocentrismo volta as suas atenções para o humano, para a realidade do homem, tanto nas suas dimensões individuais quanto nas dimensões coletivas. O novo enfoque dos filósofos terá grande repercussão no tipo de problemas filosóficos que serão considerados importantes, introduzindo preocupações com a boa vida ou felicidade e conduta política no centro dos interesses do mundo antigo. A física, os estudos de lógica e ontologia permanecem vivos, mas seu lugar no esquema do conhecimento é ditado por interesses morais mais amplos. Esse movimento iniciou com os chamados Sofistas.

### 2.2.1 Os sofistas

Os sofistas serão, por certo, juntamente com Sócrates, os primeiros filósofos a direcionarem seus esforços reflexivos para o homem ou para o humano (que, em grego, se diz *anthropós*), deixando de se preocupar basicamente com os aspectos da natureza física ou material e com a ordem do universo (em grego, respectivamente, *physis* e *kosmos*) como era característico dos pensadores pré-socráticos. Os sofistas promoveram uma espécie de relativização da verdade e das regras da conduta moral. Quer dizer, não há mais só uma possibilidade moral, mas sim muitas, todas relacionadas aos seus contextos de origem. Os sofistas veem a moral, portanto, como relativa a alguma época, a algum povo, aos hábitos e costumes dos seus criadores e assim por diante. A importância que estes pensadores atribuem à relatividade moral deve ser bem interpretada. Ao insistirem no caráter relativo da moral, eles estão dizendo que cada proposta moral se estabelece de forma histórica, portanto no interior de circunstâncias concretas que não de configurar propostas morais com fisionomias próprias. Entretanto, uma vez que uma dada moral é definida, seus preceitos, normas ou regras passam a obrigar moralmente os indivíduos, não sendo mais, a partir desse estabelecimento, relativas no sentido de poderem ou não ser aceitas ou seguidas. Toda norma moral obriga. Mas a obrigação pode ser limitada geograficamente e temporalmente (SCHAEFER; WILLIGES, 2009).

Talvez Protágoras (c. 490-420 a.C.) tenha sido o pensador sofista que melhor conseguiu sintetizar o caráter desafiador do pensamento sofisticado. Segundo Porchat, Protágoras disse pela primeira vez “que a força da razão é a sua capacidade discursiva, seu poder é eminentemente retórico, ela é uma capacidade de persuadir” (PORCHAT, 2007, p. 278).

Em seu principal escrito, *Verdade*, Protágoras propôs sua famosa doutrina do homem como medida das coisas, das que são e das que não são, dizendo isso respeito tanto às impressões sensoriais como aos valores, individuais e coletivos. O que me aparece é para mim tal como me aparece, o que a ti aparece é assim para ti. Se a uma cidade parece que tais e tais coisas são justas e belas, assim elas o são enquanto a cidade assim julgá-las. É a noção de relatividade da verdade que é introduzida, contra toda uma tradição filosófica da Verdade absoluta. Os seres humanos não podem senão exprimir suas *opiniões* e suas opiniões somente podem exprimir aquilo que eles experienciam (PORCHAT, 2007, p. 278).

Mais relevante, para nossas finalidades, é o que decorre dessa tese. Dela resulta uma nova concepção de sabedoria. De acordo com Porchat, Protágoras propõe uma sabedoria que “não se encontra nos que pretendem ter acesso à natureza das coisas, mas, sim, nas *tekhnai* (artes) inventadas pelos homens para transformar as coisas em seu benefício” (PORCHAT, 2007, p. 278). Se considerarmos uma arte como a medicina, ela agirá no sentido de “criar sensações e disposições benéficas e saudáveis para os doentes, em substituição às sensações e disposições perniciosas que a doença lhes causava. E o orador político sábio faz que pareçam justas às cidades as coisas que são benéficas para elas, em lugar das que lhes são maléficas” (PORCHAT, 2007, p. 278).

Podemos entender a contribuição da sofística ilustrada por Protágoras e Górgias como um primeiro movimento vigoroso que pretendeu *humanizar a razão, o logos*, através de uma crítica aos poderes da linguagem. Como resume Porchat:

Investindo contra a tradição filosófica anterior, eles entendem a razão humana como capacidade de produção e organização da linguagem, não como uma faculdade divina de conhecer a realidade última das coisas. O *lógos* é um instrumento humano a serviço dos interesses humanos. Um instrumento que compete aos homens utilizar para seu próprio benefício, individual e coletivo (PORCHAT, 2007, p. 279).

Em outras palavras, a grande contribuição da sofística diz respeito ao reconhecimento dos limites da razão, da sua dificuldade de apreender pela linguagem o fundamento último da realidade visível e da moralidade. A linguagem opera aqui como instrumento de convencimento; o que é dizer que a linguagem é um mecanismo de convencer as pessoas a fazerem ou buscarem certos fins, os quais são considerados benéficos, mas a alegação de que a mente teria contato com a

verdade última no mundo moral ou empírico é recusada. Os fins que recomendamos podem ser simplesmente interesses considerados relevantes, fins úteis ou prazerosos, mas não necessariamente verdadeiros (no sentido de expressarem ou manifestarem o Ser ou o Bem).

## 2.2.2 Sócrates: a universalização da racionalidade moral a partir do indivíduo

Para Sócrates (470-399 a.C.), considerado o primeiro grande filósofo do período clássico na Grécia antiga, o saber mais importante é aquele centrado no homem. Uma máxima que define o ensinamento de Sócrates era: “Conhece-te a ti mesmo.” Esta máxima revela a virada que, naquele momento histórico, ocorre na filosofia grega: do estudo da realidade física (ou cosmologia) pretende-se, daqui por diante, direcionar a reflexão para o humano, isto é, busca-se agora a compreensão antropológica.

As preocupações antropológicas, na época clássica grega antiga, geralmente insistem em três temas: o conhecimento, a política e a moral. Sócrates se posiciona contra a relatividade do conhecimento, defendendo a universalidade dos conceitos, ou seja, afirma que nossos conceitos ou ideias a respeito da realidade são os mesmos para qualquer pessoa em qualquer época ou circunstância. Da mesma forma, coerentemente ele concluirá que a moralidade também deve ser universal. Defender a universalidade da moral ou das ideias morais, baseada em argumentos racionais, resulta numa concepção objetivista, ao contrário do relativismo dos sofistas, das normas morais e das verdades fáticas sobre o mundo ao redor.

Para poder entender a posição socrática, vamos esclarecer melhor a questão da racionalidade. Como vimos acima, Sócrates recomenda que cada um de nós se esforce para se conhecer. Para ele, o valor mais importante é o conhecimento. Mas não um conhecimento preso às particularidades, uma vez que esse tipo de conhecimento é subjetivo, carecendo de objetividade. E é a objetividade que confere um teor de universalidade aos dados conhecidos. Isso significa que o conhecimento que adquiro sobre mim deve ter validade para todos os homens, do contrário não seria verdadeiro. O conhecimento da verdade é sempre universal. Acreditar que um certo remédio fez bem para a dor de cabeça de Flavio é *opinião*. Acreditar que todo remédio com certas características faz bem para certas pessoas, é *conhecimento*.

Segundo Sócrates, o homem age retamente quando conhece o bem pela razão e, conhecendo-o, passa a praticá-lo. A felicidade humana, então, é uma decorrência do conhecimento motivado, justificado e fundado na racionalidade.

## 2.2.3 Platão: metafísica e moral

Para Platão (427-347 a.C.), como para os demais filósofos gregos, o terreno próprio onde pode florescer e desenvolver-se a moral é a vida na *polis* ou a vida política. O indivíduo só pode ser virtuoso moralmente se inserido na *polis*.



**SAIBA MAIS:** Na atualidade, a política muitas vezes atua separada da ética. Que consequências esta separação pode trazer para a sociedade? Qual o autor renascentista que fundamentou essa separação?

A filosofia platônica e o florescimento moral que defendeu pode ser apresentada a partir daquilo que chamarei de um *ponto integrador ou unitário* do legado de Platão. Seguindo a análise de Franco Trabattoni, esse ponto pode ser estabelecido a partir do influxo que a personalidade e as vicissitudes que a vida de Sócrates, o grande mestre de Platão, provocaram nele. Trabattoni se pronuncia assim:

Ele [Platão] considerava altamente significativo o fato de a grande integridade moral de Sócrates ter sido mais de uma vez contraposta à práxis política impura vigente na Atenas do século V. Decidido a fazer filosofia continuando o trabalho de Sócrates e com os olhos concentrados sobre os negativos resultados da prática ética e política vigente da sua cidade, Platão inaugura uma idéia de filosofia na qual o saber que se procura (lembramos que a palavra filosofia significa ‘amor pela sabedoria’) não é só um saber que se encerra em si mesmo, voltado para o puro conhecer, mas é um saber que pretende identificar aqueles princípios gerais fundamentais, os únicos que podem promover o bem-estar do homem (ou seja, sua felicidade), tanto na vida privada como na vida pública (TRABATTONI, 2005, p. 29).

Encontramos aqui o anúncio, bastante explícito, daquilo que chamei acima de um ponto ou visão integradora da filosofia platônica. Platão buscou edificar um projeto onde o saber filosófico não é uma doutrina especulativa pura, que estabeleceria os princípios últimos do universo (uma ontologia da realidade, com a indicação de substâncias primeiras, por exemplo, das quais tudo o mais é composto), mas, muito mais do que isso, ele procurou identificar *certo tipo de princípios*: precisamente o tipo de princípios que seriam adequados para a constituição de um modelo de vida individual e coletiva feliz, boa. A filosofia de Platão pode ser lida, nesse sentido, como uma filosofia prática, capaz de ofertar, a partir da identificação de certos princípios fundamentais, o modelo de vida a ser seguido na vida social e individual. Como completa Trabattoni: “Platão não se preocupa muito em descrever de modo detalhado e coerente a *natureza* dos princípios, mas se satisfaz muito mais em mostrar a *existência* de princípios de um certo *gênero*: a saber, aquele gênero que seja útil para fundar a práxis ética e política” (2005, p. 29).

A metafísica platônica não está, nesse sentido, essencialmente preocupada com a tarefa de responder à pergunta “o que é o ser?”, mas assume a prerrogativa de justificar a emergência de sentido e de valor já implícitos na experiência que não poderia ser explicada e compreendida sem recorrer aos princípios metafísicos. (TRABATTONI, 2005, p. 109).

Ao lado de uma metafísica centrada em conceitos normativos, Platão percebeu que não seria possível abordar o domínio da prática política e da vida ética sem apelar para um tipo especial de crítica: a crítica da *prática política impura*. Platão pretende fornecer, portanto, ao mesmo tempo, uma concepção de filosofia comprometida com um tipo ideal de princípio que promove o bem-estar humano, a felicidade humana e, ao fazê-lo, pretende que esses mesmos princípios sejam uma indicação do caráter falso ou aparente das concepções sobre a justiça e felicidade humana assumidas pela tradição sofística. Embora Trabattoni não torne explícito nessas passagens, o tipo de princípios a que Platão deu um lugar de centralidade em sua filosofia (como a ideia do Bem, do Belo e da Justiça) são princípios que, no vocabulário contemporâneo, são chamados de *princípios morais*. Ou seja, Platão procurou mostrar que o todo cósmico que vemos e no qual vivemos abriga ou tem no seu interior um sentido de bondade, de justiça e de Bem e que nossas vidas e instituições são justas e boas quando apreendem e manifestam esse sentido universal de bem. Nesse sentido, a moralidade não constitui, tal como aparece para nossa experiência contemporânea, uma realidade separada da dimensão física; o Ser, a Realidade e o Bem coincidem. A realidade do Bem e o próprio Ser são ideias eternas, independentes da existência e preocupações humanas e podem ser conhecidas pela alma humana racional (embora não como são em si mesmas). Podemos ilustrar esse ponto através da ideia de justiça, discutida na *República*, a qual permite explicitar o vínculo inexorável entre as dimensões ontológicas e éticas da filosofia platônica.

Assim como existe justiça nas relações humanas, quando tratamos nossos pares como devemos fazê-lo, de acordo ou em conformidade com a medida certa, existe uma justiça ou uma razão justa incorporada na estrutura do universo. A razão ou justiça universal que se distribui entre todas as coisas é apreendida através das fontes do conhecimento presentes em nós. Essa justiça reinante na base de tudo, no entanto, não é sensível, no sentido de poder ser extraída pela parte sensorial e apetitiva da alma. Ela é inteligível, ou seja, supõe, para seu conhecimento ou apreensão, o uso de faculdades como o pensamento (raciocínio), a inteligência (nous, dianoia) e o discurso (logos). Uma consequência prática relevante dessa concepção será admitir que a *razão universal* e justa distribui tudo justamente, de acordo com as leis do Ser, de um modo que não compete aos homens, como seres independentes e livres guiados por suas aspirações e desejos imediatos, questionar. Assim, embora para nossa consciência contemporânea pareça fazer pouco sentido pensar numa justiça tão distanciada dos interesses humanos mais imediatos (especialmente às ideias políticas de igualdade e respeito às escolhas individuais), daqueles propósitos que elegemos como valiosos e dignos de serem perseguidos, na filosofia platônica, a justiça ou correção pressupõe a obediência ou submissão à razão universal. É daí que deriva a concepção da bela cidade, a psicologia dos tipos de homens e a ‘legalidade’ das leis da *polis*. Do ponto de vista psicológico, não encontraremos tranquilidade na condução de nossas vidas se nossas funções na



cidade não se ajustam à natureza de nossa alma, a qual, por sua vez, é determinada pelos elementos dos quais fomos constituídos.



SAIBA MAIS: Segundo Trabattoni, no Teeteto, Platão diz: “Se atingir o ser é responsabilidade da alma, e considerando que, no pensamento e linguagem dos Gregos, ser e verdade de certa forma se correspondem, só o conhecimento da alma é conhecimento da verdade das coisas: não haverá conhecimento dos sentidos nas afecções, mas ‘no raciocínio que se faz em torno delas: porque por essa via é possível, como parece, tocar o ser e a verdade’ (TRABATTONI, 2010, p. 77).

Essa dimensão psicológica da justiça é frequentemente apresentada por Platão em conexão com a discussão da noção de *especialização técnica ou perícia*. O perito domina as leis de um determinado ofício. Existe uma maneira adequada de fazer sapatos ou destrinchar um animal, de modo que a separação de partes do corpo de um animal e a confecção de calçados seja capaz de aproveitar bem os materiais disponíveis e produza o melhor resultado: o melhor sapato ou o melhor aproveitamento da carne. Essa maneira adequada é conhecida pelo artesão que possui o conhecimento da arte de fazer sapatos ou destrinchar animais. O especialista, como se revela aqui, domina a estrutura interna de seus objetos; ele conhece a razão ou lei que estrutura um certo objeto e isso o faz mestre numa determinada atividade. Aquele que domina com precisão a ordem interna das coisas e de si mesmo, a justiça de cada coisa e de sua alma, se poderia dizer, é mestre de si e do mundo. A sabedoria oriunda da filosofia é uma sabedoria *especializada* no conhecimento das razões últimas que animam o universo; o sábio conhece as junções e estruturas que estão por trás da realidade mutável e cambiante que experimentamos. Ao ordenar a cidade, o sábio não distribuirá os homens de acordo com suas vontades e aspirações: ele ajustará cada indivíduo à sua posição adequada no todo, e esse ajuste perfeito será, por sua vez, a expressão da adequada apreensão de leis universais e permitirá o florescimento da cidade mais justa e nobre dentre todas.

A imagem da perícia técnica mostra que existem, ontologicamente, posições naturais ou próprias a cada coisa. Em termos político-morais, essas posições próprias são também as posições certas ou instanciadoras do bom e do bem; logo, as leis universais que presidem cada coisa são também as leis da justiça e do bem de cada coisa. Fora dessa posição, o indivíduo não estará fazendo aquilo que é seu papel fazer; sua vida será de perturbação e contínuo sofrimento. A mesma tese aplica-se para o mundo político. Uma comunidade política justa é aquela que melhor apreende as posições de cada um na totalidade e não aquela que melhor atende aos diferentes desejos e inclinações humanas. A ideia, portanto, de que existem leis eternas da justiça, que são conhecidas pela alma inteligível, racional, constitui um pressuposto fundamental de todo o pensamento ético e político de Platão. Platão é bastante claro, nesse sentido, em relação à cidade que a *República* pretendia fundar: trata-se de uma alegoria da alma justa, na qual o homem bom teria seu lugar natural.

Talvez haja um modelo estabelecido no céu, onde aquele que o deseja pode contemplar a cidade e se tornar seu cidadão. Mas não importa se essa cidade existe ou alguma vez existirá; é a única cidade em cuja política [o homem bom] pode tomar parte (PLATÃO, 1985, p. 592).

É através da apreensão inteligível da justiça que se instaura o núcleo da crítica platônica ao relativismo moral, às abordagens da vida ético-política fundadas “na medida humana das coisas”. Como explica Porchat (2007), Platão funda a prática moral em noções carregadas como “o ser” e “a verdade”, enquanto a tradição sofística assumiu uma concepção prática e maleável aos interesses humanos. Protágoras e Górgias engajaram-se num empreendimento comum: *humanizar o logos*. A razão que Platão via como eterna e independente de nossa vontade é humanizada pelos sofistas. Eles entendiam a razão humana como a capacidade de produção e organização da linguagem, não como uma faculdade divina de conhecer a realidade última das coisas. “O logos é um instrumento humano a serviço dos interesses dos homens. Um instrumento que compete aos homens utilizar para seu próprio benefício, individual e coletivo” (PORCHAT, 2007, p. 279). Platão reage a essa tradição explicitando a existência de um sentido de valor, bem, justiça e felicidade que é superior ao homem e que caberia buscar como bem primário para nossas vidas. A ética platônica é, nesse sentido, uma ética da submissão à soberania do Bem, da Justiça, do Belo, como entidades independentes. E a filosofia adquire valor nessa exata medida: ela tem por missão conduzir a alma humana ao conhecimento do Ser que é, ao mesmo tempo, o Bem, e extrair desse conhecimento os princípios de condução válidos no domínio da ação. O Bem reina independente e é a verdadeira realidade. Psicologia e ética se encontram no pensamento platônico. Enquanto os sofistas veem a cidade e a realidade como determinadas por leis presentes em interesses práticos de caráter individual e variável, Platão defende que os bens, desejos e vontade são, em última instância, imagens ou sombras do verdadeiro bem, e devem ser substituídos pela verdade do domínio eterno, de leis universais, independentes dos homens. Platão assume, portanto, a tarefa de demonstrar que somente sua exigência radical de uma justiça que não seja humana e, por conseguinte, versátil, permitirá determinar o que na verdade é vantajoso (RODIS-LEWIS, 1981). Conforme Barker:

Neste aspecto, Platão é bastante conservador, embora possa às vezes parecer radical e reformista. Sua missão é provar que as leis eternas da moral não são simples ‘convenções’, que devam ser substituídas por um regime ‘natural’, mas que têm raízes no sistema do universo e na natureza da alma, as quais não podem ser destruídas. Por isto a *República* contém uma psicologia e uma metafísica: era preciso demonstrar que o Estado não é um ajuntamento causal de indivíduos, dominado predatoriamente pelo mais forte dentre eles, porém uma comunhão de almas unidas necessariamente em torno de um objetivo ético: comunhão que

seria guiada para um tal objetivo, de modo racional e altruísta, pela sabedoria dos governantes, conhecedores da natureza da alma e da finalidade do mundo (BARKER, 1978, p. 149).

De fato, sem consciência dessa transcendência das noções gerais da ética não se pode entender a ética platônica, que não oferece uma teoria da ação ou “regras de conduta” que permitiria determinar operativamente o bem a partir de critérios manipuláveis e ditados por nossas preferências e interesses, mas *uma experiência ou itinerário de formação da alma* (PLATÃO, 1985, p. 519, c, d). O movimento de Platão em direção à defesa de uma verdade sobre-humana na ética, por assim dizer, é uma faceta de seu projeto filosófico mais amplo: estabelecer que a filosofia é a condução do homem do não-ser para o Ser. É reconhecida, nesse sentido, a separação promovida por Platão entre a confiança (*doxa*) no variável e impermanente e seu fundamento metafísico: a transcendência do bem, do belo, da justiça que a alma, exilada aqui embaixo, aspira alcançar. Desde o *Fédon*, Platão esboça o tema da luz percebida como num espelho (99d), o do homem das profundidades submarinas, que entreve os céus através do elemento líquido que deforma sua visão (109 c-e); tal é a nossa atmosfera, por cima da qual haveria que alçar-se até esse lugar supra-celeste que descreverá o *Fedro* (247c). Essa imagem encontra uma de suas formulações mais ricas e acabadas no mito da caverna, na qual o homem está preso desde sua infância, fascinado pelos jogos de sombras móveis que se projetam sobre o fundo. É necessário libertá-lo à força, obrigá-lo a subir na direção do esplendor do sol. Assim, para o homem daqui de baixo, vinculado às sombras, a filosofia é *ascesis*, conversão, evasão para o alto. A filosofia é o esforço do homem na direção da conquista de uma vida verdadeira, a vida da alma. O livro VII da *República* apresenta a jornada da alma como uma ascensão em direção à iluminação, nos quais se descobre, progressivamente, em cada etapa, que aquilo que era tratado como realidade era apenas sombras ou imagens de algo mais real. No fim da sua busca, ela alcança um primeiro princípio não hipotético que é a forma ou ideia do Bem, que a capacita a descer e retrazar seu caminho, mas movendo-se apenas através de formas ou de uma concepção verdadeira do que era anteriormente entendido apenas parcialmente (1985, p. 510-11). Como fundamento de todo o ser e de todo valor, não pode haver nenhuma experiência dessas realidades independentemente do Bem. Ou seja, não há vida verdadeira, vida feliz e sábia, sem a apreensão de certas verdades e sem deixar nossa vida ser conduzida por esse sentido infinito do Bem. Nisso, Platão e os estoicos estão de acordo: o contato com a verdade é tão importante quanto às ações corretas. Como diz Cooper:

Todos esses autores [Cícero, Sêneca e Marco Aurélio] estão comprometidos em considerar as curas espirituais e o auto-aperfeiçoamento como dependendo, em última análise, de um entendimento aprofundado e aperfeiçoado de certas verdades filosóficas. Essas verdades, conforme os estoicos, proporcionam o fundamento crucial e o suporte para o modo de vida estoico como sendo o melhor para um ser humano. Para os estoicos, a *vida não é aperfeiçoada simplesmente por aperfeiçoar escolhas e*

*comportamento, embora isso seja bem-vindo em outros aspectos, mas somente pelo comportamento que reflete e deriva de um estado mental aperfeiçoado* (COOPER, 2004, p. 311).

Fica claro aqui que tanto os estoicos quanto Platão assumiram que há uma mentalidade correta, um tipo de relação e visão do mundo derivado do contato com verdades filosóficas, que é responsável por fazer-nos bons. Não são apenas escolhas acertadas que indicam que nos auto-aperfeiçoamos ou nos tornamos melhores. A ética interessa-se com o tipo de conhecimento *que nos torna bons* e não apenas com ações boas que podemos, deliberada ou aleatoriamente, realizar. E aquilo que nos torna bons depende de uma *mentalidade aperfeiçoada*, uma apreensão do próprio Ser. Além de Platão, a ideia que a filosofia poderia ser tomada como uma disciplina que, a partir de investigações teóricas sobre a ação, seria capaz de garantir, em última instância, o bem-viver ou a felicidade dos agentes está presente em Aristóteles e na tradição da filosofia helênica, sobretudo no epicurismo e estoicismo.



ATENÇÃO: Hadot afirma, por exemplo, que entre os seguidores de Platão, “viver de modo filosófico é, principalmente, voltar-se para a vida intelectual e espiritual, realizar uma conversão que põe em jogo ‘toda a alma’, isto é, toda a vida moral. A ciência ou o saber jamais são para Platão um conhecimento puramente teórico e abstrato, que se poderá ‘introduzir de modo acabado’ na alma. [...] havia na Academia uma concepção comum de ciência, como formação do homem, como lenta e difícil educação do caráter, como ‘desenvolvimento harmonioso de toda a personalidade humana’ finalmente, como modo de vida destinado a ‘assegurar [...] uma vida boa e, portanto, a ‘salvação’ da alma’” (HADOT, 1999, p. 103.).

## 2.2.4 A metafísica de Aristóteles

Aristóteles, assim como Platão, seu mestre, foi um dos filósofos mais prolíficos da Antiguidade. Seus trabalhos serviram de fundação a várias ciências (como a zoologia, a botânica) e se estenderam nos ramos que hoje são parte tanto da ciência, quanto da filosofia, teologia e psicologia. Nessa seção, abordarei a ontologia aristotélica, que é um dos assuntos do seu livro mais famoso, *A Metafísica*.

Metafísica significa, no grego, “além da física”. Os tratados de metafísica de Aristóteles são tratados que abordam temas como a teologia e ontologia, que são temas tradicionalmente que abordam os primeiros princípios da realidade e Deus, situando-se, portanto, fora do domínio da física.



INTERATIVIDADE: O livro *Metafísica* não recebeu esse título diretamente de Aristóteles. Consta que o título foi dado por um bibliotecário. Pesquise na internet as curiosas circunstâncias da origem do título *Metafísica*, dado a obra mais famosa de Aristóteles. Procure também entender a divisão do livro a partir das letras gregas.

Aristóteles desenvolveu sua concepção ontológica na *Metafísica*, um dos livros que mais claramente antecipa a ideia de filosofia tal como a conhecemos hoje. Aristóteles distingue, no livro Gama da *Metafísica*, as ciências entre dois grupos: aquelas ciências que estudam entes, coisas particulares, e as ciências mais gerais, que estudam o ser, aquilo que é comum a todos os entes. Assim como havia uma ciência da vida (a biologia), uma ciência do movimento físico (a física), deveria haver uma ciência do ser (a ontologia), ele sustentou, mas não uma ciência do ser enquanto dotado de vida ou de outras características (físicas, químicas, etc.), mas simplesmente enquanto ele é ou tem ser. Ele chamou essa ciência de ciência “do ser enquanto ser” ou do “ente enquanto ente”. A ciência da ontologia, portanto, não é uma ciência sobre o ser enquanto ele tem um modo ou modalidade determinada (químico, físico, doente, saudável, sujeito a forças mecânicas, etc.), mas do ser como ser *simplesmente*. A pergunta fundamental dessa ciência é o que significa “ter ser”?

Aristóteles respondeu essa pergunta através de uma *teoria da substância*. A ontologia deve estudar primeiro a *ousia* ou substância, que corresponde ao ser em sentido mais próprio, o ser primeiro e o mais importante. A ideia aqui, como se pode reconhecer, é que ele considerou que ter ser é o mesmo que ser uma substância, isto é, ser um algo capaz de receber ou suportar certos atributos (predicados). Um exemplo: a maçã tem uma certa cor, cheiro, dureza, sabor. Ao dizer que o ser é a substância, o que Aristóteles estava sugerindo é que a substância é o substrato onde essas diferentes qualidades ou predicados (doce, amarelo, liso, etc.) aderem. Assim, se os demais seres podem ser considerados como tal, é porque mantêm alguma relação com a substância, pois tudo o que existe existe em função da substância.

Uma vez constituída, essa ciência deverá descrever justamente os princípios que tornam possível dizer, a respeito de cada coisa, que ela existe. Se a substância é dita ser em sentido mais fundamental e tudo o mais pode ser dito ser somente na medida em que mantêm relação com a substância, é tarefa dessa ciência fornecer os critérios que permitem identificar quais, dentre os seres, correspondem à substância e, para cada um dos demais seres, a relação que ele mantêm com a substância. Assim, a substância em sentido mais próprio deve ser algo cuja existência é independente e definida ou determinada. Assim a substância é:

- 1) o ser em sentido próprio e
- 2) a substância é independente e definida; ela não depende de outras relações para ser substância.

Além da substância, aqueles princípios que são comuns a todas as ciências (axiomas) são incluídos entre os objetos do estudo do ser enquanto ser porque dizem respeito a todos os seres e não podem, assim, constituir objeto de qualquer ciência específica. Nesse sentido, a ontologia de Aristóteles desenvolveu-se também

como uma teoria das categorias ou da predicação. O tratado mais conhecido que aborda esse assunto são as *Categorias*. As categorias ou predicamentos (predicativo do sujeito) representam o modo como *o ente está sendo*. As categorias do ser de Aristóteles indicam as diferentes naturezas contidas no real. De acordo com Aristóteles, as categorias são ações de atribuir ou predicar. *As categorias são classes mais gerais nos quais se ordenam os predicados das coisas*. Elas designam diferentes modos pelos quais o ser está sendo. É diferente dizer que Sócrates, por exemplo, é um homem, ou dizer que ele é branco, afirmar que ele mede tantos côvados ou que ele é filho de Sofronisco, que está em Atenas, etc. Os predicados de todos estes juízos não se unem da mesma maneira ao sujeito, eles representam modos de ser distintos (MANSION, 2005, p. 78)

Esses diferentes sentidos foram catalogados na Idade Média, em 10 gêneros supremos do ser, que podem ser entendidos, depois da substância como acidentes: a substância e os nove acidentes (qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, lugar, tempo, posição, posse). Todos esses termos guardam uma relação com o ser. Dizer que alguém é alto significa dizer que ele está sendo de forma alta e assim para as demais categorias. Fica claro na exposição das categorias, que a substância pode ser entendida como a categoria da substância, ou seja, uma das formas de se predicar o ser, mas também como o sujeito último, o sujeito de atribuição, ao qual todos os demais predicados são atribuídos. Nesse sentido, a substância é entendida por Aristóteles como “aquilo que não se diz de outro sujeito”. Para entender esse sentido, é conveniente examinar a distinção entre substância e acidente. O começo da explicação é o ato de predicar. Quando se predica, a predicação é feita do próprio substrato ou de uma determinação que lhe advém. Essa diferença caracteriza a separação entre substância e acidentes:

os predicados que significam a substância significam que o sujeito ao qual eles são atribuídos é por essência o predicado ou uma de suas espécies. Aqueles, ao contrário, que não significam uma substância, mas que são ditos de um sujeito diferente deles mesmos, o qual não é essencialmente este atributo ou uma espécie deste atributo, são acidentes (MANSION, 2005, p. 79).

Os predicados accidentais são de tal natureza que devem ser atribuídos a algum outro sujeito que eles mesmos. O predicado, nesse caso, exprime outra realidade. Não existe nada que seja somente branco, sem mais. No entanto, também existem predicados essenciais, que são predicados que exprimem aquilo que é o sujeito (Sócrates é homem).

Dizer que a substância é o sujeito último significa que ela é aquilo sobre o qual repousam os predicados, mas não em sentido lógico, como na frase sujeito predicado, dizendo que ela não pode ocupar o lugar do predicado.

## 2.2.5 A ética de Aristóteles

A reflexão filosófica de Aristóteles (384-322 a.C.) também se estendeu para o domínio da ética, onde a ideia de felicidade foi um tema fundamental de elucidação. O tema da felicidade, na obra de Aristóteles, faz parte daquilo que ele denomina “saber prático”, isto é, um saber preocupado em esclarecer as ações individuais e coletivas dos homens e, assim, esclarecer os fins que, através destas ações, eles querem alcançar. Este saber prático é também chamado por Aristóteles de “filosofia das coisas humanas” e pode ser organizado em dois campos que se interrelacionam: a ética e a política. Como os demais pensadores daquele contexto grego, Aristóteles também pensava a ação moral inserida na dinâmica política. Para investigar estas “coisas humanas”, Aristóteles compôs algumas obras importantes: *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo*, *Grande Ética e Política*. As considerações feitas aqui irão se basear principalmente na primeira das obras citadas.

Para Aristóteles, “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”. Tender para algum ponto é buscar um fim, é procurar alcançar uma finalidade, uma completude através de um movimento, de um processo. O fim ou o objetivo final de algo é a realização de sua essência e essa realização, pois, só pode ser o bem daquela coisa.

Ora, a essência do ser humano é a racionalidade. Por isso, ao procurar realizar a sua essência racional, o homem está buscando o bem para si mesmo. Para Aristóteles, o bem não é um estado, algo estático e, sim, é o resultado de um processo, de um desenvolvimento, de uma tensão em movimento. Além disso, o bem é a realização ou a atualização de um elemento estrutural que está em potência presente nas coisas. A doutrina do ato-potência é fundamental no sistema filosófico de Aristóteles e foi por ele proposta para poder explicar o difícil problema da mudança, do desenvolvimento, dos processos, dos movimentos existentes na realidade.

Assim, pode-se concluir que o homem, ao colocar em andamento a realização de sua essência – isto é, ao procurar atualizar a racionalidade que nele existe de forma potencial – está se direcionando a seu fim, está buscando a sua completude. E buscar o seu fim, como já vimos, é buscar o bem. Buscar o bem, por sua vez, é um comportamento moral. Mas o homem não é só razão, admite Aristóteles. Nele se apresenta também um lado irracional. A dimensão irracional do homem – a saber, o campo dos sentimentos, dos impulsos e das paixões – é coordenada pela “sabedoria prática”, pela “prudência” ou, em grego, pela *phrónesis* (pronuncie-se ‘frônesis’). Esta sabedoria faz com que os aspectos irracionais do ser humano colaborem na realização do fim ou do bem deste.

A sabedoria prática (ou *phrónesis*) atua sobre os sentimentos, os impulsos e as paixões humanas a fim de produzir um resultado racional que ficará situado entre o excesso e a falta, ou entre o mais e o menos. Este resultado é o meio-termo, uma espécie de mediania, de equilíbrio entre extremos. Estes resultados racionais, que equilibram emoção e razões, também são chamados por Aristóteles de *virtudes*, pois são de fato forças que ajudam a alcançar o fim do homem, o seu bem, ou seja, a realização de sua felicidade.

Além da sabedoria prática (ou *phrónesis*), existe no homem a “sabedoria teórica” ou, em grego, *sophia* (‘sofia’, em grego, significa ‘sabedoria’). Esta dimensão da razão humana é encarregada de buscar a sabedoria por si mesma e não por outra

coisa. Ela é um fim em si mesmo e não um meio para chegar a um fim. As virtudes – como, por exemplo, a coragem, a justiça, a temperança – são meios para realizar a racionalidade humana.

Desenvolver a sabedoria teórica (ou *sophia*) também é, para Aristóteles, alcançar a felicidade. Verdaderamente feliz será, pois, aquele que conseguir chegar ao patamar do saber teórico ou aquele que, na linguagem de Aristóteles, conseguir concretizar a “vida contemplativa”, uma vez que este tipo de vida leva o ser humano à completude de sua essência, que é a racionalidade. Podemos resumir os aspectos mais importantes da concepção aristotélica a respeito da moralidade humana da seguinte maneira: se o fim se identifica com o bem; e o bem é a atualização da essência das coisas; e se a essência do ser humano é a racionalidade; então, a atualização da racionalidade vem a ser o bem do homem. Ora, como não existe no homem algo que seja superior à racionalidade, então, a realização da razão é, de fato, o bem maior do homem, o seu sumo bem. E sendo que o sumo bem se identifica com a verdadeira felicidade, então a realização ou a atualização da razão termina por ser aquilo que traz mais felicidade ao homem.

## 2.2.6 Epicuristas, estóicos e céticos

Epicurismo, estoicismo e ceticismo são correntes de pensamento filosófico que se formaram no período histórico denominado helenismo. Helenismo é termo que designa a influência da cultura grega em toda a região do Mediterrâneo oriental e do Oriente Próximo a partir das conquistas de Alexandre (322 a.C.). Essa influência teve a duração de mais ou menos três séculos. A história da filosofia classifica este período como predominantemente ético, pois o principal interesse da reflexão se volta para problemas morais, de modo particular aqueles relacionados a regras práticas de bem viver. O pensamento helenista é geralmente um pensamento de escola e não de algum autor em especial, apesar de haver exceções, como Plotino e os fundadores das escolas epicurista e estoica, Epicuro e Zenão de Cítio. Começemos pela filosofia epicurista.

## 2.2.7 Epicurismo

Epicuro (341-270 a.C.) fundou sua escola em Atenas em 306 a.C., reunindo seus discípulos num jardim. Por isso, na Antiguidade, essa escola era conhecida por “Jardim”. Este filósofo retoma as teorias atomistas de Demócrito e Leucipo, desenvolvendo principalmente a questão do movimento dos átomos, dando especial atenção ao tema do desvio dos átomos (em grego, *clinamen*). Desvio, aqui, significa mudança de rota ou de direção. Segundo Epicuro, o desvio se origina no próprio átomo e não fora dele, em alguma força externa. Os átomos se auto-refletem, se autodesenvolvem, como dirá Marx em *Diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro* (1841). Uma das melhores fontes para conhecimento da doutrina atomista de Epicuro é a obra *De rerum natura* do filósofo latino Tito Lucrecio Caro (98-50 a.C.). A ideia da autonomia do movimento dos átomos receberá desdobramentos



importantes no interior da concepção epicurista. Em primeiro lugar, no que toca ao papel da filosofia. Segundo os epicuristas, a filosofia tem como objetivo libertar os homens de seus medos (por exemplo, o medo da morte, o medo dos deuses etc.). A libertação dos medos, de modo especial o medo dos deuses, faz do homem alguém autônomo. O homem começa a se determinar como sujeito de sua vida e de seu agir, não precisando mais esperar ordens dos deuses ou de alguma instância superior divina. Isso acabaria com a submissão humana aos deuses e o homem deixaria de ser uma espécie de escravo de esferas transcendentais.

Em segundo lugar, a ideia de autonomia terá repercussão na concepção moral do epicurismo, principalmente no conceito de imperturbabilidade (em grego, *ataraxia*). Para os epicuristas, a felicidade também é o grande objetivo dos atos morais. Ora, esta, a felicidade ou a vida feliz, segundo eles, só poderia ser conseguida por meio de atitudes de imperturbabilidade e de paz de espírito perante os fatos e perante a realidade. Ainda conforme a visão epicurista, essa tranquilidade de espírito, essa ausência de ansiedade, essa paz que levaria o homem à felicidade poderia ser alcançada através da realização prazerosamente moderada dos desejos e das necessidades humanas.

Devido a esta última característica, os epicuristas também são chamados de hedonistas (de *hedoné*, que, em grego, significa prazer). É certo que eles insistem na aceitação dos diversos prazeres na nossa vida. Mas sempre dentro de parâmetros racionais. A proposta ética epicurista não recomenda atitudes irracionais em relação aos prazeres possíveis durante a nossa existência. Nesse sentido, essa ética se aproxima das demais propostas éticas gregas antigas.

## 2.2.8 A escola estóica

A *escola estoica* foi fundada em Atenas no ano de 300 a.C. por Zenão de Cítio (332-262 a.C.). O termo estoicismo provém de *stoá*, que significa porta, pórtico. Essa corrente filosófica se reunia num dos pórticos de Atenas para discutir. Foram os discípulos de Zenão, Cleantes (331-232 a.C.) e Crisipo (280-206 a.C.), que desenvolveram e elaboraram a doutrina estóica do modo como a conhecemos.

A partir do século I d.C., o centro do estoicismo desloca-se para Roma. Seus principais representantes foram Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), Epitecto (60-138) e Marco Aurélio (121-180), que se tornou imperador romano após 161.

Marco Aurélio Antonino foi imperador de Roma desde 161 até sua morte em 180. Nas anotações de Marco Aurélio e de outros partidários do estoicismo encontramos uma “visão de mundo” completa, ou seja, podemos aprender a maneira como os estoicos encaravam a vida e tudo o que acontecia ao seu redor. Uma das crenças básicas dos estoicos era que o estudo da Filosofia poderia proporcionar aos seus adeptos os fundamentos para a melhor vida humana possível, isto é, para uma vida de felicidade duradoura e serena, chamada de *ataraxia ou imperturbabilidade*. Por isso, os estoicos valorizavam muito o estudo, a investigação e a contemplação. Eles acreditavam que a melhor maneira de viver eticamente era, antes de tudo, fazer *theoria*, ou seja, conhecer melhor nossa vida, nossa condição, para depois saber como deveríamos agir, o que deveríamos fazer e procurar realizar durante nossa existência.



SAIBA MAIS: No filme *Gladiador* de Ridley Scott, um dos personagens principais é o filósofo Marco Aurélio. Durante sua vida e, especialmente, nas campanhas que travou à frente do exército romano, Marco Aurélio costumava, como algumas cenas do filme mostram, fazer anotações diárias. Essas anotações eram pequenos lembretes ou meditações destinados a fixar os preceitos morais do estoicismo. As valiosas anotações de Marco Aurélio originaram o livro *Meditações*, que pode ser lido até hoje. Procure assistir o filme e comparar com os conhecimentos sobre estoicismo apresentados aqui.

O estoicismo romano manteve a especificidade da filosofia como uma disciplina centrada na argumentação e na busca da verdade, sendo, portanto, entendida como um exercício racional. No entanto, fazer da filosofia uma investigação teórica, não era tomado como incompatível com a busca de resultados práticos como, por exemplo, o alívio do sofrimento psíquico e a conquista do bem viver. Nussbaum sugere que a filosofia helenística foi uma filosofia prática e compassiva: “a filosofia, ela diz, existe para o benefício do ser humano e deve ser capaz de lidar com suas necessidades mais profundas, confrontar suas perplexidades mais urgentes, tirando-o do sofrimento e levando-o a um aumento da felicidade (*flourishing*)” (NUSSBAUM, 1994, p. 3). Os filósofos helênicos preocuparam-se, nesse sentido, com o fornecimento de uma orientação geral para a vida virtuosa a partir de argumentos, elaborando, exemplarmente, um modelo de reflexão filosófica voltado para a constituição de um caráter virtuoso. A *areté* dos estoicos é a sabedoria, o domínio da arte de viver. A ética deixa de ser, assim, exclusivamente um estudo teórico e assume o caráter de um guia para *a boa vida ou vida excelente*. A arte de viver bem envolve, sem dúvida, a atuação do agente moral racional num conjunto de práticas de transformação e desenvolvimento moral que são práticas racionais de autodomínio e autocontrole destinadas a criar e fortalecer as atitudes corretas frente aos diferentes aspectos da vida. A tarefa moral, como vimos, é uma tarefa de *transformação da visão*, da mentalidade, e não apenas de acertar na escolha das ações. Epiteto manifesta essa ideia ao mencionar a atitude correta para o aprendiz de filosofia.

Quando as pessoas vêem um filósofo e ouvem alguém falando como Eufrates...elas também querem ser filósofas.

Meu amigo, reflita primeiro no tipo de coisa que é sua natureza e o que ela pode suportar. Se você quer ser um estivador, observe seus ombros, coxas e tronco. Veja, as pessoas variam em suas propensões naturais! Você pensa que pode praticar filosofia e continuar agindo como fazes agora? Acreditas que podes comer, beber, ficar com raiva e irritado do mesmo modo? Você precisará ficar acordado à noite, trabalhar duro, vencer certos desejos, deixar sua família, ser desprezado como um reles escravo, ser

alvo da zombaria de todos, dar-se mal em tudo, nos negócios, no status social e na corte.

Reveja tudo isso e então achegue-se se você tomou essa decisão:

se você abandonou todas aquelas coisas em troca de serenidade, liberdade e tranquilidade. Do contrário, não se aproxime; não seja como a criança que diz: agora sou um filósofo, agora sou um fiscal da receita, agora um retórico, daqui a pouco um burocrata de César. Essas coisas não são consistentes. Você precisa ser uma pessoa, boa ou má. Você precisa trabalhar ou governando suas faculdades, ou governando o mundo exterior, atuando sobre seu interior ou sobre seu exterior. Ou seja, você deve assumir a perspectiva de um filósofo ou a perspectiva de um homem comum (LONG, 2002, p. 108).

O que define a vida filosófica (em oposição ao leigo) é resumido por Epiteto em quatro termos unificadores: **liberdade psicológica ou atitudinal**: liberdade de ser constrangido ou impedido por circunstâncias externas ou reações emocionais. A infelicidade é diagnosticada aqui como subserviência a pessoas, eventos, valores ou condição corporal, tudo o que envolve o tornar o eu limitado em sua autonomia e vítima de emoções debilitantes. A felicidade, por contraste, é não-impedimento, “fazer e experimentar apenas o que você quer fazer e experimentar serenidade, ausência de qualquer sentido que as coisas poderiam ser melhores do que você as acha”. **Juízos**: onde todos os estados mentais, incluindo as emoções, são condicionados por juízos. Ao desejar ou ter aversão a algo, uma pessoa, de acordo com essa visão, formou um juízo acerca do que é bom perseguir ou mau. A maneira que experimentamos o mundo depende dos juízos que formamos. Não experimentamos o mundo sem a mediação de nossas avaliações. **O eu ou as volições**: é o que a pessoa é em termos de suas faculdades mentais, consciência, caráter, juízos, objetivos e desejos. A volição é o eu, o que cada um de nós é, enquanto abstraído do corpo. Nós somos, no essencial, nossas volições. Apenas no domínio das nossas volições temos a possibilidade da liberdade. A *prohairesis* ou volição é o locus de tudo o que verdadeiramente importa para humanos que entenderam a ordem cósmica e suas próprias naturezas e capacidades. Sua perfeição é o bem humano. **Integridade**: cultivar o eu como uma boa volição implica integridade descomprometida com respeito a cada ser humano.

A filosofia aparece aqui, especialmente através da noção de eu, como a condução da vida em direção a excelência, uma vez que o “eu” é um conjunto de objetivos, um caráter, que é estendido no tempo e envolve nossa imagem integral (e não apenas ações isoladas). Prometendo uma arte de viver para cada uma das pessoas que amam a verdade e aspiram a felicidade, a filosofia não produz profissionais, mas “pessoas excelentes”. O tipo de transformação que nos torna melhores e sábios é caracterizada pelo estoicismo como a conquista da liberdade interior, diferente do que simplesmente ser capaz de auto-controle em algumas circunstâncias. Esse aspecto aparece no tipo de interesse, de escuta, que Epiteto exigia de seus

seguidores. O foco aqui é o teor exortativo do discurso filosófico. A exortação é um tipo de conversação onde um dos interlocutores convida seu parceiro a avaliar a si mesmo e a vida que conduz (como na passagem indicada acima). Ele exige envolvimento, confiança e um interesse pelo parceiro. Numa conversação com um nobre que considerava a si mesmo importante, que o visitou a caminho de Roma, Epiteto não hesita em expor os interesses triviais do nobre que não adota a atitude correta diante da filosofia. Ou seja, ele não estava verdadeiramente interessado em conversar, em participar desse tipo de busca amorosa e profunda, que exige humildade e sinceridade, que é a conversa filosófica. Aprender a ser sábio exige um tipo de desnudamento da pessoa social, dos eus criados para serem exibidos no teatro. A filosofia verdadeira, que conduz à iluminação e elevação sábia, é uma conversa entre almas e não, abusando um pouco da metáfora medieval, entre corpos com suas necessidades e fraquezas. Epiteto diz:

Você poderia dizer:

*Encontrar Epíteto foi como encontrar uma pedra ou uma estátua.*

Eu concordo – Você me olhou, isso é tudo. Mas a pessoa que realmente encontra outra é aquela que deseja conhecer os juízos do outro e revelar os seus. Conheça meus juízos, mostre os seus e só então diga que me encontrou. Vamos examinar um ao outro e se tenho um discernimento ruim, remova-o; se você o tem, exponha-o. Isso é encontrar um filósofo. Mas esse não foi seu caminho:

Nós estávamos passando e enquanto estávamos alugando o barco nós também observamos Epiteto; e resolvemos dar uma espiada no que ele falava.

Então você foi embora.

*Epiteto é um nada; sua linguagem não obedece à gramática e às regras formais do idioma.*

O que mais você poderia descobrir vindo com essa atitude?  
(LONG, 2002, p. 12).

Epiteto revela aqui que seu desdém acerca da mera aprendizagem gramatical é uma das formas de estabelecer a importância incomparavelmente maior de capacitar a si mesmo a viver bem. E ele acreditava que seres humanos tinham nascido com tudo o que precisam, em termos de capacidades básicas, para entender o mundo e que os impedimentos à possibilidade de viver bem poderiam ser corrigidos ou, pelos menos, aprimorados pela combinação de doutrinas corretas e uma autodisciplina inflexível. A filosofia é uma forma de disciplina que exige capacidade de ouvir, de observar a si mesmo e de estar pronto para admoestações como aquelas que Epiteto oferecia aos seus seguidores. Há um tipo de escuta e conversação produtiva que é reveladora de nossa condição. A ética, como *bios techné*, precisa e se ocupou desses mecanismos, atitudes e estratégias transformativas.

## 2.2.9 Ceticismo

Aceita-se normalmente que o fundador do ceticismo seja Pirro de Élis (365-275 a.C.), cujo pensamento conhecemos através de fragmentos de seu discípulo Tímon de Fliós (325-235 a.C.). Importantes cétricos foram Enesidemo de Cnossos (séc. I a.C.) e Sexto Empírico (séc. II d.C.). O principal problema discutido pelo ceticismo é o da *verdade*, que é um problema epistêmico, isto é, ligado ao conhecimento e o contato humano com a verdade. A verdade é o objeto das filosofias ditas dogmáticas. As filosofias dogmáticas são filosofias que consideram que existe apenas *uma verdade* sobre cada assunto, que existem mecanismos humanos (aparato cognitivo e sensível) que permitem *encontrá-la* e que essas verdades poderiam ser organizadas *sistematicamente*. Em geral, os modelos de organização são modelos *demonstrativos ou dedutivos*. Os críticos do dogmatismo fazem a aposta contrária: eles consideram que a verdade sobre o mundo independente, como ele é em si mesmo, não é acessível ao homem e consideram que nossas apreensões da realidade são, em alguma medida, *relativas às nossas condições de apreensão* (fragmentárias e instáveis). Os autores que consideram a verdade como um objetivo ainda não alcançado são cétricos. Alguns cétricos procuraram mostrar que as alegadas limitações da razão humana não são, na verdade, limitações *em sentido estrito*. Eles reconheciam que não poderíamos saber como o mundo é em si, mas isso foi combinado com uma visão positiva e construtiva do conhecimento centrada na experiência sensível (aparências). Podemos chamar esse tipo de ceticismo de um ceticismo “positivo”. O ceticismo pode ser entendido, assim, como uma doutrina que tem uma parte negativa e uma parte positiva. A parte negativa pode ser ilustrada com essa passagem de Porchat.

Não temos como ascender de certezas subjetivas a certezas objetivas, de intuições psicológicas a intuições intelectuais, de conhecimentos empíricos a conhecimentos absolutos. Não temos como substituir a nossa subjetividade empírica por uma subjetividade transcendente. Nossa mente não sai para fora de si mesma (PORCHAT, 2007, p. 342).

Sobre esse ponto, a primeira questão que cabe abordar é esta: 1) quais as razões que levaram os críticos cétricos a sustentar o tipo de visão que Porchat esboça nessa passagem? Quais as razões, contra Platão e outros dogmáticos da antiguidade, foram fornecidas pelos cétricos antigos para dizer que a razão humana não pode ter um contato com a verdade absoluta?

Os cétricos desenvolveram uma série de argumentos para mostrar que o conhecimento e a verdade são inacessíveis. Esses argumentos eram chamados de *tropos* (ou modos) da dúvida cética. Os *tropos* cétricos ou *tropos* da dúvida foram concebidos para produzir o estado de suspensão do juízo (*epoche*). Eles são em número de 10 e pretendem provar que a natureza dos fenômenos é tão relativa e inconstante que o conhecimento seguro não pode ser baseado neles. Todos os *tropos*, exceto o décimo, relacionam-se com a percepção sensível, e dizem respeito à diferença

dos resultados obtidos por meio dos sentidos sob diferentes circunstâncias. Eles podem ser divididos em duas classes, i.e., aqueles baseados nas diferenças de nosso organismo físico, e aqueles baseados nas diferenças externas. Os tropos tem o seguinte conteúdo:

- (i) Baseados na variedade dos animais.
- (ii) Baseados nas diferenças entre os homens.
- (iii) Baseados nas diferenças na constituição dos órgãos dos sentidos.
- (iv) Baseados nas circunstâncias.
- (v) Baseados na posição, distância e lugar.
- (vi) Baseados nas misturas.
- (vii) Baseados nas quantidades e constituições dos objetos.
- (viii) Relação.
- (ix) Baseados na frequência ou raridade das ocorrências.
- (x) Baseados nos sistemas, costumes e leis, crenças míticas e opiniões dogmáticas.

Porchat, um importante estudioso do ceticismo no Brasil, explora em sua filosofia neopirrônica o tropo da relatividade, que é o de número 8 e o da diaphonia, que é um tropo intelectual que não aparece nessa lista. Sua caracterização do tropo da relatividade é feita nos seguintes termos:

A percepção de objetos sensíveis ou inteligíveis é sempre relativa ao sujeito que os percebe, ao que juntamente com eles também é percebido, às circunstâncias em que são percebidos, também às regras de conduta, hábitos, crenças, etc.; é possível dizer como as coisas *aparecem* a tal e tal sujeito, em tais e tais circunstâncias, conforme tais e tais situações, mas não é possível mostrar, a partir dessas aparências todas, umas com as outras muitas vezes conflitantes, qual é verdadeiramente a realidade do que é experienciado (PORCHAT, 207, p. 283).

O argumento da diaphonia (desacordo, discordância) é o argumento que chama a atenção para o indecível conflito entre as teorias filosóficas. Porchat o formula do seguinte modo:

Cada filósofo apresenta sua doutrina como a única verdadeira e desqualifica como falsas todas as doutrinas rivais. Para cada um deles, sua doutrina é como uma “edição” do Verdadeiro e do Real, a expressão adequada da natureza mesma das coisas. A infundável e insuperável divergência entre os filósofos se estende a todo o mundo sensível e inteligível, diz respeito à existência dos corpos e das almas, à existência e propriedades das divin-

dades, aos princípios materiais e à causalidade, à existência e natureza do espaço e do tempo, ao movimento, às noções de conhecimento e ciência, aos objetos mesmos e aos métodos de cada ciência particular. Nenhum acordo se estabelece tampouco entre os filósofos sobre critérios que eventualmente se pudessem utilizar para superar o conflito de suas doutrinas, eles divergem sobre a noção mesma de critério e sobre sua natureza, sobre o alcance e o valor dos sentidos, sobre a natureza da razão e de suas faculdades, sobre a noção e a definição de verdade, sobre a natureza da ciência da lógica, sobre a natureza e o alcance dos instrumentos lógicos, sobre o significado e valor da indução, sobre a natureza e a definição das demonstrações (PORCHAT,2007, p. 284).

Os dois tropos aqui examinados ajudam a entender por que os filósofos céticos antigos acreditavam que vivemos exilados da verdade. O conflito das diferentes teorias sobre a verdade e, no caso da relatividade, as diferenças individuais são suficientes para estabelecer a impossibilidade de reconhecer a verdade.

Há, ainda, como foi mencionado acima, uma segunda dimensão do ceticismo, uma dimensão positiva. Esse papel positivo é assegurado quando a razão é concebida como uma força capaz de conduzir o homem ao que é útil e eficiente para lidar com problemas práticos, pois a recusa de uma verdade última não significa dizer que o discurso humano é ineficiente ou vazio, como se ele pairasse no ar. Há uma experiência estruturada, há um saber da experiência que é capaz de produzir frutos para o aperfeiçoamento e conquista de nossos propósitos. Porchat formula assim esse aspecto positivo do ceticismo:

Fundamental insistir, além da dimensão ‘negativa’, numa face positiva do ceticismo associada com ‘a experiência do fenômeno’. Tendo o juízo sempre suspenso sobre os dogmas da filosofia especulativa, o cético, no entanto, se confessa obrigado a reconhecer que temos uma *experiência-de-mundo*, que *epokhé* nenhuma vem afetar. A dogmática grega distinguira entre Ser e Aparecer, entre a Realidade que a filosofia se propõe a apreender e, de outro lado, aquilo que nos aparece e que mais diretamente experienciamos. [...]o cético faz do fenômeno seu critério para a prática da vida. O cético, seguindo o fenômeno, vive a vida comum e cotidiana, em que se reconhece inserido. Como o comum dos homens, ele se serve de seus sentidos e inteligência, experiência, instintos e paixões, se pauta por tradições e costumes, se serve dos ensinamentos das artes e técnicas. Tal é a orientação de sua natureza humana e o cético pirrônico não se furta ao uso não-dogmático do termo ‘natureza’. Tendo questionado as formas dogmáticas do saber em seus vários domínios, tendo o juízo suspenso sobre toda *episteme* (ciência), o cético pode fazer a apologia da *tekhne* (arte, disciplina). Exemplos, entre outros, de

*tekhnai* são a medicina, a agricultura, a astronomia empírica. As *tekhnai* não se preocupam com o Real das filosofias dogmáticas, lidam com os fenômenos, que elas observam e sistematizam, procurando detectar suas regularidades e encadeamentos. Sobre tal base apoiadas, eles constroem suas previsões e produzem seus ensinamentos, visando ao que é útil e benéfico para os homens. Assim, o ceticismo substitui coerentemente o pretensão saber teórico pelo saber da experiência, pela *empeiria* (experiência). Não temos mais uma Realidade a conhecer- demos, na prática, nosso adeus a esse mito-, o que temos é um mundo experienciado com o qual precisamos lidar: diante dele e de seus desafios, não temos como permanecer inativos (PORCHAT, 2007, p. 286).

Essa dimensão positiva do ceticismo centrada nas aparências reaparece no Renascimento, onde houve um importante esforço de avaliar as capacidades da razão humana de apreender a essência da realidade além daquilo que é dado na experiência. A filosofia cética não é destrutiva, tal como costuma-se pensar. Ela apenas insiste na importância de não se deixar levar por verdades absolutas.

## 2.2.10 O legado da filosofia antiga

“O esclarecimento filosófico que obtemos das ideias do passado”, escreveu John Cottingham, “pressupõe colocá-las no contexto dos desenvolvimentos mais recentes e, conversamente, um entendimento não superficial de nossa condição presente requer que entremos num diálogo contínuo com o que já se passou” (COTTINGHAM, 1998, p. 7). Como fica claro a partir dessa citação, a única forma de entendermos a importância e o valor das ideias do passado depende de colocá-las em sintonia com nossos problemas presentes. Há muitas direções em que essa sintonia poderia ser buscada. Limitarei a apresentar um exemplo claro de como “olhar para o passado”, para aquilo que os filósofos antigos pensaram, pode ser importante hoje: o exemplo da ética.

As investigações éticas mais recentes têm se notabilizado por um retorno ao mundo clássico, da Grécia e Roma Antiga. O mais célebre movimento de apropriação do pensamento ético antigo é aquele que desembocou na recente retomada da ética das virtudes (em oposição ao apelo aos princípios do dever de Kant e ao utilitarismo de Mill) e na valorização da psicologia moral para o entendimento do domínio moral. Apenas para ilustrar mais concretamente o legado do pensamento filosófico antigo, cito a caracterização do filósofo britânico Richard Sorabji acerca da teoria da pessoa do filósofo e senador romano Tulio Cícero:

A teoria da pessoa é uma concepção sobre o que você deve levar em consideração ao decidir o que é certo fazer. Você não deve considerar apenas o fato que você é um ser racional. É somente a primeira pessoa que decide o que é certo fazer [...]Você precisa tomar decisões à luz da *sua pessoa individual*, isto é, *das posições com as quais você nasceu, as escolhas que você fez, e o*



*que a fortuna lhe trouxe. As pessoas (personae) são constituídas parcialmente por suas funções na vida, e muitas dessas funções, como a paternidade, são comuns a muitas pessoas. [...] Há uma diferença entre os sujeitos endereçados por Kant e por Cícero e os estóicos. Pois Cícero e os estóicos estão interessados não apenas com as decisões *morais* corretas (por exemplo, se é correto desafiar a injustiça), mas também com as decisões práticas corretas em geral (escolher a carreira correta), enquanto que Kant está interessado apenas com as decisões *morais* corretas (SORABJI, 2006, p. 158-159).*

Como é possível perceber pela passagem citada, o pensamento moral antigo considerou aqueles aspectos contingentes (sexo, origem social, cor, etc.) que são definidores do que uma pessoa particular é como sendo relevantes para a moralidade em dois sentidos importantes: em primeiro lugar, enquanto parte dos mecanismos da decisão correta que *atuam gerando coerções às escolhas da pessoa individual* e, em geral, na medida em que nos *auto-constituímos durante nossas vidas* e essa constituição é também um problema moral. Podemos dizer, então, que os antigos viam a moralidade como envolvendo duas dimensões fundamentais: o eu particular do agente moral (com seus compromissos e escolhas, além do sexo, da religião, da cor) e como isso impactaria naquilo que torna as escolhas certas ou erradas e, em segundo lugar, o sentido geral que devemos dar para nossas vidas, quais as verdades ou visão da vida que devemos assumir e que seria correta (em oposição às imagens falsas). Esse é um dos importantes legados da filosofia antiga para a história da filosofia em geral e para a filosofia contemporânea, em particular. Enquanto a filosofia contemporânea, especialmente as investigações éticas, tem se notabilizado por desenvolver sistemas abstratos que mantêm um contato muito tênue com questões da ética cotidiana, os antigos colocaram essas questões no centro dos seus interesses e viam a filosofia como uma disciplina capaz de ajudar a responder, desde uma perspectiva racional, diferente daquela oferecida pela religião e a ciência, como devemos viver. Isso significa dar à filosofia um conteúdo moral não apenas como teoria sobre a boa ação, mas de uma teoria sobre calor vital, subsistência, amor, sonho, arte, conhecimento e todos os componentes para uma vida valiosa e verdadeira. Vale aqui lembrar o dito de Martha Nussbaum: “A filosofia moral poderia focar não apenas em atos de escolha isolados, mas também em todo o curso de vida do agente moral, nos seus padrões de compromisso, conduta e também de paixão” (NUSSBAUM, 1999, p. 64). A admissão desse projeto não implica reduzir as conquistas conceituais da filosofia, mas realizar um tipo de crítica capaz de desnudar sua aridez para dificuldades de sentido e plenitude que são profundamente humanas, temas acerca dos quais a filosofia sempre se pronunciou.

## 2.3

# FILOSOFIA MEDIEVAL: PATRÍSTICA (DO SÉCULO I AO SÉCULO VII)

A filosofia medieval é convencionalmente caracterizada como a filosofia que foi desenvolvida entre o declínio da cultura pagã clássica e o Renascimento. Dentro desse período, há ainda uma divisão maior entre a chamada filosofia Patrística (a filosofia desenvolvida no período de expansão e consolidação do Cristianismo pelos primeiros Padres da Igreja) e filosofia Escolástica (a filosofia desenvolvida nas Escolas de Teologia e ciência, que originaram, posteriormente, as primeiras universidades europeias). A filosofia Patrística recebe esse nome pois foi a filosofia desenvolvida durante o período de expansão e consolidação do Cristianismo pela atividade filosófica e teológica dos chamados **primeiros padres da Igreja**, especialmente no Oriente. Nesse período, os escritos cristãos usavam a terminologia e as ideias extraídas da literatura filosófica greco-romana, especialmente de Plotino e Platão, pois o uso de noções clássicas por pensadores cristãos contribuía para dar autoridade às discussões filosóficas, promovendo o cristianismo nos grupos sociais mais cultivados e influentes. Os autores da Patrística desenvolveram descrições sistemáticas do cosmos e, inspirados nos preceitos cristãos, orientações sobre conduzir a vida e alcançar a felicidade plena ou duradoura, que eram preocupações presentes nos sistemas filosóficos antigos. As ideias filosóficas antigas foram, assim, em grande parte apropriadas e ajudaram a fundar o cristianismo como uma ortodoxia religiosa.

A filosofia desenvolvida pelos primeiros padres cristãos, o cristianismo, era, nesse sentido, muito parecida com as filosofias helenísticas e incorporou o estilo argumentativo filosófico, com ênfase no rigor da linguagem e o refinamento das ideias sobre Deus e o Espírito, que eram temas que apareciam na filosofia pagã, mas que foram reformulados na cristandade.

Um aspecto importante da ética desses primeiros filósofos foi a recomendação de uma vida ascética, de austeridade, o que conduziu ao desenvolvimento dos primeiros mosteiros religiosos e também as peregrinações pelo deserto. A filosofia funcionou nesse período tanto como uma validação tácita do movimento cristão, proporcionou aos cristãos educados uma garantia social para suas novas crenças e novo modo de vida, mas também foi atacada pela presença de crenças consideradas pagãs (KENNEY, 1998). Sendo desenvolvida no início do Cristianismo, a primeira Patrística envolveu-se profundamente com problemas relativos a natureza de Cristo (se ele era Deus ou não) e da sua missão histórica. Com o avanço do cristianismo entre as classes mais cultas e ricas, houve uma tendência de defender a teologia cristã contra as críticas de adversários de outras seitas, algumas delas tendências dissidentes de interpretação de dogmas cristãos, e isso fez nascer um segundo movimento dentro da Patrística não mais relacionado com a **crístologia**,

o estudo e debate sobre a natureza e significado da vinda de Cristo, mas de defesas ou **apologias da religião** cristã contra seus críticos (KENNEY, 1998). A chamada “época dos apologistas” foi no segundo e terceiro século da era cristã, quando o cristianismo passou a ser mais tolerado.

No último período, nos séculos 4 e 5, quando o cristianismo tornou-se maioria no Império Romano, a amplitude e sofisticação do pensamento cristão se aperfeiçoou devido à influência do Neoplatonismo. Agostinho foi um dos principais filósofos desse período. Sua produção teve uma influência fundamental nos rumos da Igreja, contribuindo para o estabelecimento da ortodoxia conceitual e as garantias da autoridade bíblica para a tradição escolástica posterior. Tanto na Patrística, quanto na Escolástica, a filosofia conheceu um desenvolvimento associado com debates teológicos, sendo muitas vezes tomada como uma “serva da teologia”.

### 2.3.1 Santo Agostinho

A vertente religiosa medieval inaugurada por Agostinho (354-430) entendia os seres humanos como criaturas projetadas para amar o bem representado por Deus; a perseguição de coisas diferentes (do bem) resulta da maldade incorporado em nós através da queda. Sendo finitos, temos desejos e necessidades e não há nada errado em satisfazê-las, nem mesmo com a satisfação e prazer derivado das ações de autopreservação e sustentação material. A felicidade plena, no entanto, pressupõe o amor divino e não o amor das coisas humanas, uma vez que Deus é o verdadeiro fim das nossas vidas. Como escreveu Schneewind:

Para Agostinho, ser e bondade eram essencialmente a mesma coisa, de modo que qualquer coisa feita por Deus era boa. O que consideramos como mau, Agostinho defendia, é apenas uma ausência do bem, uma ausência que notamos quando vemos algo ser pior do que outras coisas do mesmo tipo ou de alguma outra espécie. As coisas, mesmo aquelas com o mais ínfimo grau de ser ou bondade tem uma função e um lugar como testemunha da glória de Deus e o mundo seria menos perfeito sem elas. Admitindo que vemos as coisas como feias, destrutivas, ou em outros aspectos como detentoras de defeitos, Agostinho insistiu que tudo isso é inevitavelmente parte de uma variedade infinita que expressa a essência de Deus. Nós, claro, com nossas mentes limitadas, não vemos as coisas assim (SCHNEEWIND, 2002, p. 5).

Da admissão da bondade de Deus e da sua criação, fica claro que somente caminhando na direção de Deus poderíamos ser pessoas boas, realmente plenas e felizes: “somente em união com ele poderemos encontrar paz e satisfação final” (SCHNEEWIND, 2002, p. 5). Nesse sentido, a antropologia e ética medieval de Agostinho tendeu a negar a satisfação dos desejos corporais e desenvolveu um modelo da salvação humana centrada na Graça Divina, uma vez que o pecado teria corrompido indelevelmente nossa natureza. É famosa a afirmação de Agostinho de que: “Fizestes-nos para Vós

e o nosso coração está inquieto enquanto não descansar em Vós” (Santo Agostinho, *Confissões*, I, 1, 1). As pessoas boas são, nesse sentido, aquelas que escolhem o que conhecem, através da razão ou da fé, como sendo verdadeiramente bom (Deus), e más quando escolhem seguir seus desejos, como Adão que seguiu Eva. Essa concepção tem ao menos dois atributos relevantes: ela é pessimista, pois vê o homem e sua liberdade como a fonte do mal e coloca a fonte da sabedoria e da verdade fora de nós, em Deus, nosso criador, e sustenta que a sabedoria reside nas ‘coisas divinas’; em segundo lugar, ainda que reconheça a relevância da razão, ela faz a felicidade depender, em última instância, da fé. Os homens que vivem segundo os preceitos cristãos são verdadeiramente sábios. **Santo Agostinho** foi, talvez, o autor que melhor expressou essa ideia. No seu livro *A Cidade de Deus* ela afirma que “Não há nenhuma razão para um ser humano fazer filosofia, exceto para ser feliz”. Gareth Matthews comenta essa passagem dizendo que, com ela, Agostinho pretendeu dizer que “a única justificação real para se fazer filosofia é a busca do bem supremo, e o que torna atraente a obtenção do bem supremo é a perspectiva que ele oferece de nos fazer felizes” (MATTHEWS, 2007, p. 203). Num outro livro de Santo Agostinho intitulado *Da Trindade*, ele anuncia que ao procurar Deus o homem busca a felicidade, isto é, a vida feliz (*beata vita*). Também nas *Confissões*, Agostinho diz que só a alegria em Deus é a verdadeira felicidade. Isso quer dizer que o homem não existe verdadeiramente senão quando aceita sua existência, sua presença no mundo, como orientada para Deus. A filosofia, para Agostinho, ajuda a compreender essa condição; a filosofia ajuda a encontrar a felicidade, pois conduz a Deus.

## 2.4

# FILOSOFIA MEDIEVAL: A ESCOLÁSTICA (DO SÉCULO VIII AO SÉCULO XIV)

A filosofia medieval de modo geral pode ser definida como iniciando quando os pensadores começaram a orientar suas especulações filosóficas pelas exigências da doutrina cristã. Ela declina quando essa prática deixou de ser seguida (SPADE, 2018). O desenvolvimento do pensamento filosófico medieval foi sempre associado com o acesso às obras filosóficas da Antiguidade. Em grande parte, a Patrística procurou fixar as bases do cristianismo num diálogo claro com as tradições filosóficas pagãs, adotando e adaptando o vocabulário disponível. Na Escolástica, essa ligação com obras da Antiguidade, especialmente de Aristóteles e Platão, surgiu através do contato com o mundo árabe, sendo que muitas obras filosóficas foram traduzidas para o latim a partir de versões árabes e judias provenientes da primeira Cruzada e também da conquista árabe na Espanha. No final do século XII praticamente todas as obras de Aristóteles estavam disponíveis em latim, assim como comentários clássicos de obras antigas. Essas novas traduções permitiram o desenvolvimento de novos ramos de estudo da lógica, contra a lógica antiga associada com Boécio, bem como a física e a metafísica de Aristóteles tornaram-se amplamente conhecidos (SPADE, 2018). A introdução das obras aristotélicas e também de outros tratados antigos gerou um efeito revolucionário: “não era mais possível aos filósofos e teólogos considerar sua tarefa como simplesmente aprofundar e elaborar visões tradicionais que vinham principalmente dos Padres da Igreja e de outras autoridades admitidas e conhecidas. Agora a questão era lidar com uma estrutura completamente não familiar, com novas ideias, acompanhadas por poderosos argumentos, algumas das quais eram claramente inaceitáveis para o cristianismo, como, por exemplo, as visões de Aristóteles sobre a eternidade e a sua rejeição da providência divina (SPADE, 2018). Foi nesse período também que surgiram as escolas associadas a mosteiros, as escolas ligadas às catedrais e as primeiras universidades, dando origem ao período conhecido como Escolástica, onde a filosofia não foi mais desenvolvida por pensadores cristãos isolados, mas numa atmosfera de debate que originou as chamadas disputas medievais, onde uma questão teológico-filosófica era levantada e então respondida por um autor, bem como as diferentes versões dessa questão. Santo Tomás foi um hábil desenvolvedor desse tipo de texto filosófico e desenvolveu durante sua vida um resumo de boa parte das questões debatidas na época, na sua obra famosa *A Summa Theologica*.

Na Escolástica tanto a moral – que é, como sabemos, um conjunto de normas ou regras de comportamento – quanto a ética – que, por sua vez, é uma doutrina ou uma teorização a respeito de determinada moral – estão impregnadas de conteúdos religiosos, de modo especial afiançados pela Igreja Católica medieval. No cristianismo, a moralidade se define não em relação a uma comunidade (*polis*) nem

ao universo (*physis* ou *kosmos*), mas sim a Deus como ser supremo e transcendente. Por isso, a origem das normas e orientações básicas da moralidade sobrevém de estâncias sobrenaturais e divinas. Além de a origem da moralidade estar fora desse nosso mundo, o fim máximo da moral também está situado fora deste mundo, num mundo sobrenatural. Em Deus, no seu grau supremo, ou em outros seres ou circunstâncias transcendentais, tais como céus ou infernos. Por estar a ética medieval estruturada em torno de Deus e de tudo o que decorre dele e da crença nele, ela é denominada de teocêntrica (theos, em grego, significa deus).

**São Tomás de Aquino** (1225-1274), o maior representante da filosofia medieval escolástica, afirma que “Deus é o fim último do homem” (*Suma Teológica*) e deste princípio deduz a doutrina da felicidade e da virtude. A ideia de que a vida feliz é a vida orientada para Deus é um princípio fundamental do pensamento cristão. Nossas ações devem ser ações que conduzam ao mundo de Deus, tal como ele foi descrito e afirmado nos escritos sagrados. O fracasso e a desgraça humana se dão, para os cristãos, justamente quando o homem se afirma somente como natureza, como entidade autônoma, que poderia regular livremente seus passos, sem nenhuma relação com os preceitos da religião (nesse caso, o cristianismo).

Mas o que significa dizer que a vida humana deve ser orientada para Deus, que o bem supremo humano para os cristãos é buscar a Deus? Significa, antes de tudo, que a orientação de nossas vidas pressupõe a confiança na palavra revelada, a fé. O Novo Testamento enfatiza que a chave para o genuíno florescimento humano é a fé em Cristo como “o caminho, a verdade e a vida.” (JOÃO, 14:6) Seguir o exemplo de Jesus depende da fé. O cristianismo torna-se uma ética ou filosofia moral, uma fonte transcendente da moral, depois que as verdades da fé são aceitas. A essência do cristianismo é a fé, não a lei moral. A interrogação moral é secundária para os cristãos. Ela surge depois que a fé está estabelecida. É só na medida em que acreditamos que os preceitos cristãos se colocam como importantes para nós, que a ideia de obediência se impõe. Muitos autores cristãos procuram, no entanto, enfatizar que a ética cristã não é uma ética baseada na imposição, mas no amor, na aceitação a partir da confiança despertada pela crença no mundo sagrado. As éticas fundadas a partir de um conjunto de preceitos exteriores, derivados da religião ou fé, poderiam ser consideradas teorias absolutistas, que, uma vez que se assume uma certa profissão de fé, fazem a ética repousar sobre a visão de certas regras absolutas, regras cujo valor é colocado fora de nós. Essas teorias absolutistas da ética perderam muito espaço na nossa época, pois a cosmovisão religiosa parece colidir com a visão do homem que tem sido defendida pela ciência e as éticas humanistas ou práticas do nosso tempo. Deve-se notar, no entanto, que a ética cristã ainda detém um papel capital na concepção ética ocidental, mas havia dúvidas, mesmo no período medieval acerca da sinceridade do clero em seguir os mandamentos de Cristo. Essas desconfianças levaram ao movimento da Reforma da Igreja no Renascimento e uma grande Contra-Reforma, destinada a restaurar a autoridade e a missão terrena da Igreja. Em grande medida, os pensadores religiosos renascentistas como Thomas Morus e Erasmo de Rotterdã advogaram uma visão da Igreja que retomava a vida simples do período das origens do cristianismo e condenaram não só a igreja, mas também as doutrinas filosóficas (especialmente a influência de Aristóteles) que haviam desviado a filosofia cristã de seu verdadeiro significado.

## 2.4.1 O legado da filosofia medieval

A filosofia medieval, especialmente aquela de Agostinho e Tomás, ajuda a compreender nossa condição natural de insuficiência, nossas naturais limitações, nossa angústia solitária num mundo hostil e nossa plenitude e felicidade em Deus. Ele oferece uma sabedoria da fé, cultivada através da razão. Não se trata de uma confiança na razão como aquela dos antigos. Sêneca escreveu que o objetivo da filosofia “dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos. Sem ela ninguém pode viver sem temor, ninguém pode viver em segurança” (SÊNECA, 2009, p. 55). Agostinho e os medievais, em troca, apresentam uma receita menos otimista ou confiante no homem jogado sozinho no universo. Elas veem a razão como valiosa quando concorda com a fé. A razão sozinha é desterro, descaminho. A vida verdadeira, sem temor, adequadamente orientada, não é a vida estabelecida pela razão humana. Ela encontra-se no infinito. O infinito cristão é “a luz imensa” de Deus. Se queremos encontrar a nós mesmos, encontrar conforto em meio ao mundo hostil, a lição filosófica medieval é não confiar na Razão humana, mas confiar nesse amor louco, nessa confiança, fé, em Deus. “Não se enganem a si próprios. Se alguém se tem por muito sábio, neste mundo, faria melhor em deixar que o considerem louco, para aceder à verdadeira sabedoria. Porque a sabedoria deste mundo não é mais do que loucura perante Deus”, escreveu São Paulo aos Coríntios. Em grande medida, essa era a essência do cristianismo e uma essência que influenciou muito a cultura ocidental da filosofia renascentista e moderna, chegando até nossos dias. Um outro ponto importante da tradição medieval foi o resgate da cultura antiga, através da inserção no mundo oriental, particularmente durante as Cruzadas, que tornaram possível a reparação de muitos textos esquecidos do mundo antigo, bem como o primeiro florescimento das ciências e do pensamento filosófico realizado nas Escolas, que acabaram tornando-se as primeiras universidades do Ocidente. O legado da filosofia medieval é, nesse sentido, um legado de amor a Deus, mas um amor que significou também defender e justificar a fé pela racionalidade. E foi justamente desse exercício consistente da razão e argumentação que tomou conta das universidades europeias que surgiu as primeiras investigações que geraram a revolução científica moderna. Antes disso, no entanto, o Renascimento representou um período de crítica e crise nas ciências e na filosofia, particularmente um período de crítica à filosofia praticada nas Escolas religiosas.

## 2.5

# FILOSOFIA DA RENASCENÇA (DO SÉCULO XIV AO SÉCULO XVI)

A filosofia antiga via os homens como seres lançados num mundo desconhecido, governado pela mudança e onde a fortuna ou a sorte era uma força essencial. Não havia previsibilidade em torno das ações humanas, sujeitas aos ataques de grupos externos, à tirania e sujeição interna e nem a ideia de controle e compreensão das forças da natureza. O homem era entendido como um ser frágil, de existência trágica, sujeito a todo tipo de catástrofe (especialmente eventos naturais e doenças). Acontecimentos corriqueiros como uma viagem marítima ou terrestre ou um acidente num dia de trabalho poderiam significar o fim da vida. Os antigos responderam a esse sentido de fragilidade com um gesto de *afirmação trágica da vida* e, ao mesmo tempo, com um treinamento contínuo para viver em meio a dor e transitoriedade. A filosofia foi, nesse sentido, a principal tentativa de resposta ao drama da existência; ela e nenhuma outra ciência poderia ajudar o homem a alcançar uma vida de paz de espírito e serenidade, mostrando o tipo de atitude pessoal que devemos assumir diante dessa condição efêmera e transitória. Não havia, como vimos, uma separação entre teoria e prática e a filosofia moral era a ciência do bem viver, uma forma de ajudar o homem a viver bem, a aliviar seu sofrimento. Nós encontramos no mundo antigo, nesse sentido, o entendimento de que a filosofia era um estudo empreendido com a esperança de aperfeiçoar nossa conduta e capaz de nos levar a uma sabedoria inspiradora.

No Renascimento, as ideias antigas foram recuperadas, mas passaram a ser interpretadas sob a influência da antropologia pessimista do cristianismo, uma antropologia onde o homem era visto como pecador e sujeito a inúmeros erros por sua soberba racional e arrogância. A filosofia do Renascimento teve, nesse sentido, duas direções de influência igualmente fortes: o pensamento cristão medieval e a filosofia pagã da Antiguidade grega e romana. Embora o aristotelismo escolástico ainda fosse uma filosofia influente, os filósofos do renascimento buscaram nos primeiros cristãos, em Platão e nas filosofias helênicas uma alternativa às dificuldades de justificação que o aristotelismo viveu, fortalecidas pelo movimento da Reforma da Igreja e da Reforma Protestante. Não será possível rastrear todas as influências presentes nesse período, mas há dois aspectos que têm sido ressaltados por vários historiadores (RICE, 1958, KRISTELLER, 1966) que foram determinantes para a concepção renascentista da filosofia: o pessimismo cristão vinculado ao escolasticismo aristotélico e a afirmação, em oposição à tradição medieval, de uma sabedoria mundana, civil, derivada diretamente da tradição filosófica antiga. Tal fusão entre pensamento medieval e antigo, tratando as várias disciplinas filosóficas, humanísticas e científicas como distintas, mas não necessariamente opostas à teologia, pode ser encontrado em vários autores do período. Houve também uma importante vertente científica que floresceu no Renascimento que inclui nomes



como Giordano Bruno, Pico de la Mirandola, Copérnico e Kepler. Abordarei especialmente a dimensão humanista do Renascimento, ressaltando que os estudos científicos do Renascimento foram fundamentais para o surgimento da ciência moderna, que seria depois discutida e fundamentada por nomes como Francis Bacon e René Descartes.

A vertente religiosa do humanismo renascentista foi influenciada pelo descobrimento de textos da Antiguidade (especialmente a literatura cética). A literatura pessimista cética assumiu uma importância cada vez maior, a ponto de resultar, na mão de alguns autores como Agripa de Nettesheim, numa forma de fideísmo, ou seja, uma afirmação pura da fé e condenação dos poderes da razão em resolver os enigmas humanos. Petrarca, Pico Della Mirandola, Nicolau de Cusa e Erasmo de Rotterdam também combinaram uma visão pessimista das nossas capacidades racionais, com um otimismo em torno da fé. Rotterdam (1466-1536), um dos principais interlocutores de Lutero na Reforma, condena, na obra *Elogio da Loucura*, as buscas intelectuais dos filósofos como um fim em si mesmo, e afirma que “os assuntos humanos são tão obscuros e diversos que nada se pode saber com clareza. Esta foi a sua conclusão dos acadêmicos que foram os menos ariscos dentre os filósofos”. Usando materiais dos cétricos, Erasmo foi levado a reconhecer nossa capacidade de discernimento como limitada e defender uma sabedoria simples, não esclarecida, a “sabedoria de Cristo”. “Para Erasmo, o importante é uma forma de piedade cristã simples, básica, o espírito do cristianismo. O restante, a superestrutura da crença essencial é demasiado complexa para o homem julgá-la” (POPKIN, 2000, p. 23).

Essa mesma atitude pode ser encontrada na obra *Exame da vaidade da doutrina dos gentios e da verdade da disciplina cristã* de Pico Della Mirandola (1463-1494). O objetivo de Pico foi revelar os erros e confusões dos filósofos e mostrar que o cristianismo é plausível e verdadeiro. Pico empregou os materiais cétricos de Sexto para demolir toda filosofia racional e para livrar os homens da vã aceitação de teorias pagãs. A conclusão não era que tudo devia ser posto em dúvida, senão que o homem devia abandonar a filosofia como fonte do conhecimento e abraçar a única guia que os homens têm nesse “vale de lágrimas”: a revelação cristã (POPKIN, 2000, p. 48-49). Essa vertente cético-pessimista de interpretação da cognição e dos poderes racionais do homem, juntamente com a doutrina da criação levou muitos renascentistas (principalmente humanistas) a defenderem uma separação entre ciência e sabedoria. A sabedoria é o caminho que conduz a Deus e a *ciência* representa o conhecimento humano. Como explica Rice,

Conhecimento das coisas humanas é *scientia*. A sabedoria é o conhecimento das coisas divinas. Ou, novamente, *sapientia* é uma cognição intelectual das coisas eternas e a *scientia* uma cognição racional das coisas temporais [...], depreciando caracteristicamente o temporal, o humano e o científico, a sabedoria torna-se conhecimento das coisas divinas somente. Pergunta-se então o que são as coisas divinas e responde que elas são aquelas coisas que pertencem à uma vida de bem-aventurança. Nesse sentido, Deus é o objeto da sabedoria. Deus é sábio; o homem é um buscador da sabedoria que tenta tornar-se sábio. O conhecimento

alcançado das coisas divinas é a sabedoria de Deus; o esforço para obter tal conhecimento é a sabedoria do homem. Deus é feliz com a posse da sabedoria. A felicidade humana é buscá-la. A sabedoria, finalmente, é o conhecimento da verdade, que é o *summum bonum* do homem e seu fim naturalmente desejado. Todos os homens, portanto, querem ser sábios e felizes. Eles tornam-se assim ao perceber, amar e firmemente sustentar a verdade que é seu bem supremo (RICE, 1958, p. 5).

Além de Erasmo, Nicolau de Cusa insistiu na ignorância do homem, mas seu motivo foi ressaltar a dependência do homem da graça e prepará-lo para uma intuição mística do divino. O livro mais famoso de Nicolau de Cusa (1401-1464), a *Docta Ignorância*, insiste na tese da admissão de nossa ausência de conhecimento e aposta na alternativa quietista de compreensão da sabedoria universal. O douto verdadeiro é aquele que reconhece sua ignorância e admite formas não racionais (a intuição piedosa) da verdade.

Petrarca (1304-1374), por sua vez, considera a sabedoria não apenas piedade, como fez Cusa, mas a piedade esclarecida, uma *docta pietas*. Ele sabe que muitos ignorantes, homens não cultivados encontraram uma santidade nobre. Mas o mais nobre, o mais glorioso, é o caminho erudito para a sabedoria. Pois o estudo dos clássicos incita o homem a virtude e diminui o medo da morte e, assim, a “ignorância, embora devota, não pode de nenhum modo ser colocada no mesmo plano que uma devoção esclarecida por alguém com familiaridade com a literatura”. (RICE, 1958, p. 32). Petrarca conclui, portanto, da raridade do conhecimento verdadeiro, da dificuldade de obter opiniões verdadeiras, sábias, uma *docta pietas*: forçar o homem em direção a um propósito mais laborioso, mas mais humano, a sabedoria como *humilitas operosa*. O caminho para essa bem-aventurança intelectual é um autoexame contínuo e humilde. “Nada ostentar, deixar de lado o orgulho e as falsas opiniões, reconhecer e evitar a tolice. Sobretudo reconhecer que a sabedoria é uma virtude ativa, uma *humilitas operosa*” (RICE, 1958, p. 35). Com Petrarca, através do reconhecimento da retórica e da instrução para a conquista da sabedoria, se inicia um movimento de retomada de uma virtude mais humana, menos dependente da revelação e também a retomada do interesse na autoconstituição, na meditação consciente e contínua, um tema que será essencial nos *Ensaio*s de Montaigne. É essa vertente que desembocará na sabedoria dos humanistas, em particular de Balthazar Gracian. Vejamos mais amplamente os desdobramentos do pessimismo cristão no humanismo do Renascimento, iniciando por Maquiavel. Maquiavel seguiu os antigos na valorização da vida civil e de nosso dever em organizar o governo da cidade para o bem humano. Ao mesmo tempo, como resulta da antropologia cristã, via a presença humana como um amontoado de defeitos e fraquezas. Sua filosofia política espelha essa duplicidade.

## 2.5.1 A reflexão política no Renascimento: Maquiavel

O *Príncipe* de Maquiavel foi escrito em 1513 e dedicado ao príncipe florentino Lourenço de Médici. A redação de um texto dedicado ao príncipe coincide com o fim da literatura destinada à cidadania republicana e inicia uma época em que a Itália passou a ser governada por *signores*, ou por déspotas. O livro seguiu a tradição literária dos chamados “Espelhos do Príncipe”, uma série de livros dedicados a príncipes, os quais serviriam para que o nobre pudesse espelhar suas ações nos modelos de virtude e nobreza presentes nesses textos. Fazem parte dessa tradição, além do *Príncipe* de Maquiavel, o livro *O cortesão*, de Balthazare Costiglione, que trata das atitudes adequadas do cortesão no aconselhamento e para a conduta na vida da corte em geral. Essa tradição buscou defender a via da virtude principesca, ou seja, uma concepção do príncipe como um ser virtuoso e bom. Maquiavel se associa a tradição, mas também procura afastar-se dela em pontos importantes. Ele acompanhou essa tradição ao sustentar “que a ambição mais adequada a uma personalidade heroica consistia em almejar o mais elevado grau de honra, glória e fama” (SKINNER, 1996, p. 139). Além disso, Maquiavel concorda com a tradição ao assegurar que o objetivo do príncipe era assegurar liberdade e justiça como valores supremos da vida política. Para isso, a paz era considerada um fator central: “Maquiavel alude à “Antiga liberdade” das Repúblicas, apenas para notar que ela tende a torná-la mais reticentes ao governo de um príncipe. Seguidas vezes afirma que o principal dever de um governante deve ser o de cuidar de sua própria segurança e força, ao mesmo tempo que garante que seus súditos vivam “estavelmente e em segurança” (SKINNER, 1996, p. 144).

A inovação de Maquiavel em relação à tradição da literatura dos espelhos deriva da interpretação que fez da *virtú*, o conjunto de qualidades do príncipe que inclui virtudes morais, mas também qualidades de reflexão e raciocínio prático para vencer obstáculos de inimigos e da fortuna, a sorte, a qual não se restringirá mais aos padrões tradicionais cristãos. Contra a tradição dos espelhos, Maquiavel insiste que a conduta do príncipe deve ser “tanto *onesta* quanto *utile*, e por isso mesmo pretende que todos os príncipes tomem como modelo “alguma figura histórica que tenha recebido louvor e honra, mantendo sem cessar em mente “seis feitos e atos”. (SKINNER, 1996, p. 140). A *virtú* é a capacidade de avaliar a ação e estratégia correta. A admissão ou recomendação de um novo conjunto de valores revela que as virtudes propugnadas por Maquiavel pressupõem a existência de um pluralismo moral onde, dependendo das finalidades visadas, virtudes incompatíveis entre si devem ser exercitadas, o que o levou a exaltar um tipo de *sabedoria prudencial*, próprio do registro político, como parte da moralidade do Príncipe. O príncipe sábio de Maquiavel age de acordo com as exigências das circunstâncias e o bom resulta, em grande medida, nas ações que promovem o valor de viver numa cidade próspera e pacífica, onde cada um pode perseguir seus sonhos e viver em tranquilidade. Maquiavel segue, nesse sentido, a tradição de considerar a política como parte constitutiva do próprio *fim* do homem, uma vez que instala a dignidade do homem dentro da cidade, buscando de forma pacífica seus objetivos, como

eram as Repúblicas que ele tanto admirava da Antiguidade. A vida boa, em certa medida, deixa de ser buscada no reino futuro, no paraíso de Deus. Ao mesmo tempo, a influência da antropologia cristã tendeu a mostrar que os homens, por sua natureza depravada, não conseguem fazer seus interesses últimos se sobreporem ao desejo de benefícios imediatos. Logo, a alternativa para a constituição de uma cidade com o esplendor das antigas Repúblicas, capaz de primar pelos bons hábitos e educar o bom cidadão, tende a degenerar para a traição e outras formas de usurpação do poder. Se quisermos que as cidades sejam justas e não apenas um lugar de passagem até que alcancemos a vida eterna na cidade de Deus, lugares que existem para prover as necessidades da vida e permitam o bem viver, então o Príncipe precisa dominar, através da virtude e usando de todos os meios, essas forças deletérias que fatalmente surgem em agregados humanos. Nesse sentido, a existência na cidade e a atuação do governante não está subordinada mais, como na tradição dos espelhos, ao princípio da justiça e da procura do Bem, mas também a estratégia efetiva, o que em alguns casos pode significar usar a força, a perfídia e outros instrumentos condenáveis pela moralidade cristã. Isso acontece pois, segundo Maquiavel, o material da política, sendo o homem, é dominado por atores políticos com interesses conflitivos. A cidade, composta basicamente pelos *nobres* e *il popolo* não podia e nem devia ser vista como um agregado de forças em harmonia, mas como um conjunto reativo dominado por vícios que incluem a maldade, a covardia, a ingratidão, o egoísmo.



SAIBA MAIS: Os ideais do cristianismo são a caridade, misericórdia, o sacrifício, o amor a Deus, o perdão aos inimigos, o desprezo pelos bens deste mundo, a fé na vida depois da morte, a crença na salvação da alma individual como algo de incomparável valor- mais elevado do que todo objetivo social, político ou qualquer outro propósito terrestre, qualquer outra consideração econômica, militar ou estética; na verdade, inteiramente incomensurável em relação a qualquer um desses valores, Maquiavel estabelece que, com homens que acreditam nesses ideais e os praticam, nenhuma comunidade satisfatória, no seu sentido romano, pode ser em princípio construída. Não se trata apenas de não ser possível realizar um ideal por causa da imperfeição humana, do pecado original, de azar, ignorância, insuficiência de meios materiais. Em outras palavras, não se trata de os seres humanos comuns serem incapazes de se elevar na prática a um nível suficientemente alto de virtude cristã, mas das dificuldades de fazer objetivos políticos conviverem com as virtudes no sentido cristão.

Todos aqueles que se ocuparam com o estudo da vida política, e a história está cheia de exemplos que os apóiam, concordam em dizer que quem quiser fundar uma república e lhe dar leis, deve pressupor que todos os homens são maus, e que usarão da

maldade de seu ânimo todas as vezes que tiveram a ocasião”. [...] os desejos humanos são insaciáveis. É de nossa natureza querer e poder tudo desejar, e é da *fortuna* que possamos alcançar poucas. Decorre disso um contínuo descontentamento e um desgosto com o que possuímos: o que leva a condenar os tempos presentes, a louvar os tempos passados e a desejar os tempos futuros, e tudo isso sem um motivo razoável (MAQUIAVEL apud BIGNOTTO, 2008, p. 92).

O comportamento normal dos homens mostra-se assim medíocre e interessado. Ao lado da maldade, Maquiavel assume o retrato de uma natureza errática, cujos objetivos precisos seriam almejados ao longo de um combate mortal entre forças opostas. Esse quadro pessimista mostra a necessidade de instituir a política como ação prática, separada da busca por ideais. **Como ação prática**, ela torna-se a arte do prudente, daquele que sabe escolher o que fazer no momento adequado e renuncia à existência de valores absolutos. Como afirma Berlin,

O pressuposto é que as bênçãos da era clássica podem ser restauradas (se a fortuna não for demasiado desfavorável) por bastante conhecimento e vontade, pela *virtú* da parte de um líder e por cidadãos apropriadamente treinados e brava e talentosamente liderados. Não há sugestão de um fluxo de acontecimentos irrevogavelmente determinados, nem a *fortuna*, nem a *necessità* domina o conjunto da existência. Não há valores absolutos que os homens ignoram ou negam para sua inevitável ruína (BERLIN, 2002, p. 307).



**SAIBA MAIS:** O que você acredita que distingue a política como prática da política como teoria? Você considera que objetivos políticos podem ser buscados independentemente da moral padrão? E você estaria disposto a admitir que uma boa vida política (com estabilidade, desenvolvimento pessoal e econômico) deve ser buscada mesmo que atores políticos utilizem estratégias moralmente condenáveis?

O que Maquiavel pretendeu instituir através do Príncipe possui um impacto ainda mais profundo do que uma rejeição à visão tradicional da vida boa no reino dos céus. Ele propôs uma diferenciação entre dois ideais incompatíveis de vida e, portanto, duas moralidades. Uma é a moralidade do mundo pagão:

os seus valores são a coragem, o vigor, a força, a justiça, sobretudo a afirmação das reivindicações apropriadas de cada um e o conhecimento e o poder necessários para assegurar que sejam satisfeitas; aquilo que, para um leitor da Renascença, Péricles tinha visto concretizado na sua Atenas ideal, Lívio encontrara na antiga República Romana, aquilo cuja decadência e morte Tácito e Juvenal lamentavam no seu tempo. Esses parecem a Maquiavel

os melhores períodos da humanidade e, humanista renascentista como ele é, deseja restaurá-los (BERLIN, 2002, p. 314).

De outro lado, as virtudes cristãs da bondade, honestidade, caridade, pureza são retratadas como incompatíveis com o exercício prudente da política. No mundo político, a fraude, o engodo, podem ser instrumentos necessários e os meios que garantem a construção de uma identidade e equilíbrio social. A virtude de Maquiavel consiste em manifestar uma disposição interior e as habilidades exteriores para fazer tudo o que for necessário para o bem da cidade. A dedicação ao bem comum simbolizada pelas virtudes morais do cristão devem ser seguidas e admitidas como virtudes comuns, mas não sempre. A prosperidade e glória de sua cidade às vezes requer escolhas difíceis, como viver sob um regime de conflito entre duas moralidades.

A sabedoria de Maquiavel resulta aqui num modo distintivo de raciocínio inerente à conduta própria às coisas humanas. Esse reino inclui todas as atividades da política concebidas amplamente, como bem administrar um Estado ou realizar com justeza outras práticas sociais. Ela não é mais uma sabedoria das coisas divinas. Trata-se de dominar um conjunto de virtudes e uma capacidade de raciocínio sobre casos particulares, que necessariamente nos levará a conflitos entre duas moralidades incompatíveis. A vida filosófica tem seu ápice na virtude cívica, na dedicação a prosperidade e glória de sua cidade. Como virtude cívica, a sabedoria de **Maquiavel** é uma prudência eficiente e envolve um pluralismo de valores.



SAIBA MAIS: Para completar o estudo de Maquiavel, leia o texto do Prof. João Carlos Brum Torres, professor de filosofia política da UFRGS, um dos principais intelectuais gaúchos, e que foi também Secretário de Estado do RS: <https://seer.ufrgs.br/Philiaefilia/article/view/14871>

## 2.5.2 A sabedoria cética de Montaigne

Já vimos que Maquiavel comprometeu-se com uma concepção de sabedoria prática centrada na eficiência na ação (pensada como a conquista da estabilidade e prosperidade na cidade), aproximando a sabedoria de uma arte eficiente, voltada para o alcance de fins pré-definidos que, muitas vezes, obrigam os agentes a adotarem princípios morais que conflitam com a moralidade-padrão. Como um humanista, Maquiavel contribuiu para uma imagem que apreende a moralidade como parte de nossa condição social, histórica, psicológica e vinculada aos nossos interesses práticos de estabilidade e liberdade política. A ação moral sábia não decorre da concordância das convicções morais com princípios supremos, mas parte de uma avaliação prudencial conduzida com riscos pelo agente, face à sua situação e seus fins.

Além de Maquiavel, poderíamos seguir outras figuras do humanismo renascentista que foram relevantes, mas nenhuma parece ter tido um papel tão marcante para o debate filosófico posterior quanto Michel de Montaigne. Ele chamou sua imagem humana da sabedoria de “ceticismo”. Recorro a uma passagem do filósofo

americano Ralph Waldo Emerson no ensaio “Montaigne ou o cético”, que ilustra bastante bem esse aspecto.

Ele (o cético) representa as faculdades intelectuais, uma cabeça calma e tudo o que serve para assim mantê-la: nenhuma atividade impensada, nenhuma autodevoção sem recompensa, nenhuma perda de cérebro no trabalho árduo. Sou um boi ou uma carroça? – vocês estão ambos nos extremos, declara. Vocês que querem tudo sólido e um mundo de barra de chumbo, enganam-se grandemente. Vocês se acreditam radicados e assentados sobre rochas e, no entanto, se descobrirmos os últimos fatos conhecidos vocês estão girando como bolhas num rio, não sabem onde estão ou de onde vêm e estão abotoados, encapuzados e envoltos por desilusões (EMERSON, 1996, p. 109).

O ceticismo de Montaigne é formulado aqui como uma posição situada entre dois extremos: o extremo do dogmatismo, daqueles que acreditam que conhecem a verdade e que a verdade é uma realidade sublime situada num mundo das formas e ideias perfeitas por trás da realidade mutável e imperfeita e o extremo do materialista ou o anti-intelectual, que considera que não há nenhuma perspectiva afastada que se poderia adotar perante o mundo e que devemos, hipocritamente, explorar com interesses mesquinhos nossos irmãos e encher nossas panças. Contra essas duas tendências, o cético Montaigne propõe o pensamento calmo, um tipo de pensamento que reconhece a ausência de fundamentos últimos para nossas crenças, mas aceita, ao mesmo tempo, um saber da mobilidade. A proposta de Montaigne de humanização *do logos*, do poder humano de dizer o mundo, reside em reconhecer que nossos sistemas são incapazes de apreender a realidade última do mundo e da vida. O que a filosofia pode oferecer é uma análise do saber já temperado pelo reconhecimento do papel que circunstâncias sociais e históricas desempenham em nossa compreensão da realidade: quanto de autoengano, de imaginação, de criação humana, é abrigado numa teoria sobre a realidade última? Por que esconder? A realidade parece se ocultar de nós e nos permitir apenas um conhecimento aproximado. Por que não admiti-lo? A tarefa da teoria do conhecimento é aqui mostrar que o conhecimento é instável, finito, que uma crença, mesmo bem suportada, pode ser falsa.

A filosofia que queremos é uma filosofia de fluxo e mobilidade. Os esquemas espartanos e estóicos são muito rígidos e rijos para a nossa época. Uma casa angular, dogmática seria alugada para cepilhos e lascas nesta tormenta de tantos elementos. Não, deve ser apertada e ajustar-se à forma do homem, para viver, afinal, como concha é a arquitetura de uma casa encontrada no mar. A alma do homem deve ser do tipo do nosso esquema, exatamente como o corpo do homem é o tipo, na sequência, de que é construída uma morada. A adaptação é a peculiaridade da natureza humana. Somos dourados tipos comuns, esvoaçantes

estabilidades, erros compensados e periódicos, casas encontradas no mar. O cético sábio deseja ter uma vista mais próxima do melhor jogo e dos jogadores mais importantes, o que é melhor no planeta, arte e natureza, lugares e acontecimentos, mas, principalmente, homens (EMERSON, 1996, p. 112).

A imagem do ceticismo sábio de Montaigne esboçada aqui por Emerson explicita muito claramente o sentido de nosso lugar em meio ao mundo: (1) uma forma de “autocontenção” e “consideração cuidadosa” das diferenças e sutilezas da realidade, que nos leva a evitar asserções peremptórias e definitivas. O cético desconhece a verdade definitiva; (2) o conhecimento como apreensão da mobilidade e a fluxão, no sentido que nossas apreensões da verdade ou falsidade são como lampejos, como eventos provisórios, porém úteis, mas sempre fadados a desaparecer ou sofrer revisões futuras. Essas apreensões limitadas são construídas a partir de uma sistematização da experiência, do conhecimento de suas regularidades identificáveis no cotidiano e um distanciamento da ideia da razão como força de instauração da ordem, de legalidade. Ao contrário, ela revela uma razão enfraquecida, que se contenta com uma verdade aproximada, nunca definitiva. A sabedoria humana é uma sabedoria de fragmentos.

Essa orientação de análise por um ceticismo calmo e moderado parece se opor a várias passagens na *Apologia de Raymond de Sebond* que ilustram um ceticismo mais radical. Cito duas delas.

O meio que emprego para rebater essa objeção- e me parece o mais adequado- é o de humilhar e espezinhar o orgulho e a arrogância do homem; o de lhe fazer sentir sua inabilidade, sua vaidade, seu vazio; de lhe arrancar das mãos as armas mesquinhas que lhe fornece a razão; de o forçar a inclinar-se e beijar o chão ante a autoridade e imponência da divina majestade. Só a esta pertencem a ciência e a sabedoria; só ela pode avaliar sozinha alguma coisa e dela tiramos aquilo com que nos enfeitamos e tantos prezamos em nós (MONTAIGNE, 1987, p. 181). Consideremos, pois, um momento o homem isolado, abandonado a si próprio, armado unicamente da graça e conhecimento de Deus, o que constitui sua honra e toda a sua força, e o fundamento de seu ser; e vejamos o de que é capaz com esse equipamento. Que me explique pelo raciocínio em que consiste a grande superioridade que pretende ter sobre as demais criaturas. Quem o autoriza a pensar que o movimento admirável da abóbada celeste, a luz eterna dessas tochas girando majestosamente sobre sua cabeça, as flutuações comoventes do mar de horizontes infinitos, foram criados e continuam a existir unicamente para sua comodidade e serviço? Será possível imaginar algo mais ridículo do que essa miserável criatura, que nem sequer é dona de si mesma, que está exposta a todos os desastres e se proclama senhora do universo? Se não lhe pode



conhecer ao menos uma pequena parcela, como há de dirigir o todo? (MONTAIGNE, 1987, p. 181).

Montaigne aqui parece recusar a voz da moderação e apostar na redução do homem a um barco vazio cuja redenção consiste em navegar no mar da fé. Apesar da ênfase, parece-me que Montaigne não quer, como muitos céticos do Renascimento o fizeram, retirar toda a força da ciência e do conhecimento para fazer a religião reinar sozinha. O que ele quer é mostrar que não há uma perspectiva integradora, universal, de análise. Do ponto de vista da filosofia humana, das coisas humanas, ele busca um saber humano, não-divinizado, um saber que contribua para desfazer imagens falsas sobre nossa condição e, ao mesmo tempo, auxilie a encontrar uma prudência, uma arte de viver ilustrada, que possibilite a mente conviver, em serenidade, com seus sofrimentos físicos, seus temores e suas alegrias.

“Não busco nos livros senão o prazer de um honesto passatempo; e nesse estudo não me prendo senão ao que possa desenvolver em mim o conhecimento de mim mesmo e me auxilie a viver e morrer bem” (Livro II capítulo X, p. 153) O meu comentário tem por fim revelar meu ponto de vista, e não julgar o mérito das coisas. Contento-me em não me deixar perturbar, nem ser impelido ao devanio, quanto à fraqueza de meu juízo, reconheço-a e a confesso (MONTAIGNE, 1987, p. 154).

Esse aspecto de uma investigação contínua e da dúvida (e não de uma ignorância definitiva) transparece claramente nas ideias de Montaigne sobre educação, tal como aparece no seu ensaio sobre “A educação das Crianças”. Nele Montaigne defende que os princípios de Aristóteles “não lhe sejam princípios, não mais que os dos estoicos e epicuristas”. Que lhe proponham essa diversidade de opiniões. Ele escolherá se puder, se não, permanecerá em dúvida”. A proposta de um ensino plural resulta do reconhecimento de nossas limitações, do valor da diversidade; não uma recusa da verdade, mas a aceitação dos limites de nossas apreensões da verdade. O verdadeiro filósofo não aparece aqui como o arauto da verdade, o semi-deus capaz de revelar para nós não só os tijolos que compõem o mundo, mas sua cadeia de verdades dedutivamente estruturada. A realidade é, para nós, um mistério decifrado em quadros difusos, como um quebra-cabeças, do qual temos algumas peças, mas a figura definitiva ainda não foi formada. Como ele diz: “Proponho ideias humanas e minhas, simplesmente como ideias humanas, e consideradas separadamente, não como decretadas e regidas pela ordem celeste [...] o que penso segundo eu mesmo, não o que acredito segundo Deus”. (MONTAIGNE, 1987, p. 142). É aqui, portanto, que devemos encontrar a atitude adequada de Montaigne frente a sabedoria: trata-se de uma atitude que assume que somos constituídos de tal modo, como afirma Schneewind, “que a expressão de nossa própria natureza, sem diretivas externas, pode conduzir-nos a viver vidas privadas decentes” (2002, p. 17). A filosofia que Montaigne propõe não é uma “coisa sem uso e valor, tanto na teoria como na prática”, como ele considerava a filosofia de seus dias, mas uma filosofia que, mostrando a fluidez das coisas e nossa incapacidade de apreendê-las,

é também capaz de preparar a alma para os acidentes da vida. Montaigne pretende, como ele diz na *Apologia de Sebond*, ser um *filósofo por acidente*, um *filósofo não-premeditado*. O ceticismo como filosofia de vida é uma sabedoria de fidelidade a si e à condição humana, sem permitir universalizações. Se existem recomendações universais, elas não são o alvo da doutrina, mas algo alcançado por acidente. Nesse sentido, a sabedoria de Montaigne é um tipo de *subjetivismo*. No ensaio *Experiência*, que encerra o conjunto dos três ensaios, Montaigne diz:

A grandeza da alma consiste menos em se elevar e avançar do que em se ordenar e se circunscrever. Grande é tudo o que é suficiente; e há mais elevação em amar as coisas comuns do que as eminentes. Nada é tão legítimo e belo como desempenhar o papel de homem em todos os seus aspectos. Não há ciência mais árdua do que a de saber viver naturalmente; e a mais terrível das moléstias é o desprezo pela vida. [...] Analiso meus prazeres; não me mantenho à superfície; aprofundo-me e obrigo minha razão a prestar-lhes atenção quando principiam a entediar-me. Se me encontro em um momento de calma, ou experimento alguma sensação agradável, não deixo que os sentidos os esbanjem, faço intervir o espírito para que os sinta igualmente, para que deles tenha consciência. [...] Saber lealmente gozar do próprio ser, eis a perfeição absoluta e divina. As mais belas vidas são, penso, as que se adaptam ao modelo geral da existência humana, as mais bem ordenadas e de que se excluem o milagre e a extravagância (MONTAIGNE, 1987, p. 386-388).

Como escreveu Schneewind, em seus escritos ele revela sua confiança que nós temos dentro de nós mesmos a capacidade para desenvolver uma vida ordenada de acordo com as demandas impostas por nossa própria natureza interna. Sócrates, um dos heróis de Montaigne, nos mostrou quanto a natureza humana pode fazer sem a ajuda divina – quanto ela pode fazer por si mesma. Neste humor, Montaigne sustentou que somos mais fortes do que os seres miseráveis que ele próprio representou em seus ensaios anteriores (I e II), que são mais desesperados. Ele sugere que nós todos podemos ter o potencial ele viu presente em Sócrates, por que ele eventualmente descobriu algo de Sócrates dentro de si mesmo. E se isso é assim, então nós não precisamos olhar além de nós mesmos para achar uma fonte de ordem que possa capacitar-nos a viver virtuosamente e para formar uma sociedade decente e honrada (SCHNEEWIND, 2002, p.17). Não há em Montaigne um caminho objetivo que levaria a viver bem, mas uma pluralidade de percursos ensaísticos que podem levar ao autodescobrimento e autoconhecimento.

A filosofia cética ou o humor cético de Montaigne parece levá-lo a reconhecer que os desacordos inumeráveis sobre o bom são devidos à variedade e mutabilidade de nossos desejos e interesses. Nós diferimos um do outro nos gostos e desejos. A natureza não proporciona nenhum padrão comum de bem. Isso sustenta-se não apenas para prazeres e satisfações particulares, mas de um modo geral. Só de raro em raro me arrependo, e minha consciência contenta-se com seu próprio testemunho,

não o de uma consciência de anjo ou animal, mas a de uma consciência humana. Montaigne parece manifestar aqui a recusa a uma consciência transcendente. Nós não somos animais nem anjos. Nós podemos querer ser melhores do que somos. Não há ninguém que ouça a si mesmo que não descubra em si um padrão próprio que é suficiente para guiá-lo.



SAIBA MAIS: Montaigne foi o criador da forma literária conhecida como ensaio. Ralph Waldo Emerson, seu admirador, também escrevia na forma de ensaios. Depois de Montaigne, o gênero tornou-se famoso, mas nenhum escritor chegou perto da grandeza e elegância de seu estilo, que revelava grande conhecimento com a literatura da Antiguidade, algo próprio do humanismo do Renascimento. O ensaio figura como um mecanismo de apreensão diferente dos tratados antigos, construídos no modelo demonstrativo e geométrico, e que pretendem revelar verdades inabaláveis. O ensaio oferece a figura de uma verdade em parte pessoalizada e, em parte, também provisória, preliminar. Os ensaios de Montaigne são ensaios de julgamento, ou seja, ensaios de propostas de como julgar ou tratar as coisas. Não há neles um juízo definitivo. São instrumentos para medir as deficiências e arbitrariedades da razão. Como explica o autor, “o julgamento é um instrumento para todos os assuntos, e se imiscui por toda parte. Por causa disso, nos ensaios que faço aqui, emprego nisso toda espécie de oportunidade. Se é um assunto de que nada entendo, por isso mesmo ensaio-o, sondando o vau de bem longe; e depois, achando-o fundo demais para minha estatura, mantenho-me na margem; e esse reconhecimento de não poder passar para o outro lado é uma característica de sua ação, e mesmo das que mais o envaidecem” (TOURNON, 2004, p.110). O saber como ensaio resulta numa forma não-disfarçada de expor o conhecimento como uma produção humana, como uma atividade de investigação onde o próprio “eu” do agente ocupa um papel fundamental. Ao reconhecer suas fraquezas e os limites da razão, o papel do sujeito do conhecimento não é esconder a verdade, mas colocar-se como é, mostrando um saber sem garantias definitivas e transparecendo a motivação última de suas investigações: tornar-se mais íntimo de si próprio, de sua natureza, consciente de suas fragilidades e orientado pela busca de uma satisfação e prazer também limitados. Tournon formula esse ponto dizendo: “Os filósofos e moralistas doutrinários pretendem dizer o que é, e mostrar como se deve viver para se conformar às leis de Deus ou da Natureza, supostamente conhecidas, ou ainda à vocação do homem, tal como o determinaria sua essência ou seu lugar no universo. Montaigne, consciente de seu pensamento, expõe convicções

a título pessoal, por vezes com um vigor extremo; ele não dá por caução senão a atitude que nesta exposição se decifra, com a marca de um selo, e nela se confirma por reflexão. Pouco ou nada, para as exigências de um pensamento dogmático; tudo, para quem se libertou dele”. (TOURNON, 2004, p. 117).

### 2.5.3 O ceticismo construtivo de Mersenne e Gassendi e o surgimento da ciência moderna

O final do Renascimento coincide com os primeiros passos na instauração do modelo da ciência moderna, mecanicista, que explica a realidade a partir da atuação de forças e outros dados quantitativos. Esse modelo se desenvolveu a partir da adoção de um ponto de vista prático, empírico e efetivo na solução de questões e problemas científicos. Na medicina, nas engenharias, química e várias outras áreas a experimentação avançou. Bacon e Descartes foram fundamentais na interpretação e fundamentação filosófica da revolução científica, mas também autores menos conhecidos, como Mersenne e Gassendi tiveram um papel importante. Nessa seção apresentarei a contribuição desses dois autores para um modelo de ciência prática, próxima do modelo científico contemporâneo. De acordo com Popkin, o abade Mersenne correspondente e colaborador de Descartes, o qual se opôs ao projeto cartesiano de um saber fundado na certeza, defendeu que:

Mesmo que as afirmações dos céticos não pudessem ser respondidas, ainda assim seria possível termos um tipo de conhecimento não sujeito a questionamento, o que é tudo de que precisamos para nossos propósitos nesta vida. Este tipo de conhecimento não é o que os filósofos dogmáticos anteriores haviam procurado, o conhecimento da real natureza das coisas. Na verdade, consistia em dados sobre as aparências, hipóteses e previsões sobre as conexões entre eventos e o curso da experiência futura. [...] Uma concepção positivista-pragmática de conhecimento foi estabelecida, omitindo qualquer busca de fundamentos racionais para o que conhecemos e negando que uma busca deste tipo pudesse ser bem sucedida, entretanto, insistindo, contra a força destrutiva do pirronismo total, que o conhecimento científico e a matemática pudessem ser seriamente postos em dúvida (POPKIN, 2000, p. 213).

Esse modelo de ciência prática ou pragmática, defendido por Mersenne, foi construído a partir de uma crítica vigorosa aos céticos pirrônicos que proliferavam no meio científico da época e posteriormente radicalizado por Descartes nas suas *Meditações Metafísicas*, onde pretendeu destruir definitivamente o ceticismo reinante através de uma primeira certeza absoluta, *o cogito ou eu penso*. Descartes era um matemático, cientista e filósofo. Seu projeto foi buscar a verdade nas ciências, construir um sistema de conhecimento seguro. Nem todos os autores da época

viram a tarefa da filosofia como sendo orientada por esse projeto. Eles levaram a sério o discurso dos céticos e resolveram oferecer uma resposta intermediária, uma resposta que concordava em parte com o ceticismo, pois admitia a existência de verdades inacessíveis à razão humana (como as verdades últimas e ocultas da natureza), porém não chegaram ao extremo de afirmar que não havia nenhum conhecimento possível. Havia um conhecimento restrito ao domínio das aparências, das regularidades observadas. Esses autores foram chamados de céticos construtivos. Mersenne foi um dos autores que contribuíram para o desenvolvimento do ceticismo construtivo, com postulados similares aqueles do empirismo de Locke e Hume. Contra Descartes, o mecanicismo de Mersenne, sua “máquina do mundo”, não foi apresentada como um “retrato verdadeiro do mundo real, como o foi para seu amigo fanático, Rene Descartes, mas como uma hipótese permitindo que se organizasse e se utilizasse o conhecimento” (2000, p. 226). Ou seja, Mersenne numa propõe uma ciência absolutamente certa, um novo tipo de visão científica, “uma ciência sem metafísica, uma ciência em última análise em dúvida, mas para fins práticos, verificável e útil”. Para desenvolver esse projeto, ele começou criticando os céticos radicais e defende que somos incapazes de conhecer a verdadeira essência das coisas, as formas platônicas. Depois ele apresenta sua visão conciliadora: “Só podemos ter contato com os efeitos, as aparências, e nunca com as causas últimas ou a natureza real. As causas podem ser procuradas *ad infinitum*, sem se chegar jamais ao objeto de conhecimento, e a menos que possamos encontrar as causas últimas, não podemos entender sequer as experiências particulares com as quais nos confrontamos” (POPKIN, 2000, p. 214-215). Embora restrito deste modo, nosso conhecimento ainda tem um valor pragmático, uma vez que este “pouco conhecimento é suficiente para servir de guia em nossas ações” (POPKIN, 2000, p. 215).

A análise de Mersenne pretende conduzir à conclusão não de um modelo filosófico que se completa no desespero diante da “vasta escuridão do universo e do homem sem luz”, como disse, posteriormente, Pascal. Seguindo a dimensão prática dos céticos antigos, Mersenne tentou estabelecer a posição de que em todos os campos da experiência humana algumas coisas são conhecidas e fundou um modelo científico próximo da sabedoria prática buscada por Montaigne. Como comenta Popkin, Mersenne considerava que “pode não haver uma refutação filosófica dos argumentos céticos, mas há muitas coisas que não estão sujeitas à dúvida. Se alguém adota uma posição razoável, então perceberá que algumas coisas são conhecidas e será feliz. Caso contrário, se sentirá completamente miserável (2000, p. 216). Essas verdades são verdades simples, com grande valor evidencial como, por exemplo, “o todo é maior do que suas partes”, “a luz ao meio-dia é mais forte do que a das estrelas”, “o mundo existe”, “não é possível que uma coisa tenha e não tenha as mesmas propriedades”, “devemos evitar o mal”. Segundo Popkin, Mersenne considerava que “se empregamos nossas faculdades adequadamente, descobriremos máximas genuínas que todos aceitam. Não é necessário mostrar de modo indubitável qual o critério de verdade para ter certeza dessas máximas. Usamos nossos sentidos, ou normas, ou instrumentos, e os avaliamos por meio de nossas faculdades racionais” (2000, p. 219).

Pierre Gassendi, depois de travar contato com a obra de Mersenne converteu-se ao ceticismo construtivo. Os projetos dele e de Mersenne são muito similares. A

novidade introduzida por Gassendi foi estabelecer sua divergência com os cétricos introduzindo um novo sentido para o signo indicativo. Os cétricos antigos, especialmente Sexto a partir de Enesidemo, distinguiram entre signos sugestivos e signos indicativos. Esses signos eram uma linguagem, um símbolo que fornece um caminho para o conhecimento da natureza. Os signos sugestivos são como a “fumaça” que denota o “fogo” (mesmo quando o fogo não é visível). Os signos indicativos aplicavam-se aos objetos não evidentes (que não aparecem nem mesmo indiretamente), dizem respeito às coisas ocultas (como princípios de ação química de medicamentos). Os signos indicativos não estão frequentemente associados com a coisa significada, mas representam um sinal por sua própria natureza (como os movimentos corporais são signos da alma). Gassendi estabelece, contra os cétricos, um sentido positivo do signo indicativo. Ele defendeu que:

nossos sentidos nos permitem conhecer o signo visível ou aparente, e nossa razão nos permite interpretá-lo, e assim descobrir o objeto oculto, não-percebido. Embora os sentidos por vezes sejam não-confiáveis e errôneos, por meio de um raciocínio cuidadoso podemos corrigir os seus erros. O teste sobre se raciocinamos corretamente e chegamos ao conhecimento verdadeiro consiste na experiência, através da verificação de previsões. As questões cétricas sobre o valor e o fundamento do raciocínio são sem importância, uma vez que há certos princípios inquestionados do raciocínio que são suficientemente evidentes para que os usemos como base para nossas inferências (POPKIN, 2000, p. 229).

A partir da experiência, através do raciocínio cuidadoso, podemos descobrir as leis ou razões que explicam por que o mel nos parece doce, por que vemos determinadas cores e assim por diante. O signo indicativo teria essa função.

Entre o conhecimento no sentido dos dogmáticos, e as aparências e signos sugestivos dos pirrônicos, existe um nível de conhecimento científico. Este conhecimento é baseado em um exame minucioso e cuidadoso das aparências, e em interpretações e explicações racionais destas aparências, não a partir da natureza dos objetos reais que as produzem, mas com base nas condições que tornam nossa experiência possível e inteligível. Construímos ou aprendemos acerca destes objetos com base nos signos indicativos da experiência. Descrevemos então estes objetos científicos (ou átomos) em termos das qualidades encontradas na experiência. E, finalmente, autenticamos esta explicação atomista em termos de previsões verificáveis sobre a experiência (POPKIN, 2000, p. 230).

A contribuição de Mersenne e Gassendi permitiu, dessa forma, oferecer uma resposta construtiva ao ceticismo, muito próxima do modelo de investigação científica adotado nas teorias da ciência desenvolvidas contemporaneamente, centradas na

probabilidade e em modelos empíricos de investigação. “As dúvidas propostas pelos pirrônicos de modo algum afetavam *la verite des sciences*, desde que as ciências fossem interpretadas como sistemas hipotéticos sobre as aparências, e não como descrições verdadeiras da realidade, como guias práticos para a ação e não como informação última sobre a verdadeira realidade das coisas” (POPKIN, 2000, p. 233). Ao fazer isso, eles ainda deixaram aberto a possibilidade de pensar a ciência como um saber provisório.

Além de Mersenne e Gassendi, Francis Bacon foi um filósofo que pretendeu desenvolver uma lógica da pesquisa científica que pudesse produzir resultados práticos. Ele atacou fortemente os filósofos da natureza da época, que mais especulavam do que propunham formas concretas de obtenção do conhecimento. Em uma das suas principais obras, *O progresso do Conhecimento*, Bacon parte da elaboração de uma distinção entre filosofia humana e filosofia natural. O desenvolvimento da filosofia natural é mais completo que a filosofia humana e ele elabora uma teoria da indução como base do conhecimento científico. Na *Novo Organum*, um segundo e mais influente livro de Bacon, ele também se ocupa em elaborar uma lista com um conjunto de ídolos (no sentido de idolatria, que são falsos deuses) que atrapalham a conquista do conhecimento pelos homens. Ídolos são, assim, falsas noções que estão em posse do entendimento humano e que tem raízes profundas aí. Não são apenas obstáculos que atrapalham a mente que procura a verdade, mas mesmo criam problemas, a menos que o homem se fortifique contra seus assaltos. Os principais ídolos mencionados por Bacon são o ídolo da tribo, ídolo da caverna, do fórum e do teatro. Os ídolos da tribo são ídolos que afetam o raciocínio ou a natureza humana que é conduzida a erro em suas conclusões (são ídolos da nossa espécie, por assim dizer). Os ídolos da caverna são causas por peculiaridades especiais e experiências de cada um (que fazem os juízos divergirem subjetivamente), do fórum (erros causados pela linguagem) e ídolos do teatro (que são causados pelos filósofos, que induzem a erro por suas especulações ou desorientação).

O compromisso da série de filósofos que buscaram um saber intermediário, aberto à dúvida, mas capaz de fornecer resultados práticos, foi rejeitado veementemente por Descartes. Ele pretendeu destruir essa imagem da ciência provando que os princípios fundamentais do conhecimento podem ser absolutamente certos e infalíveis. Esse foi seu projeto filosófico-metafísico mais ambicioso. Vejamos como ele se constituiu.

# 3

---

FILOSOFIA MODERNA (DO  
SÉCULO XVII A MEADOS  
DO SÉCULO XVIII)

---





# INTRODUÇÃO

**A**rgumentei nas seções anteriores que a filosofia antiga buscou a apreensão de verdades inerentes à estrutura do universo pela alma racional e que tais verdades seriam capazes de orientar nossos passos em direção à felicidade (por exemplo, na filosofia de Platão e nos estoicos). Essa mesma ideia da filosofia como uma investigação do caminho seguro para alcançar o bem humano supremo, a felicidade, através de uma sabedoria imortal aparece na filosofia cristã medieval. Ela é sacudida pela sabedoria humanista do Renascimento, embora se mantenha em autores fideístas e que apostaram nas verdades sagradas das escrituras.

Na filosofia moderna, um extenso movimento de subversão dessa imagem, iniciado no Renascimento, é radicalizado. Esse movimento envolve uma reestruturação completa na concepção do universo físico que, de um lugar mágico e divino, passa a ser cada vez mais encarado como um todo mecânico, governado por leis conhecidas pela *razão*. A expectativa renascentista por uma nova filosofia, que pudesse ocupar o lugar outrora ocupado pela filosofia aristotélica escolástica, é concretizado, assim, através da filosofia mecânica. Ao mesmo tempo, contudo, a literatura especializada tem destacado que os grandes sistemas filosóficos do século XVII e XVIII preservam a imagem da filosofia como arte do bem viver adaptando-a às mudanças provocadas pela revolução científica de Galileu e Copérnico. A filosofia passa a ser concebida, então, como uma tentativa de construir um modelo unificado, sinóptico, de interpretação da realidade num mundo que passava por profundas mudanças, um mundo fechado que se tornou, na expressão de Alexander Koyré, um universo infinito. Como explica Cottingham, era em meio a essa estrutura conturbada que a filosofia de Descartes pretendeu oferecer uma representação do nosso lugar em meio aos demais seres. Tal representação envolvia dois aspectos principais:

O primeiro é a noção da filosofia como um sistema de pensamento que abrange todos os aspectos do conhecimento humano – metafísico, físico e ético – e, o segundo, é a ideia que a *raison d'être* de um tal sistema é sua capacidade de proporcionar um ponto de partida autêntico para a felicidade (flourishing) humana (COTTINGHAM, 1998, p. 5.).



SAIBA MAIS: veja KENT, B. A vida moral. In: MacGrade, A. S. *Filosofia Medieval*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008, p. 274-275.

Encontramos essa representação na *Carta Prefácio aos Princípios de Filosofia* de Descartes, onde o autor manifesta que a grande sucessão de verdades que se pode deduzir dos seus princípios conduzirá a um elevado “grau de sabedoria, perfeição e felicidade” na vida (1997, p. 25). Tal tipo de pronunciamento revela que deve brotar dos princípios gerais da filosofia cartesiana verdades capazes de ampliar a felicidade humana, uma vez que a boa ação depende do conhecimento das primeiras causas.

A filosofia é, nesse contexto, retratada como uma reflexão teórica e, sobretudo, uma revelação de verdades práticas, ou seja, ela pretendia, a partir da análise dos conceitos metafísicos, estabelecer uma estrutura para a ação humana, vinculando a reflexão teórica à constituição de uma identidade prática ou moral e, finalmente, da felicidade. Em outros termos, a antiga equação platônico estoica da filosofia como “mestra da vida”, capaz de extrair do conhecimento do Ser o conhecimento do Bem, permanece viva, mas ela aparece agora sob nova roupagem. Não há mais um mundo multicolorido, barulhento, com diversos sabores e deuses que atuam causando as diversas mudanças que reconhecemos. Desvendar os princípios últimos das coisas, da física, lógica e psicologia, é condição para a felicidade individual, uma vez que há correlação entre identidade e universalidade. Esse desvendar se dá agora num mundo frio e silencioso, onde valor e verdade habitam esferas distintas. O sistema filosófico deve agora proporcionar não só uma visão de mundo, um modelo de compreensão de nós mesmos, mas também ajudar a definir como, em meio ao movimento linear e silencioso das esferas, podemos encontrar uma vida significativa e boa. Rene Descartes, o pai fundador do modelo mecanicista moderno da filosofia, assumiu essa tarefa, a tarefa de reconciliar a tradição precedente com o novo ciclo das ciências e do conhecimento. No que segue, apresentarei o projeto filosófico de Descartes, o qual é um dos pilares fundamentais da filosofia ocidental moderna, particularmente pela adoção de um modelo de compreensão do conhecimento humano que convencionou chamar-se de racionalismo. Como veremos, na sua descrição, a razão humana tem um papel fundamental. Nas seções seguintes, veremos como a filosofia posterior, especialmente Hume e Kant responderam ao projeto racionalista de Descartes. Hume foi o principal crítico do racionalismo moderno, tal como aquele representado pela filosofia cartesiana. Ele considerou que, se nos colocássemos no mundo como seres puramente racionais, examinando a totalidade de nossas crenças desde o princípio, esse trabalho não daria como resultado a construção de um edifício do conhecimento mais seguro, como queria Descartes, mas a um ceticismo devastador, onde nenhuma crença seria considerada mais forte do que outra. Hume notou, nesse sentido, que a razão, quando deixada sozinha, não consegue justificar ou proporcionar garantias satisfatórias para suas principais aquisições. Em vez de promover um ceticismo radical, ele procurou desenvolver um ceticismo mitigado, isto é, procurou mostrar que crenças naturais podem gerar um equilíbrio em nossas propensões racionalistas, impelindo-nos a crer mesmo naquilo que sequer temos boas razões. Por exemplo: não podemos deixar de crer que existe um mundo de objetos físicos ao nosso redor, que existe nosso eu, que os objetos tem conexões causais entre si, que há coisas que são boas ou virtuosas e outras que são más. Ainda que desejássemos, não conseguiríamos deixar de acreditar nessas coisas, pois elas são implantadas em nós pela natureza. Hume criticou as visões excessivamente dogmáticas e centradas na racionalidade de Descartes combinando ceticismo e naturalismo. As concepções antagônicas de Descartes e Hume, embora não sejam suficientes, ajudam a explicar o papel da filosofia transcendental de Kant e sua relevância teórica e metodológica. Kant foi o primeiro filósofo a estabelecer a ideia de que a filosofia poderia ser um conhecimento puro, uma metafísica, mas diferente de Descartes e dos céticos (como Hume), sua ideia central foi construir a metafísica não como ciência de um reino

inacessível, mas como uma ciência que utiliza a razão humana para construir, nas palavras de Bonaccini, “estruturas de percepção, compreensão e concepção no ato de conhecer qualquer objeto, propriedade ou estado de coisas da experiência. Essas estruturas funcionariam como formas que já sempre devem estar pressupostas em toda percepção, intelecção ou concepção como suas condições; como condições não-empíricas de tudo que é empírico” (BONNACINI, 2013, p. 213-214). Em outras palavras, Kant considera que tanto o projeto cartesiano, que confiava na existência de Deus e de outras noções consideradas inatas, quanto o projeto humeano, que considerava que nenhuma justificação do conhecimento poderia brotar da experiência, estariam equivocados: a possibilidade de desenvolver uma metafísica, um estudo dos primeiros princípios da experiência, deveria já assumir a estrutura da experiência que temos à disposição e perguntar pelas suas condições. A esse projeto ele chamou de fazer uma crítica da razão ou uma filosofia transcendental.

Nessa unidade, acompanharemos como se deu esse percurso do pensamento em seus principais atores e também daremos alguma atenção para filósofos que contribuíram, ainda que indiretamente, para o avanço do estudo filosófico.

# 3.1

## DESCARTES E A FILOSOFIA COMO SISTEMA DE CONHECIMENTO PERFEITO

Descartes afirma na *Carta prefácio ao tradutor francês dos Princípios de Filosofia* que Filosofia significa:

o estudo da sabedoria, e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos negócios, mas um **conhecimento perfeito** de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da sua vida como para a conservação da saúde e invenção de todas as artes (DESCARTES, 1997, p. 15).

Conforme a passagem sugere, elaborar uma filosofia significa obter um “*conhecimento perfeito de todas as coisas*”, um conhecimento que traduza a verdade acerca de tudo, ou seja, tanto de questões teórico-científicas, quanto daquilo que é útil para a condução da vida e para a manipulação da natureza (artes e saúde). A filosofia envolveria, nesse sentido, conhecimento teórico e grandes vantagens práticas, vantagens capazes de conduzir à satisfação e felicidade humana. Essa concepção abrangente e unitária da filosofia (incluindo teoria e ação) foi muito comum na época de Descartes. Encontramos, por exemplo, expresso no livro do Professor Jesuíta Eustáquio de Saint Paul, que escreveu um *Sistema de Filosofia Composto por Quatro Partes*, uma espécie de compêndio do conhecimento filosófico disponível e que deveria ser ensinado nas escolas jesuítas, a seguinte afirmação: “o objetivo de uma filosofia completa é a felicidade humana”. Isso é o mesmo que dizer que filosofia, como estudo da sabedoria, deve descobrir verdades teóricas e do conhecimento da verdade extrair as regras e orientações para o domínio da ação humana. Essa concepção da filosofia que parte de princípios teóricos se encontra exposta também de modo claro na metáfora da árvore do conhecimento apresentada por Descartes nos Princípios de Filosofia. Nessa árvore, a moral aparece como o último grau da sabedoria, ou seja, o conhecimento é concebido como um todo sistemático, com vários graus ou níveis, os níveis mais fundamentais são as verdades metafísicas e físicas.

Então, desde que haja adquirido o hábito de encontrar a verdade nestas questões [na lógica], deve começar a aplicar-se à verdadeira Filosofia, cuja primeira parte é a Metafísica, que contém os primeiros princípios do conhecimento, entre os quais se encontra a explicação dos principais atributos de Deus, da imaterialidade das nossas almas e de todas as noções claras

e simples que residem em nós. A segunda é a Física, e depois de termos encontrado os verdadeiros princípios das coisas materiais devemos examinar, na generalidade, como todo o universo é composto; seguidamente, em particular, a natureza da Terra e de todos os corpos que se acham mais comumente à sua volta, tal como o ar, a água, o fogo, o ímã e os minerais. No seu seguimento, é necessário investigar, também em particular, a natureza das plantas, dos animais e, sobretudo, do homem, a fim de encontrarmos as outras ciências que nos são úteis. Assim, a Filosofia inteira é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a Física e os ramos que saem deste tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo por Moral a mais elevada e a mais perfeita, porque pressupõe um conhecimento integral das outras ciências e é o último grau da sabedoria (DESCARTES, 1997, p. 22).

Fazer da moral o resultado das verdades antecedentes envolve fazer da moral um saber dependente na estrutura do sistema de conhecimentos metafísicos e físicos. A verdade teórica é necessária para a felicidade. A filosofia teórica encontra, assim, sua razão de ser *na ação*. A metáfora da árvore revela que a filosofia era entendida por Descartes como uma ciência ampla, que envolvia principalmente o conhecimento dos primeiros princípios ou primeiras causas, a qual consistia num gênero especial de discurso capaz de esclarecer certas pressuposições ontológicas e epistemológicas que serviam de fundamento para o desenvolvimento das demais ciências. A filosofia metafísica é, nesse sentido, uma *metaphysica generalis* capaz de esclarecer as ontologias das diferentes ciências e, ainda, uma *epistemologia* voltada para a indicação de como essas mesmas ciências são possíveis a partir dos instrumentos (intelecto, sensibilidade, memória e vontade) que dispomos. A partir das descobertas das ciências fundamentais e mais gerais, as ciências particulares (medicina, engenharias e ética) se encarregariam de aplicar os princípios obtidos, pois do conhecimento sistemático dos primeiros princípios nascem os frutos práticos: “o poder do homem para controlar seu ambiente (através da mecânica), para promover a saúde do corpo e talvez mesmo prolongar a vida (através da medicina) e finalmente (através de um sistema de ética que coroaria todo o projeto) para assegurar nossa felicidade verdadeira mediante o controle das paixões e um entendimento adequado da relação entre a mente e o corpo” (COTTINGHAM, 1998, p. 9).

O entendimento cartesiano da filosofia começa, portanto, com o desenvolvimento de **uma metafísica** que fornece ao seu leitor, ao homem letrado, um resumo dos princípios fundamentais e primeiros que devem ser admitidos como verdadeiros. A metafísica cartesiana foi composta por três características fundamentais:

1) *Verdades primitivas ou primeiros princípios*: trata-se de um conjunto de verdades fundamentais acerca de tudo o que existe (por exemplo, qual a estrutura básica da realidade) e, dessas verdades, outros conhecimentos são inferidos de modo dedutivo, gerando um sistema inteiro de verdades. Em vista disso, a primeira tarefa

para a construção de uma filosofia consiste em investigar e obter um conjunto de primeiros princípios verdadeiros.

para que este conhecimento assim possa ser, é necessário deduzi-lo das primeiras causas, de tal modo que para obtê-lo há que começar pela investigação das primeiras causas, ou seja, dos princípios (DESCARTES, 1999, p.15).

Um sistema de conhecimento que parte de princípios primeiros deve, para produzir consequências corretas, assegurar-se de sua verdade e não ser confuso e obscuro. Disso decorre a segunda característica da concepção metafísica da filosofia de Descartes.

2) *Clareza e certeza*: Um sistema de conhecimento que tem causas confusas, não parece prometer muitos avanços. É necessário, então, encontrar princípios que sejam realmente primeiros e, ao mesmo tempo, claros e evidentes por si mesmos, combinando duas condições:

a primeira que sejam tão claros e evidentes que o espírito humano não possa duvidar da sua verdade desde que se aplique a considerá-los com atenção; a segunda, é que o conhecimento das outras coisas dependa deles, de maneira que possam ser conhecidos sem elas, mas não o inverso (DESCARTES, 1999, p 16).

As primeiras verdades devem ser claras e, ainda, primeiras, ou seja, elas devem ser os elementos primitivos da estrutura da realidade, de tal maneira que um entendimento de verdades complexas (elementos compostos de primitivos ou simples) só possa ser conhecido mediante o conhecimento do simples. Uma forma didática de compreender esse ponto é pensar na matemática (que sempre esteve diante dos olhos de Descartes, especialmente quando na sua concepção do modelo de ciência e conhecimento). Uma criança compreende que existem um conjunto de 3 objetos numa mesa, se ela compreender que  $3 = 1+1+1$ . Ela também compreende a subtração, quando reconhece que  $2 = 3-1$ . Aqui fica claro que para compreender noções complexas (como o número 3) é necessário primeiro entender noções simples (como a noção de unidade ou 1), que é uma noção matemática primitiva.

3) *sistematicidade*: as demais verdades são decorrência lógica das verdades primeiras e formam um todo sistemático, onde as primeiras verdades servem de fundação às demais e são delas derivadas.

Em virtude de sua estrutura sistemática e baseada num modelo de conhecimento dedutivo, um dos problemas fundamentais enfrentados por Descartes foi estabelecer como os primeiros princípios seriam obtidos. A tese defendida por Descartes *nas Regras* é que o *conhecimento certo* dos primeiros princípios provém somente do entendimento quando este tem *percepções evidentes* (1999, p. 18). Logo, o uso de uma faculdade capaz de conhecimento evidente é a principal ferramenta para a

construção de uma filosofia dedutiva e completa da realidade. Esse conhecimento, ele diz, não é sensível ou experiencial, mas racional.

Ora este bem soberano [sabedoria] adquire-se pela razão natural sem a luz da fé e não é outra coisa senão o conhecimento da verdade através das suas primeiras causas, isto é, a sabedoria, de cujo estudo a Filosofia se ocupa (1997, p. 16-17).

As verdades que servem de base ao seu sistema metafísico são extraídas da reflexão racional. Nesse último ponto, podemos identificar um elemento iluminista, de forte confiança na razão, na filosofia de Descartes. Ele circunscreve as crenças baseadas na fé ao domínio teológico. A Bíblia e da autoridade da Igreja são regra do conhecimento revelado. Quando se trata da ciência e de uma ciência certa, o caminho a seguir é aquela da luz da razão humana. O caráter inovador e revolucionário dessa proposta presente no sistema cartesiano aparece na pretensão de estabelecer fundações seguras, indubitáveis, para todos os objetos de interesse humano a partir da demonstração de princípios primeiros pela razão, sem recorrer a dogmas herdados da fé. Nesse sentido, ele foi um grande defensor do *logos humano*, pois acreditava profundamente na capacidade humana de apreender a verdade. Como explica Cottingham, Descartes estabeleceu uma firme distinção entre fé e razão; enquanto defendia com vigor as concepções que caíam no escopo da filosofia natural, ele, convicta e repetidamente, recusou-se a tomar uma posição quanto a tópicos doutrinários, como a doutrina da criação no Gênesis. Tais questões, Descartes de fato admitia, só poderiam ser resolvidas pela revelação das Escrituras. As questões sobre a existência de Deus, ao contrário, ou sobre a natureza da alma humana, eram “exemplos primordiais de assuntos em que as provas demonstrativas devem ser buscadas com o auxílio da filosofia em vez da teologia” (COTTINGHAM, 1995, p. 150).

### 3.1.1 O método para obtenção dos primeiros princípios

Vimos acima que Descartes pretendia propor, através de sua filosofia, um novo conjunto de princípios para o conhecimento. O método a ser empregado na busca dos princípios primeiros recebeu duas formulações. A doutrina apresentada nas *Regras para a Direção do Espírito*, iniciada em 1619 e abandonada em 1628, começa afirmando que o método deve objetivar a certeza. “O objetivo dos estudos deve ser o direcionamento da mente para formular juízos sólidos e verdadeiros juízos acerca de tudo o que se apresenta a nós”. Na segunda *Regra* ele escreve também: “Podemos nos interessar apenas com aqueles objetos dos quais nossa mente parece capaz de um conhecimento certo e indubitável” (DESCARTES, 1999, p. 12). O método deve, como ele diz, encontrar conhecimentos certos. O fato de buscar verdades ou conhecimentos certos mostra que a metodologia ou lógica (método) cartesiana está vinculado à uma crítica à esterilidade dos métodos vigentes, sobretudo da silogística. As duas principais linhas de crítica de Descartes à lógica tradicional referem-se às limitações na produção de conhecimento e o fato de representarem desvios no reto caminho da verdade.



Quem tem princípios errôneos, quanto mais os cultiva e se dedica com afincos a tirar deles consequências, na crença de que se trate de um filosofar correto, tanto mais ele se afastará do conhecimento da verdade e da sabedoria (DESCARTES, 1999, p. 23).

Assim, uma parte crucial do projeto de instaurar uma “visão de mundo” onde conhecimentos teóricos e morais poderiam ser deduzidos de princípios universais consistia em instaurar uma *nova lógica* que serviria de orientação para a condução do investigador na busca da verdade. Desde a elaboração das *Regras*, fica claro que o método da nova filosofia de Descartes não é uma arte de pensar, mas uma lógica da investigação “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”, como ele diz no subtítulo do *Discurso*. A lógica cartesiana deve ser entendida assim como uma *lógica produtiva* que permitiria descobrir verdades que, sem ela, permaneceriam ocultas ou, mais perigosamente, fariam tomar o falso por verdadeiro (GUENANCIA, 1991).

Descartes afirma, nesse aspecto, nos *Princípios de Filosofia*, que não se deve estudar somente a Escola, mas a “lógica que ensina a bem conduzir a razão com o objetivo de descobrir verdades desconhecidas” (1997, p. 21). Trata-se aqui, naturalmente, de uma lógica da investigação e não propriamente de uma lógica formal, tal como a lógica proposicional ou a silogística aristotélica. Descartes tinha tal confiança na sua capacidade de elaborar um método de descoberta da verdade, que ele afirma *Discurso do Método* ter descoberto que o método é um conjunto de leis de orientação do pensamento e investigação que permitiria “chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz” (DESCARTES, 1979b, p. 36-37) e, ainda, levaria nossa natureza “ao seu mais alto grau de perfeição”. A aplicação dos preceitos do método aos diferentes problemas daria, assim, um sentido de acabamento ou edificação perfeita de todo o conjunto do saber; ao instituir procedimentos seguros abre-se o caminho para uma apreensão completa da verdade e como a verdade é uma só, não haveria nada que poderia se situar fora do nosso alcance: “havendo apenas uma verdade de cada coisa, todo aquele que a encontrar sabe a seu respeito tanto quanto se pode saber” (DESCARTES, 1979b, p. 40). Mas, afinal, qual o método de Descartes? Nas Regras Descartes fala que a própria *luz natural da razão* é a fonte desses princípios ou preceitos gerais de orientação para o conhecimento da verdade.

Se alguém quer procurar seriamente a verdade [...] deve pensar somente em aumentar a luz natural da razão, não para resolver esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que, em cada circunstância de sua vida, seu entendimento mostre à sua vontade o que é preciso escolher (DESCARTES, 1999, p. 4).

A razão é essencial nessa tarefa de encontrar os primeiros princípios, pois é dela que brota a *lógica natural*, isto é, um conjunto de leis do pensamento capaz de fazer a verdade (entendida a partir da clareza e evidências dos primeiros princípios) surgir em todos os âmbitos do conhecimento. Como ele afirma no diálogo *A busca da Verdade*, o espírito humano guarda em si “tudo o que é necessário para encontrar,

em seu interior, todo o conhecimento que possamos precisar para a conduta da vida, bem como os meios para adquirir”. (DESCARTES apud COTTINGHAM, 1998). Como a luz natural da razão revela a verdade?



SAIBA MAIS: O discurso do Método teve dois subtítulos. O título anterior era “Projeto de uma ciência universal que possa elevar a nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição. Mais os meteoros, a Dióptrica e a Geometria, onde as mais curiosas matérias que o autor pôde escolher para dar prova da ciência universal que ele propõe são tratadas de tal modo que mesmo aqueles que não estudaram podem entendê-las”. O método aqui, ao menos na formulação primitiva de Descartes, estabelece um elenco das leis universais do pensamento, as quais serão usadas para esclarecer todas as dificuldades que possam surgir para a mente humana. Na versão publicada do Discurso, Descartes adota uma versão mais modesta.

Cottingham explica que por luz natural da razão deve-se entender os poderes inatos da mente humana que, quando corretamente dirigidos, levam ao conhecimento certo da verdade. No diálogo *A Busca da Verdade*, Descartes afirma que a luz natural, por si só, sem qualquer auxílio da religião e da filosofia, determina quais opiniões um bom homem deve sustentar acerca de qualquer assunto que lhe possa ocupar o pensamento, e penetra nos segredos das mais recônditas ciências”. A luz natural também aparece nas *Regras* (ver Regra IV) e nas *Meditações*, onde o termo adotado é *lumen naturale* (COTTINGHAM, 1998, p. 90-91)

A expressão é de Descartes e foi utilizada por Gibson para defender a tese de que as *Regras* expõem uma lógica da verdade que tinha nos princípios naturais da razão seu principal ponto de apoio. Ele diz: “pensamos verdadeiramente quando pensamos naturalmente e uma coisa é verdadeira quando este instinto natural, o *intuitio mentis*, a *lumiére naturelle* - assegura que é assim. Que este critério pode ser universalmente aplicado segue imediatamente de ter sido identificado com o pensamento natural padrão, pois tendo sido definido sem qualquer referência para os objetos nos quais seria testado por sua luz, sua capacidade não pode depender da natureza da matéria que será testada”. (GIBSON, 1898, p. 155)

Nas *Regras*, a luz natural da razão aparece como um instrumento suficiente para obter uma matriz universal, a *mathesis universalis*, ou seja, as bases universais de uma ciência de princípios universais, válidos para todos os âmbitos do saber. A *mathesis* deve ser entendida como uma propedêutica composta pelo recolhimento

das leis fundamentais do pensamento para a construção de qualquer conhecimento, ocupando um espaço anterior à ciência propriamente dita, pois descreve as verdades básicas, “os primeiros rudimentos da razão humana” (1999, p. 74), constituindo o ponto de partida de todo o saber humano. Trata-se, portanto, de um conjunto de princípios orientadores, que abarcaria todas as ciências, por sua unidade de princípio e procedimento, dando forma à possibilidade de descobrir através de um número limitado de verdades a verdade completa (GIBSON, 1898, p. 155). A *lógica natural* das Regras aponta duas operações essenciais: intuição e dedução. Por intuição, diz Descartes,

entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade, do que a da própria dedução (1999, p. 13-14).

Já a dedução é entendida como “a conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza” (1999, p. 15). Intuição e dedução não representam procedimentos inteiramente distintos. A intuição pode subsumir todos os passos da dedução numa simples apreensão, razão pela qual ela é considerada a operação fundamental do entendimento (Cf. Regra VII e VIII).

O conhecimento certo, obtido pelas operações mentais de intuição e dedução, opera sobre um conjunto especial de objetos do conhecimento: as naturezas simples. Descartes introduz *as naturezas simples* na *Regra VI*. Nessa *Regra* ele explica como as coisas são organizadas em séries. No começo da série há aquelas coisas que são chamadas de completas (absolutas), coisas que “contém em si mesmas uma natureza pura e simples”. As naturezas simples que as coisas complexas possuem são poucas em número e podem ser compreendidas “por si mesmas, sem depender de outras, através da experiência mesma ou por *uma certa luz inerente* em nós”. Os exemplos de Descartes nessa passagem sugerem que as naturezas incluem as noções de causa, unidade, igualdade, pois são dessas noções que compreendemos o efeito, a multiplicidade, a desigualdade. Na *Regra XII*, as naturezas simples envolvem três noções básicas: as puramente mentais (pensamento, dúvida, vontade), aquelas puramente materiais (forma, extensão, movimento) e aquelas que envolvem ambas (existência, duração). Considerando que a o método prescreve a intuição como operação fundamental do conhecimento e a intuição se dá sobre naturezas simples, todo conhecimento verdadeiro resulta, portanto, de uma compreensão das naturezas simples. O conhecimento que o filósofo deverá articular deve ser então de uma certa espécie, como explica Garber: “a construção de um corpo de conhecimento deve ser fundada na intuição e dedução, resultantes da familiaridade do intelecto com as naturezas simples, as quais são, por sua vez, resultantes da luz da razão” (1992, p. 30). Descartes formula seu método na *Regra 5* do seguinte modo:

O método completo consiste na ordem e disposição daquelas coisas em relação às quais a atenção mental deve ser dirigida se pretende descobrir alguma verdade. E essa regra é observada exatamente se reduzimos as proposições obscuras envolvidas passo a passo até proposições mais simples e, assim, da intuição do simples, tentamos ascender pelos mesmos passos até o conhecimento de todo o resto (DESCARTES, 1999, p. 30).

O método envolve aqui um passo redutivo e um passo construtivo. Justamente como a matemática procede por dedução dos primeiros princípios, assim também a filosofia procede por combinação de intuição e dedução, empregando a intuição para alcançar um conhecimento autoevidente dos primeiros princípios, enquanto a dedução amplia aqueles primeiros princípios em uma maneira preservadora da *certeza*. Segundo Garber, no período maduro, Descartes abandonou o entendimento do método como um conjunto de regras de procedimento e passou a enfatizar o aspecto arquitetônico do conhecimento. Ele passou a dar maior atenção para a organização do conhecimento num todo orgânico e estabelecer os princípios de cada uma das partes desse sistema. Segundo Garber,

A fundação metafísica inclui, primeiramente, uma investigação epistemológica das fontes do conhecimento, em particular, uma investigação da extensão em que o conhecimento poderia ser derivado da sensação, imaginação e do intelecto puro. Um segundo elemento da nova filosofia primeira é a descrição de Deus e da alma. Um terceiro elemento que pertence às *Meditações* é a eliminação dos preconceitos através da dúvida radical (GARVER, 1992, p. 47-49).



SAIBA MAIS: como explica o Prof. Guenancia, “a ciência cartesiana exige que o espírito se despoje das formas, categorias e conceitos já constituídos, e que encontre em si mesmo, só pela luz natural, não apenas as noções primeiras e evidentes, mas também uma ordem, igualmente natural, que lhe permita deduzir a partir dessas noções todos os conhecimentos possíveis. A ciência, para Descartes, não parte de um objeto previamente dado, mas sua principal finalidade é descobrir seu verdadeiro objeto, constituí-lo utilizando apenas as ideias primeiras que se encontram no espírito, e cuidando em ligar de maneira evidente essas ideias com aquelas que delas se deduzem naturalmente” (GUENANCIA, 2002, p. 18).

Como a passagem mostra, Descartes passou a enfatizar nas *Meditações* como o conhecimento poderia ser extraído do processo de duvidar, dando menos ênfase à intuição das verdades simples, e também procurou indicar como a razão sozinha, bem conduzida, chega até verdades absolutamente certas. Vejamos esse percurso.

### 3.1.2 A dúvida e os primeiros princípios do sistema cartesiano estabelecidos nas *Meditações*

A tarefa das *Meditações Metafísicas*, o texto filosófico mais fundamental de Descartes, é dar plena demonstração da certeza dos primeiros princípios da metafísica e da ciência, particularmente da física e da matemática, colocando-os fora do alcance da dúvida. Em outras palavras, Descartes pretende trazer à luz as verdades fundamentais da Metafísica mediante a força da razão e, ao mesmo tempo, demonstrar que a razão é o melhor instrumento para todo o conhecimento. A busca pelos princípios certos do conhecimento parte da revisão completa, orientada pela utilização da dúvida, de todas as opiniões admitidas anteriormente como certas.

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito e começar tudo novamente desde os fundamentos (DESCARTES, 1979a, p. 85).

Assim, enquanto as *Regras e os Princípios* assumem a necessidade da certeza absoluta dos primeiros princípios de todo conhecimento, é nas *Meditações* que esta certeza será efetivamente assegurada através do mecanismo da dúvida. O resultado que Descartes espera alcançar é fazer o meditador reconhecer um conjunto de verdades indubitáveis e autoevidentes para a razão, isto é, um conjunto de verdades que poderia servir como princípio primeiro, como fundamento metafísico de todo o conhecimento humano. Através da revisão das crenças mediante *razões para duvidar* também seria revelado um critério seguro de reconhecimento da verdade: a clareza e evidência. As dúvidas assumem, assim, um papel importante na economia das *Meditações*. É delas que deverão nascer as primeiras verdades, os fundamentos de um sistema do conhecimento verdadeiro e perfeitamente estruturado e a possibilidade de reconhecer novas verdades. Porchat resumiu esse compromisso nos seguintes termos:

Descartes, aliás, descreveu-se como o primeiro dos homens a derrubar as dúvidas dos céticos. E no intuito de derrubá-las, sua estratégia consistiu precisamente em retomar a velha argumentação cética, baseada nas ilusões dos sentidos e nos sonhos, contra nosso pretense conhecimento das coisas exteriores, parecendo exacerbar a dúvida cética até o extremo limite, por meio da ficção metafísica do gênio maligno; em retomar a prática cética da suspensão do juízo, aplicando-a aparentemente de modo universal e radical, fazendo-a incidir expressamente sobre a própria existência das coisas exteriores, para finalmente

manifestar a impotência do ceticismo ante a evidência irresistível do *Cogito* (PORCHAT, 2007, p. 91-92).

Esse percurso mostra que, ao aparecerem no interior de uma filosofia que pretendia oferecer uma visão completa, livre de dúvidas sobre a realidade física e sobre o homem dentro dela, os argumentos céticos mantêm, nas *Meditações*, uma relação estreita com os objetivos construtivos da filosofia cartesiana, em particular com o exercício da capacidade da razão de obter verdades certas. Mas se o propósito era vencer a dúvida, por que Descartes não formulou, como na *Refutação do Idealismo* de Kant, uma prova direta ou um conjunto de argumentos capazes de demonstrar a falsidade dos argumentos céticos? Em outras palavras, por que Descartes alimentou em seus leitores “as mais extravagantes suposições dos céticos”, se ansiava, acima de tudo, uma certeza que essas suposições não poderiam abalar? Esse ponto se torna claro quando analisamos o lugar das dúvidas céticas no texto escrito na forma de “meditações”. O estilo meditativo foi comum na tradição religiosa da época de Descartes e há razões para crer que ele manteve um vivo contato com esse gênero de escrita filosófica (RORTY, 1986. p. 2 e ss). As meditações religiosas, assim como as meditações cartesianas, conservaram o estatuto de um exercício íntimo, mas não envolviam apenas a reflexão estritamente pessoal de um sujeito em torno de suas crenças. Elas se dirigiam a um público mais amplo e visavam à conversão e salvação da alma. Para essa finalidade, era comum incorporar práticas espirituais capazes de despertar a sensibilidade humana para as verdades da fé. Ignácio de Loyola, fundador da Ordem dos Jesuítas, escreveu um livro meditativo chamado *Exercícios Espirituais*, onde afirmava que “as necessidades da alma normalmente não encontram satisfação em uma série de fatos, mas sim em um sentido e desejo interno pelas coisas” (LOYOLA apud COTTINGHAM, 1998, p. 370-371). O jejum, a penitência, a oração, a mortificação eram então recomendados para despertar o desejo da alma por Deus.

Descartes sempre demonstrou grande preocupação com questões de escrita e leitura de seus textos, especialmente por desejar encontrar o melhor meio de formulação e exposição de sua doutrina, facilitando a correta apreensão de suas teses. Ao que tudo indica as dificuldades de compreensão das concepções teóricas defendidas por Descartes por uma audiência acostumada com o pensamento medieval e antigo fez com que ele apresentasse as dúvidas da *Primeira Meditação* não como nas meditações religiosas, dirigidas para uma transformação interior caracterizada pela aceitação das verdades da fé ou uma transformação que exigisse a cessação das atividades do entendimento (como no jejum ou na penitência), mas uma transformação nas concepções vigentes entre seus leitores (meditadores) em torno da realidade física e do conhecimento.



SAIBA MAIS: O estilo meditativo constitui um estilo de escrita filosófica com uma história que remonta à Antiguidade Clássica, tendo se originado, possivelmente, entre os filósofos da Escola Estoica. As meditações clássicas consistiam em anotações de cunho pessoal, cuja função era fixar a prática do modo de vida preconizado pela escola. Um caso

paradigmático de tal modelo são as meditações de Marco Aurélio, um aglomerado de notas pessoais sobre temas de reflexão, escritas para lembrar ou instituir um ou outro estado de espírito conveniente aos preceitos racionais do estoicismo. (HADOT, 1996, p. 320-325).

Quando reconhecemos esse aspecto de exercício, da vivência prática, as meditações aparecem como *exercícios mentais ou espirituais* destinados a preparar o meditador para aceitar as verdades da filosofia cartesiana de modo inabalável. A ênfase no aspecto experiencial revela que a dúvida não pretendia simplesmente estabelecer uma conclusão cética negativa em torno do conhecimento empírico. Descartes pretendia *modificar o leitor*, afastando-o integralmente de uma imagem arraigada e confusa acerca do conhecimento empírico. O argumento do sonho, por exemplo, mostra-se, nesse sentido, como uma figuração que deve ser construída mentalmente pelo leitor e, quando levado às últimas consequências, promoveria o enfraquecimento da confiança nos sentidos, preparando o leitor para a admissão da tese de que o conhecimento depende unicamente da razão. Nesse sentido, as meditações não pretendem ser uma mera apresentação de resultados, como a apresentação de um conjunto de provas e argumentos no interior de um tratado filosófico, mas uma exposição dinâmica que exige, para a obtenção efetiva de suas finalidades, transportar os leitores para um estado de dúvida profunda. Esse estado de dúvida exacerbada é descrito de modo dramático por Descartes no início da *Segunda Meditação*.

A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona (DESCARTES, 1979, p. 91).

Esse aspecto ameaçador é essencial para produzir um efeito catártico no leitor. Ao realizar o exercício ele estará preparado, purificado de qualquer preconceito e pronto para apreender as primeiras verdades evidentes para a luz natural da razão. Essa tese é confirmada em vários pontos da obra de Descartes.

Nas *Segundas Respostas*, Descartes explica que as primeiras verdades da Metafísica seriam facilmente negadas se não fosse adotado um procedimento adequado de exposição de sua doutrina. A negação imediata dessas teses dar-se-ia pois Descartes concebia seus leitores como profundamente “acostumados com os prejuízos que recebemos através dos sentidos”. Os prejuízos que Descartes têm em mente dizem respeito à falsa atribuição de diferenças entre porções da realidade como a terra e o céu, bem como a consideração das qualidades secundárias como propriedades substanciais da realidade. Essas teses, inabaláveis pelo “ofuscamento natural do corpo”, bloqueiam o caminho da razão e dificilmente seriam abandonadas sem o serviço prestado pelas dúvidas céticas.

E como se encontrava [a alma] tão fortemente ofuscada pelo corpo que só considerava as outras coisas quanto ao seu uso, julgava que havia mais ou menos realidade em cada objeto conforme as impressões que lhe pareciam mais ou menos fortes. Daí ter acreditado que havia mais substância ou corpo nas pedras e nos metais do que no ar ou na água, porque sentia neles mais dureza e peso; daí também ter considerado que o ar era diferente de tudo o mais, pois quando algum vento o agitava não lhe parecia nem quente nem frio. E como as estrelas não a faziam sentir mais luz do que a chama que brota de uma tocha, achava que cada estrela não era maior do que a chama de uma tocha. E como ainda não considerava que a Terra podia girar em torno de seu eixo, e que a sua superfície era curva como a de uma bola, de início julgou que era imóvel e que sua superfície era lisa. De tal modo fomos predispostos a mil outros preconceitos que acreditamos neles mesmo quando somos capazes de usar a razão devidamente. E em vez de pensarmos que emitimos tais juízos numa altura em que não tínhamos condições para julgar bem, sendo por isso mais falsos que verdadeiros, aceitamo-los com tanta segurança como se tivéssemos um conhecimento distinto deles por intermédio dos sentidos, e acreditamos sempre nesses juízos como se fossem noções comuns (DESCARTES, 1997, p. 55).

Para um leitor educado nessas condições, seria difícil de admitir, senão mesmo de acreditar, nas teses principais da física e da metafísica cartesiana, teses que contrariam as convicções trazidas pelos **sentidos**, sustentando, por exemplo, que a matéria é pura extensão; que não existe diferença substancial entre a água, a terra e os metais ou que a realidade é conhecida tão somente pelo pensamento puro. Como as verdades primeiras da física e da epistemologia cartesiana (que a matéria é extensão, que a extensão é conhecida pela razão) contradizem aquilo que um leitor excessivamente preso aos sentidos poderia supor, uma parte essencial dessa preparação das verdades consiste em libertar o leitor da confiança depositada na autoridade dos sentidos. Assim, boa parte do trabalho de uma meditação consistirá em prever mecanismos para tornar transparente, no final do processo, tais enganos, tornando explícito o lugar da razão para o conhecimento e a verdadeira natureza da realidade física. Essa tarefa, diz claramente Descartes, será realizada mediante o emprego de dúvidas céticas.



**SAIBA MAIS:** pois há essa diferença que as primeiras noções supostas para demonstrar as proposições geométricas, estando de acordo com os sentidos, são facilmente aceitas por cada qual [...] Mas, ao contrário, no atinente às questões que pertencem à Metafísica, a principal dificuldade é conceber clara e distintamente as noções primeiras. Pois, ainda que por sua natureza não sejam menos claras, sendo mesmo muitas vezes mais claras do que as consideradas pelos geômetras,



não obstante, posto que parecem não concordar com muitos prejuízos que recebemos através dos sentidos, e aos quais nos habituamos desde a infância, *são perfeitamente compreendidas apenas pelos que são muito atentos e se empenham em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos; eis por que, se as propuséssemos totalmente a sós, seriam facilmente negadas por aqueles cujo espírito é propenso à contradição*". (DESCARTES, 1979a, p. 167, grifo meu)

Na primeira, adianto as razões pelas quais podemos duvidar geralmente de todas as coisas, e particularmente das coisas materiais, pelo menos enquanto não tivermos outros fundamentos nas ciências além dos que tivemos até o presente. Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é todavia nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos[...] (DESCARTES, 1979a, p. 79).

As dúvidas céticas, particularmente a dúvida sobre as coisas materiais, representam, assim, um expediente para “acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos”, sendo tal operação necessária para que o leitor das *Meditações* seja capaz de apreender as primeiras verdades da Metafísica cartesiana. Descartes atribui essa mesma função às dúvidas nas respostas a Hobbes, quando afirma que as razões para duvidar foram pensadas “para preparar o espírito dos leitores a considerar as coisas intelectuais e distingui-las das coisas corpóreas” e acrescenta que elas serão respondidas nas meditações seguintes, dando lugar às “primeiras verdades”, e servindo “para mostrar quão firmes são as verdades avançadas”, visto que elas “não serão abaladas por dúvidas tão gerais e extraordinárias” (DESCARTES, p. 600). A dúvida, reitera aqui Descartes, servirá para preparar o leitor para a consideração das coisas intelectuais (verdades metafísicas), sendo que as verdades obtidas não terão sua certeza afetada pela dúvida assumida no percurso da investigação.

O emprego da dúvida é, assim, um caminho que não só não pretende frustrar nossas pretensões epistêmicas, como promete a obtenção de conhecimento absolutamente certo ou indubitável, na forma de um conjunto de primeiras verdades acessíveis pela razão. Em suma, a dúvida se prestará, ao mesmo tempo, para duas funções distintas e interligadas: a *remoção dos obstáculos* que impedem a apreensão das primeiras verdades e a *aquisição de verdades* absolutamente certas pela razão. Mas, qual o projeto de transformação teórica de Descartes ao escrever as *Meditações Metafísicas*? Qual *verdade* o conjunto das seis meditações cartesianas pretendia estabelecer? Por que ele considerou que a epistemologia sensualista deveria ser rejeitada mediante dúvidas céticas e substituída por uma nova epistemologia fundada na razão?

O Primeiro Princípio obtido por Descartes é a existência enquanto pensamento.

Aquele que pretende duvidar de tudo não pode, no entanto, duvidar que existe enquanto dúvida, e que aquele que assim raciocina, não podendo duvidar de si próprio e todavia duvidando de tudo o resto, não é aquilo a que chamamos corpo, mas sim aquilo a que chamamos alma ou pensamento (DESCARTES, 1997, p. 19).

Como pode ser percebido aqui, Descartes desenvolveu um sistema que não tem nossa existência mundana como seres corpóreos como sendo seu princípio fundamental. Essa evidência meridiana é substituída pela nossa existência como seres pensantes. Desse princípio primeiro, Descartes extraiu os outros dois princípios fundamentais de sua metafísica: a existência de Deus e a existência das coisas corporais ou extensas:

Assim, considere o ser, ou a existência de tal pensamento, como o primeiro princípio, do qual deduzi muito claramente os seguintes: que Deus existe e é o autor de tudo o que existe no mundo e que, sendo a fonte da verdade, não criou nosso entendimento de tal maneira que este se possa enganar no juízo que faz das coisas e das quais tem uma percepção muito clara e muito distinta. São estes os princípios de que me sirvo muito claramente, os princípios das coisas corporais ou físicas: que há corpos extensos em comprimento, largura e altura, que têm diversas formas e se movem de diversas maneiras. Eis, em poucas palavras, os princípios donde deduzo a verdade das outras coisas (DESCARTES, 1997, p. 20).

Porque, examinando o que somos, nós, que pensamos agora, estamos persuadidos de que fora do pensamento não há nada que seja ou exista verdadeiramente, e concebemos claramente que, para ser, não temos necessidade de extensão, de figura, de estar em qualquer lugar, nem de outra coisa que se possa atribuir ao corpo, e que existimos apenas porque pensamos. Por conseguinte, a noção que temos de alma ou de pensamento precede a que temos de corpo, e está é mais certa visto que ainda duvidamos que no mundo haja corpos, mas sabemos seguramente que pensamos (DESCARTES, 1997, p. 29).

Esse conjunto de princípios primeiros representa as verdades metafísicas fundamentais, de onde Descartes acredita que seria possível fundamentar todo conhecimento de maneira segura e certa. Trata-se, portanto, de uma filosofia que insiste no conhecimento dogmático, da verdade última, e o faz apostando na capacidade da razão humana.

## 3.2

# HOBBS E A APLICAÇÃO DO MODELO DEDUTIVO NA TEORIA POLÍTICA

### 3.2.1 A crise do papado, a nobreza e a fundamentação científica do Estado Moderno

Ao lado das preocupações metafísicas e éticas do período moderno, as turbulências envolvendo o papado e os reis colocaram uma série de questões para a filosofia na época. Um problema fundamental, nesse contexto, foi estabelecer uma fundamentação ou legitimação do poder do Estado. De maneira didática podemos dizer que:

1) Na filosofia política antiga, o problema dos fundamentos do Estado era menos central, pois a vida política era considerada natural, uma espécie de destino de todo cidadão – a vida política fora tomada como uma predisposição do corpo social, assim como há predisposição das abelhas para aceitarem a vida em sociedade. Todos os autores antigos defendiam a disposição das sociedades para a adoção de algum tipo de preceito mais forte do que a vontade individual, seja na forma da lei de Estado ou uma autoridade tradicional. Isso parece atestar que o homem naturalmente converge para a vida civil e para a sujeição a algum tipo de autoridade. De fato, Aristóteles afirmou na Política que “a pólis pertence à classe de coisas que existem por natureza” e que o “homem é, por natureza, um animal político” (Aristóteles, 1253a2). Mas será uma determinação natural que nos faz viver gregariamente, no sentido que temos uma inclinação natural para a vida civil? Pode parecer estranho hoje admitir, como fazia Aristóteles, que um humano seja inerentemente determinado a existir sob o governo da lei. Essa visão parece resultar de uma abordagem teleológica da política que foi comum entre os gregos. Segundo essa abordagem, o Estado existe para promover o bem do indivíduo e tem sua identidade fixada pela pertença a uma coletividade. A identidade depende do reconhecimento de seu lugar no interior de um todo ordenado (o cosmos) e de sua função no interior da cidade. Era a cidade-estado que fornecia as condições morais para o bem viver, pois a boa vida era inseparável da vida social.

2) Já na filosofia medieval, nomeadamente nos pensadores da tradição cristã como Agostinho, a legitimação emanava da autoridade divina e o exercício do poder humano era apenas secundário ou por delegação e a política sempre foi vista como um assunto “mundano”. No contexto moderno, as pressuposições que fundam o pensamento político são diferentes; a reflexão política foi dominada por uma distinção de princípio entre indivíduo e sociedade, sobretudo a partir do surgimento da ciência moderna. O desenvolvimento científico no campo da física fez nascer um novo pano de fundo para a reflexão política: a tentativa de estabelecer uma ciência

rigorosa da vida moral ou da vida em sociedade, admitindo que seres humanos não são todos gregários destinados a viver em comunidade e nem mesmo que a vida social é uma realidade menor, de menor relevância para a felicidade humana (como muitos medievais tendiam a ver a política). Surge, assim, a necessidade de uma ciência política capaz de organizar as cidades e Estados para que as pessoas pudessem atingir, com segurança, seus objetivos pessoais. Tal ciência incluía a tentativa de explicar a vida ética (as paixões, as virtudes) e como a felicidade poderia ser conquistada, bem como a organização da vida civil, evitando as revoltas, a matança de inocentes e todo tipo de força capaz de intervir na vida serena e rica (materialmente e espiritualmente) das novas cidades. É importante lembrar que os pensadores modernos sustentaram, desde a defesa dos poderes racionais por Descartes, profundamente a crença iluminista na capacidade humana de resolver nossos problemas e nos conduzir a uma era de felicidade e prosperidade. A medicina, através da descoberta das leis da circulação e da nova anatomia de Vesalius prometia estender a longevidade e diminuir nossa dependência da natureza e da ação das doenças. Um grande otimismo se instalou em toda a Europa, um otimismo humanista, fiel às forças racionais humanas. Esse otimismo é a base do secularismo contemporâneo. Nesse contexto, o próprio pensamento político revestiu-se de pretensões universalistas, pretensões de solução e justificação do poder que pusesse fim, de uma vez por todas, a todo tipo de divergências na vida política. É nesse contexto, um contexto de afirmação da razão, de afirmação da ciência contra o dogma e a fé infundada e de uma reflexão política centrada na natureza humana (universal) que o problema da fundamentação do Estado é colocado para os modernos. Hobbes foi, nesse contexto, o autor que granjeou a maior fama e consideração por seus tratados políticos, especialmente sobre obra máxima, o *Leviatã*. É nesse texto que ele apresenta a fundamentação do poder político soberano, essência dos diversos modelos de Estado Moderno.

### 3.2.2 A ciência da política de Hobbes

A filosofia política de Hobbes pretendeu ser uma ciência da política. Como essa ciência foi construída e como ela prometeu resolver o problema dos fundamentos do Estado, ou seja, o problema de explicar por que a detenção do poder de aplicação da lei é uma exclusividade do Estado?

Uma rápida reconstrução da filosofia moral de Hobbes é necessária para o entendimento adequado das bases da sua filosofia política. Segundo Hobbes, foi a existência de uma teoria errada sobre a ação humana de seus predecessores que conduziu ao erro político e aos conflitos históricos verificados. Teorias equivocadas de escritores gregos e latinos encorajam cidadãos a acreditar que eles têm direitos contra seus governantes. Cidadãos afirmam o direito de julgar seus governantes por padrões derivados de princípios morais, e eles assim tentam substituir seus governantes através de agitação e revoltas (IRWIN, 2008). Autores medievais, especialmente, argumentaram que a desobediência pode ser justificada em certas circunstâncias. Nenhum escolástico argumentou que a paz civil não importa, mas escolásticos que realmente confiavam nos argumentos aristotélicos asseveravam

que governantes extremamente injustos não devem ser obedecidos. Hobbes argumenta, contra essa tendência, que a paz é absolutamente primária a todas as outras considerações políticas; elas todas pressupõem a manutenção da paz e, portanto, não podem justificar perturbações da paz (IRWIN, 2008, p. 102) A paz é o objetivo político fundamental da filosofia moral de Hobbes. Para suportar essa afirmação, ele se volta para a natureza humana como a fundação da filosofia moral, por que ele crê que seus predecessores estavam errados neste nível básico (IRWIN, 2008, p. 102-3).

O estudo da natureza humana de Hobbes começa com uma *teoria da ação humana*, inspirada no ideal da física moderna: se a ação humana for claramente compreendida como os elementos básicos da geometria, poderemos resolver controvérsias sobre a moralidade e política. Para entender sua concepção da ação, é importante conhecer a concepção de Tomás de Aquino sobre a vontade, ação racional e liberdade.

Aquino admitia que a vontade, entendida como o desejo racional (apetite) difere da paixão (desejo sensório) porque é guiado por deliberação racional, e não simplesmente segue a percepção dos sentidos. Hobbes nega esta distinção entre paixão e vontade, por negar que a vontade é um desejo distintivamente racional. Em sua visão, a vontade é simplesmente o último apetite (desejo, *apetitus*) na deliberação. Vontade é desejo repousando em deliberação. Escolásticos afirmam que agentes humanos agem voluntariamente por que agem em sua vontade e deliberação sobre desejos, enquanto que agentes não-rationais carecem de ação voluntária porque eles carecem de deliberação e vontade. Mas se Hobbes estiver certo, “a vontade não é um desejo intrinsecamente racional objetivando o bem” (IRWIN, 2008, p. 104). Sua descrição da deliberação assume que o desejo é simplesmente antecipatório do prazer e da dor, que é o movimento interno explicando a ação. Nos movemos em relação a fins que diferem em sua proximidade ou distância. Deliberamos por sermos afetados na sucessão por diferentes características atrativas de uma situação. O apetite mais forte que emerge deste processo imediatamente precede a ação; isto é, a vontade (IRWIN, 2008, p. 105). Como pode ser observado nessa descrição, a deliberação diz respeito apenas a aspectos não-normativos, as coisas que nos atraem, independentemente de sua bondade ou maldade; não se menciona nossa estimação do valor de diferentes opções que poderiam ocorrer para nós na deliberação. Não se distingue entre duas opções onde uma merece ser preferida por crermos assim. Hobbes acredita, assim, que devemos tratar deliberação e desejo em termos puramente psicológicos e não-normativos. Deliberação e vontade, em sua descrição, resultam de aquiescer sucessivamente a uma sequência de aparências sobre diferentes opções, sem alguma avaliação racional do seu valor (IRWIN, 2008, p. 105). A natureza humana não é, nesse sentido, um sistema prático racional ou razoável, mas um conjunto de desejos. Esses desejos precisam ser satisfeitos de algum modo, contudo. O desejo permite assim assegurar o caminho para nossa autopreservação. Como diz Irwin, “a razão prática justifica as leis da natureza se esta mostra que elas especificam meio para a autopreservação. É isso que Hobbes tenta mostrar sobre as leis da natureza”. (IRWIN, 2008). As leis da autopreservação ou leis da natureza não são leis contrárias à vida civil, pois os meios de defesa do próprio interesse não são considerados legítimos pela concepção de direito de Hobbes (IRWIN, 2008). Para responder o problema da autopreservação (que poderia levar

a um estado de guerra e conflito) Hobbes apela então para a ficção do contrato. O Estado de natureza resume as circunstâncias em que não temos nenhuma razão para praticar as virtudes morais, mas ele também mostra que nossa situação é pior nessas circunstâncias do que se fossemos membros de uma sociedade civil. Portanto, devemos tornar-nos membros de uma sociedade civil e seguir as regras para a construção e preservação de uma sociedade. Ou seja, como nossa natureza é de desejo incontrolado, o Estado de natureza torna-se um estado de guerra. Esta conclusão está de acordo com a descrição das paixões humanas e de seu efeito nas circunstâncias em que nenhum poder coage cada sujeito individual igualmente. Dado o que sabemos sobre a natureza humana, podemos predizer que na ausência de coerção igual cada pessoa pode tentar obter o que ela quer atacando os outros. Como forma de assegurar o caminho de nosso desejo futuro, devemos renunciar aos desejos competitivos por um desejo de segurança. O desejo de segurança controla a competição, as paixões tem uma hierarquia estável (IRWIN, 2008, p. 145-146) e abre caminho para a fundação do estado civil. Dado que tememos a morte e procuramos uma “vida tranquila” concordamos que a paz é um bem e que está em nosso interesse juntar-nos na formação da sociedade civil (IRWIN, 2008, p. 149). Nosso desejo frustrado pela paz conduz-nos a aceitar o acordo para estabelecer um soberano e o pacto associado que requer que todos os contratantes abandonem sua liberdade de cometer agressões em cada outro por usar “os expedientes e vantagens” da guerra. Hobbes infere que devemos não apenas concordar com os pactos para viver em paz, mas também assumir submissão aos acordos. Portanto, devemos concordar em um poder coercitivo para forçar os termos da paz. Ele defende esta afirmação quando considera para “abandonar nossas armas” (HOBBS, 1979, p. 13, 14, 15, 3).

Ao estabelecer um soberano com suficiente poder coercitivo, a violação não mais será atrativa para pessoas que poderiam de outra maneira inclinar-se à violação. Com a existência do estado civil, a punição passa a fazer sentido e os acordos respeitados. É dessa forma que Hobbes pretende explicar a fundação do poder do Estado.

## 3.3

# LOCKE E SUA TEORIA DO CONHECIMENTO

No século XVI, o estudioso Thomas Moore declarou: “o tutano que recheia a cabeça do homem é tão capaz de pensar quanto uma bola de sebo ou uma tigela de coalhada”. O médico Thomas Willis discordava: achava que o cérebro merecia um olhar mais atento e decidiu provar que Moore estava errado. Partindo da nova ideia de que a mente, e não apenas Deus, que podia ser responsável por determinar quem somos nós, foi o primeiro a empreender um estudo sistemático de todas as partes da anatomia cerebral. Em vez de considerar o cérebro um órgão inútil como uma bolha gelatinosa, tentou associar suas diferentes regiões às funções corporais. Ele foi um dos primeiros a sustentar, com o devido embasamento, que o cérebro define quem somos.

O filósofo inglês John Locke foi aluno de medicina de Willis em Oxford e um dos primeiros a sustentar uma tese empirista sobre a estrutura conceitual da mente humana. No livro *Algumas Reflexões sobre a educação*, Locke sustentou que as crianças não são adultos em miniatura, como era comum pensar, mas “folhas em branco cujos anos de formação afetariam o caráter e o comportamento para o resto da vida. O que aprendiam podia determinar se elas seriam boas ou más” (MOSLEY; LYNCH, 2011, p. 251). Ele também sustentou que nossa identidade, nosso “eu” consistia numa história de nosso diálogo com o mundo. “Afirmou que somos a soma de nossas experiências de vida, e que nossas mentes são um vasto armazém onde todas as memórias ficam guardadas até serem necessárias. Contudo, esse armazém não seria pré-abastecido. Ao nascer, nossas mentes não conteriam ideia prévia, entrando no mundo como folhas em branco. Quem nós somos é determinado por um fluxo contínuo de experiência” (MOSLEY; LYNCH, 2011, p. 250).

Essas ideias, atualmente reconhecidas por todos, tiveram um impacto gigantesco na estrutura social e política da época. Locke, embora hoje seja menos conhecido e louvado que o filósofo escocês David Hume, foi o maior filósofo do mundo de origem inglesa durante a filosofia moderna. Um lugar onde suas ideias tiveram uma influência marcante foi no campo político. Se somos iguais e o que nos distingue é o conhecimento e aprendizagem adquirida em vida, um sistema político verdadeiro e justo deve partir da igualdade. Em vista disso, suas ideias influenciaram profundamente a constituição americana e a revolução burguesa na França. Parte da influência de Locke foi apoiada no sistema de explicação do conhecimento que desenvolveu no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Embora esse livro seja hoje visto como parte de uma visão histórica das reflexões sobre o conhecimento, há nele intuições que encontram suporte na prática científica contemporânea, como a ênfase na aquisição do conhecimento através da experiência e do desenvolvimento de nossas ideias e concepções de mundo tendo como base a herança dos anos de aprendizagem. Ele sustentou, por exemplo, que nossas ideias

e a forma que representamos a realidade depende de um contato com o mundo, em oposição ao racionalismo de Descartes, que defendia a existência de verdades primeiras, conhecidas com certeza absoluta, e algumas delas sendo ideias inatas à mente humana. Locke, além de visões inovadoras sobre aprendizagem e identidade pessoal, também contribuiu para o desenvolvimento de uma visão positiva do conhecimento, diversa daquela de Descartes e sujeita a limitações de base experiencial. A tese do valor da experiência para o conhecimento carrega consigo, como vimos no exame dos céticos antigos e na filosofia de Mersenne e Gassendi, uma forte vertente de defesa do ceticismo construtivo. Embora Locke não tenha se declarado um cético, não é difícil verificar que ele formulou suas doutrinas de modo a negar às afirmações dogmáticas de Descartes. Numa passagem famosa do *Ensaio*, ele diz: “estamos aqui, nesse mundo, em um estado de mediocridade, como criaturas finitas, providas com poderes e faculdades muito bem ajustados para alguns propósitos, mas muito desproporcionais para a vasta e ilimitada extensão das coisas” (WOOLHOUSE, 2011, p. 184). Não há, aqui, nenhuma pretensão de contato com a verdade universal, não maculada, uma sabedoria imortal e libertadora. A verdade, para o empirista, é vinculada às aparências e, portanto, instável. Ele admite, portanto, um conhecimento humano limitado, mas afirma que essas condições limitadas são suficientes para nossos propósitos e para a condução da vida.

Por mais restrito que esteja seu conhecimento de uma compreensão perfeita e universal do que quer que seja, ainda assim as importantes preocupações dos homens são asseguradas de luz suficiente para alcançar o conhecimento do seu Criador e a observação de seus próprios deveres. [...] A vela que foi colocada em nós brilha o suficiente para todos nossos propósitos (LOCKE apud WOOLHOUSE, 2011, p. 140-141).

Ele admite que, num sentido preciso, nunca saberemos, no fundo, quem somos e qual nosso destino (caso haja um destino fora de nós mesmos). Mas somos equipados, com nossos próprios poderes e determinação, a construir um destino e regular a vida. Como no *Cândido* de Voltaire, “precisamos cultivar nosso jardim”, com resignação, mas também sem desespero. Não há nenhum sentido em apelar para uma imagem do homem como um animal ou criatura jogada nesse planeta, pensado como uma ilha escura, usando a imagem de Pascal, de onde jamais se saberá por que viemos e como sairemos dele. O mundo não é inteiramente transparente, mas conhecemos parcialmente suas leis, podemos intervir e modificar a realidade. Nossa condição é segura, embora jamais saibamos ou tenhamos o livro da sabedoria diante de nossos olhos para nos conduzir e oferecer todas as respostas para todas as perguntas. Nossa vida cotidiana, corriqueira, é dinâmica, governada pela transição e mudança, mas não é um lago lamacento ou um monte de areia movediça no meio do deserto, sem nenhum rochedo estável onde possamos nos agarrar.



## 3.4

# HUME E O EMPIRISMO INGLÊS

Hume levou adiante a tradição empirista iniciada por Locke. Ele desafiou seu mestre, no entanto, mostrando que qualquer tentativa de justificação racional do conhecimento resultaria num ceticismo exacerbado. Para evitar esse ceticismo, Hume apelou para crenças naturais. Vejamos seu percurso.

Hume sabidamente defendeu a introdução do método experimental ou empírico de Newton nas investigações filosóficas. O subtítulo do *Tratado da Natureza Humana* (uma tentativa de introduzir o método experimental nas ciências morais) faz referência a esse aspecto. O recurso à experiência e observação é relevante para compreender sua filosofia, mas argumentarei que o núcleo conceitual fundamental do naturalismo humeano deve ser buscado na disputa com os racionalistas sobre as fontes do conhecimento. Hume não via nosso sistema de crenças como resultado de um processo de avaliação distanciada e independente, como se pudessemos julgá-lo “de fora” e assumindo somente aquelas crenças que passassem no teste da meditação e reflexão. Muitas das crenças fundamentais do nosso sistema de crenças são naturais, no mesmo sentido que dizemos ser natural a uma criança amar seus pais ou aqueles que a nutriram e protegeram. Ele considerou que, ao lado da capacidade reflexiva, o homem é também um animal, sujeito a inclinações e instintos irrefletidos. As verdades que o cartesianismo reconhecia como auto-evidência racional, como verdades *a priori* e independentes da experiência, foram, em grande parte, para Hume, o resultado de mecanismos naturais de operação da mente em contato com o mundo. Ele foi, nesse sentido, e muito antes de Darwin, um dos primeiros intelectuais que ajudou a fixar um lugar para a natureza e animalidade na história da filosofia e da compreensão do humano. Hume propôs o método experimental como uma alternativa à metafísica *a priori* da época, mas seu empirismo é naturalista por recusar a continuidade do apelo a elementos sobrenaturais, como Deus ou primeiros princípios auto-evidentes da mente humana e construtos metafísicos sem base factual. Como um naturalista, ele preservou as funções fundamentais da reflexão e crítica, ao mesmo tempo que introduziu mecanismos naturais que contribuem para a fixação da nossa imagem do mundo físico e do mundo social. Os mecanismos naturais evocados por Hume são mecanismos empíricos que atuam formando representações ou ideias sobre a natureza da realidade, sobre nosso eu, sobre o comportamento moral e político, as quais não podemos recusar, mesmo que desejássemos. Nesse sentido, o naturalismo de Hume revela que nossa imagem última da realidade (princípios morais, físicos, políticos) não é o resultado de uma “escolha ou opção racional”, pois, como seres naturais, sofreremos a ação de forças da natureza, da parte sensitiva da alma, que simplesmente determinam como representamos porções importantes da realidade. Mas ele também não aderiu a um naturalismo mecanicista, inteiramente refratário a processos de correção racional, como foi defendido por Berlin (2005) e, em parte, também por Stroud (1977). Conforme argumentarei na última seção,

esse ponto pode ser entendido a partir dos fatores que atuam matizando nossas crenças, como regras de julgar (no caso da indução), interesses práticos variados (no caso da moralidade), aspectos cognitivos e imaginativos dos sentimentos, projeções e processos de memória e história que cooperam com forças naturais gerando crenças equilibradas.

A dimensão naturalista da filosofia de Hume também permite entender seu ceticismo moderado e construtivo. Se a fonte de boa parte de nossas crenças não é a razão, mas o hábito e outros mecanismos naturais (às vezes chamados de instintos), o ceticismo radical resultante da atuação sem freios da razão encontra sua contra-reação nas crenças naturais. A atuação da natureza gera, na filosofia de Hume, um ceticismo moderado ou mitigado (FOGELIN, 2007). Argumentarei que, para Hume, enfrentamos limites céticos intransponíveis quando tentamos justificar racionalmente, de uma vez por todas, nosso sistema de crenças. Ao mesmo tempo, somos incapazes de abandonar inteiramente nossa confiança nos sentidos, na razão e nas regras de funcionamento das paixões e da sensibilidade, o que permite que busquemos nossos objetivos práticos com segurança e mantenhamos uma posição de moderação intelectual, especialmente frente à roupagem profética que o *logos* filosófico tenta, muitas vezes, assumir. Como escreveu Strawson:

Temos um inevitável comprometimento natural com uma estrutura geral de crenças e com um estilo geral (o indutivo) de formação de crenças. Mas *dentro* dessa estrutura e desse estilo podemos ceder à exigência da Razão de que nossas crenças formem um sistema sólido e coerente. Assim, por exemplo, embora Hume não tenha pensado que uma justificativa racional da indução em geral fosse necessária ou possível, ele pôde, de maneira perfeitamente consistente, proceder à formulação de “regras para se julgar sobre causas e efeitos (STRAWSON, 1985, p. 25).

Há aqui, como se pode ver, um espaço lógico onde razão e natureza convivem. Esse espaço está em franca oposição ao ceticismo radical frequentemente atribuído a Hume e permite vê-lo como um cético moderado, alguém que duvida das pretensões infalíveis da razão e, ao mesmo tempo, admite a possibilidade de um conhecimento finito, circunscrito às formas de operação da razão e das paixões. Esse aspecto positivo do naturalismo, que o coloca perto do ceticismo, é bem capturado na seguinte passagem de Noxon.

Os princípios naturais eram bastante dignos de confiança quanto quaisquer outros princípios artificiais que a metafísica pudesse conceber. Se tais princípios entranhavam suposições logicamente injustificáveis, representavam contudo necessidades psicológicas para impor ordem e inteligibilidade ao mundo em que o homem precisava pensar para sobreviver. A resposta sã ao desengano cético consiste em aceder a trabalhar com instrumentos que estão longe de ser perfeitos. Ainda que não

deva enganar-se nunca a si mesmo acerca de suas imperfeições, o cético deve ter, conseqüentemente, suas reservas no que diz respeito às dúvidas inspiradas em raciocínios sutis e recônditos (NOXON, 1987, p. 24).

Noxon sugere aqui que a atuação de mecanismos naturais deve ser entendida como uma estrutura psicológica necessária à inteligibilidade da experiência. O naturalismo humeano seria assim o resultado direto de uma estratégia empírica de abordagem dos problemas filosóficos (empirista) que, ao mesmo tempo, legitima um ceticismo mitigado, um ceticismo que mostra que o ceticismo radical é barrado por convicções naturais e preserva um tipo de justificação limitada de nossas crenças. O resultado dessa equação é uma teoria filosófica que advoga que o conhecimento que temos da realidade (nossa e do mundo ao redor) não é inteiramente transparente, que não podemos formular uma teoria última da realidade, inteiramente segura e imutável. O máximo que podemos construir é uma visão que, em grandes porções, é limitada pela atuação de processos contingentes oriundos de forças naturais. Há um ceticismo que convive bem com o naturalismo em Hume. Por outro lado, também pretendo mostrar que, ao desenvolver um modelo naturalista amplo, que admite mecanismos perceptuais, imaginativos, sensitivos e mesmo historiográficos, Hume foge de um empirismo mecanicista, como foi advogado por Isaiah Berlin. Em síntese, ao examinar como Hume se posiciona frente filosofias metafísico-racionalistas de sua época, penso ser possível extrair uma imagem coerente de seu empirismo, ceticismo e naturalismo que permite entender a moldura geral de seu projeto filosófico e, com ele, a atualidade e originalidade da filosofia de Hume.

### 3.4.1 O projeto da ciência do homem e o naturalismo

O *Tratado da Natureza Humana*, o livro que marca o ingresso de Hume no meio filosófico, promete ao leitor, já na sua *Introdução*, o desenvolvimento de um sistema de filosofia chamado de “Ciência do Homem” ou “Ciência da Natureza Humana”. Tal ciência tinha como principal pretensão realizar um levantamento da extensão e dos limites do entendimento humano, fornecendo, enquanto investigação dos princípios que presidem o funcionamento do entendimento, os fundamentos de todas as demais ciências. Hume diz, na *Introdução* do *Tratado*:

Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança (HUME, 1978, p. xvi).



SAIBA MAIS: A profa Livia Guimarães, um das principais pesquisadoras de Hume no Brasil, resume o projeto de Hume do seguinte modo: “O projeto filosófico de Hume realiza-se em parte, mas não inteiramente, no *Tratado*. O *Tratado* almeja o conhecimento geral, por isso filosófico, das leis e princípios da natureza humana. Ele desenvolve uma teoria explicativa das diversas disposições mentais (por exemplo, crença, simpatia) e suas determinações (morais, políticas, cognitivas), como efeitos de percepções (impressões e ideias) e seus princípios de associação (contiguidade, semelhança, causalidade)” (GUIMARÃES, 2007, p. 207).

A ciência do homem ocupa, portanto, o papel de ciência primeira, ou seja, uma ciência que serve de base para todo o sistema do conhecimento humano. A ideia de sistematicidade das ciências e da ciência do homem como ciência fundante, evocada por Hume, pode ser melhor compreendida a partir da análise da noção de “princípios”. Dizer que a ciência do homem é uma ciência fundante significa dizer que ela se ocupa com a investigação dos princípios (primeiros) dos quais todas as demais ciências dependem para o desenvolvimento de suas investigações. Hume não deseja se pronunciar sobre, por exemplo, a realidade física tal como é feito pelos cientistas. Um médico pode sustentar como parte de seus conhecimentos médicos que “fumar causa câncer”. Administradores públicos podem vir a adotar regulamentações que proíbam o marketing positivo de cigarros com base em descobertas médicas. Tanto nas alegações de médicos, quanto nas regulamentações de administradores públicos está implícita a suposição de que objetos (ou eventos) mantém relações causais entre si (no caso da medicina, entre fumo e câncer; no caso do marketing, entre propaganda negativa e hábitos de consumo). Cientistas também assumem que as coisas das quais falam são coisas realmente existentes, são entidades físicas persistentes no tempo e com existência independente. A filosofia ou ciência do homem de Hume é fundante, pois ela pretenderá examinar as pressuposições ou princípios aceitos por médicos e cientistas em geral: que existem relações causais entre objetos (fumo e câncer), que objetos são entidades físicas reais, pressupostos que, embora estejam na base das investigações científicas, não são tematizados por essas mesmas ciências. A filosofia, na sua dimensão teórica, faz, em grande parte, uma organização do terreno conceitual pressuposto na prática científica (metafísica e filosofia da ciência) e também um estudo das regras do pensamento e raciocínio humano em geral (lógica). A lógica e teoria do conhecimento de Hume, presente sobretudo no livro I do *Tratado e na Investigação acerca do Entendimento Humano*, pretendem realizar essa tarefa a partir da catalogação dos átomos mentais (percepções: impressões e ideias) e dos seus mecanismos de associação (causalidade, semelhança, contiguidade). É através dessas disciplinas filosóficas (epistemologia e lógica) e dos princípios da mente e da realidade que elas mapeiam que será possível entender como “projetamos” a realidade que as ciências, um tanto quanto cegamente, simplesmente pressupõem. Mas esse não é o todo da proposta filosófica de uma “ciência do homem”.

Ao lado do interesse em entender nossa visão teórica do mundo, a ciência do homem opera, como o próprio título sugere, no registro humanista tradicional das preocupações com o conhecimento do homem, ou seja, o conhecimento de tudo aquilo que é distintivo de nosso auto-entendimento e que não seja objeto ou esteja na base da filosofia natural (física, anatomia, biologia) (STROUD, 1977). Nós vemos a nós mesmos como capazes de identificar ações erradas, de controlar nossos desejos, de perdoar, de fazer coisas em benefício dos outros, agir com generosidade e simpatia, investir contra governos, entre outras coisas. Hume considerava que a ciência do homem tinha também a tarefa de entender a concepção que fazemos de nós mesmos no sentido amplo de entender a vida sócio-política e moral; a ciência do homem pretendia ser um estudo crítico com potencial para avaliar se pontos centrais de nossa autoconcepção prática poderiam ser considerada corretos ou verdadeiros. As teorias morais e volitivas da época são, nesse sentido, o alvo fundamental das revisões que a ciência do homem pretendia produzir. A ideia aqui, naturalmente, é que a ciência do homem guarda, além da investigação da razão teórica, a investigação dos princípios da razão prática (ética e política, especialmente). No domínio prático, Hume também apelou para princípios naturais fundamentais, como interesses práticos, a simpatia e outros sentimentos com papel central na motivação e justificação da ação moral e política.

A investigação da razão humana em seu uso teórico corresponde, aproximadamente, ao livro I do *Tratado da Natureza Humana*, pois é nesse livro que Hume procede à análise das principais noções que adotamos para pensar o mundo físico ao redor (na ciência e na vida comum) e as leis lógicas que presidem o pensamento. Na imagem filosófico-teórica que fazemos do mundo, contada por Hume no Livro I do *Tratado*, é selecionado um conjunto de itens que podem ser considerados componentes primitivos de nosso modelo de compreensão da realidade: substância, espaço, tempo, causalidade, liberdade e necessidade, razão, objetos externos (e o sistema da dupla existência moderna), imaterialidade da alma e a existência do eu. No tocante à lógica, o livro engloba explicações amparadas na teoria das ideias e das faculdades humanas que operam com ideias (imaginação, memória, entendimento) e tipos de atitudes proposicionais, juízos e raciocínios (inferência indutiva, generalização, juízo, crença e outros processos similares). Na parte relativa à sociedade e moralidade, Hume queria instituir uma ciência diretamente relevante para a vida prática; uma ciência capaz de auxiliar o homem a organizar aspectos relevantes da experiência vivida nas cidades, nas relações afetivas inter-humanas e nas trocas sócio-morais. É nesse sentido que ele pretende explicar o orgulho, a humildade, o amor, o ódio, a inveja, a benevolência, a maldade, a simpatia e outras paixões que assumem um papel relevante na sociabilidade humana e na fundação da vida política, estética e moral (além, claro, das virtudes e vícios). E é sobretudo nesse segundo aspecto que o caráter revolucionário de seu sistema e o papel do naturalismo no seu interior começa a transparecer. Hume pretendeu mostrar que tanto a filosofia teórica, quanto a filosofia prática possuem uma dependência muito grande de pressupostos não-rationais, ou seja, de sentimentos ou forças impulsivas, distintas daqueles pressupostos que a tradição, em particular Descartes, admitiam como sendo responsáveis pelo nosso modo de agir e pensar. Ele sustentou que a agradabilidade ou bem-estar provocado (que é um elemento sentimental ou

sensível, não-racional), junto com a utilidade, são elementos fundantes do nosso sistema moral. O hábito ou costume também tem um papel similar na causalidade e outros princípios naturais aparecem como importantes para a constituição das ideias de eu e realidade externa. Essa reivindicação da sensibilidade que cobre desde a epistemologia até a ética e filosofia política de Hume é um componente-chave do seu naturalismo e a melhor forma de compreendê-lo é por oposição às concepções racionalistas.

### 3.4.2 Naturalismo e empirismo

O naturalismo de Hume está vinculado com seu empirismo. Seu projeto filosófico consistiu em oferecer uma nova forma de compreender a estrutura conceitual geral presente em nossas práticas científicas e cotidianas. Essa nova forma de compreender origina uma teoria anti-metafísica (oposta à tradição racionalista), empirista e naturalista. É importante aqui observar que Hume não condena a metafísica entendida como uma investigação dos domínios recônditos da natureza humana. O que ele condena é um tipo particular de metafísica construída a partir da pura reflexão, que satisfaz critérios lógicos de consistência e coerência para construção de sistemas de pensamento e, em seguida, transfere suas conclusões para a condução da vida e construção da sociedade. Tais construções ideais, baseadas na pura reflexão, são condenadas. A ciência do homem pretende fornecer novos princípios para a filosofia e pretende fazê-lo mostrando os defeitos da investigação tradicional. Nesse sentido, as investigações abstrusas da metafísica convivem bem com a filosofia experimental, mas tais investigações esbarram num limite: o limite dos indícios que intuição, imaginação, memória, história, sensibilidade, dentre outros fatores, podem oferecer. Isso quer dizer que o empirismo de Hume tratará de entender nossa imagem do mundo não como faz um investigador puro, que constrói seu sistema a partir de um pequeno conjunto de postulados, deles extraindo consequências lógicas autorizadas pelos princípios assumidos primeiramente. O empirismo de Hume é a tendência de apenas aceitar como conclusões plausíveis e bem-fundadas aquelas conclusões que podem ser inferidas da experiência corrente (uma experiência reforçada pelo uso dos sentidos e depois também regulada ou equilibrada por processos cognitivos e aprendizagem histórica, social, psicológica). Quando Hume diz na Introdução do *Tratado*: “é impossível dizer que transformações e melhoramentos seríamos capazes de operar nessas ciências, se conhecêssemos plenamente a extensão e a força do entendimento humano, e se pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios” (HUME, 1978, p. XV), o que ele chama de ideias e operações da mente é muito mais do que simplesmente extrair conclusões a partir de experiências perceptuais. Evidência racional, assim como evidência histórica representam fontes seguras para a ciência que Hume propõe, pois ele toma o homem como um ser complexo, capaz de ultrapassar os simples registros da sensibilidade, mas a evidência racional e qualquer outro tipo de evidência é pesado contra os preceitos sadios da sociabilidade cotidiana, da memória histórica, da observação. O projeto de uma ciência do homem ou de uma ciência da natureza humana revela-se como sendo, nessa primeira visada, o projeto de reconhecer os traços centrais de nossa “imagem do mundo” e de nós mesmos dentro

dele e perguntar pela origem desse quadro a partir não só das impressões sensíveis, que são como as cores singulares a partir das quais um quadro complexo do homem seria pintado, mas também de dados da memória, do papel da imaginação que nos faz projetar informações e, em certos momentos, também de nossa racionalidade, sempre evitando extrapolar aquilo que o sentido comum tende a licenciar. Essa ênfase no padrão derivado da experiência comum e intuições que a mesma origina dá uma configuração muito peculiar à ciência do homem de Hume, uma configuração que, embora admitindo a importância da razão e reflexão, está muito mais próxima da antropologia, da história e das ciências sociais, do que propriamente da metafísica clássica exercitada por Descartes. Vejamos agora como a filosofia anti-metafísica foi desenvolvida a partir de ingredientes extraídos da experiência.

### 3.4.3 A razão moderada e o método experimental

Hume distinguiu famosamente dois domínios do conhecimento humano: as questões de fato e relações de ideias ou as chamadas “verdades demonstrativas”. As verdades lógico-demonstrativas, próprias da lógica, da matemática e da geometria são conhecidas com certeza, pois sua verdade depende apenas do conhecimento conceitual, do sentido dos termos envolvidos em processos inferenciais que partem desses termos. Por exemplo, se digo que um triângulo é uma figura de três lados, posso saber, independentemente de qualquer experiência, toda figura com três ângulos será um triângulo. Ao lado desse conhecimento, há o conhecimento do mundo propriamente dito, que é o conhecimento que adquirimos em contato com a realidade existente. Esse conhecimento da realidade física não pode ser, em nenhum sentido, derivado da razão pura, de uma intuição imediata e auto-evidente. Ele depende diretamente de ideias antecedentes presentes na mente a partir do contato experiencial.

Uma das principais características da falsa metafísica que Hume pretende denunciar é seu caráter puramente abstrato. Aos olhos de Hume, os grandes sistemas metafísicos (racionalistas, tal como Descartes e Malebranche) são construídos coerentemente organizados, mas inteiramente distanciados da experiência humana mais comum. Descartes acreditou que se poderia sair para fora de nosso sistema de crenças e iniciar tudo desde o começo. Hume considerava esse tipo de projeto fadado ao fracasso. Ele diz na *Investigação*:

Há uma espécie de ceticismo, *antecedente* a todo estudo e toda filosofia, muito recomendado por Descartes e outros como a suprema salvaguarda contra o erro e o julgamento precipitado. Ele prega uma dúvida universal não apenas sobre nossos anteriores princípios e opiniões, mas também sobre nossas próprias faculdades, de cuja veracidade, dizem, devemos nos assegurar por meio de uma cadeia argumentativa deduzida de algum princípio original que não tenha a menor possibilidade de ser fraudulento ou enganoso. Mas nem existe qualquer princípio original desse tipo, dotado de uma prerrogativa sobre outros que

são auto-evidentes e convincentes; nem, se existisse, poderíamos avançar um passo além dele, a não ser pelo uso daquelas próprias faculdades das quais se supõe que já desconfiamos (HUME, 2004, p. 204).

Hume não criticou essa tarefa pela sua dificuldade de realização racional ou reflexiva, mas por sua inteira inutilidade e falsidade. Não existe um “grau zero” do conhecimento de onde poderíamos investigar os princípios da natureza humana e mostrar que esses mesmos princípios são dotados de um status diferenciado e augusto, como as outrora pretendidas verdades auto-evidentes da razão. Há um movimento de rebaixamento, por assim dizer, das estruturas básicas de apreensão das dimensões teórica e prática de nossa vida. Noções centrais da prática científica (como a causalidade) e noções centrais da prática moral (como virtude e vício) são tratados a partir de um ponto de vista cotidiano, experiencial. Esse movimento de retorno a uma razão filosófica humilde e sensível, de aceitação de um realismo cotidiano devidamente corrigido por reflexão é a principal inovação de Hume. Aqui, novamente, o paralelo com Descartes revela-se útil. Descartes entendia que a razão humana natural seria a principal fonte da certeza dos princípios primeiros. A luz natural da razão é a fonte do conhecimento da verdade. Como ele afirma no diálogo *A busca da Verdade*, o espírito humano guarda em si “tudo o que é necessário para encontrar, em seu interior, todo o conhecimento que possamos precisar para a conduta da vida, bem como os meios para adquirir” (DESCARTES apud COTTINGHAM, 1995, p.26). As *Meditações* centram o conhecimento dessas verdades na auto-evidência racional, paradigmaticamente representada na descoberta do *cogito*. Enquanto a luz natural da razão parece desempenhar esse papel para Descartes, Hume estabelece uma distinção de domínios que impede a infiltração de verdades lógicas ou auto-evidentes no domínio da experiência (verdades físicas e verdades da vida prática). Enquanto na matemática valem as verdades demonstrativas e de razão, nas demais áreas do conhecimento, o que conta são princípios naturais ou relações entre ideias geradas pela mente e cujo significado não é dado de maneira *a priori*. Hume chama esse registro do registro das “questões de fato”. O *logos* que preside o conhecimento das relações de fato é um *logos* dependente da natureza e, em grande medida, guiado por processos naturais. Como explica Noxon, Hume deixa de lado tranquilamente desde o princípio “o ideal cartesiano da certeza que haveria de ser realizada mediante a pura objetividade do pensamento lógico. O pressuposto de seu intento de fundamentar as ciências na natureza humana é que todo conhecimento está humanamente condicionado. Frente a Descartes, ele não pretende justificar o conhecimento científico, fornecer uma garantia metafísica de sua veracidade, senão examinar os fundamentos da ciência a fim de determinar “a força e alcance do entendimento humano” (HUME, 1978, p. xix apud NOXON, 1987, p. 18). Noxon reconhece aqui que Hume pretende examinar os fundamentos da ciência através do exame do entendimento, mas enfatiza que esse exame não possui o estatuto de uma “justificação” capaz de garantir a certeza de nossos conhecimentos. Hume pretendeu produzir uma fundamentação das ciências, ou seja, uma filosofia metafísica ou filosofia primeira, mas essa fundamentação não era pensada como uma “justificação” em sentido tradicional, no sentido de



fornecer garantias últimas, baseadas na pura certeza derivada do pensamento. A justificação resultante do método experimental não mais institui um conjunto de verdades dogmáticas a partir da autorreflexão racional, inteiramente certas e livres de qualquer sombra de ceticismo.

A credibilidade das ciências empíricas deriva de um método que não é mais que um refinamento dos meios com os quais as pessoas aprendem pela experiência na vida diária. Por outro lado, os sistemas ‘quiméricos’ da metafísica são logicamente afins às construções ideais da matemática pura, pelo que violam os princípios que seguimos de modo natural na exploração do mundo real. Assim, a reivindicação da filosofia experimental e a eliminação da metafísica são dois corolários que dependem igualmente da fixação da natureza e dos limites do entendimento humano (NOXON, 1987, p. 22).

O ponto central dessa reorientação é revelado pelo método da observação e



**SAIBA MAIS:** Por luz natural da razão deve-se entender os poderes inatos da mente humana que, quando corretamente dirigidos, levam ao conhecimento certo da verdade. No diálogo *A Busca da Verdade*, Descartes afirma que “a luz natural, por si só, sem qualquer auxílio da religião e da filosofia, determina quais opiniões um bom homem deve sustentar acerca de qualquer assunto que lhe possa ocupar o pensamento, e penetra nos segredos das mais recônditas ciências”. A luz natural também aparece nas Regras (ver Regra IV) e nas Meditações, onde o termo adotado é *lumen naturale* (COTTINGHAM, 1995, p. 90-91)

experiência adotado por Hume. A experiência revela que somos tanto seres racionais, quanto sensíveis ou corporais, tanto seres reflexivos, quanto seres orientados para uma sociabilidade e uma moralidade interessada em estruturar a convivência e outras práticas sociais. O próprio corpo, geralmente tratado como o lugar das paixões, da passividade, o reino da necessidade, com sua fome, sede, luxúria, desejos e ambições sem freio, assume um novo estatuto teórico. Experiência e observação revelam que não somos mentes desencarnadas circulando pelo mundo, que nossa imagem do homem não é de um ser racional e livre de distorções cognitivas e falsidades. O modelo de entendimento de nossa posição no mundo e em meio às coisas de Hume é bastante pessimista nesse sentido: o homem é, em aspectos muito importantes, um ser corpóreo e irreflexivo, com poderes cognitivos limitados, mais do que propriamente um ser livre e capaz de afastar-se amplamente do jugo da natureza. Não há, nesse sentido, uma vontade puramente racional que representaria a liberdade, o espaço em que o homem se encontra livre para conduzir seus passos. A vontade humana é uma vontade que se comunica com forças corporais e é, em grande medida, orientada por elas. Dentre essas forças os sentimentos ocupam um lugar especial.

A variedade de fatores e mecanismos de formação de crenças admitidos no sistema de Hume mostram que ele está longe de esposar um empirismo mecanicista, tal como defendeu Isaiah Berlin. Berlin atribui a Hume o papel de psicólogo experimental mecanicista. O método experimental, ele diz, tinha principal propósito “formular leis gerais com base na observação (‘interior’ e ‘exterior’) e, quando necessário, no experimento; deduzir a partir dessas leis, quando estabelecidas, conclusões específicas” (2005, p. 68). Como representante da conversão da filosofia em ciência natural, Hume teria sido um entusiasta do método experimental, alguém que concebeu a “uma teoria da mente mecanicista e concebida por analogia com a teoria da atração gravitacional de Newton, a associação de ideias sendo exigida para desempenhar na mente a mesma função que a gravitação desempenha no mundo material” (BERLIN, 2005, p. 74) . A imagem traçada aqui por Berlin também se ajusta às leituras positivistas da utilização metodológica do princípio da cópia, o princípio de que as ideias da mente dependem de impressões antecedentes. De acordo com essa representação, o princípio da cópia seria parte do instrumental empirista, uma vez que o conjunto de ideias legítimas de um dado agente cognitivo reduz-se àquelas que podem ser conduzidas às impressões antecedentes. Um ceticismo radical também parece ter suas raízes nessa mesma ordem de análise. Afinal de contas, quaisquer que sejam as crenças consideradas, a estrutura de justificação racional decorrente da submissão de nosso esquema conceitual à análise empírica parece resultar, em última instância, na admissão de que nossas ideias são injustificadas e, portanto, um agente racional seria forçado a reconhecer seu caráter falacioso.

Tal leitura claramente reduz o papel do empirismo de Hume a imitar os métodos das ciências naturais e extrair soluções desse método de diversos âmbitos do conhecimento. Ela também impõe limitações para compreender a abrangência e vigor do seu naturalismo. No que segue, eu pretendo criticar essa tendência redutiva de compreensão do experimentalismo humeano e avançar até a proposição de um entendimento mais amplo do papel da experiência, um entendimento onde natureza e racionalidade caminham juntas e de modo harmônico. O primeiro passo nessa direção consiste em entender como o empirismo culmina numa forma de descrédito da razão tradicional e institui em seu lugar uma visão naturalista da justificação de nosso modelo de pensamento ou concepção de mundo.



SAIBA MAIS: Isaiah Berlin complementa sua posição do seguinte modo: “era natural, e até quase inevitável, que aqueles que haviam sido liberados pelas novas ciências buscassem aplicar seus métodos e princípios a um tema que sem dúvida precisava ainda mais desesperadamente de ordem do que os fatos do mundo exterior. Na verdade, essa tarefa era de crucial importância: pois sem uma imagem verdadeira e clara das principais ‘faculdades’ e operações da mente humana, não se poderia saber ao certo quanto crédito dar a vários tipos de pensamento ou raciocínio, nem como determinar as fontes e os limites do conhecimento humano, nem as relações entre as suas variedades. Mas, se isso não fosse conhecido, as afirmações de ignorantes e charlatães não poderiam ser devidamente desmascaradas; nem a nova imagem do mundo material adequadamente relacionada a outras questões de interesse para os homens- a conduta moral, os princípios estéticos, as leis da história e da vida social e política, o funcionamento ‘interior’ das paixões e da imaginação, e todas as outras questões de interesse central para os seres humanos” (BERLIN, 2005, p. 68).

### 3.4.4 O naturalismo de Hume: seu significado filosófico e historiográfico

Mecanismos instintivos e operações racionais são geralmente tomadas como forças opostas na historiografia sobre Hume. Venho sugerindo que sentimento e razão atuam coordenadamente. Razão e natureza não anulam uma a outra. Esse tipo de caracterização da razão como um polo oposto, que não se comunica e neutraliza as paixões não permite uma compreensão adequada da integração existente entre naturalismo e ceticismo e do lugar que a razão desempenha no naturalismo humeano. O ponto foi formulado com precisão por Livinstong:

Ao esboçar uma dicotomia radical entre razão e crença natural, deixa-se pouco lugar para refinamentos no conceito de razão que devem ser feitos se pretendemos fazer uma avaliação adequada da função que o pirronismo desempenha na filosofia de Hume. Pois a dicotomia entre razão e natureza tem deixado na mente de muitos a crença que, para Hume, a razão é pirroniana e que a crença natural corre livre, descontrolada e não monitorada por algo que poderia ser chamado de crítica racional. Isso nos capacita a migrar da imagem de Hume como um cético subversivo para a imagem dele como um irracionalista para quem todo pensamento é determinado por sentimento (LIVINSTONG, 1984, p. 27).

Como Livingston sugere, as leituras que passaram a reconhecer e destacar a função do sentimento na filosofia de Hume e que pretendiam, ao mesmo tempo, superar a imagem dele como um cético corrosivo, acabaram por transformá-lo num naturalista-irracionalista. Igualmente, ao preservar um ceticismo radical, que apareceria como a concepção definitiva de Hume sobre os poderes da razão humana, essas leituras impedem uma apreciação adequada do ceticismo moderado na filosofia humeana. Como pretendo argumentar, ambos os direcionamentos interpretativos não parecem caracterizações adequadas dos seus propósitos filosóficos, pois ao mostrar que crenças humanas fundamentais independem de argumento, Hume não pretendeu reduzir a crença a um processo mecânico e tampouco propor, na direção inversa, um ceticismo abrangente acerca do papel da razão na justificação racional. Ao chamar a atenção para as crenças naturais, ele pretende instituir um novo modelo de abordagem de conceitos gerais examinados pela filosofia e, por conseguinte, um novo modelo de justificação ou entendimento desses mesmos conceitos. Esse modelo é chamado por Hume, às vezes, de “verdadeira filosofia”, “justa filosofia”, em substituição à filosofia falsa e adulterada. Essa filosofia é naturalista e cética. Livingston considera que a função do naturalismo não é afirmar que “uma pessoa é forçada a acreditar ‘em qualquer coisa que a natureza o leve a acreditar, nem mais, nem menos’. Sua função é, antes, iluminar a natureza da verdadeira filosofia” (p. 28). Se for plausível interpretar o naturalismo humeano nessa direção, na direção da admissão que homens não são “deuses dotados de razão” ou “cérebros desencarnados”, mas pessoas com ossos e sangue, que possuem amigos, afazeres, diversões e que, no curso de suas vidas, podem se interessar por questões metafísicas do tipo que os filósofos costumam investigar, então o naturalismo também permite guardar um lugar para a razão no nosso sistema de crenças. Disso se segue, sem dúvida, que o ceticismo radical não é o “fundamento” ou a resposta de Hume ao projeto de instituição de uma ciência do homem. A função do ceticismo radical é mostrar que é vã a tentativa de encontrar uma rocha firme para assentar os princípios da filosofia, que tais princípios são naturais, e, ao mesmo tempo, guardam lugar para o exercício sadio de nossas capacidades racionais. A racionalidade instituída pela entrada em cena do naturalismo é *pragmático-operativa*, isto é, é motivada por um padrão de abordagem que fixa a atividade justificadora da filosofia como determinado pelo “esquema prático-natural da vida”, ou seja, pelos propósitos e objetivos práticos que perseguimos na vida moral e cognitiva a partir dos condicionantes da mente e do mundo. Tal abordagem se opõe claramente às tendências que hiper-intelectualizam ou buscam uma fundamentação puramente racional para nosso sistema de crenças (Descartes), fazendo da atividade filosófica racional um juiz da nossa imagem do mundo e de nós mesmos e também àquelas que transformam os princípios da filosofia em princípios naturais que atuam como forças cegas geradas causalmente (Berlin), fazendo da filosofia um mero registro e classificação dos mecanismos causais das operações naturais. Na filosofia de Hume, o papel da razão é restrito, mas não suprimido ou inteiramente alheio às forças naturais. Uma exposição elucidativa desse ponto que estou pretendendo chamar a atenção foi oferecida por Michael Frazer. Frazer ilustra esse ponto ao tratar do papel dos sentimentos na ética de Hume e da famosa máxima que afirma que a “razão é e deve ser escrava das paixões”. Ele diz: “Hume deixa claro que nossos sentimentos

morais não são paixões imediatas; eles também incluem elementos cognitivos e imaginativos e estão sujeitos à revisão através da reflexão” (2010, p. 6). A razão atua sobre os sentimentos, fazendo com que os sentimentos morais corrigidos sejam predominantes em nossas almas. Já a moldura em que as operações da razão são exercidas é fixada pelo sentimento. O sentimento, apesar de não atuar isoladamente e depender da razão, ocupa, por assim dizer, uma posição central e mais abrangente do que a razão. Hume parece assim assumir em sua teoria naturalista/sentimentalista que coloca razão e paixão como “complementares e inseparáveis”. Conforme explica ainda Frazer:

Hume acredita que a razão sozinha é incapaz de motivar a ação; é nesse sentido que a razão é de deve ser escrava das paixões. Contudo, os sentimentos que Hume descreve como motivadores da ação moral não são meras paixões, mas produtos da mente como um todo, incluindo a razão e a imaginação. É das paixões sozinhas que esses sentimentos obtêm seu ímpeto motivacional, mas os sentimentos morais são muito mais do que mero ímpeto. O contraste entre racionalismo e sentimento é, portanto, compreendido de forma mais adequada como o contraste entre uma visão hierárquica da alma moral, por um lado, e como uma visão igualitária, por outro, uma visão igualitária em que os padrões normativamente reguladores são o produto de uma mente em harmonia completa consigo mesma (FRAZER, 2010, p. 6).

Se essa caracterização for adequada, Hume parece ter dado um grande passo para mostrar que itens como sentimentos e outros princípios e tendências naturais não precisam ser tomados como meros impulsos cegos ou refratários a ajustes a partir da reflexão racional e podem, portanto, atuar como motivadores do comportamento moral e de nossas práticas científicas, preservando o caráter normativo ou reflexivo da moralidade e da epistemologia. A conclusão óbvia é que o ceticismo radical, que às vezes aflora na prosa humeana, não é o único resultado possível de sua filosofia, senão que se limita a limpar o terreno dos sofismas e ilusões da metafísica irresponsável. Os limites obtidos definem o âmbito das operações legítimas como o reino da experiência sensível e prescreve o método empírico como o único apropriado. O fundamento da ciência do homem de Hume repousa na natureza humana, nos princípios naturais do entendimento humano, consistindo o ceticismo mitigado em assentir a eles. Nós não temos mais um mundo feito por Deus para ser conhecido em sua perfeição última. Temos um mundo humano, que com a ajuda da razão e da natureza, pode ser conhecido num sentido limitado, ou seja, dentro do escopo definido pelos processos naturais passíveis de ajustes e que regulam nossa teoria do mundo e da vida prática. É esse sentido deflacionado do conhecimento e experiência socio-moral que permite a consecução de fins práticos e de uma investigação científica realista, empírica.

A visão naturalista de Hume reconhece as limitações apresentadas aos nossos eus filosóficos por nossos eus biológicos. Como humanos somos capazes de observar o mundo de fora e, ao mesmo tempo, seguir e corrigir, até certo ponto, propensões

naturais. Hume reconheceu os limites impostos pela natureza e animalidade às pretensões puras da filosofia e procurou caracterizar nossa condição como um limiar entre os componentes animais e instintivos e os componentes reflexivos e racionais. Ao fazer isso, ele permitiu não só uma separação entre conclusões filosóficas e conclusões infundadas do senso comum, mas consegue valorizar duas tendências fundamentais da natureza humana, preservando seu espaço lógico próprio. O ceticismo mitigado, o naturalismo e o experimentalismo, mais do que atestar o contrassenso de uma filosofia cética, como muitas vezes Hume foi acusado, são os conceitos fundamentais de um modelo filosófico que revela a originalidade e atualidade de sua filosofia.

## 3.5

# FILOSOFIA DA ILUSTRAÇÃO (MEADOS DO SÉCULO XVIII A INÍCIO DO SÉCULO XIX)

### 3.5.1 Kant e a filosofia transcendental

Examinamos duas correntes filosóficas contrastantes: o racionalismo cartesiano e o empirismo de Locke e Hume. A principal contribuição de Kant foi mostrar que a escolha entre o racionalismo e empirismo é um equívoco, uma vez que a única metafísica (investigação sobre os fundamentos do conhecimento) possível deveria ser racional e empírica, ao mesmo tempo. A principal obra onde Kant dedicou-se a explorar essas questões é a *Crítica da Razão Pura*. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant formulou aquilo que ele denominou de "ideia de uma ciência" chamada "filosofia transcendental", a qual consistiria num "sistema dos conceitos" relativos ao "nosso modo de conhecer [objetos], na medida em que este deve ser possível *a priori*" (B 25/ B 27). Embora a expressão "sistema dos *conceitos*" possa insinuar a interpretação de que a filosofia transcendental se ocuparia apenas em apresentar um elenco daquilo que na parte da *Crítica da Razão Pura* chamada de Lógica Transcendental, será qualificado como "os conceitos puros do entendimento ou categorias", uma explicação mais pormenorizada dos itens que constituem o nosso modo de conhecer *a priori* objetos, fornecida já no final da *Introdução*, revela a existência de "representações *a priori*" na sensibilidade que funcionariam como condições da "doação" de objetos (A 15/B 29). Ou seja, Kant sugere aqui que, ao lado das condições do "pensamento" de objetos pelo entendimento encontram-se também condições da "doação" de objetos pela sensibilidade (A 15, 16/ B 29, 30; A 50/ B 74), de modo que a ideia de uma filosofia transcendental pode certamente ser interpretada como a ideia de um sistema das condições *a priori* que tornam possíveis as operações de apreensão e pensamento de objetos. O projeto de determinar as condições *a priori* que estruturam a apreensão e o pensamento de objetos é, ao mesmo tempo, o projeto de um sistema das condições de possibilidade de *todo* o conhecimento humano, posto que, como Kant acrescenta, "*sensibilidade e entendimento*" são os "dois troncos do conhecimento humano" (A 15/ B 29).



ATENÇÃO: A Crítica da Razão Pura teve duas edições, ainda no período de vida de Kant, e essas duas edições tem diferenças substanciais entre si. Convencionou-se indicar as partes inseridas ou modificadas com as letras A e B. Um exemplo dessas diferenças pode ser encontrado na forma como Kant explica o conceito de transcendental. Na Edição B, Kant chama de transcendental "todo conhecimento que se ocupa menos dos objetos, que do *nosso modo de os conhecer*, na medida em que este deve ser possível *a priori*" (B 25). A formulação sugere que Kant inclui também as representações *a priori* da sensibilidade no interior da filosofia transcendental, pois o conhecimento transcendental se ocupa *do nosso modo de conhecer* (e não apenas dos nossos conceitos *a priori* dos objetos, como ele diz na Edição A). A expressão "sistema de conceitos" utilizado para caracterizar a filosofia transcendental inclui tanto as condições *a priori* da sensibilidade, quanto os conceitos puros do entendimento.

Para entender o projeto de Kant é importante considerar que ele queria determinar como qualquer conhecimento, científico ou filosófico, seria possível. Como explica Scruton, ele esperava demonstrar na Crítica da Razão Pura três coisas:

- 1- Que existe um emprego legítimo do entendimento cujas regras podem ser reveladas; e que é possível estabelecer limites a esse emprego legítimo.
- 2- O ceticismo de Hume é impossível, uma vez que as regras do entendimento já são suficientes para estabelecer a existência de um mudo objetivo obediente a uma lei de relação causal.
- 3- Que certos princípios fundamentais da ciência - como o princípio de conservação da substância, o princípio de que todo evento tem uma causa, o princípio que objetos existem no espaço e no tempo - podem ser estabelecidos *a priori* (SCRUTON, 2008, p. 180).

Ou seja, Kant pretendia mostrar que o conhecimento científico surge da experiência e se baseia nela, porém, como a ciência não trata de verdades necessárias, mas de fatos, ela se apoia sobre axiomas princípios que não podem ser empiricamente provados. Esses princípios são *a priori*, pois não dependem da experiência, mas como eles condicionam a experiência são chamados de princípios sintéticos *a priori*, uma vez que sintético, diferentemente de analítico, acrescenta algo novo ao conhecimento que *temos*.





INTERATIVIDADE: Procure informações sobre a distinção analítico e sintético no artigo sobre Analiticidade de Célia Teixeira, no Compêndio em Linha da Universidade de Lisboa.

Disponível em: [http://compendioemlinha.lettras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/07/teixeira\\_2015\\_analiticidade\\_artigo.pdf](http://compendioemlinha.lettras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/07/teixeira_2015_analiticidade_artigo.pdf)

A pretensão de esboçar um sistema das condições do conhecimento humano (a priori) tem sido objeto de amplo debate entre os intérpretes da filosofia de Kant. Um dos pontos em disputa se refere à *exigência*, feita por Kant, de que o idealismo transcendental deve ser aceito para que se torne possível determinar essas mesmas condições. Alguns autores têm defendido que a exigência do idealismo transcendental para a determinação das condições a priori do conhecimento apresentada no *Prefácio da Crítica da Razão Pura*, no contexto da argumentação de Kant em torno da revolução copernicana, é injustificada. A revolução copernicana aparece como uma metáfora pois o astrônomo Copernico, que considerou o sol o centro do universo e não mais a terra. Kant afirma estar seguindo Copernico ao abandonar o pressuposto realista de que o nosso conhecimento deveria se regular pelos objetos e passa a sustentar que devemos operar "uma mudança de método na maneira de pensar", qual seja, admitir que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos" (B XVIII) ou, como ele também afirma, "admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento" (B XVII). Transcendental quer dizer, nesse sentido, "contém uma tentativa de transcender, por meio do argumento, aquilo que o argumento deve pressupor" (SCRUTON, 2008, p. 181). Kant tem sido criticado nesse sentido, pois a determinação das condições formais da experiência de objetos torna-se possível somente se aceitarmos que alguma forma de idealismo é correta: o idealismo que há em ver as condições necessárias e *a priori* do conhecimento como sendo supridas por nós. No entanto, essa vinculação entre ceticismo e a revolução copernicana torna insatisfatória a explicação do conhecimento *objetivo*: o "conhecimento das coisas como elas são independentemente da constituição subjetiva humana" (STROUD, 1984, p. 167). Como diz Stroud:

A sugestão copernicana de Kant é que a percepção deve ser vista como necessariamente envolvendo pensamento ou entendimento, e os princípios do entendimento que são requeridos para 'constituir' objetos para nós devem ser vistos como 'em nós' independentemente de termos qualquer experiência. Somente isso torna possível explicar como nosso conhecimento (incluindo nosso conhecimento *a priori* desses mesmos princípios) é possível. Se nós concebemos todas nossas percepções e crenças como simplesmente o resultado de algo completamente independente de nós, ao qual elas podem ou não se conformar, não haveria nenhuma explicação de como o conhecimento é possível [...] Isto mostra que, para Kant, a visão de que os objetos conformam-se

ao nosso conhecimento ou à constituição de nossa faculdade de percepção – que é uma forma de idealismo – é exigida até mesmo pela própria tarefa de examinar as condições *a priori* e necessárias do conhecimento humano em geral [...] O idealismo transcendental é exigido não apenas para descrever nosso conhecimento da matemática e nosso conhecimento do mundo ao nosso redor, mas também para tornar possível o projeto especial de Kant de uma crítica da razão pura e, eventualmente, uma filosofia transcendental completa (STROUD, 1985, p. 155).

Ou seja, para identificar as condições de possibilidade *a priori* e necessárias do conhecimento, reconhecemos que o idealismo transcendental oferece realmente uma explicação, no nível empírico, da possibilidade do conhecimento de objetos, mas o faz na condição de que, no nível transcendental, esse mesmo conhecimento (objetivo) seja declarado impossível. O idealismo, afirma Stroud, garante "que meu conhecimento não está confinado a coisas que são empiricamente dependentes de mim ou meramente subjetivas do ponto de vista empírico (*in the empirical way*)". No entanto, do ponto de vista transcendental - isto é, quando visto de dentro da única espécie de investigação que pode propriamente explicar como nosso conhecimento é possível - tudo que nós conhecemos na ciência e na vida cotidiana torna-se subjetivo ou dependente da sensibilidade humana" (1985, p. 167). Do ponto de vista transcendental, somos, portanto, "deixados com um conhecimento centrado em nós, subjetivo, e neste aspecto não é o que nós originalmente aspirávamos". Em suma, o idealismo transcendental diz que "ninguém sabe nada sobre objetos existindo independentemente; conhecemos apenas aparências" (STROUD, 1985, p. 158). Consoante a essa linha de argumentação, muitos têm duvidado que a síntese do racionalismo e empirismo de Kant tenha dado resultados consistentes. De todo modo, Kant introduziu, com a *Crítica*, uma clara delimitação entre as ciências empíricas e a tarefa da filosofia e, com ela, também abriu caminho para novas formas de pensamento que se desenvolveram na filosofia posterior, como o idealismo de Fichte, Schelling e Hegel e também a filosofia da tradição romântica de Schiller, Schopenhauer, Nietzsche e muitos outros.

## 3.6

# FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA (MEADOS DO SÉCULO XIX AOS DIAS ATUAIS)

A filosofia contemporânea se apresenta, em grande parte, como uma pluralidade de direções. De um lado, há reações contra o formalismo e o racionalismo abstrato kantiano e como um movimento de retorno às expressões vividas do humano. As reflexões filosóficas de autores como Kierkegaard reconhecem a possibilidade do lado irracional no comportamento humano e buscam fundamentar a filosofia na imanência do humano e não mais em soluções transcendententes. Além disso, Marx e a tradição marxista desenvolveram uma imagem do homem como ser socialmente inserido, onde aspectos objetivos da vida em sociedade tornam-se relevantes para pensar problemas filosóficos. Do ponto de vista da subjetividade, Freud e pensadores influenciados pela psicanálise contribuíram para explicar o papel do inconsciente na representação e identidade individual e social. Sartre, na tradição existencialista, procura fundar a ética na existência concreta do homem e na responsabilidade pessoal da escolha, com todos seus riscos. Nietzsche também afirmou o homem como o único autor de sua moral, uma moral afirmativa, de aceitação da vida e da corporeidade, em oposição à moral ressentida, produzida basicamente pelo cristianismo e que fazia da “vida verdadeira” um ideal futuro e contraposto a tudo o que é experimentado na vida terrena. Por outro lado, a filosofia contemporânea também incorpora as tradições mais consistentes e inovadoras de estudo da lógica, da linguagem, da metafísica, temas fundamentais do pensamento filosófico e desenvolvidos através de nomes como Wittgenstein, Frege e Austin, Carnap e Quine, dentre outros e, mais recentemente, também tradições de filosofia experimental, influenciadas pelos avanços científicos mais recentes. Nessa unidade, percorreremos essas diversas orientações fundamentais do pensamento filosófico.

### 3.6.1 Nietzsche

A filosofia de Nietzsche é caracterizada por uma crítica às concepções que negam a própria vida e realidade, tal como a encontramos. Negar o real (como fazem certas tradições que afirmam a felicidade humana num reino ideal e beatífico) é instituir o niilismo ou negação da vida. Em troca, Nietzsche propõe uma doutrina conhecida como *amor fati*, ou seja, uma doutrina que defende o amor ao homem tal como ele é, tal como nossa condição se apresenta. Qual a situação humana? É uma condição onde nosso destino só pode ser definido internamente. Se a vida parece fraca ou insípida, devemos extrair daquilo que fazemos dela toda sua força e vigor, pois existe nenhum fora de nós que nos define, como seres próprios. A concepção do

amor fati radica na teoria do eterno retorno. Pode-se afirmar que essa doutrina é a fundamentação ética do amor fati. Isso ocorre pois, se devemos amar nosso destino, devemos fazê-lo por que todo existente humano ocorre simplesmente como único, como eternidade do momento. Amar o seu destino torna-se assim admitir que alguma forma de eterno retorno é ou não viável. A doutrina do eterno retorno elimina a diferença entre presente e eternidade e tem o papel de critério de seleção, sendo um princípio para avaliar o que pode ou não ser vivido. A passagem onde Nietzsche apresenta essa doutrina é famosa. Ele afirma:

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes: e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indivisivelmente pequeno e de grande em tua vida há de retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira! Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasses assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus e nunca ouvi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse: a pergunta diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre o teu agir! Ou, então, como terias de ficar de bem contigo e mesmo com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2001, p. 230).

A sugestão aqui é de oferecer uma compreensão da existência sem referir a um ponto de vista exterior, que as verdades que admiramos e nossos projetos mais significativos são, em última instância, derivados de uma estrutura fundada em nossas próprias motivações e interesses. Em vista disso, Nietzsche propõe um modelo moral que exige que seja feita uma ampliação da força, não sempre no sentido da construção, talvez, mas no sentido da ampliação de si pela verdade. A verdadeira moral é a moral da grandeza, aquela que integra todas as forças. Mas a grandeza deve ou não ser moral, deve ou não ser um bem? A harmonia é a da força maior. A grandeza encontra seu fundamento na essência mais íntima do ser: a vontade de poder. “É a vontade que quer intensidade, que quer evitar a qualquer custo os dilaceramentos internos que diminuem, já que as forças se anulam umas às outras, de modo que a vida em nós se estiola e apequena. É o desejo de uma intensidade máxima de vida, a mais intensa e mais viva possível”.

Nesse sentido a encarnação da moral libertadora é o classicismo, que não oculta que coloca sombra e luz lado a lado.

## As filosofias fenomenológico-existencialistas

A tradição fenomenológica europeia é caracterizada por nomes como Husserl, Heidegger, Jaspers (Alemanha), Sartre, Merlau-Ponty, Levinás (França). Essa tradição foi uma das forças filosóficas mais importantes na filosofia contemporânea. No que segue, apresentarei os rudimentos da filosofia de Heidegger e Sartre, que são dois importantes representantes da fenomenologia.

### 3.6.2 Heidegger

A tradição fenomenológica europeia é caracterizada por nomes como Husserl, Heidegger, Jaspers (Alemanha), Sartre, Merlau-Ponty, Levinás (França). Essa tradição foi uma das forças filosóficas mais importantes na filosofia contemporânea. No que segue, apresentarei os rudimentos da filosofia de Heidegger e Sartre, que são dois importantes representantes da fenomenologia.

*Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, é uma das principais obras voltadas para uma análise do ser do homem. Essa análise consistirá em mostrar que, como o próprio Heidegger indica, o tempo é o horizonte a partir do qual o homem compreende o seu ser. A temporalidade consistirá num dos principais aspectos da elucidação do sentido do ser em *Ser e Tempo*. A primeira parte de *Ser e Tempo* é dedicada à interpretação do Dasein (o ser humano) com referência à temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental do problema do ser. Nesse percurso, Heidegger resolve iniciar pela cotidianidade, ou seja, pelo exame do conjunto dos modos de ser reais ou possíveis do existente humano na vida corrente, tal como a conhecemos. Os modos de ser possíveis do homem determinados através da analítica existencial serão chamados de existenciais. Os existenciais indicam que o modo de ser do homem é diferente do modo de ser das simples coisas (que se caracterizam não pela existência, mas pela simples presença ou subsistência). Como existente o homem está no mundo de objetos dados e no qual precisa construir seu ser. Heidegger chama esse existencial de *ser-no-mundo*. Todo homem é, portanto, um ser no mundo. Essa estrutura é unitária, mas para fins de análise Heidegger a apresenta em três partes: a mundanidade do mundo, o ser-com e o ser-em enquanto tal, que reúne os existenciais que compõem a abertura constitutiva do existente. Na dimensão mundo, Heidegger sustenta que o mundo não é algo oposto ao Dasein, mas é uma característica do próprio ser-aí cotidiano. Isso quer dizer que antes de serem simples presenças, as coisas são para nós *instrumentos*. Ou seja, o mundo aparece para o homem sempre através de objetos com os quais *ele tem interesse e manipula* (como os livros na biblioteca, o carro que o leva para o trabalho). Esse direcionamento prático, por assim dizer, mostra que o existente humano apresenta, na sua estrutura existencial mundana, uma referência necessária ao ser não meramente cognitiva, que pode ser apreendida através de considerações epistemológicas, mas uma referência de “habitação”, de viver e não apenas de um “tomar conhecimento” dele como objeto. De fato, toda a filosofia do ser desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo* é atravessada pela pretensão de estabelecer uma exploração dos vínculos entre Dasein e mundo que partem

do estabelecimento de um vivo contraste entre uma consideração puramente epistemológico-objetiva do mundo, em sentido espacial ligada a interpretação do ser do homem como presença, e uma consideração existencial. Um dos lugares, na filosofia de Heidegger, onde isso se mostra de maneira clara é no tratamento do conceito de *mundo*. Na epistemologia tradicional, o mundo aparece como uma totalidade de objetos, um agregado de coisas como cadeiras, livros, lareiras, tomates ao nosso redor. O conceito de mundo de Heidegger é descrito a partir da pretensão de recapturar uma concepção natural de mundo, anterior a abstração científica ou a reflexão filosófica. Para ele, o mundo deve ser entendido como “este em qual lugar pode-se dizer que um Dasein fático “vive” (HEIDEGGER, 1972, p. 65). Neste entendimento do mundo, Heidegger está indicando os aspectos em que nós nos referimos ao mundo como o lugar em que nós nos encontramos, como, quando dizemos, por exemplo, ao apresentar nossa casa: “este é o meu mundo”. Estar em casa no mundo nos usos cotidianos pré-reflexivos é carregado pelo sentido de “ser absorvido pelo mundo” (HEIDEGGER, 1978, p. 54) seja este nosso mundo público, ou um mundo próprio, íntimo, doméstico (HEIDEGGER, 1978, p. 65).

Heidegger lança a atenção para mundos particulares, mas seu interesse é descobrir um “conceito ontológico existencial de mundanidade” (HEIDEGGER, 1978, p. 65) que abrange a estrutura de cada mundo particular. Essa exploração de Heidegger, ao mesmo tempo que retira a objetividade, o puro ser ou doar-se dos objetos, fazendo-os como que criaturas “animadas” pelo Dasein, pois, antes de serem dados, eles são também algo que já encontramos, de algum modo, como um cachorro ou objeto familiar reencontrado, marca um novo sentido para o estar entre objetos no mundo. Heidegger busca indicar esse traço marcante de nossa ligação com as coisas ao indicar que o existir é “ser-no-mundo”, onde o “*ser em um mundo*” tem o sentido de familiaridade, de detenção junto a algo, isto é, não estamos no mundo espacialmente como a água no copo, como a roupa no armário. A espacialidade humana é existencial, estar no mundo tem o sentido de ser familiarizado com algo e envolve todos os cuidados daí decorrentes. Imagine, por exemplo, alguém que cuida de um jardim. Há muitas tarefas a serem feitas. Assim, diz Heidegger, é a nossa relação com nosso próprio ser.

A característica fundamental através da qual descobrimos o mundo através dos instrumentos é chamada de manualidade (estar à mão). A manualidade das coisas não é algo que está agregado à objetividade das coisas, mas é o seu modo de ser mais originário, aquele que faz com que apareçam em primeiro lugar à nossa experiência. As coisas se apresentam assim dotadas de significado em relação à nossa vida e nossos fins. A caracterização da manualidade como verdadeiro modo de ser das coisas coloca duas questões:

- 1) se as coisas se dão como instrumentos, a objetividade das coisas pode ser entendida como um modo particular de a instrumentalidade se determinar. A simples-presença ou objetividade é um modo derivado do ser instrumento.
- 2) a simples presença é um modo de ser que as coisas se manifestam em relação a uma atividade precisa do homem, como coisas em si. O ser radical das coisas está relacionado com o ser projetante do homem.

3) As coisas são instrumentos, mas não isolados. Para que algo seja instrumento, ele aparece dentro de uma totalidade pré-dada. O mundo não é a totalidade das coisas, mas a totalidade da rede de relações instrumentais cujo elo final é o homem (Dasein). A conclusão que Heidegger extrai da análise do fenômeno mundo é que, do ponto de vista das coisas, ser significa pertencer a totalidade instrumental chamada mundo. Mas essa não é a mesma dimensão do existente humano, que não é uma coisa, mas um ser dotado de reflexão, da propriedade de pensar o ser.

### 3.6.3 A angústia na constituição existencial do Dasein

A análise dos instrumentos revela que o ser do homem é cuidado, isto é, ele encontra objetos numa rede de interesses e intenções que, em última instância, remetem ao próprio existente, remetem ao cuidado que precisamos ter com nosso próprio ser. O cuidado desempenha, na estrutura geral de *Ser e Tempo*, a função de uma categoria especial, pois é ele que serve de fundamento ontológico da possibilidade de cada estrutura. O cuidado pode ser concebido como a fonte da unidade do Dasein. Tudo gira, de certo modo, em torno do cuidado, pois é ele que faz toda a roda da existência girar. O Dasein possui a possibilidade de transportar-se para diante de si mesmo. Esta abertura que o constitui, revela o ser do Dasein como cuidado. Trata-se de um fenômeno ontológico, que liga todos os momentos da existência do Dasein. No plano estrutural de *Ser e Tempo*, a estrutura do cuidado permitirá passar da análise das estruturas prévias da compreensão de ser para o problema do fundamento do ser em geral.

O cuidado aparece aqui como uma espécie de unificação totalizante e articulada de todos os existenciais. Ao unificar todas as estruturas existenciais do dasein como cuidado, Heidegger pode explicitar o fundo temporal da própria existência. Se o cuidado é o ser da existência humana articulado e unificado, e se essa unificação é articulação temporal, então o ser da existência é ele próprio fundamentalmente temporal.

Um dos resultados mais importantes da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger foi conquistar um padrão rico de crítica à tradição, especialmente a epistemologia cartesiana. Como vimos, Heidegger procura mostrar que nossa situação ordinária é melhor entendida em termos do modelo do ser-no-mundo, do que através da dicotomia sujeito-objeto adotada pelo pensamento moderno. No curso de nossas vidas, nós somos engajados no mundo de tal maneira que nenhuma distinção pode ser traçada entre um sujeito isolado acumulando dados, por um lado, e a coleção de itens que são conhecidos, por outro. O Dasein como ser no mundo está sempre contextualizado e o eu que Descartes descobre nas *Meditações* não é o “eu” mais primordial. O “eu” de Heidegger é o “impessoal” como uma comunidade desenvolvendo-se na história. O sujeito epistemológico aparece em cena apenas quando nossos aspectos de lidar com o mundo entram em colapso. A representação da cotidianidade que emerge é de um sistema holístico de relações internas em que a “definição ontológica” de alguma entidade é inteiramente circunscrita por seu lugar num contexto instrumental. Uma vez que vivemos num mundo mediado

pela linguagem, nós participamos de um mundo comum de objetivos, interesses e finalidades partilhadas pela via da linguagem. Nesse sentido, a assunção cartesiana que nossa vida ordinária é apresentada como um sujeito sustentando um conjunto de crenças sobre objetos aparece como um prejuízo “dogmático” com nenhum fundamento em nossas vidas. No entanto, o ataque a esse aspecto mais geral da representação cartesiana não se encontra completo enquanto não for tratado o problema da justificação.

Quando examinamos Descartes vimos que ele desenvolveu um projeto onde pretendia examinar todo o conjunto de suas crenças para verificar se algumas delas poderiam ser verdadeiras ou se tudo aquilo que ele um dia acreditou não passava de falsidades. Para realizar esse exame, Descartes resolve adotar como método o procedimento de não aceitar como verdadeiras aquelas proposições que estiverem sujeitas a possibilidade da dúvida. Descartes formula então três argumentos diferentes para essa finalidade: o primeiro argumento é o argumento do erro ocasional dos sentidos, que é rechaçado em função dos seus limites. O segundo argumento é o argumento do sonho, que põe em questão as afirmações cotidianas (baseadas em itens complexos, não atomísticos). A terceira hipótese é a hipótese do Deus enganador que questiona as chamadas naturezas simples da matemática e empíricas. Heidegger considera que essa extrapolação da natureza da investigação filosófica (como uma análise de todas nossas crenças de uma só vez) uma atitude ilegítima. O cético cartesiano da Primeira Meditação faz uso de métodos de investigação que são legítimos dentro do contexto da vida, mas ao estender essa investigação além dos limites que lhe são aplicáveis, perverte as condições que a fazem possível. Assim, a crítica de Heidegger pretende diagnosticar a concepção cartesiana da justificação como sujeita a falhas fundamentais. Uma parte importante da crítica de Heidegger a essa orientação consistiu em mostrar que a atitude teórica e contemplativa cartesiana são orientadas por *propósitos*. Esse tipo de atividade deve ser entendido como lançado numa série de possibilidades pré-dadas e com projeções de possibilidades através da orientação esboçada numa pré-ontológica compreensão de ser. O cartesianismo é, nesse sentido, parasitário do ser no mundo. Para mostrar que o cartesianismo é fundado no ser no mundo, Heidegger mostra que a atitude contemplativa de Descartes é derivada da ciência e depende do envolvimento ativo no ser no mundo. Basicamente a ideia de Heidegger aqui é que o modo de encontro formulado a partir da ideia de um interesse cognitivo deve ser substituído por uma ideia do encontro hermenêutico. O modo hermenêutico consiste em defender que há um modo mais original de descoberta dos instrumentos. Desde que o ser no mundo tem uma estrutura hermenêutica, o *dasein* sempre opera no mundo com um pré-entendimento do que é e como as coisas podem contar. Esta pré-compreensão nos dá uma visão dos contextos em que estamos envolvidos. A interpretação de objetos é extraída assim primordialmente da ação de nossas técnicas interessadas. Quando há uma quebra as entidades aparecem como simplesmente à mão. No entanto, ver o martelo como simples coisa, implica, segundo Heidegger, num estreitar de nossa visão. Assim, a substituição de uma articulação hermenêutica dá-se uma articulação apofântica dos instrumentos. Nessa visão, ficamos com uma coisa com seu lugar no contexto de uma rede de relações internas, que se transforma numa coisa ocupando uma



posição no espaço. Assim, o como **hermenêutico** é ocultado e o como **apofântico** é articulado na tradição ocidental. A atitude teórica surge do colapso dos nossos modos mais primordiais de agir no mundo.



**TERMO DO GLOSSÁRIO:** A hermenêutica foi, desde seu surgimento no século XVII até o começo deste século, entendida como a ciência e a arte da interpretação ou, ainda, como a doutrina que oferecia as regras da interpretação competente. Era entendida, portanto, como uma ciência auxiliar, que prometia oferecer as diretrizes metodológicas capazes de garantir a melhor interpretação de um texto ou fenômeno da experiência. A hermenêutica, nesse sentido, sempre foi vista como uma arte auxiliar, inclusive na área jurídica. A mais nova hermênutica assume todavia uma configuração distinta e encontrou problemas muito mais profundos sobre essa base puramente histórica e interpretativa. O que significa compreender? Como é possível uma compreensão se cada um tem seu horizonte de compreensão, que o antecede e condiciona uma determinada pré-compreensão do objeto de sua análise? Quando a compreensão encontra a verdade sobre os fatos, se compreender é um ato do sujeito e envolve uma série de condicionantes históricos, psicológicos, etc.? São essas perguntas que a hermenêutica vem, atualmente, procurando responder. Sobretudo a partir dos trabalhos de Dylthey, Gadamer e Heidegger foi possível entender a hermenêutica como uma tentativa de compreensão da realidade não mais como mera arte da interpretação, mas de um estudo das estruturas da compreensão de ser, da historicidade do existente humano.

**Apofântico** - discurso que visa a verdade, descrever o ser. Distingue-se de outros modos do discurso voltados ao convencimento e não à verdade ou falsidade.

A atitude teórica é então caracterizada por Heidegger como uma descontextualização ou retirada de cena do ambiente do cientista. Heidegger sugere que ao desmundanizar as coisas, ao transformar elas de instrumentos em objetos de análise, não se está desenvolvendo uma atividade livre de todos os contextos, mas desenvolvendo uma investigação feita a partir de um novo contexto. A ciência se desenvolve dentro de paradigmas e esses paradigmas determinam como as entidades são relevantes a partir do modelo estruturado pela ciência. Não existe, nesse sentido, nenhum objeto de análise da ciência que é livre de todos os contextos. O que existe é um objeto constituído pelos jogos de linguagem das ciências. Para a ciência, diz Heidegger, um fato é sempre um fato apenas à luz de uma concepção fundante e sempre dependente de quão longe este fundamento alcança. A ciência é a prática do real, o que conta como real é produzido por esta prática, experiência.

### 3.6.4 Sartre e o existencialismo

A filosofia contemporânea, especialmente aquela de feição fenomenológica, caracterizou-se por ser uma reação contra o formalismo e o racionalismo da tradição filosófica e como um movimento de retorno às expressões vividas do humano. As reflexões dessa tradição partem da análise do homem concreto, reconhecem o lugar da irracionalidade e buscam fundamentar uma filosofia calcada na imanência do humano e não mais em soluções transcendentais. Kierkegaard, por exemplo, centraliza suas atenções no sujeito e na subjetividade e Sartre, por sua vez, desenvolveu uma visão sobre os seres humanos e sobre o mundo que reconhece as dimensões do sem-sentido, do absurdo da existência (tanto que o nada é um dos seus temas preferenciais) e dá vazão à ambiguidade, confusão e irregularidades da vida e da nossa apreensão da realidade, afirmando, ao mesmo tempo, que o homem é o autor de suas normas morais e responsável por seus atos. De fato, mais que um profeta do absurdo da existência, Sartre tem sido chamado frequentemente de “filósofo da liberdade”. Como afirmou Morris, ele apresenta uma “doutrina extremada da liberdade como absoluta e da responsabilidade como difundida em tudo” (Morris, 2008, p. 19). Ou seja, a responsabilidade e a necessidade de *projetar-nos sem cessar* significa ser possibilidade e possibilidade é liberdade, mais do que qualquer experiência do absurdo. Desta forma, como diz Sartre (2000, p. 206), “a liberdade humana precede a essência do ser humano e a possibilita, a essência do ser humano está contida no interior de sua liberdade...O homem de nenhum modo é *primeiro e depois* liberdade, mas não há nenhuma diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’”. A liberdade é explicada através da abordagem da consciência ou realidade humana, uma vez que Sartre entende que a consciência é fundamental para obter um entendimento do sujeito, do seu modo de ser e limites. Sartre inicia lembrando que a consciência é um em-si e um para-si, ou seja, que ela “não é nem uma coisa e nem um recipiente: “a consciência não tem um dentro. A consciência é uma falta completa. Ela é apenas esse ser para além de si mesma”. Como uma relação a consciência não pode existir sem um objeto [...] seres em si são completos em si mesmos, pois não lhes falta nada. (MORRIS, 2009, p. 84). Como Sartre explica no *Ser e o Nada*, o ser “em-si” é passivo, completo, idêntico a si mesmo e plena positividade. Ignora a alteridade e a temporalidade. É o que “é” simplesmente, “imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo” (SARTRE, 1997, p. 38). Já o para-si é o próprio homem condicionado às possibilidades de relacionamento com o mundo. É a realidade humana de ter o ser fora de si. Este movimento em direção ao mundo é um constante transcender-se ao encontro do que projetamos ser. É uma busca constante e inacabada, construída a todo instante como um devir permanente e o instrumento que utilizamos neste caminho é a liberdade. Essa atmosfera de abertura e necessidade de projeção é o que define o humano e ela é revelada pelo estudo da fenomenologia da consciência. A partir dessa exploração da consciência Sartre chega ao tema do nada. O nada não pode vir do em-si, já que este é totalmente fechado em si mesmo e plena positividade. Também não pode proceder dele mesmo, pois ele próprio não “é”. Resta então o ser que o tenha dentro de si: “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SARTRE, apud BORNHEIN, 1971, p. 43). O nada é o fundamento do

para-si, pois, se o em-si é o ser, o para-si é a negação de ser, ou seja, o nada e através dele o homem obriga-se a fazer sua existência.

A concepção do homem como subjetividade, como consciência e ser para si, como um ser que coloca a si mesmo fora de si, por sua intencionalidade resulta numa moral da responsabilidade individual. Assim, cada um carrega consigo a obrigação de responder pelos próprios atos e os efeitos provocados por eles não podem ser desfeitos, tendo como conseqüência ser implicar uma responsabilidade por toda a humanidade. Como diz Sartre (1973, p.12), “quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens”. Cada ação do homem, afeta o mundo de forma irreversível. Ele continua dizendo que:

Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos. Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda nossa época. Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade...escolhendo-me, escolho o homem (SARTRE, 1973, p. 13).

Esta responsabilidade por todo o mundo atinge o homem tal forma, que a angústia toma conta de seu ser. Angústia essa que vem da consciência de ser livre e da responsabilidade em usar a liberdade corretamente. É nesta responsabilidade individual, sem que as nossas ações sejam justificadas por terceiros, que se encontra a moral sartreana. É a impossibilidade de superar a subjetividade humana que se transforma em ética no momento em que o homem desenvolve seu projeto de vida e faz escolhas sobre si mesmo. Este projeto é, para Sartre, o reflexo da frustração do homem em não ser Deus e é por ele chamado de projeto original. A saída para ser rigorosamente fiel a moral, não levar uma existência baseada naquilo que Sartre chama de má-fé, é não abdicar dessa liberdade. Temos que aceitar a história que construímos, nos responsabilizando por ela, projetando o que se quer ser e fazendo escolhas através da reflexão e do julgamento. Assim, o valor das escolhas será a expressão da liberdade. Por medo poderíamos renunciar à liberdade e tornar-nos determinados, isto evitaria a angústia, mas seria agir de má-fé. Seria uma defesa equivocada que joga a responsabilidade das escolhas para fatores externos, com o Deus, o inconsciente, os astros ou outros. A esse medo diante da liberdade, Sartre chama de “náusea”, um mal estar diante da contingência e da responsabilidade pela existência. Portanto, é preciso ser autêntico, abandonar a má-fé e retornar à liberdade, mesmo que isto signifique ter a companhia mal-estar que ser livre carrega consigo.

Pode parecer estranho que a liberdade de escolha gere angústia. Deveria ser motivo de satisfação pela possibilidade de seguir o caminho que desejamos, principalmente se tivermos os meios para isso. Porém, a angústia que Sartre acredita ser gerada pela liberdade, vincula-se ao fato de que somos “obrigados” a escolher,

“posso sempre escolher, mas devo saber que, se eu não escolher, escolho ainda” (SARTRE, 1973, p.23). Não há como agir sem decisão e a partir de nossas escolhas, o resto de nossas vidas estará em jogo. Não podemos delegar nossas decisões, pois, estaríamos negando o nada que somos e isto seria renunciar a si mesmo.

O objeto do existencialismo é a condição problemática do homem enquanto ser no mundo: concreto, sujeito à morte, relacionando-se com os outros, buscando sentido para a vida. A existência se resume na busca fundamentada na limitação, não havendo satisfação no final, mas possibilidade de realização pessoal. Para dar sentido à existência, faz-se necessário empenho do indivíduo na manutenção do vínculo consigo e com os outros e ao escolher realizar-se como ser o homem passa a utilizar o mundo como meio.

“O homem faz-se; não está realizado logo de início, faz-se escolhendo a sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que não pode deixar de escolher uma” (SARTRE, 1973, p.24).

### 3.6.5 A tradição lógico-linguística

A tradição lógico-linguística ou a também chamada filosofia analítica da linguagem é caracterizada por um interesse no estudo das estruturas linguísticas e propriedades lógicas do pensamento como forma de resolver problemas filosóficos. Essa tradição teve muitos expoentes na filosofia contemporânea e se desenvolveu em diferentes direções. Nessa seção, acompanharemos alguns dos seus desenvolvimentos mais importantes. A tradição lógico nasceu da filosofia do lógico Friedrich Ludwig Gottlob Frege. Frege nasceu em Wismar, Alemanha, em 1848 e morreu em Badkleinen em, 1925, com 77 anos de idade. A obra de Frege caracteriza-se pelo desejo de classificar as noções fundamentais da Matemática e de tornar exata a concatenação dessas noções, particularmente da área da matemática conhecida como aritmética. A aritmética é a parte da matemática que estuda as operações numéricas: soma, subtração, multiplicação e divisão. O problema fundamental de Frege será assim o problema de caracterizar o modo como certos elementos últimos (números) da matemática tornam possível um sistema simbólico ou um cálculo. Nessa tarefa, Frege atribui papel central à lógica como instrumento indispensável para o propósito de fundamentação da aritmética. A *Begriffsschrift (conceitografia)* de Frege (1879) é a primeira obra construída com essa intenção. Em 1884, Frege publica *Os Fundamentos da Aritmética: uma investigação lógico matemática sobre o conceito de número*. Frege critica as soluções anteriormente apresentadas para a definição do conceito de número e depois apresenta sua solução. Em oposição ao formalismo, empirismo e psicologismo, Frege oferece uma definição de número levando em conta apenas as noções da Lógica Formal, onde as proposições acerca dos números podem ser derivadas a partir dos axiomas e das regras de transformação da Lógica. No entanto, seria injusto dizer que toda o interesse da obra filosófica de Frege encontra-se reduzido à tarefa da fundamentação lógica da aritmética. No período maduro, as preocupações de Frege com a caracterização do “conteúdo” das noções matemáticas fundamentais produziram um entendimento de certas noções que não se restringiam à lógica e que compõem o campo daquilo que hoje

se costuma chamar de filosofia da linguagem. Nesse sentido, *Os fundamentos da aritmética* já apresentam, a partir da distinção entre o objeto e suas propriedades, um passo decisivo no estabelecimento da distinção entre sentido e referência. Objeto e propriedade têm repercussões linguísticas, pois os objetos são designados, na frase, pelos nomes próprios e as propriedades são designadas por expressões predicativas. O significado de uma palavra é determinável, segundo Frege, mediante a contribuição da palavra ao contexto em que ela ocorre. Esse princípio ficou conhecido na história da filosofia da linguagem como “o princípio do contexto”. Além dele, Frege observa a distinção entre o psicológico e o lógico, fazendo com que seja eliminada a tentação de buscar imagens internas ou atos da mente para o esclarecimento da significação. Fazem parte desse período da atividade filosófica de Frege os seguintes artigos: *Sobre sentido e Referência* (1892), *Função e Conceito* (1891) e *Sobre Conceito e o Objeto* (1892). Esses artigos visam clarificar as noções e relações de objeto, conceito, função, sentido e referência. Quatorze anos depois da *Conceitografia*, Frege publica o primeiro volume das *Leis Fundamentais da Aritmética*, onde procurou levar a cabo seu projeto de redução da aritmética à Lógica. Em 1903, ele publica o segundo volume das *Leis fundamentais da Aritmética*, no qual são desenvolvidas as noções de número negativo, racional, irracional e complexo, além das operações usuais da Aritmética. O “Paradoxo de Russell” derivado da aplicação da teoria dos conjuntos à definição da noção de número produziu um duro golpe nas pretensões de Frege de fundamentar a Aritmética a partir da Lógica. Em 1914, Frege começa a pôr em dúvida sua tese logicista e nos artigos *O pensamento*, *A negação*, *Pensamentos Compostos e Generalidade Lógica*, procura desenvolver uma nova vertente exploratória de investigação de problemas lógico-filosóficos, partindo da definição de noções lógicas por meios operatórios.

Embora o trabalho de Frege tenha um alcance restrito dentro da filosofia, seu trabalho foi fundamental para derrubar a lógica aristotélica que dominava a filosofia ocidental desde a Antiguidade. Ele também contribuiu para o lançamento da filosofia da linguagem e foi fundamental para o desenvolvimento da chamada filosofia analítica contemporânea, especialmente da obra de Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Austin, Ryle, Carnap e Quine. Começemos por Austin.

### 3.6.6 Austin

Em sua análise da linguagem, Austin é frequentemente tomado como um filósofo que sustentou que o entendimento de uma expressão linguística pressupõe a descrição das circunstâncias de uso dessa mesma expressão (palavras, como ele costuma dizer) e este tema é geralmente entendido como estabelecendo a necessidade de agregar à teoria semântica tradicional uma pragmática da linguagem natural, como se a pragmática fosse, para Austin, uma disciplina auxiliar à teoria do significado ou semântica. Recentemente, intérpretes de Austin têm defendido que o interesse de Austin pela pragmática não foi orientado pela preocupação de complementar a semântica (entendida como a disciplina que interessada no *sentido* das palavras) com uma pragmática (uma teoria geral das condições em que certas sentenças com *sentido independente* poderiam ser empregadas adequadamente ou, caso as

circunstâncias fossem inadequadas, perderem seu sentido). Charles Travis (1981) e Alice Crary defendem que o papel da pragmática no entendimento da linguagem de Austin é mais radical do que essa distinção sugere. A tese de Austin consistiria em afirmar que a semântica dos termos da linguagem, o sentido daquilo que dizemos, depende de elementos pragmáticos como o contexto, os interesses do falante, quem está falando, etc. Dentre as consequências que poderiam ser derivadas dessa leitura, destaca-se a tese que a filosofia da linguagem de Austin estaria orientada para o desenvolvimento de um ataque à concepção que as sentenças possuem um “significado literal”, ou seja, um significado que poderia ser reconhecido isoladamente ou independentemente das diferentes situações de uso. Segundo Crary, em *Como fazer coisas com palavras*, por exemplo, Austin apresenta uma série de exemplos que pretendem mostrar que as circunstâncias interferem na função assumida por uma expressão linguística.

Em diferentes circunstâncias de seu uso, uma dada sentença pode ter alvos discursivos inteiramente diferentes – e pode assim ser qualificada como diferentes espécies de proferimento (ou em casos em que esta falha, não faz absolutamente nenhum proferimento). Eles (os exemplos de Austin) pretendem supostamente lembrar-nos que, a fim de reconhecer que tipo de proferimento está em questão quando alguém profere uma sentença, precisamos examinar as circunstâncias em que ele ou ela produziram o proferimento (CRARY, 2006, p. 47-48)

Ele espera mostrar que mesmo proferimentos factuais (por exemplo, “As crianças de John são todas carecas”) podem *falhar* (*misfire*) ou, como ele também coloca, tornarem-se ‘nulas ou vazias’, se as circunstâncias são suficientemente inadequadas. Austin está afirmando que quando as condições de certo procedimento convencional não são satisfeitas pode ocorrer não apenas que um suposto proferimento declarativo torne-se estranho ou bizarro, mas também que não é claro o que (se algo) é a razão de dizê-lo (it’s in the business of saying). Ele está, portanto, criticando o pressuposto – interno à análise tradicional das ‘declarações’ – que podemos isolar combinações de palavras como declarativas independentemente de uma consideração de como elas são usadas em ocasiões particulares.

Uma consequência importante da filosofia da linguagem de Austin aparece no entendimento da noção de verdade. A ideia de que as expressões da linguagem devem ser estudadas como atos contextualizados de fala, que o sentido não é literal, mas dado pelas circunstâncias de emprego (fazendo, por exemplo, que sentenças constativas tenham uma função declarativa), pode ser examinada com maior clareza *em relação à verdade*. Em *Truth*, Austin afirma que “existem vários graus ou dimensões de sucesso ao fazer afirmações: as afirmações adequam-se aos fatos sempre mais ou menos frouxamente, em diferentes aspectos, em diferentes ocasiões para diferentes propósitos e intenções” (AUSTIN, 1979, p. 130). Podemos ver como isso ocorre através de um exemplo oferecido por Travis. Tomemos a proposição “A torrada está queimada”. Essa sentença diz algo perfeitamente determinado. Ela diz que a torrada queimou. Segundo Travis, existe uma variedade de padrões pelos quais

se poderia considerar a torrada queimada ou não, uma variedade de aspectos de decidir se a torrada está queimada, dado que ela está *deste* modo. Em todos esses padrões, é se a torrada está queimada que será decidido. Para uma certa pessoa, a torrada está queimada caso esteja preta como carvão. Para outra, dourada, etc. Não há nada sobre o que é para uma torrada ser queimada que exclui qualquer um desses padrões. E, a despeito dessa variedade de padrões, se poderá decidir em que casos é verdadeiro que ela está queimada e em que casos é falso. Segundo Travis,

Esse ponto se sustenta para qualquer aspecto em que as coisas sejam apreensíveis nas palavras de uma linguagem humana – para qualquer descrição de coisas que possamos dar arranjando palavras. Se palavras de uma linguagem humana podem expressar ou mencionar conceitos, então isto aplica-se para qualquer conceito. Se sabemos que alguém disse que tal e tal está assim e assim, realmente sabemos, em algum sentido, o que ele disse (que era assim). O ponto é: se *isto* é assim não depende meramente do fato que é *isto* que é para ser assim ou assado e do modo como as coisas são, mas também do que alguém conta quando considera que as coisas são de um certo modo, onde essa última questão é uma questão genuinamente substantiva (TRAVIS, 1981, p. 298).

Ou seja, para decidir se uma determinada sentença é verdadeira não depende apenas do que dizemos e como as coisas são, mas também das circunstâncias em que dizemos, uma vez que a verdade de uma sentença é sensível a variações contextuais. Para uma mesma sentença, o que conta como ser verdadeiro depende não só daquilo que a sentença diz e do modo como as coisas estão, mas também das circunstâncias do dizer. Travis formula essa ideia dizendo que a verdade é sensível às ocasiões de uso. Austin apresenta esse ponto tratando do conceito de evidência. Ele diz:

Hoje em dia parece bastante aceito que, se tomarmos um conjunto de frases impecavelmente formuladas numa língua qualquer, não se deve cogitar de distribuí-las em verdadeiras ou falsas; pois (deixando de fora os enunciados analíticos) a questão da verdade ou falsidade não depende somente de saber o que é uma frase nem mesmo do que *significa*, mas, falando de modo geral, das circunstâncias em que se deu o enunciado. *Enquanto tais*, as frases não são verdadeiras ou falsas. Fica igualmente claro que, pelas mesmas razões, não se pode retirar de um conjunto de frases aquelas que servem de evidência para outras, as que são testáveis ou as que são incorrigíveis. Que tipo de frase fornece evidência de que é algo que depende, novamente, das circunstâncias dos casos particulares; não há nenhuma espécie de sentença que *enquanto tal*, seja fornecedora de evidência, ou que, *enquanto tal*, seja surpreendente, ou duvidosa, ou certa, ou incorrigível, ou verdadeira (AUSTIN, 1983, p. 110-111)

Como se pode ver aqui, o que conta como evidência para uma determinada alegação epistêmica pode variar conforme o contexto. Assim como existem muitos padrões distintos pelos quais se pode considerar uma torrada queimada, é possível afirmar que existem diferentes padrões para saber que “isto é um porco”. Na circunstância em que estou diante de um porco, a ideia de que eu poderia estar enganado é um absurdo, pois justamente essa é uma circunstância em que nenhuma evidência a mais poderia ser fornecida. Portanto, não se poderia também errar.

A situação na qual se poderia dizer, com propriedade, que possuo evidências para afirmar que determinado animal é um porco é, por exemplo, aquela em que o próprio animal não está à vista, mas posso ver inúmeras pegadas semelhantes às de um porco nos arredores do local onde ele fica. Se encontro alguns galões de ração para porco, as evidências aumentam, e os ruídos e o cheiro podem fornecer mais indícios. Mas, se o animal aparece e se mostra plenamente visível, não há por que reunir mais indícios; o seu aparecimento não me fornece mais uma *evidência* de que se trata de um porco, agora posso simplesmente ver que é um desses animais, a questão está decidida.

### 3.6.7 Wittgenstein

Uma linguagem para Wittgenstein é um conjunto de regras para a formação de sentenças (e outros tipos de usos linguísticos) que possuem sentido. No *Tractatus*, Wittgenstein concebeu a sintaxe lógica ou as regras lógicas de estruturação da linguagem como um conjunto de regras para o uso de sinais que estaria *por trás* da estrutura confusa da linguagem cotidiana e que seria correlata à estrutura lógico-sintática da linguagem. As regras da linguagem seriam, em última instância, ditadas pela sintaxe lógica, a qual é a estrutura que a linguagem *deveria ter* a fim de ser capaz de representar o mundo. Ela determina que combinações de signos fazem sentido e, portanto, o que pode ser dito com sentido. Num sistema de sinais da linguagem ideal, essa linguagem deveria ser governada por uma conformidade com essa sintaxe lógica. O Wittgenstein tardio, das *Investigações* e do *Da Certeza*, não toma a linguagem como tendo uma função essencial de retratar o mundo e o significado como sendo uma imagem ou representação figurativa (de conteúdo interno, como uma sombra que acompanharia, no pensamento, as palavras), capaz de ser capturada pela sintaxe (que espelharia a estrutura do mundo). Ele considerou que a linguagem não possui uma essência, isto é, que as palavras e frases que compõem uma linguagem não possuem uma única função figurativa. No lugar do termo sintaxe, Wittgenstein passou a usar a expressão *gramática* para falar da linguagem. A introdução da noção de Gramática por Wittgenstein mostra que a explicação do significado será vista como *interna* à linguagem, em vez de ser reportada a uma realidade extralinguística. Wittgenstein rejeita a crença que essas regras foram relativas a uma realidade extra-linguística (inefável, metafísica) por incorporar uma “concepção mitológica” das regras da linguagem (frequentemente caracterizado como concepção agostiniana da linguagem). Assim, a concepção da gramática como um conjunto de regras que responde ou que é sensível a características metafísicas gerais do mundo ou como limitada por coerções semânticas gerais



ditadas pela possibilidade de representação foi substituída por uma concepção da gramática como independente de justificação externa de *qualquer tipo*. Wittgenstein coloca isso assim: “a conexão entre ‘linguagem e realidade’ é feita por definições de palavras e essas pertencem a gramática, de modo que a linguagem permanece autocontida e autônoma (PG, p. 55). É nesse sentido que, no segundo Wittgenstein, se diz que a gramática é *arbitrária*. O termo arbitrário aqui precisa ser bem-entendido. Nós costumamos associar ‘arbitrário’ com algo caprichoso, opcional ou despótico. Como explica O’Neill, a gramática de nossos conceitos não é arbitrária em nenhum desses entendimentos do termo. “É arbitrária no sentido técnico que, diferente da sintaxe lógica do Tractatus, não é compatível com qualquer forma de *justificação externa*”. No essencial, a afirmação que a gramática é arbitrária consiste na ideia primária que as regras da gramática não podem ser *verdadeiras ou falsas*. Pois, como vimos, as regras da gramática são antecedentes a toda a verdade ou falsidade, uma vez que elas descrevem a estrutura dentro da qual as atribuições de verdade ou falsidade podem ser feitas de modo coerente e significativo (PI, p. 499). Assim, é claro que essas regras são elas mesmas incapazes de serem verdadeiras ou falsas. Dada as regras de xadrez, nós somos capazes de dizer quais movimentos são lícitos e quais ilícitos – o que nós *não podemos* fazer é dizer que aquelas regras em si mesmas são lícitas ou ilícitas. Quando afirmamos que a gramática é arbitrária nós realmente não fazemos nada mais do que ‘apontar que não há tal coisa como justificar uma regra no modelo de justificar uma proposição como verdadeira por referência a realidade (HACKER, 1996, p. 233). Isso pode parecer um pensamento natural, mas é uma tese que é difícil de aceitar genuinamente. Nós tendemos a pensar que nossas convenções para o uso de palavras são tornadas necessárias pelas propriedades objetivas dos objetos aos quais nos referimos. Como Hacker coloca isso, ‘nós estamos continuamente inclinados a tomar nossa gramática como a projeção de uma realidade, pois nós tentamos justificá-la por referência aos fatos objetivos sobre o mundo... é contra o conceito desse tipo de justificação... que a afirmação que a gramática é arbitrária é dirigida (HACKER, 1986, p. 187-88). Por exemplo: pensamos que ‘a cor branca é mais clara do que a cor preta’ é verdadeiro por causa da natureza do branco e do preto e que o ‘os ângulos internos de um triângulo formam 180°’ é uma proposição verdadeira em virtude da *natureza* do triângulo. Essas concepções são naturais, mas enganosas. Em cada uma delas, a gramática da nossa linguagem é vista como sendo determinada por naturezas extralinguísticas das cores ou formas geométricas. Isso é negado por Wittgenstein, afirmando que isso seria incorrer no erro de justificar uma sentença por aquilo que a verifica (WITTGENSTEIN, 1967, p. 331).

Além da linguagem, o pensamento de Wittgenstein tem despertado um grande interesse pela defesa de uma forma de naturalismo. Wittgenstein sustentou que por trás de toda nossa estrutura linguística para falar do mundo há fatos naturais inexoráveis, que são fatos ditados por nossa forma de vida. Há várias passagens onde Wittgenstein fala sobre *uso, costume e prática* como uma fundação do conhecimento e da compreensão. Ele acredita que existem faculdades instintivas primitivas que possuímos antes do conhecimento dos fatos. A sistematização desses instintos primitivos estabelece o que nós chamamos de “fatos empíricos”. Nosso costume ou hábito é assim uma categorização do que é inteligível e do que não é. Nós co-

meçamos a estabelecer o que é verdadeiro e o que não é dentro de uma “forma de vida” que é dada a partir de certas práticas compartilhadas. Nós reagimos em geral de modo parecido. As nossas reações fundam aquilo que consideramos adequado ou aceitável. Mas não há nada além do acordo partilhado. Esse acordo é um fato natural, primitivo, no modo ou na forma de vida. Chorar é um comportamento primitivo pré-linguístico e o “jogo de linguagem da dor” não está enraizado na observação de objetos privados no reino mental. Nós não perguntamos a uma criança por que ela está chorando: nós simplesmente a confortamos do mesmo modo que nós não questionamos um comportamento deselegante de um cachorro. Expressões tais como “eu sinto dor”, “estou com uma dor terrível” surgem como “extensões aprendidas” das manifestações de comportamento primitivo natural (e não como descrições; elas substituem a dor).

Como as palavras *se referem* a sensações? Nisto não parece haver nenhum problema; pois não falamos sobre sensações todo dia e as denominamos? Mas como a ligação entre o nome e o denominado é estabelecida? Essa questão é a mesma que esta: como um ser humano aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra “dor”. Aqui está uma possibilidade: palavras são conectadas com expressões naturais e primitivas da sensação, e colocadas no lugar dela. Uma criança se machucou e grita; e então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e, depois, frases. Ensinam à criança um novo comportamento diante da dor (WITTGENSTEIN, 1958, p. 244).

Wittgenstein acha um mal-entendido fundamental da natureza da prática ordinária esperar justificação para nossos comportamentos (como reagir frente a dor como se soubéssemos com certeza que o outro está com dor). No caso do conhecimento, esse tipo de naturalismo o leva a reconhecer que existe uma parte do nosso sistema de crenças que é passível de questionamento e dúvida, mas outras porções ou conjuntos de proposições que não estão no mesmo nível.

Dar fundamentos, contudo, justificar através de evidência, chega a um fim; - mas o fim não são proposições certas que nos parecem imediatamente verdadeiras, ou seja, não é uma espécie de ver de nossa parte; é nosso agir, que está na base dos jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, 1969, p. 204).

O conhecimento empírico aqui não é apresentado como uma totalidade de proposições cristalinas, conhecidas ou fundamentadas por evidência certa desde o princípio. O conjunto de proposições que constituem nosso conhecimento é uma prática infundada, que repousa sobre a prática e costume e não sobre fundamentos. Certos pedidos de justificação não fazem sentido, pois, no limite, ser capaz de engajar numa atividade de apontar, dar exemplos, e agir de acordo com o que é comumente aceito em um jogo de linguagem reconhecido mostra que saber não é um conceito inteiramente reflexivo.

## 3.7

# A ESCOLA DE FRANKFURT E O PROJETO DE UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

Um dos desenvolvimentos mais importantes sob a influência do pensamento kantiano e marxista na Alemanha e, posteriormente, nos Estados Unidos, foi a chamada Escola de Frankfurt. Essa escola iniciou nos anos 1920 e 1930 interpretando e se apropriando do significado da filosofia alemã desde a época de Kant até o final do século XIX. Os resultados do seu trabalho da teoria crítica da sociedade foram apresentados por diferentes autores, embora os pensadores dominantes tenham sido Adorno, Habermas e Marcuse. O primeiro direcionamento foi conduzido por Horkheimer e a força dominante foi na formação da teoria crítica. O pensamento filosófico social acerca da influência do indivíduo e sociedade, o significado da cultura, a fundação da comunidade e a estrutura geral da vida social, em suma, foram os temas dominantes sob a influência de Horkheimer. O segundo direcionamento veio da influência de Adorno, que visou uma concepção mais preocupada com a estética e não tanto com a noção de crítica. Nessa seção, pretendo ilustrar o trabalho filosófico da Escola de Frankfurt através da contribuição de Herbert Marcuse, um dos seus expoentes mais importantes no período tardio e que acabou, em função da perseguição nazista, fazendo boa parte de sua produção nos USA.

Uma das coisas que mais chama a atenção na atualidade é o direcionamento dos projetos de vida para o *consumo*, onde as pessoas colocam cada vez mais a felicidade, a realização da vida, na possibilidade de adquirir produtos, aparelhos, artefatos (especialmente carros, casas grandes e bonitas, jet skis, motocicletas, TVs grandes, aparelhos eletrônicos modernos, passeios ultramarinos etc.). Há uma espécie de consenso em torno desse ideal de felicidade e satisfação humana pelo consumo, o qual é repetido e reafirmado diariamente na mídia, nas escolas, nas casas. A preocupação com uma crítica dos rumos da sociedade tem, nesse sentido, perdido espaço em função desse direcionamento, do desenvolvimento de uma visão unidimensional do homem, como afirmou o filósofo Marcuse (1898-1979). Contudo, antes de adentrar nesse ponto, indicaremos rapidamente por que cada vez mais as pessoas enxergam sua felicidade no consumo, na propriedade e no desfrute de coisas.

O tema da autoconsciência e da constituição de si, a questão do modo como escolhemos aquilo que somos a partir da sociedade, foi objeto de atenção especialmente de Marx, sofrendo posteriormente um tratamento sofisticado entre membros da chamada “Escola de Frankfurt” e, nos últimos tempos, na tradição francesa de análise da cultura. A tese básica dessa tradição variada de autores consiste em apontar a existência de uma forma de dominação política, uma dominação

derivada da nossa condição de homens que vivem na cidade, na *polis*, derivada do próprio sentido das práticas socioeconômicas estabelecidas pelos homens nos seus contextos de vivência. Essas trocas sócio-políticas passam a ditar, na esfera íntima, do “eu”, a estrutura de nossas emoções, desejos e aversões. A gestão das condições de existência, das coisas necessárias para viver, exerce um poder sobre cada indivíduo, à medida que converte a realidade material da mercadoria (das coisas que compramos e com as quais lidamos) em uma realidade simbólica, de *puro signo ou imagética*, que passa a comandar a vida material e espiritual de cada um. Em outras palavras, a realidade individual passa a ser inteiramente moldada pela força social, pela presença das trocas e relações de consumo. Em tal situação, a economia predomina sobre a vida social.

A razão que explica essa forma sutil, *imaterial* de dominação pode ser posta do seguinte modo: a organização necessária para a produtividade e crescimento do sistema responsável pela criação de bens materiais e comodidades (a sociedade industrial) incorpora uma racionalidade técnico-instrumental, a qual converte-se em racionalidade política e, com isso, estabelece o surgimento de técnicas de regulação da própria subjetividade, na medida em que a política (que é exercida por um conjunto de agentes como, por exemplo, a família, os meios de comunicação de massa, os partidos, o governo, a indústria da cultura etc.) acaba por moldar a subjetividade de cada um. Essa conversão (da racionalidade técnica em política) ocorre mediante um mecanismo de manipulação das necessidades humanas, a partir do qual coisas sensíveis (os objetos de consumo) tornam-se *imagens ou signos* que impõem as exigências econômicas e políticas do sistema, de modo que “as criaturas se reconhecem em suas mercadorias, encontram sua alma em seu automóvel, na sua casa, nos equipamentos de cozinha...” e o próprio sistema torna-se avesso a qualquer forma de crítica (MARCUSE, 1981, p. 62). A lógica de aprisionamento revela-se através da “reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas, que testemunhariam a eficácia dos controles” (MARCUSE, 1981, p. 62). Ou seja, o único mecanismo mediante o qual o indivíduo se reconhece no interior do sistema é dado pelas próprias categorias que esse mesmo sistema oferece. O sistema torna-se constitutivo de nossa intimidade mais própria, daquilo que somos e desejamos ser.

As potencialidades do homem acabam por ser definidas a partir das imagens tornadas cativas pela lógica econômico-social. É justamente daqui que resulta a incapacidade da educação moderna de vencer a desumanização e o empobrecimento da presente experiência humana: o sistema de dominação e coordenação levado a cabo, sobretudo, pela sociedade industrial e pelo fetiche exercido pelos objetos de consumo (dentre eles, principalmente os produtos da indústria cultural, de diversões e lazer, a mobília, o automóvel e as comodidades produzidas pela tecnologia) limita a esfera de realização do homem.

Ora, numa tal leitura da natureza das sociedades contemporâneas e de seus indivíduos, torna-se claro por que a ética assume um lugar secundário: todo valor humano aparece subordinado ao interesse de formar seres humanos *economicamente ativos*. Pensada a partir do sentido da prática total das sociedades e do sentido da existência de seus indivíduos como consumidores, a ética aparece sobreposta aos limites da técnica, sujeita às interpolações de um homem que vê

sua realização através do consumo e que poderá, em muitas circunstâncias, romper os liames cada vez mais tênues do dever ético para lograr cada vez mais cedo o sucesso material. Não constitui tarefa simples recolocar no plano primário dos interesses humanos a preocupação com a vida ética diante da absorção promovida pela sociedade de consumo. Um caminho aberto e percorrido nos escritos recentes de autores pós-modernos, especialmente da França, destaca o vazio, a ausência de sentido experimentada por muitos homens absorvidos no mundo social regulado por resultados e pela satisfação infindável de desejos. As pessoas sentem-se apagadas e distantes, sem presença e solidez. Existem vazias, como se não houvesse biografia, rosto ou impacto. Os amores são tênues e sem demarcações definidas, como a música eletrônica sem começo nem fim. Essa sensação de fragilidade e vagueza tem servido de mola propulsora para que muitas pessoas se interessem cada vez mais pelos aspectos da vida, como o amor, a amizade, a sabedoria diante das vicissitudes que somos instados a **conviver**.



SAIBA MAIS: Acerca do pensamento pós-moderno, ver David Harvey. A condição pós-moderna. São Paulo: Loyola, 1992.

## 3.8

# O LEGADO DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

A filosofia contemporânea desenvolveu-se em diferentes direções. Seja através do dito existencialista de que a “existência precede a essência”, seja através da destruição de ídolos feita por Nietzsche, o que aproxima a tradição fenomenológico existencial é o ideal de uma sociedade baseada na aceitação da vida tal como ela se mostra. Heidegger e Sartre foram filósofos que procuraram afirmar valores relacionados com a nossa vida concreta. No caso de Sartre, a valorização nasce de uma profunda consciência da responsabilidade humana, pois se não temos uma essência ao nascer, tudo o que fizermos será produto ou resultado de nossas escolhas, escolhas definidas no quadro das possibilidades que nos são dadas. Essa escolha envolve a instituição de um sentido próprio ao viver. Sem esse sentido, o nosso viver seria simples absurdo ou vazio, de modo que a instauração de nossos valores e interesses desfaz o nada, que representa o limite do ser. Já para Nietzsche, a negação de valores transcendentais dá poder ao homem e à vida. Para Nietzsche, de fato, a vida é o valor supremo. Nesse sentido, a verdadeira ação moral é aquela que amplia a vida. Toda moral baseada na restrição ou na negação da vida será condenada por Nietzsche. Um movimento importante, ao lado da ética fenomenológica e de Nietzsche, também foi conduzido pelo renascimento da chamada ética das virtudes no mundo de língua inglesa. Esse movimento teve como precursor a filósofa Elizabeth Anscombe, mas foi posteriormente ampliado por nomes como Charles Taylor, Aslclair McIntyre, Iris Murdoch e especialmente Bernard Williams. A moralidade que no utilitarismo de Bentham e Stuart-Mill fora enfocada como uma questão de escolha da ação certa a partir de um conjunto de razões ou a partir da avaliação das consequências da ação, é retratada, especialmente a partir da referência ao mundo da literatura, poesia e filosofia antiga, como tendo uma vinculação central com “aquilo que somos”, de um “eu moral” cuja identidade e compreensão é articulada em torno de fins e propósitos escolhidos, os quais representam um projeto de ser que está na base da identidade ou individualidade e do qual não podemos, sem grandes dificuldades morais, abrir mão (WILLIAMS, 1993).

Na tradição da filosofia da linguagem, a importância da linguagem e do modo como nossas relações linguísticas estruturam a compreensão foi amplamente adotado como uma ferramenta para o tratamento de problemas filosóficos. É conhecida a máxima de Wittgenstein que nuvens de problemas filosóficos podem ser desfeitas com uma gota de gramática. Também Austin enfatizou a importância de fazer os problemas filosóficos a partir daquilo que dizemos em contextos concretos. Todo esse movimento em direção à cotidianidade foi fundamental para o desenvolvimento de uma filosofia cada vez mais atenta às nossas vidas, tal como elas são na prática, sem a pretensão de estabelecer

grandes sistemas metafísicos. Esse movimento em direção à uma filosofia mais precisa e concreta tem se mantido como uma das grandes heranças da tradição da filosofia da linguagem. Boa parte da produção filosófica hoje orienta-se por esses moldes, buscando clareza e aprofundamento de temas centrais para compreensão de nosso lugar no mundo. Austin enfatizou a importância de abordar os problemas filosóficos.

# ATIVIDADES – UNIDADE 3

Responda as questões abaixo e coloque sua resposta na ferramenta Fórum:

- 1) Faça uma pesquisa sobre os primeiros padres da Igreja e descreva os principais problemas filosófico-teológicos que procuraram responder.
- 2) O que significa Escolástica? Quais eram os principais problemas filosóficos da Escolástica?
- 3) Qual o papel da filosofia antiga no pensamento filosófico da Renascença?
- 4) Explique o sistema de conhecimento perfeito de Descartes.
- 5) Explique o naturalismo e o ceticismo de Hume.
- 6) Explique o idealismo transcendental de Kant e a revolução copernicana.
- 7) Quais as principais características da filosofia fenomenológico-existencial?
- 8) Quais as principais características da teoria crítica?
- 9) O que é a filosofia da linguagem ordinária?



# 4

---

PROBLEMAS EM  
FILOSOFIA PRÁTICA

---



# INTRODUÇÃO

Nas seções anteriores procurei fazer, respectivamente, uma caracterização da natureza da filosofia (primeira unidade) e de sua história (unidade 2). Resta agora ilustrar, no espírito do que foi indicado na primeira parte, um conjunto de problemas filosóficos e como esses problemas revelam, ao mesmo tempo, o que é fazer filosofia e como autores do passado (vários deles citados aqui) lidaram com os problemas sob consideração. É importante também observar que esse direcionamento de análise oferece uma clara apreensão do fazer filosófico, isto é, do método da filosofia, uma vez que examinando os problemas podemos compreender melhor como os filósofos costumam responder e investigar questões filosóficas particulares. A pretensão fundamental dessa parte, portanto, é ilustrar as ideias filosóficas dominantes sobre questões teóricas e questões práticas da tradição filosófica. As questões teóricas são aquelas questões que qualquer pessoa, no uso regular de suas faculdades, poderia mostrar-se intelectualmente interessada. São questões que sugerem a importância que o naturalismo assumiu na nossa mentalidade moderna. O naturalismo (que poderia ser chamado aqui também de materialismo) é toda aquela filosofia que tende a compreender nossa cosmovisão de maneira natural ou material. A mente, a linguagem, o conhecimento, tudo tende a ser explicado com base na experiência, em fatos e dados observacionais. Nesse sentido, a filosofia teórica tem sido bastante influenciada pelo conhecimento científico e tem gerado tendências intelectuais que não favorecem o surgimento de um ambiente sociocultural onde as preocupações com a formação ampla e com o sentido geral da vida, tal como vimos ilustrado na filosofia antiga e moderna, sejam colocados. Podemos dizer, nesse sentido, que a filosofia mais recente tem passado por um processo de especialização crescente, onde o professor de filosofia torna-se um especialista em algum problema, sem ao mesmo tempo colocar suas reflexões contra o pano de fundo da experiência humana em sentido amplo. É nesse sentido, por exemplo, que o conhecimento tende a ser explorado como um problema separado das nossas preocupações existenciais mais gerais, tal como fizeram os filósofos, desde o ceticismo antigo, até as filosofias modernas de Descartes, Hume e Kant. Já as teorias sobre a mente tendem a seguir de perto o que sabemos sobre processos neuronais e a dependência que a mente tem do cérebro, deixando de lado as especulações dos antigos sobre a alma e suas conexões com a tradição religiosa. Procurei apresentar uma introdução a esses problemas na segunda parte dessa última unidade, deixando claro, contudo, que a exposição é preliminar e uma leitura mais crítica e completa dos principais argumentos e teses defendidas deveria ainda ser levada a cabo. A filosofia é o domínio mais importante para o pensamento e intelecto, pois estuda os pressupostos e ramificações de todas as ciências e de nossa concepção de mundo. Como uma disciplina que influencia a modelagem do pensamento em várias áreas, permitindo apresentar e buscar visões alternativas sobre os diferentes domínios de investigação, seria importante que ela mesma pudesse colocar seus problemas específicos contra o pano de fundo da experiência

humana em geral. Esse tipo de dificuldade torna-se ainda mais visível na filosofia prática. O advento da filosofia científica, sobretudo no mundo de língua inglesa, gerou uma divisão clara entre as pretensões normativas da filosofia e o discurso empírico-científico. A ética tornou-se, nesse sentido, um estudo do significado do discurso ético entendido como uma espécie de caracterização de caráter analítico dos conceitos envolvidos, sem implicações normativas. Dessa forma:

Termos como 'bom' e 'deve' tornam-se, exóticos balões cor-de-rosa, caprichosamente ligados aos nossos propósitos e desejos, mas sem nenhuma relação com o mundo empírico de uma maneira que poderia tornar meritório a acolhida de uma justificação racional para aqueles objetivos e desejos. E isso, por sua vez, implicou que, embora filósofos não tenham sido a priori barrados de dar voz a proferimentos como 'o conhecimento é bom' ou 'devemos ser honestos e verdadeiros', tais proferimentos foram percebidos como incorporando preferências que eram, em última instância, arbitrárias ou, de algum modo, fora do alcance de uma justificação filosófica sistemática e completa. A conclusão foi que parecia não haver nada que um filósofo, como filósofo, poderia contribuir para a tarefa de delinear o caminho para a felicidade (COTTINGHAM, 1998, p. 17.)

Cottingham faz referência aqui, como está claro, à tradição emotivista e prescritivista em ética, que reconhecia os proferimentos morais como pronunciamentos sobre o estatuto metateórico das afirmações morais. Quando ultrapassaram o registro da teoria sobre a natureza dos proferimentos morais, quando buscaram dar sentido aos pronunciamentos éticos, as teorias emotivistas o fizeram de um modo separado das demais condições de desenvolvimento humano racional e em sociedade. Essa tradição, no entanto, gerou, em pouco tempo, a ampla tendência de insular a filosofia moral do público educado em geral e levou a uma não-inclinação a arriscar qualquer pronunciamento normativo sobre a boa vida. A premissa adotada foi que os filósofos poderiam ajudar esclarecendo algumas confusões conceituais e a tornar mais preciso o sentido do vocabulário moral, mas os pronunciamentos sobre o significado da vida ou do caminho para a felicidade humana foram, então, inteiramente abandonados. A pretensão de responder às questões acerca da boa vida passaram a ser assumidas pelo pregador, o guru ou o analista. Ambientados no contexto de uma filosofia científica separada de um debate mais profundo sobre o sentido do humano e o que devemos fazer de nós mesmos, agentes morais passaram a ser retratados a partir de um modelo abstrato e formal, frequentemente abordado a partir de características racionais e descontínuas com outras dimensões da existência humana. Para ilustrar esse ponto convém fazer referência a três exemplos cruciais da reflexão filosófica contemporânea que parecem depender dessa noção abstrata e excessivamente intelectualista dos agentes morais. O primeiro desses pontos vem dos desenvolvimentos recentes do consequencialismo em ética.

O utilitarismo é uma das principais estruturas de investigação da ética normativa na atualidade. Entre seus pais fundadores, encontramos a preocupação com

a definição dos bens últimos que deveriam ser almejados para a vida feliz e com uma representação do agente moral como alguém que evita a dor e busca o prazer. Em suas versões mais recentes, no entanto, abordagens utilitaristas tornaram-se essencialmente instrumentais: elas assumem que agentes buscam propósitos ou fins dados e veem como sua função determinar os tipos de ação ou as espécies de instituição que, de fato, podem conduzir ao fim almejado:

O filósofo moral torna-se uma espécie de especialista em teoria da decisão, justificando sua atividade pelo fato que ele tem devotado mais atenção do que é usual para a questão instrumental, mas não pretendendo ser capaz de dar alguma contribuição, como filósofo, para articular uma visão substantiva da boa vida (CONTTIGHAM, 1998, p. 21.)

Em casos mais extremos, esse tipo de abordagem da ética leva à ideia que a principal contribuição da filosofia é definir a ação correta em termos instrumentais, ou seja, como aquilo que maximiza o que foi selecionado como um bem, sem se pronunciar sobre as propriedades que uma boa vida poderia incluir. Em consequência disso, preocupações morais, políticas e sociais naturais recebem menos atenção e nossa pretensão de articular modelos morais ou políticos amplos, talvez a maior contribuição da filosofia de todos os tempos, permanecem sem resposta. Nas seções a seguir, procurei ilustrar problemas filosóficos de um modo que satisfaz as preocupações contemporâneas com modelos argumentativos objetivos e focados em problemas específicos, mas também procurei mostrar que esse modelo pode e, na medida do possível, deve guardar lugar para preocupações amplas sobre a existência humana e o tipo de direcionamento que devemos dar a ela.

# 4.1

## A ARTE E A BELEZA

Através da ciência tentamos explicar e prever fenômenos naturais, a filosofia nos oferece um entendimento racional e último do que nos cerca e, no caso da religião, reverenciamos as maravilhas da criação divina e nossas dádivas através de orações e outras práticas religiosas. Como humanos, no entanto, também costumamos ouvir músicas, frequentar teatros e cinemas, dançar, ler romances e histórias em quadrinhos. A arte, como se pode ver, é uma atividade humana diferente da religião, da ciência e da filosofia. Museus de arte, cinemas e teatros são espaços culturais. Livros, pinturas, músicas são obras de arte. Mas o que é a arte? Como ela difere de outras formas de relação com o mundo? Qual sua finalidade? Recentemente assistimos um intenso debate em torno da exposição de obras de arte consideradas ofensivas aos costumes. O que faz uma obra de arte ser adequada para os padrões de uma determinada época? Existe arte ofensiva ou artistas tem inteira liberdade para expressar seus talentos? A moralidade impõe restrições a arte? Textos e imagens pornográficas são arte? Essas são algumas das perguntas fundamentais estudadas pela filosofia da arte ou estética. Nessa seção, abordarei um problema fundamental da estética, que é o problema do valor cognitivo da arte.



**INTERATIVIDADE:** Para um estudo das principais teorias que exploram as relações entre arte e moralidade, confira a dissertação de Mestrado de Paula Gabellieri, da Universidade de Lisboa: [http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3483/1/ulfl081911\\_tm.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3483/1/ulfl081911_tm.pdf)

Considere que você estuda meteorologia. É fácil perceber que, através do estudo de fenômenos climáticos, nos tornamos capazes de fazer previsões e explicações sobre o tempo e clima, como chuvas, tornados, aquecimento global, etc. A meteorologia é uma ciência com inequívoco valor cognitivo. Ela nos dá a conhecer diferentes e importantes aspectos da realidade. Mas, e no caso da arte? Qual seu valor cognitivo, o que ela nos dá a conhecer? Considere o poema *No meio do Caminho*, de Carlos Drummond de Andrade.

No meio do caminho tinha uma pedra  
Tinha uma pedra no meio do caminho  
Tinha uma pedra  
No meio do caminho tinha uma pedra  
Nunca me esquecerei desse acontecimento  
Na vida de minhas retinas tão fatigadas  
Nunca me esquecerei que no meio do caminho  
Tinha uma pedra  
Tinha uma pedra no meio do caminho  
No meio do caminho tinha uma pedra (DRUMMOND, 1993, p. 12).

O que aprendemos lendo “No meio do Caminho”? Há algum tipo de conhecimento que pode ser extraído deste tipo de leitura? Pensemos na literatura: o que ganhamos, em termos de conteúdos aprendidos, lendo o *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa? Ou lendo o *Dom Casmurro* de Machado de Assis?

Uma primeira resposta aqui poderia ser dizer que essas perguntas são mal colocadas. Afinal, é estranho pensar que uma poesia ou um texto literário sejam entidades capazes de cumprir uma função *cognitiva*, que *possamos aprender algo a partir deles*. É estranho, pois nunca procuramos textos literários para aprender algo, mas para desfrutar, descansar ou ter experiências de prazer lendo uma boa história. Se perguntarmos para a maioria das pessoas que gostam de ler, creio que poucas delas diriam que leem porque esperam aprender algo da leitura de uma poesia ou de um livro de literatura, como aprendemos lendo um livro de História, Física ou Química, por exemplo.

As pessoas não acreditam que podem aprender algo da leitura de poemas, pois há uma tendência geral de associar a poesia e a arte com o plano da fruição estética, com a experiência do sentido da beleza. A poesia teria uma função de fornecer uma *experiência do belo e da beleza* e não ensinar propriamente algo. A ideia central que procurarei defender nessa seção é justamente que a arte (poesia e literatura, especialmente) fazem mais do que isso. Ela não tem apenas um papel estético, de agradar ou desagradar nossos sentidos. Embora não seja nada fácil caracterizar o que exatamente aprendemos, procurarei, nas linhas que se seguem, apresentar a função cognitiva da arte como sendo de revelar o *sentido existencial-afetivo do envolvimento com o ser ou existência* que acompanha a *condição humana*. Nesse sentido, a arte encerra uma lição deveras importante para (certo tipo de) a filosofia: ela mostra uma dimensão *existencial* ou *existencial-afetiva* da condição humana que permanece inabordada em diversas caracterizações filosóficas do humano, que dão ênfase maior a categorias racionais de envolvimento com o mundo. Elaborar esse aspecto existencial envolvido na vida humana é, no modo como vejo as coisas, a principal contribuição cognitiva da arte. Essa cognição, no entanto, não é da ordem descritiva, mas expressiva. A poesia ou literatura, nesse sentido, ensina, tem um conteúdo cognitivo, mas não faz uma *descrição* do mundo e do homem, mas *manifesta* ou *expressa* o padecimento (no sentido de *páthos*) diante do fato de termos um ser ou uma existência e essa manifestação permite compreender uma parte fundamental daquilo que significa ser humano.

Mas o que é a *dimensão existencial*, de padecimento da condição humana que a arte captura? Como sabemos, desempenha um lugar central na exploração da linguagem pela arte literária a referência ou menção aos afetos e humores, os quais dão conta do modo como o humano sente ou experimenta o mundo e a si mesmo. É essa capacidade de dizer *pela linguagem* (com palavras, parte de palavras, imagens, metáforas, etc.), o modo como sentimos o mundo e a nós mesmos que chamo de *dimensão existencial* da condição humana. Segundo certa tradição inaugurada por Heidegger, poderia ser afirmado que nós estamos existencialmente no mundo, isto é, o mundo não é apenas um lugar no qual estamos dentro (assim como, por exemplo, a água está num copo). Nossa relação com o mundo é uma relação de habitância, ele é visto como o lugar que *moramos*, no sentido de algo que não nos é indiferente, pelo qual temos certa solicitude. No curso dessa solicitude, somos atravessados por humores (tédio, medo, angústia, etc.). A arte cumpre um papel cognitivo, pois mostra que é constitutivo de nossa condição, que é parte do homem ser alguém que não apenas *está* no mundo, mas alguém que *está* no mundo no modo de um sujeito que está indisposto, cansado, com medo, com saudade, pesar, tédio, etc. Em nossa presença, pelo simples fato de termos um ser, uma existência, estamos sujeitos a disposições ou estados-de-espírito. A *disposição ou humor* é o modo como o existente reconhece sua própria presença, o simples fato de existir e ter um ser, o qual é sempre também um *ter que fazer* a si mesmo, realizar-se de um modo determinado. A tarefa cognitiva da arte é, nesse sentido, *manifestar o ser do existente* enquanto esse ser é objeto de atenção, de cuidados, de preocupação. A forma da arte (metáfora, cor, harmonia, ritmo) procura capturar a dimensão existencial-afetiva sem fazer uso de categorias abstratas ou racionais de entendimento. Ela faz isso explorando nossos afetos, humores ou disposições através de instrumental próprio. Na articulação dessa dimensão existencial a arte torna transparente que nossa inserção no mundo não é exatamente de uma mente que tenta organizar a realidade através da razão, mas de um ser que tenta sentir-se em casa com seu mundo.

No famoso poema de Drummond, *No meio do Caminho*, observamos a apresentação de nossa presença no mundo a partir de um simbolismo avesso ao lirismo abstrato, com um teor claramente material-formal. Trata-se de uma espécie de paroxismo do cotidiano, onde a superfície das coisas, que geralmente permanece oculta, aflora. As coisas (pedras e a estrada onde andamos) aparecem, *ab initio*, de modo absolutamente indiferente e, posteriormente, mostram-se como coisas que nos desafiam a pensar no sentido da materialidade da vida, como peso ou tensão. A arte é, nesse sentido, exerce uma função cognitiva de revelar aspectos constitutivos de nossa condição que são ricos e relevantes de serem cultivados e conhecidos e o faz de um modo que nenhuma outra forma de expressão e cognição humana parece capaz.



## 4.2

# O ESTADO E A JUSTIÇA

Na vida civil, frequentemente somos instados a fazer coisas que não queremos (como pagar impostos) ou deixar de fazer certas coisas que talvez desejássemos (como andar pelados na rua). O que legitima o Estado a exercer autoridade política, isto é, poder, sobre os cidadãos? Como a própria pergunta torna claro há três conceitos relacionados aqui: o Estado, o cidadão e o exercício da autoridade política. A autoridade política significa o poder soberano do Estado. Azambuja apresenta assim a nossa descoberta do poder político:

prestou serviço militar, não por gosto, mas porque era *obrigado*. Certa vez, guiando um automóvel, atropelou um transeunte e quebrou-lhe a perna. Guardas-civis, delegados de polícia, juízes, submeteram-no a uma longa e dolorosa prova, de que não se podia libertar sob pena de sofrimentos ainda maiores. Conheceu, assim, praticamente, o que é o Poder Político, representado por inúmeras autoridades. Elas cumpriam a lei, agiam em nome da lei, de uma lei feita por pessoas que ele mal conhecia de nome – senadores, deputados. Além desses outros, o Presidente da República, os Ministros, o Governador, os Secretários, apoiados por uma força militar irresistível, obrigam-no constantemente, por meio de leis, decretos, ordens, a fazer ou não uma infinidade de coisas. Refletindo um pouco, chegaria à conclusão de que não obedece propriamente a essas pessoas como homens, e sim porque eram *autoridades* (AZAMBUJA, 2008, p. 19).

Podemos, como a citação ilustra, afirmar que *sentimos* a ação do Estado sobre nós, sua presença, ainda que nunca nos tenhamos dado ao trabalho de pensar de onde o Estado retirou seu direito de exercer tal autoridade sobre os cidadãos. Como cidadãos somos obrigados a respeitar e viver sob a tutela da lei. Existe um poder maior do que nossa vontade individual e esse poder é o poder ou autoridade do Estado. O Estado é uma sociedade política. A sociedade política difere da sociedade civil. A sociedade civil é constituída por interações recíprocas e conscientes entre os indivíduos que a compõem. A família é uma instituição civil. Os direitos de família e as transações entre indivíduos ou empresas são disciplinados no direito brasileiro pelo Código Civil. Partindo dessa observação, fica fácil entender que as relações que pessoas mantém entre si e os contratos que estabelecem não fundam um Estado, mas apenas relações ou instituições civis. Em caso de disputa (separações, conflitos), apelamos para uma autoridade maior que é a autoridade do Estado. Podemos entender o Estado como uma sociedade política, ou seja, um grupo humano organizado, com poder próprio, que tem, supostamente como objetivo o bem público ou o bem comum de seus membros. *Quando o poder político é independente de outros*

*poderes políticos, temos o Estado.* Ou seja, o Estado não coexiste com outro poder de força igual ou superior. O Estado apenas existe quando ele for o poder supremo. Em termos gerais, podemos então entender o Estado como sendo uma figura política representada pelos poderes legislativo (câmaras, assembleias e Senado), executivo (administrações, governos e chefe de estado) e judiciário (cortes e prisões e o poder de polícia). Esse poder não pode ser abalado, mas apenas tencionado por outros poderes (civis, teológicos, entendidos como divergência, mas não paralelismo de forças). O que funda esse poder soberano do Estado?

O Estado aparece corriqueiramente como um poder de mando, como governo e dominação. O aspecto coativo e a generalidade é o que distingue as normas por ele editadas, suas decisões obrigam a todos os que habitam seu território. Há muita disputa teórica acerca dos objetivos do Estado. Teorias críticas da política, como as abordagens marxistas, tendem a sustentar que o Estado é um aparelho que visa manter o *status quo* vigente, geralmente concebido em termos de desigualdades na estrutura básica. Nas concepções modernas, a finalidade do Estado pode ser resumida no conceito de *bem público*. Para garantir o bem público, o Estado emprega diversos meios, que variam conforme as épocas e culturas. A lei é o principal instrumento de ação. O Estado procede pela lei e coação para realizar o bem público; por isso e para isso tem *autoridade* e dispõe de *poder*, cuja manifestação concreta é a *força*. Autoridade e poder são conceitos distintos, no sentido que está sendo seguido aqui. Autoridade é o direito de mandar e dirigir, ser ouvido e obedecido; o poder é a força por meio da qual se obriga alguém a obedecer.

O último conceito envolvido na pergunta é o *indivíduo* que, ao fazer parte de um Estado, passa a ser chamado de *cidadão*, uma vez que dispõe dos direitos (e deveres) de cidade, ou seja, os direitos advindos do fato de fazer parte de uma *civitas*, um Estado. Um cidadão pode assumir prerrogativas de Estado. Nesse caso, ele é investido pelo Estado para o exercício de determinada função. Ao desempenhar sua tarefa, ele não representa a si mesmo, mas aos interesses do Estado. Voltemos à questão inicial.

O que legitima o Estado a exercer sua autoridade política? Já sabemos que sofreremos e podemos sofrer punições e restrições de nossas liberdades por sermos parte do Estado: de onde vem esse poder? A vida sob o jugo da lei é inerente ao homem ou ela é fruto de uma escolha? Para responder essa pergunta podemos, de um ponto de vista meramente metodológico, distinguir entre *os direitos concretos que são positivados na legislação de determinado Estado* (como na Constituição Federal de 1988) e *os princípios do direito público geral*, ou seja, *os princípios que estão na base de qualquer Estado, independentemente de sua configuração concreta ou particular*. Uma passagem de Hobbes acerca da lei civil ilustra claramente essa distinção:

Por leis civis, escreve Hobbes, entendo as leis que os homens devem observar, não por eles serem membros deste ou daquele Estado em particular, mas porque são membros de um Estado em geral. Pois o conhecimento das leis particulares cabe àqueles que professam o estudo das leis de diferentes países, mas o conhecimento da lei civil em geral compete a todo homem.

Não me proponho mostrar o que é a lei aqui e ali, mas o que é a Lei em si mesma, como fizeram Platão, Aristóteles, Cícero e vários outros, sem a pretensão de serem juristas de profissão (HOBBS, 1979, p. 160).

Os princípios do direito político são assim aqueles princípios fundamentais que são constitutivos do direito civil de todo homem, pelo simples fato de ser homem (antes de ser cidadão de um ou outro país). Uma vez que o direito (aquilo que é justo ou correto) na vida política volta-se, em última instância, para o homem, *o direito político examinará as leis que devem ser observadas pelo homem como mero homem, independentemente de sua circunscrição histórica*. Dessa forma, a formulação moderna do problema dos fundamentos do Estado pode ser reformulada do seguinte modo: qual o núcleo mínimo de direitos e obrigações que serve de parâmetro de justiça para qualquer obrigação ou direito apresentado por um governo particular? Esse núcleo mínimo é constituído pelos princípios do justo, o que é direito ou correto de um ponto de vista político. É correto ou justo exigir que paguemos impostos? Podemos admitir como parte da ideia de direito impedir os homens de exercer suas plenas liberdades (como andar nus na rua)? Formulando o problema nesses termos, vemos que a legitimidade da autoridade política do Estado depende de entender o que é próprio para o homem em si, como homem, independentemente de sua condição particular. A consideração do homem como homem como ponto de partida para a reflexão política, independente do estado a que estivesse associado e das doutrinas tradicionais de abordagem da política foi crucial para os objetivos da reflexão política moderna e funda a tradição da chamada *escola do direito natural* (iniciada com Grotius e Pufendorf). Essa escola de explicação dos fundamentos do poder do Estado ficou conhecida como justnaturalismo, uma vez que recorreu à ideia de uma natureza própria do homem e de uma *lei natural que valeria em geral*. Os jusnaturalistas invocaram uma autoridade que não pode ser distinta daquela que emana da própria condição de homem. Posto de outro modo, o que os autores que recorreram a teoria do direito natural buscam é um substrato para o Estado que pudesse ser admitido racionalmente sem, ao mesmo tempo, recorrer a nenhuma entidade diversa do próprio homem. A fundamentação do Estado seria, assim, *encontrada naquilo que é moralmente legítimo para todo e qualquer ser humano*. É legítimo, no sentido de ser defensável para um ser humano, limitar certas liberdades e exigir cobrança de impostos? Os jusnaturalistas acreditavam que sim, que tais restrições seriam necessárias pois, do contrário, nossas condições de existência estariam sob constante ameaça de violência. Haveria, assim, na base dos códigos e obrigações particulares uma plena legitimidade instaurada a partir de uma compatibilidade com os princípios do *direito político natural*. Na base da identificação do que é justo para a natureza humana, identifica-se o que é justo para qualquer sociedade. Não seria, nesse aspecto, necessário recorrer a qualquer instância ulterior de fundamentação do Estado a não ser o próprio homem e essa instância seria garantidora de legitimidade. O Estado seria, em última instância, uma instituição legítima na medida que preserva liberdades limitadas que, no final das contas, oferece o que de melhor pode ser extraído de nossa condição.

## 4.3

# AÇÃO, CAUSALIDADE E PESSOA

Em nosso cotidiano, fazemos coisas como preparar café, tomar banho, viajar. Essas ações são intencionadas; elas são realizadas por nós a partir de planos prévios. Sangrar, desmaiar não são ações nesse mesmo sentido, pois não temos controle voluntário sobre elas. O que é necessário para considerar alguém um agente, alguém dotado de agência ou a capacidade de fazer coisas? Como entender os conceitos fundamentais da metafísica como pessoa e ação? Os conceitos de ação e pessoa são importantes pois nos ajudam a pensar sobre a responsabilização e também sobre emoções reativas como culpa ou indignação. Se uma pessoa não age voluntariamente, não causa suas ações deliberadamente, não faz sentido culpá-la ou ficar indignado quando ela faz algo errado. Uma prática comum da realidade social é elogiar ou repreender pessoas por suas ações. Elogio e repreensão são atitudes reativas, assim como ressentimento, raiva, admiração, gratidão e indignação. São reações a algo que alguém fez. Ver pessoas como merecedoras de elogio ou repreensão é atribuir responsabilidade moral a elas. O conceito de responsabilidade moral é um conceito que envolve pressupostos metafísicos. A responsabilidade moral parece exigir que a pessoa, sendo elogiada ou repreendida, *escolha fazer o que ela fez* – que ela seja capaz de agir livremente. E, para ser livre, devo ser capaz de causar minhas próprias ações, ser o agente responsável por elas e não simplesmente deixar que elas aconteçam através de mim, como ocorre quando alguém nos empurra e acabamos derrubando uma terceira pessoa. A responsabilidade moral parece exigir assim o poder ou habilidade de agir diferentemente, de fazer escolhas e responder por elas. Contudo, escolhas só são possíveis num mundo onde nem tudo está determinado, onde podemos fazer algo livremente. Muitos filósofos, principalmente a partir da influência das ciências físicas modernas, passaram a entender o mundo como um todo ordenado e regulado por leis antecedentes, leis que determinavam o movimento dos astros, das marés, de tudo ao redor. Sendo o homem parte da natureza, não seria razoável pensar que o homem não é um ser livre, um *agente*, mas um ser determinado por forças que sequer conhecemos, um *autômato*?

A verdade da hipótese do determinismo pode parecer remota, mas se pensarmos um pouco há vários indícios que parecem sugerir sua verdade. Pense, por exemplo, numa pessoa que sempre se envolve em relacionamentos doentios, com pessoas com algum desvio de personalidade (vícios, traição). Na cultura popular, tende-se a considerar que essa pessoa não controla inteiramente a si mesma, que ela tem uma tendência que sequer reconhece de se envolver com certas pessoas e que só percebe seus erros quando é tarde. Nesse caso, poderíamos dizer que não é a pessoa que está fazendo o que ela acaba por fazer, mas seu inconsciente ou algum fator psicológico que ela não controla e que a conduz a fazer certas coisas que, se ela pudesse, evitaria, pois tais ações claramente não são algo que ela procuraria livremente, de sua consciência. Como esse exemplo sugere, o determinismo consiste em dizer não só que nossas ações têm determinantes psicológicos, mas que

*todo acontecimento possui uma causa antecedente*, suficiente para causar aquele evento. Quando decidi pegar uma xícara de café, aquela decisão foi causada por meu cérebro e de meu sistema nervoso antecedente à minha decisão. Todas as ações possuem causas antecedentes, mas se ao menos parte das nossas ações não forem determinadas por livre arbítrio, então não somos realmente livres. Nesse caso, parece também errado punir ou condenar as pessoas que fazem algo errado, pois elas não são inteiramente responsáveis. Assim, também não faz muito sentido elogiá-las ou repreendê-las pelo que elas fizeram. Se o determinismo é verdadeiro, é injustificado repreender e ter atitudes reativas (de ressentimento ou gratidão) em relação às pessoas.

# 4.4

## PROBLEMAS EM FILOSOFIA TEÓRICA

### 4.4.1 Conhecimento e o ceticismo

A epistemologia ou teoria do conhecimento é a parte da filosofia encarregada de responder a pergunta sobre a natureza do conhecimento (o que é conhecimento?), se e como o mesmo é possível. A definição tradicional de conhecimento, apresentada por Platão no diálogo *Teeteto*, estabelece que o conhecimento exige a satisfação de três condições. Considere que um sujeito S afirma saber que P, para que S saiba que P,

1. S deve crer que P.
2. P deve ser verdadeiro.
3. S deve dispor de boas razões ou uma justificativa para crer que P.

Para entender as condições estabelecidas pela abordagem tradicional, imagine que alego saber uma proposição qualquer P: “a parede é vermelha”. A evidência que tenho para saber é a percepção visual da parede. Assim eu saberei que há uma parede diante de mim, *se for verdade* que estou diante dela. Eu não poderia saber que é vermelha, caso fosse de outra cor. As proposições falsas não podem gerar conhecimento. Portanto, *o conhecimento requer a verdade*. Além disso, a condição de crença também deve ser satisfeita. Como alega Steup, uma proposição que um sujeito qualquer S *não crê não pode ser uma proposição que S sabe*. Portanto, o conhecimento requer a crença (2005). Finalmente, o fato de S estar certo ao crer que *p* pode ser meramente uma questão de sorte. Não dizemos que uma pessoa que apostou um número na loteria e ganhou sabia qual seria o resultado da loteria. Dizemos que ela teve sorte. *O conhecimento não parece ser compatível com a mera sorte*. Um outro exemplo fornecido por Steup ajuda a entender esse ponto:

se Hal crê que ele tem uma doença fatal, não por que lhe foi dito por seu doutor, mas unicamente porque como um hipocôndriaco ele não pode deixar de crer nisso, e ocorre que, de fato, ele tem uma doença fatal, o fato de Hal estar certo sobre isso é meramente acidental: uma questão de sorte (má sorte, nesse caso) (STEUP, 2012, p. 1).

Ou seja, como uma terceira condição, o conhecimento parece exigir a presença de uma justificação, que é o contato com razões ou evidências favoráveis àquilo que se acredita. Hal não pode saber que está doente se não tiver evidências, como uma conversa com seu médico, mesmo que, por acaso, ele acerte ao supor que está doente. Assim, chegamos numa análise tripartite do conhecimento como

crença verdadeira e justificada: S sabe que  $p$  se e somente se  $p$  é verdadeiro e S está justificado em crer que  $p$ . De acordo com essa análise, as três condições - verdade, crença e justificação – são individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para o conhecimento.

As teorias filosóficas do conhecimento têm dedicado uma grande atenção à questão da justificação. Alguns autores sustentam que o que torna uma crença justificada é a posse de evidência. A ideia básica é que a crença é justificada pelo grau em que se adéqua às evidências de S. Teorias dessa natureza são tradicionalmente chamadas de teorias evidencialistas. Um dos principais desafios do evidencialismo é o ceticismo epistêmico.

Os céticos em epistemologia são filósofos que não creem que sejamos capazes de justificar devidamente nossas alegações de conhecimento. Um argumento cético clássico frequentemente usado contra os evidencialistas pode ser formulado assim:

Considere uma alegação epistêmica qualquer como “Sei que a parede é vermelha”. O cético pode perguntar: “como sabes que aquilo que vês não é uma parede branca habilmente iluminada por uma luz vermelha?” Nesse caso, eu tenho evidência, mas essa evidência parece ser anulada por condições adversas (como a iluminação da sala). O cético sustenta, então, que para saber que P seria necessário saber que  $\sim Q$ , isto é, eu deveria saber que não é verdadeiro que estou vendo “uma parede branca habilmente iluminada por uma luz vermelha”. Porém, com base na evidência disponível, não é possível rejeitar essa hipótese cética, pois ela é compatível com as evidências que disponho. Logo, não posso saber que P.

Muitos filósofos discordam dessa exigência imposta pela análise cética do conhecimento. Esses filósofos argumentam que a função da justificação não é eliminar possibilidades que, se verdadeiras, tornariam falso aquilo que cremos. Eles sustentam que a função da justificação é assegurar que a crença de S tenha uma alta probabilidade objetiva de verdade e, portanto, se verdadeira, não será por mera sorte. Uma ideia proeminente é que isso é alcançado se e somente se uma crença origina-se de um processo cognitivo confiável. Essa visão é conhecida como *confiabilismo*. Para saber que P, não preciso, nesse caso, saber que não estou sendo enganado pela luz da sala. Basta que meus olhos sejam bons ou confiáveis e que outras habilidades perceptivas envolvidas ajudem a reconhecer cores adequadamente. Além do confiabilismo, outras visões que procuram atacar o ceticismo são aquelas noções centradas na noção de relevância. A estratégia da relevância foi desenvolvida originalmente por John Austin e depois aprimorada pelo filósofo Fred Dretske. Ela pode ser formulada assim: operadores epistêmicos (“saber que...”, “ter razões para’, crer que..”) são *semipenetrantes*, ou seja, não penetram na classe inteira das consequências lógicas das alegações de conhecimento em que figuram. Um exemplo de Williams pode ser útil para iniciar a análise desse problema:

Suponha que agora eu sei que estou sentado na escrivaninha do meu escritório. Suponha também que eu sei que, se estou sentado na escrivaninha, não sou um cérebro numa cuba. Eu sei, portanto, que não sou um cérebro numa cuba? Talvez nem creia que eu não seja. A menos que eu tenha o ceticismo em mente, não tenho nenhuma opinião a respeito. Eu não rejeito o

pensamento de que sou realmente um cérebro numa cuba, pois esta possibilidade nunca passou por minha cabeça. Mesmo se creio em coisas que sei que implicam que não sou um cérebro numa cuba, ordinariamente não faço essa relação. Talvez isso permaneça assim mesmo depois que ter notado que elas são implicadas por todos os tipos de crenças ordinárias (WILLIAMS, 1995, p. 332).



**SAIBA MAIS:** O experimento mental do cérebro numa cuba é um célebre experimento formulado por Hilary Putnam. Ele consiste em imaginar, como no filme Matrix, que não somos seres humanos com corpos de ossos e sangue, mas que somos na verdade cérebros alimentados por nutrientes e mantido vivo dentro de uma cuba, uma espécie de balde. Um cientista inescrupuloso poderia fazer um experimento dessa natureza e conectar eletrodos que estimulariam certas partes do cérebro, fazendo com que tivéssemos todas as experiências e sensações que temos na vida real. Se um cenário como esse for possível, não temos como dizer que sabemos que vivemos num mundo de objetos físicos no espaço ao nosso redor, pois, a não ser que sejamos capazes de negar a verdade da hipótese do cérebro numa cuba, é possível que nenhum aspecto da nossa experiência sensível seja real.

Williams observa nessa passagem que nas situações em que estou inconsciente das implicações lógicas das minhas crenças, para S saber que P não parece exigido que saiba que  $\sim Q$ . Mas essa falha empírica na transmissão dedutiva do saber não representa o tipo de falha radical que interessa aos filósofos que criticam o ceticismo. A proposta de Dretske consiste em dizer que, quando colocadas no interior de uma estrutura de justificação, certas alegações adquirem o *status de pressuposições*. As pressuposições figurariam como um pano de fundo não alcançado pela justificação epistêmica (DRETSKE, 2005). Nossas crenças e alegações têm muitas consequências que são simplesmente pressupostas. Para saber que “Napoleão foi vitorioso em Austerlitz em 1805 implica que a terra existe há mais de cento e vinte anos. Mas porque investigações sobre a carreira de Napoleão pressupõem a existência passada da terra, seus resultados não conferem nenhuma justificação à nossa crença nisso” (WILLIAMS, 1995, p. 321). Em outras palavras, o conhecimento de fatos históricos recentes pressupõe que a terra existe há milhares de anos, mas posso estar legitimado a dizer que sei certos fatos sobre a vida de Napoleão e não saber se a terra existiu ou não há muitos anos, pois o conhecimento da história de Napoleão não exige que eu disponha de evidências para essa segunda crença. Essa ideia permitiu a Dretske e outros defender que saber que estamos vendo uma parede vermelha não implica que saibamos que não estamos numa sala com parede branca iluminada por uma luz vermelha. O conhecimento simplesmente não



exige que todas as consequências daquilo que dizemos saber sejam conhecidas. A teoria do conhecimento ou epistemologia ocupa-se, como ficou ilustrado aqui, em entender o que é o conhecimento e quais condições devem ser preenchidas para saber. Muitas dessas condições são contestadas e o debate ainda se encontra em aberto (WILLIGES, 2009).

# 4.5

## MENTE E CONSCIÊNCIA

A mente e a consciência representam dois temas filosóficos mais importantes da atualidade. Eles estão na fronteira do conhecimento das ciências e representam uma das áreas onde a filosofia tem oferecido contribuições fundamentais para o trabalho da ciência cognitiva e de outras áreas da ciência. A filosofia da mente é uma disciplina encarregada do estudo desses conceitos. Diferente das ciências, ela não parte da observação das pessoas em condições experimentais. O trabalho filosófico, como já indicamos, é conceitual. O principal problema examinado pela filosofia da mente é o problema da natureza da mente e da consciência. Para as finalidades dessa seção, esses dois problemas serão abordados separadamente.

### 4.5.1 A natureza da mente

Quando falamos geralmente distinguimos entre propriedades físicas e propriedades não-físicas (como os músculos e o cérebro, que são físicos, dos pensamentos, sensações, desejos, que consideramos não-físicos). Por exemplo, quando caminhamos mexemos o corpo e também pensamos onde devemos ir. Nossos pensamentos não parecem ser coisas físicas, enquanto os músculos do corpo podem ser localizados e tocados. O mesmo não ocorre com nossas intenções e temores. Essa distinção entre material e imaterial que assumimos na fala cotidiana é correta? Qual a natureza da mente, dos conteúdos que temos acesso e parecem ser “a alma da máquina” que é o corpo humano? Ela é algo não-físico ou podemos admitir que a mente é um conjunto de reações e estímulos elétricos e nervosos que ocorrem no cérebro? A mente é física ou é algo diferente do mundo físico? Conforme mencionei na primeira unidade, há duas teorias fundamentais acerca dessa questão. Os dualistas são aqueles que acreditam que a mente e o corpo são coisas diferentes. Já os fisicalistas sustentam que a mente não é uma substância separada ou independente do corpo. Processos mentais, eles sustentam, podem ser reduzidos a meros processos físicos. O dualismo foi defendido por filósofos como Platão e Descartes e os principais argumentos que têm sido utilizados para defendê-lo estão associados “com a dificuldade que sentimos em aceitar que algo puramente físico como o cérebro pode dar origem aos complexos padrões de sentimentos e pensamento que chamamos de consciência” (WARBURTON, 2008, p. 192). Mas o dualismo também tem sido duramente criticado. Uma das críticas mais substantivas contra o dualismo consiste em explicar como duas substâncias distintas podem interagir entre si, pois se mente e corpo são distintas, eventos no corpo não deveriam causar eventos na mente. Danos cerebrais, no entanto, indicam que há uma ligação entre o cérebro e a mente, pois quando certas regiões cerebrais são danificadas, perdem-se certas capacidades cognitivas, de pensamento, visão,

etc. Dualistas tendem a buscar soluções para esses problemas, mas seus esforços têm sido desacreditados por modelos fisicalistas.

O fisicalismo é a visão que existe apenas um tipo de substância no universo: as substâncias físicas. A principal tarefa do fisicalismo é defender que não existem fenômenos não físicos, como a consciência, que parece ser irreduzível ao corpo. Uma das teorias desenvolvidas para essa finalidade é o chamado teoria da identidade de tipo. A teoria da identidade de tipo afirma que “todos os estados físicos de um tipo particular são também estados mentais de um tipo particular” (WARBURTON, 2008, p. 198). Warburton ilustra essa teoria através do seguinte exemplo:

Considerem os termos ‘água’ e ‘H<sub>2</sub>O’. Ambos referem à mesma substância. Usamos ‘água’ em contextos cotidianos e ‘H<sub>2</sub>O’ em contextos científicos. Ora, ainda que os termos se refiram à mesma coisa, ambos têm significados ligeiramente diferentes: ‘água’ é usado a fim de chamar atenção para as propriedades básicas da substância, como umidade, e assim por diante; ‘H<sub>2</sub>O’ é usado para revelar sua composição química (WARBURTON, 2008, p. 198).

Os fisicalistas que defendem esse tipo de teoria sustentam, portanto, que ter um pensamento (como pensar que está chovendo lá fora) embora pareça diferente é, na verdade, um evento idêntico a ter certos estados cerebrais. “um cientista pode fornecer, em princípio, uma análise detalhada do estado mental que equivale a ter esse pensamento”. O teórico da identidade do tipo afirma, portanto, que “todos os pensamentos são estados cerebrais desse mesmo tipo” (WARBURTON, 2008, p. 199).

O fisicalismo, assim como o dualismo, também enfrenta problemas. Um deles é explicar onde precisamente se localizariam os estados mentais como pensamentos e sensações no cérebro. Se pensar é ter certas reações, quando penso que chove ou penso que está calor, que são dois pensamentos diferentes, não parece que há algo acontecendo em lugares diferentes do cérebro. Além disso, pensamentos parecem ser coisas bem diferentes de estados cerebrais sem significado algum. Nossos pensamentos tem uma certa intencionalidade. Memórias têm certas qualidades afetivas (como a alegria ou dor que sentimos ao lembrar de alguém que perdemos. Mas supostamente essas qualidades não são ocorrências em nosso cérebro. A recordação boa ou má parece ser bem diferente de uma reação química ou elétrica no cérebro.

As dificuldades do fisicalismo nos conduzem diretamente para o problema da consciência. Tanto os fisicalistas sobre a mente, quanto os não-fisicalistas (como os dualistas) concordam que a consciência é uma das grandes dificuldades das teorias fisicalistas. Um cérebro ou uma máquina que realiza certos processos parece ser algo diferente de uma mente, pois mentes tem a propriedade da consciência. Um cérebro parece ser inconsciente. Ele não sabe ou não tem intenções, como uma mente consciente parece ter.

Mas o que é a consciência? Essa é uma pergunta filosófica fundamental em filosofia da mente e a explicação da natureza da mente e consciência parecem interligadas, pois a mente envolve qualidades importantes que são parte da consciência. Emoções como sentir medo tem uma certa fenomenologia, ou seja, tem

certas propriedades características que são sentidas quando estamos num estado de medo ou paralisia. Mas essa fenomenologia ou qualidade sentida é diferente da estar consciente. Parece que a consciência acrescenta algo, que é ser capaz de refletir ou pensar sobre o medo, etc. Parece correto dizer que ser consciente é ser capaz de estar num estado de que exhibe uma certa fenomenologia que somos capazes de reconhecer.

Um argumento famoso para explicar esse aspecto da consciência foi apresentado por Frank Jackson numa disputa com os materialistas acerca da mente. Ele criou um exemplo imaginário com uma cientista chamada Mary, que vive trancada num quarto todo em preto e branco. Ela nunca viu nada com a cor amarela, mas ele estuda e compreende todas as características e propriedades químicas e físicas da cor amarela. Como ele diz,

ela é extraordinariamente sabida sobre a natureza física do nosso mundo, a neurofisiologia dos seres humanos e seres sencientes em geral, as papéis funcionais e informações dos estados neurológicos e como esses estados explicam o modo como seres humanos se movem no mundo e usam termos de cor quando veem flores ou frutas à luz do dia. Podemos deduzir desta série de informações que ela vê o amarelo? Parece que não. A despeito de todo seu conhecimento físico, parece que há realmente algo que ela não compreende sobre nosso mundo e sobre as experiências de cor que pessoas tem e ela parece ignorar tudo isso (JACKSON, 2007, p. 314).



**INTERATIVIDADE:** Para um aprofundamento do debate em torno das teorias da consciência recomendamos o artigo do Prof. João de Fernandes Teixeira “A teoria da consciência de David Chalmers”: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65641997000200006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000200006)

Esse exemplo revela o grau de dificuldade em explicar a natureza da consciência e da mente. Afinal, como observou Thomas Nagel, “não teremos uma concepção geral adequada do mundo enquanto não explicarmos como, quando muitos elementos físicos se juntam da forma correta, foram não apenas um organismo biológico que funciona, mas também um ser consciente” (NAGEL, 1997, p. 37).

## 4.6

# LINGUAGEM E SIGNIFICADO

É central para nossa comunicação a utilização de palavras e a compreensão por aqueles com quem conversamos. O “entendimento” ou compreensão das palavras e frases que usamos é talvez a função mais central da linguagem humana. É do entendimento linguístico-conversacional que depende a comunicação produtiva. Entender algo significa apreender o sentido de uma ou mais frases (no interior de um diálogo, fala ou discurso, por exemplo) veiculadas por um falante num dado contexto para um ouvinte (ou uma audiência). É esse sentido de entendimento ou compreensão que aparece quando dizemos coisas como “ah, entendi o que você está dizendo” ou “desculpe, achei que tinha te entendido”. O entendimento nesse caso pode ser chamado de “semântico”, pois ele diz respeito à apreensão do significado das palavras. Como pode uma palavra significar algo? Considere uma palavra como “gato”. Todo mundo entende essa palavra e geralmente não entendemos o significado das palavras isoladamente. Entender palavras exige entender algo mais amplo, uma *linguagem*, no interior da qual capturamos o “sentido” daquilo que é dito. A compreensão semântica parece pressupor que se entenda uma linguagem e, dentro dessa linguagem, aquilo que alguém “está querendo dizer”, o significado das palavras. O significado é o conteúdo semântico das frases que usamos. Quando alguém diz “o gato é barrigudo”, ele está falando de um animal peludo, que mia, que tem certa cor e raça, dizendo que ele está muito gordo ou fora de forma. Mas como será que palavra gato adquire o sentido? O que é aquilo que apreendemos quando entendemos palavras em frases ou diálogos?

Uma boa parte das teorias filosóficas do significado tentou centrar o interesse no modo como nossa linguagem se relaciona com o mundo para explicar o significado. Para tanto, os filósofos tomaram as *proposições*, que é o conteúdo semântico de *sentenças*, como a unidade mínima de significação. Essas teorias são chamadas de teorias da semântica proposicional, pois elas procuram explicar o significado de sentenças a partir das proposições. Uma forma de explicar o sentido proposicional (aquilo que as palavras que aparecem numa sentença dizem) é dizer que o significado é o objeto ou estado de coisas que a frase representa. Eu entendo o que a frase “o gato é barrigudo” significa, pois sei que a palavra gato é usada para nomear animais de estimação (eventualmente posso ter um gato e gostar dele) e barrigudo para designar um gato gordo. Podemos dizer então que o significado das palavras são as ideias ou conceitos que aprendemos a usar quando estamos diante de certos objetos. Usamos a palavra “gato” para designar todos os animais de um certo tipo e entender o significado das palavras é entender algo como uma ideia que é veiculada pela palavra toda vez que a usamos. Essa teoria foi sugerida por Agostinho em *De Magistro* e tem sido tradicionalmente chamada de teoria representativa ou pictórica da linguagem. De modo bastante sucinto, a teoria afirma que o significado das palavras são as coisas que elas representam.

Mas essa solução enfrenta alguns problemas. Eu posso, por exemplo, entrar numa sala de aula e gritar “gato” ou “o gato é barrigudo”. Aposto que além de me acharem estranho ou maluco, ninguém entenderá o que estou querendo dizer. Isso sugere que nem sempre conseguimos explicar o significado lançando nossa atenção para os objetos que as palavras e frases descrevem ou representam. Como, então, entender o significado? Wittgenstein sugeriu nas *Investigações Filosóficas* que o significado das palavras, na imensa maioria dos casos, é seu uso na linguagem. O que ele pretendeu dizer é que entender o significado de uma palavra consiste em dar um uso para essa palavra num determinado contexto. Por exemplo: imagine que estou brincando de imitação de animais com meus alunos. Um aluno imita um gato e eu rapidamente grito “gato”. Nesse contexto, o que estou dizendo através da palavra “gato” não é nada relacionado com um gato real. Estou usando a palavra gato nesse contexto para dizer que aquele animal que ele está imitando é um gato. Nesse caso, poderíamos dizer que o significado da palavra é *o uso que fazemos dela*, o emprego que dela fazemos num contexto. Poderíamos imaginar outros contextos onde gato signifique algo completamente diferente. O que dá significado as palavras não é, assim, o fato da palavra representar algo, mas nossa capacidade de dar um uso para as expressões que adotamos. Essa teoria ajuda a entender como a linguagem é dinâmica, fluída e como, com o auxílio de sons e sinais, podemos capturar e comunicar aos outros ideias, pensamentos, preocupações, desejos e outros aspectos de nossa vida emocional e material.

Muitas vezes, no entanto, as pessoas não entendem o que dizemos. Nesse caso, há um problema de apreensão do significado real das palavras, aquilo que a pessoa tentou dizer. Há muitos processos linguísticos com potencial de geração de compreensão ou incompreensão ou mal-entendidos. Os chamados filtros semânticos são fatores capazes de prejudicar, distorcer ou gerar consequências negativas em torno da prática discursiva. Filtros semânticos impedem o acesso ao conteúdo do que outros dizem e geram frustração. Em geral, espera-se que práticas comunicativas sejam práticas de expansão e partilha e não fatores de promoção do isolamento e de desagregação.

A filosofia da linguagem é a disciplina filosófica encarregada de estudar o problema do significado e da natureza e formas de operação da linguagem de um modo geral, aquelas formas que conduzem à aproximação (quando entendemos uma linguagem e as formas sociais que a originaram) e ao distanciamento humano. Em função disso, uma parte importante do trabalho filosófico nessa área consiste em estudar fenômenos como as diferenças entre semântica e pragmática (que diz respeito ao modo como o contexto social interfere no significado), tipos de frases e funções que a linguagem pode assumir, entre outros problemas.

# ATIVIDADES – UNIDADE 4

Envie as seguintes tarefas para o tutor na ferramenta Fórum:

- 1) Apresente um problema filosófico em filosofia prática e um problema filosófico em filosofia teórica a partir de matérias de jornais brasileiros.
- 2) Apresente uma teoria que responde os problemas identificados na questão 1.

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse estudo, procurei apresentar uma exposição didática em torno da natureza da filosofia, seu objeto de estudo, valor e relação com a sociedade e história. Também insisti na dimensão sapiencial da filosofia, isto é, o sentido da filosofia como não um mero estudo técnico, um conhecimento formal sobre conceitos, mas também como uma disciplina que contribui para a transformação moral e existencial daqueles que a praticam. Essa tese foi desenvolvida indicando autores clássicos que defenderam uma concepção da filosofia como mestra da vida, ou seja, como uma arte de viver bem.

Além dessa dimensão inicial sobre a natureza mesma da filosofia, também procurei apresentar os diferentes períodos históricos, com suas especificidades e temas centrais. Na parte final, dediquei atenção a problemas teóricos e problemas de filosofia prática, os quais têm ocupado a atenção da tradição filosófica há séculos. Com esse material, espero que o estudante seja capaz de obter uma visão adequada do que é a filosofia, dos seus principais períodos e problemas. A filosofia é uma disciplina exigente, nem sempre fácil de compreender, mas seu estudo tem um potencial de transformação intelectual e humana que garante uma visão privilegiada de seus praticantes sobre as artes, ciências e os demais formas e expressões do nosso comércio com o mundo.



# REFERÊNCIAS

AUSTIN, J. L. **Sense and Sensibilia**. Oxford: Oxford University Press, 1983.

AUSTIN, J. L. **Philosophical Papers**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

AZAMBUJA, D. **Introdução à ciência política**: revisado e ampliado. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2008.

BAGGINI, J.; FOSSL, P. **As ferramentas dos Filósofos**: um compêndio sobre conceitos e métodos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BARKER, E. **Teoria Política Grega**. Brasília: Editora da UnB, 1978.

BERLIN, I. **Ensaio sobre a Humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERLIN, I. Os filósofos Iluministas. In: **A força das Idéias**. São Paulo: companhia das Letras, 2005. p. 62-78.

BERLIN, I. A originalidade de Maquiavel. In: BERLIN, I. **Estudos sobre a Humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 299-349.

BIGNOTTO, N. A Antropologia negativa de Maquiavel. **Analytica**, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.

BONACCINI, J. Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. especial, p. 211-232, 2013.

BORNHEIM, G. A. **Sartre: Metafísica e Existencialismo**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1971.

CAVELL, S. **The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism and Tragedy**. New York: Harvard University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **The senses of Walden**. University of Chicago Press, 1981.

\_\_\_\_\_. **Esta América Nova**, ainda inabordável. Palestras a partir de Emerson e Wittgenstein. Tradução de Heloisa Toller Gomes. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. **In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism**. Chicago/London: University of Chicago Press, 1994.

COTTINGHAM, J. **Philosophy and the good life**: Reason and the passions in Greek, Cartesian and psychoanalytic ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

COOPER, J. **Knowledge, nature and good**: essays on ancient philosophy. Princeton: Princeton University Press, 2004.

CRARY, A. Austin and the Ethics of Discourse. In: CRARY, A.; SHIEH, S. **Reading Cavell**. London/New York: Routledge, 2006. p. 42.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Bento Prado e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural. 1975a.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1975b. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Princípios de Filosofia/Carta Prefácio ao Editor dos Princípios**. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. **Objções e Respostas**. Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Regras para a orientação do Espírito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DRETSKE, F. Epistemic Operators (1970). **The Journal of Philosophy**. Vol. LXVII, n. 24, dec. 1970. p. 1007-1023. Reprinted in: *Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 30-48.

\_\_\_\_\_. **The Pragmatic Dimension of Knowledge** (1981). *Philosophical Studies*, n. 40, p. 363-378. Reprinted in: *Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.48-64.

\_\_\_\_\_. Contrastive Statements (1972). In: **The Philosophical Review**, p. 411-437, oct. 1972.

DRETSKE, F. F. **Is Knowledge closed under known entailment?** The case against closure. In: SOSA, E.; STEUP, M. *Contemporary Debates in Epistemology*. London/New York: Blackwell, 2005.

DRUMMOND DE ANDRADE, C. **Antologia Poética** (organizada pelo autor). 31. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1993.

DRUMMOND DE ANDRADE, C. **Uma pedra no meio do caminho**: biografia de um

poema. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1967.

DRUMMOND DE ANDRADE, C. **Reunião**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1977.

EMERSON, R. **Homens Representativos**. Tradução de Sônia Régis. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.

FERRY, L. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

FOGELIN, R. A tendência do ceticismo de Hume. **Skepsis**, n. 1, p. 99-118, 2007.

FRAZER, M. **The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GARBER, D. **Descartes' Metaphysical Physics**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

GIBSON, B. The Regulae of Descartes. **Mind**, n. 26, p. 145-158, apr. 1898.

GUENANCIA, Pierre. **Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

GUIGNON, C. **Heidegger and the problem of Knowledge**. Indiana: Hackett Publishing, 1983.

GUIMARÃES, L. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. **Revista DoisPontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p. 203-219, out. 2007.

HACKER, P.M.S. **Insight and Illusion**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HACKER, P.M.S. **Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy**. Oxford: Blackwell, 1996.

HACKING, I. **Múltipla Personalidade e as Ciências da Memória**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2000.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HEIDEGGER, M. **On Time and Being**. New York: Harper & Row, 1972

\_\_\_\_\_. **Camino de Bosque**. Versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

HOBBS, T. **Leviatã Ou Matério, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e civil**.

São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HUME, D. **Treatise of Human Nature**. Second Edition. Edited by Selby-Bigge e Paul Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

\_\_\_\_\_. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Editora da Unesp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo**. Tradução de Plínio J. Smith. In: Manuscrito, Vol. XX, n. 2, p. 15-27, out. 1997.

\_\_\_\_\_. **Investigação acerca do entendimento Humano**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ensaio morais, políticos e literários**. São Paulo: Abril, 1980.

INWOOD, B. (Org.). Os Estóicos. In: **Ética estóica**. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

IRWIN, T. **The Development of Ethics: A Historical and Critical Study: Volume I: From Socrates to the Reform**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

IRWIN, T. **The Development of Ethics: A Historical and Critical Study: Volume I: From Suardezza to Rousseau**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

JACKSON, F. Consciousness. In: **The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy**. Edited by Frank Jackson and Michael Smith. Oxford: OUP, 2005. p. 310-334.

KENNEY, J. P. **Patristic philosophy**. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis, 1998.

KRISTELLER, P. O. Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective. In: O'KELLY, B. (Editor). **The Renaissance Image of Man and the World**. Ohio: Ohio State University, 1966.

LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2 ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1977.

LIVINGSTON, D. **Hume's Philosophy of Common Life**. Chicago: Chicago University Press, 1984.

LONG, A. A. **Epitetus: a stoic and socratic guide to life**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

MANSION, S. **A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2005.

MAQUIAVEL, N. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Brasília: Editora da UnB, 2008.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

MATTHEWS, G. **Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MOSLEY, M.; LYNCH, J. **Uma história da ciência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

MONTAIGNE, M. E. **Ensaaios**. Brasília: Editora Universidade de Brasília/HUCITEC, 1987. (Vol. 1-3).

MORRIS, K. **Sartre**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MURDOCH, I. **The Sovereignty of Good**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2001.

NAGEL, T. **The view from nowhere**. New York: Oxford University press, 1986.

\_\_\_\_\_. **A última palavra**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

NAGEL, T. **Que quer dizer tudo isto?** Uma iniciação à filosofia. Lisboa: Gradiva, 1997.

NIETZSCHE, F. **Considerações Extemporâneas**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

NIETZSCHE, F. III **Consideração Intempestiva**: Schopenhauer como educador. In: Escritos sobre Educação. Tradução de Noeli Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio/ São Paulo: Edições Loyola. 2003.

NOXON, J. **La evolucion de la filosofia de Hume**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

NUSSBAUM, M. **The Therapy of Desire**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

NUSSBAUM, M. Virtue Ethics: A Misleading Category? **The Journal of Ethics**, v. 3, n. 3, p. 163-201, 1999.

OLAFSON, F. Philosophy between Naturalism and Humanism. **The Harvard Review of Philosophy**, n. IX, 2001.

O'NEILL, M. **Explaining 'The Hardness of the Logical Must'**: Wittgenstein on Grammar, Arbitrariness and Logical Necessity. In: Philosophical Investigations, v. 24, n. 1, p. 1-29, jan. 2001.

PEARS, D. **Hume's System**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, Doxografia e comentários.** São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. **A República.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.

POPKIN, R. **História do Ceticismo:** de Erasmo a Spinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, O. **Rumo ao ceticismo.** São Paulo: Edunesp, 2007.

RACHELS, J. **Os Elementos da Filosofia da Moral.** 4 ed. Trad. Roberto Cavallari Filho. Barueri: Manole, 2006.

RICE, E. **The Renaissance Idea of Wisdom.** Cambridge/Massachussets: Harvard University Press, 1958.

ROCHA, R. A filosofia como educação de adultos. In: GALLO, S.; KOHAN, W. O. (Org.). Petrópolis: Vozes, 2000. p. 3-10.

RUSSELL, B. **Os Problemas da Filosofia.** Lisboa: Edições 70, 2001.

SARTRE, J-P. **O existencialismo é um humanismo.** São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores)

SARTRE, J-P. **O ser e o nada.** 17. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

STEUP, M. Epistemologia. **Revista Investigação Filosófica:** vol. 2, artigo digital 3, 2012.

RUSSELL, B. **Os Problemas da Filosofia.** Lisboa: Edições 70, 2001.

SCHAEFER, S.; WILLIGES, F. **Ética das Relações Interpessoais e Corporativas.** Santa Cruz do Sul: Edunisc/EAD, 2009. (Material Didático dos Cursos de EAD da Unisc).

SCRUTON, R. **Uma breve história da filosofia moderna:** de Descartes a Wittgenstein. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHNEEWIND, J. **Moral Philosophy from Montaigne to Kant.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SÊNECA, L. A. **Cartas a Lucílio.** 4 ed. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SMITH, P. J. **O ceticismo de Hume.** São Paulo: Loyola, 1995.

SORABJI, R. **Self**: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SPADE, P.V. Medieval Philosophy. In: ZALTA, E. N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2018 Edition.

STRAWSON, P. F. **Skepticism and Naturalism**: Some Varieties. London: Methuen & Co., 1985.

STROUD, B. **Hume**. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

STROUD, B. O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. **Skepsis**, n. 3, p. 169-192, 2008.

TAYLOR, C. **As Fontes do Self**: a construção da identidade moderna. 2. ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TOURNON, A. **Montaigne**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

TRAVIS, C. **The True and the False**: the domain of the pragmatic. Amsterdam: John Benjamins B.V., 1981. p. 24-26.

WARBURTON, N. **O básico da Filosofia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

WILLIAMS, B. **Shame and Necessity**. Berkeley: University of California Press, 1993.

WILLIAMS, M. **Problems of Knowledge**: a critical introduction to epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Unnatural Doubts**. New Jersey: Princeton University Press. 1995.

WILLIGES, F. **O conhecimento imperfeito**: ceticismo, alternativas relevantes e finitude. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Edited by G. E. M. Anscombe and Rush Rhees. Oxford: Blackwell, 1958.

WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. Oxford: Blackwell, 1969.

WITTGENSTEIN, L. **Zettel**. Oxford: Blackwell, 1967.

WOOLHOUSE, R. Locke's theory of knowledge. In: CHAPPELL, V. **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

# APRESENTAÇÃO DO PROFESSOR RESPONSÁVEL PELA ORGANIZAÇÃO DO MATERIAL DIDÁTICO

Flavio Williges é professor de ética e epistemologia no Departamento de Filosofia da UFSM. Atualmente tem se dedicado ao estudo da filosofia das emoções, especialmente o papel das emoções na moralidade.