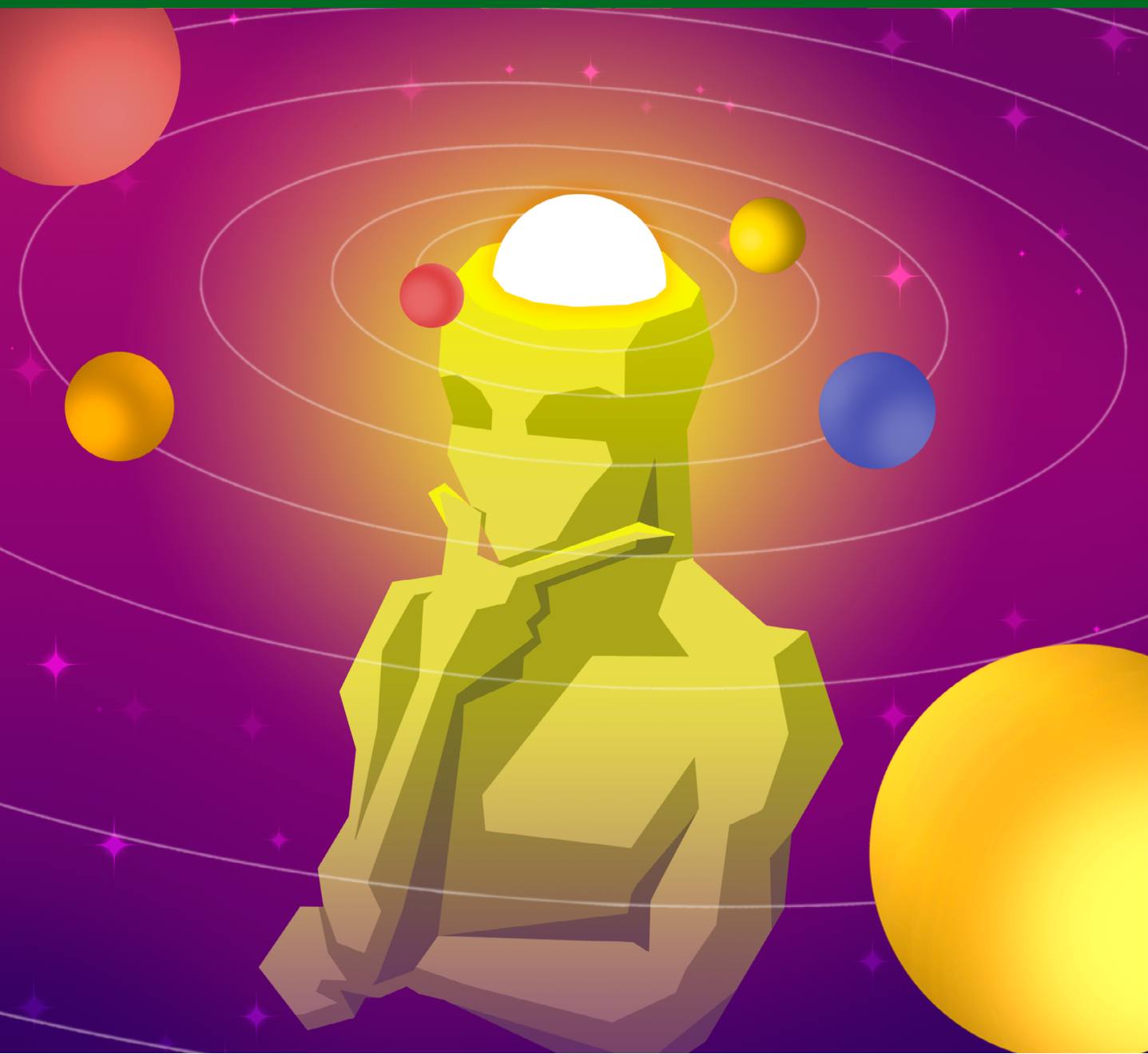


# FILOSOFIA II

AUTOR

Flavio Williges



EDUCAÇÃO DO CAMPO

# **FILOSOFIA II**

---

AUTOR

Flavio Williges

---

1ª Edição  
UAB/CTE/UFMS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA

Santa Maria | RS  
2021

©Coordenadoria de Tecnologia Educacional – CTE.  
Este caderno foi elaborado pela Coordenadoria 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**

Milton Ribeiro

**PRESIDENTE DA CAPES**

Cláudia Mansani Queda de Toledo

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA**

**REITOR**

Paulo Afonso Burmann

**VICE-REITOR**

Luciano Schuch

**PRÓ-REITOR DE PLANEJAMENTO**

Joeder Campos Soares

**PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO**

Jerônimo Siqueira Tybusch

**COORDENADORA DO CURSO DE EDUCAÇÃO DO CAMPO**

Liziany Müller Medeiros

**COORDENADORIA DE TECNOLOGIA EDUCACIONAL**

**COORDENADOR DA CTE**

Paulo Roberto Colusso

**COORDENADORA DA UAB**

Vanessa Ribas Fialho

**COORDENADORA ADJUNTA DA UAB**

Susana Cristina dos Reis

## COORDENADORIA DE TECNOLOGIA EDUCACIONAL

### COORDENADOR DA CTE

Paulo Roberto Colusso

### ELABORAÇÃO DO CONTEÚDO

Flavio Williges

### REVISÃO LINGUÍSTICA

Grazielle da Silva dos Santos

### APOIO PEDAGÓGICO

Karine Josieli König Meyer

Keila de Oliveira Urrutia

Patrícia Nunes Pezzini

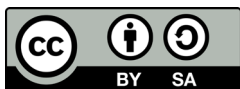
### EQUIPE DE DESIGN

Marcos Lima Silveira – Ilustrações e Diagramação

Raquel Bottino Pivetta – Diagramação

### PROJETO GRÁFICO

Ana Letícia Oliveira do Amaral



W732f Williges, Flavio

Filosofia II [recurso eletrônico] / Flavio Williges. – 1. ed. – Santa Maria, RS : UFSM, NTE, 2021.

1 e-book : il.

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

Acima do título: Educação do campo

ISBN 978-65-88403-47-1

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 Lizandra Veleda Arabidian - CRB-10/1492  
Biblioteca Central da UFSM



# APRESENTAÇÃO

**E**ste livro faz uma apresentação do contexto intelectual e dos principais protagonistas da revolução científica moderna, bem como dos desdobramentos que a mesma originou, vindo a resultar, contemporaneamente, num conjunto de teorias sobre a natureza da ciência e da investigação intelectual nas humanidades. O livro também apresenta as abordagens filosóficas que deram ênfase ao papel da história, da individualidade, da subjetividade e das relações socioeconômicas no conhecimento.

Iniciamos apresentando o racionalismo, empirismo e criticismo, avançando para os modelos de compreensão das ciências naturais (física, química), especialmente o falsificacionismo de Karl Popper e o modelo da ciência como paradigmas, defendido por Thomas Kuhn. O acompanhamento dos primeiros passos do debate sobre a natureza da ciência e dos estudos mais recentes sobre a dinâmica e a lógica da investigação científica permitirá compreender traços importantes do trabalho que hoje é desenvolvido em universidades e dos compromissos da ciência, bem como as críticas que têm sido feitas à ciência em virtude dos valores sociais que estimula. Quanto às tendências filosóficas contemporâneas, que vinculam conhecimento com relações sociais, pessoalidade e história, examinamos a fenomenologia, o existencialismo e a escola de Frankfurt, bem como o pensamento de um conjunto de filósofas contemporâneas que se valeram da influência do pensamento fenomenológico e também das ideias democráticas de sociedade e liberdade vinculadas com o existencialismo e o marxismo. Cada uma dessas escolas desenvolveu uma interpretação crítica não só da ciência, mas também dos caminhos da sociedade. A fenomenologia e a Escola de Frankfurt, em particular, levaram mais adiante as relações que o conhecimento estabelece com a dimensão subjetiva, na forma da vivência, e com a influência do contexto histórico e das estruturas sociais na investigação científica.

Nossa intenção foi apresentar os traços fundamentais dessas diferentes tradições de pensamento, fornecendo uma visão sinóptica das principais tendências de pensamento sobre a ciência e o conhecimento científico em geral.



## 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 VIRADA DO PENSAMENTO ESCOLÁSTICO MEDIEVAL EM DIREÇÃO AO PENSAMENTO CIENTÍFICO MODERNO • 10**

Introdução • 12

1.1 Correntes Filosóficas do Renascimento e a Emergência da Revolução Científica Moderna • 16

▷ **ATIVIDADES • 19**

▷ **UNIDADE 2 - O PROBLEMA DO CONHECIMENTO NA FILOSOFIA MODERNA • 20**

Introdução • 22

2.1 Racionalismo • 24

2.2 Empirismo e método experimental • 30

2.3 Criticismo • 38

▷ **UNIDADE 3 - A NATUREZA DA CIÊNCIA • 41**

Introdução • 43

3.1 A compreensão da ciência a partir da observação e experiência: Galileu e Bacon • 45

3.2 A compreensão da ciência como um conjunto de hipóteses falsificáveis: Popper • 52

3.3 Compreensão da ciência como atividade governada por um paradigma: Kuhn e a estrutura das revoluções científicas • 56

3.4 Ciência e valores • 61

3.5 Ciência e senso comum • 67

▷ **ATIVIDADES • 69**

▷ **UNIDADE 4 - A CONSTITUIÇÃO DAS CIÊNCIAS HUMANAS MODERNAS • 70**

Introdução • 72

4.1 Positivismo nas ciências humanas • 74

4.2 Historicismo • 76



▷ **UNIDADE 5 - ANÁLISE DAS PRINCIPAIS ABORDAGENS E CONCEITOS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÂNEO • 80**

Introdução • 82

5.1 Fenomenologia e hermenêutica • 85

5.2 Existencialismo • 91

5.3 Marxismo • 94

5.4 Escola de Frankfurt • 96

5.5 Pragmatismo • 100

5.6 Filósofas contemporâneas • 106

▷ **ATIVIDADES • 132**

▷ **CONSIDERAÇÕES FINAIS • 133**

▷ **REFERÊNCIAS • 134**

▷ **APRESENTAÇÃO DO AUTOR • 140**

# 1

---

A VIRADA DO PENSAMENTO  
ESCOLÁSTICO MEDIEVAL EM  
DIREÇÃO AO PENSAMENTO  
CIENTÍFICO MODERNO

---



# INTRODUÇÃO

Nesta unidade, faremos uma breve reconstrução histórica do período de transição da filosofia medieval para o renascimento e subsequente surgimento da filosofia moderna. Como se sabe, esse período foi caracterizado por mudanças profundas na paisagem intelectual europeia. Tem-se tradicionalmente a Idade Média como o “período das trevas”, em que nenhum avanço científico ou filosófico substancial teria sido alcançado. Essa imagem negativa da Idade Média vem sendo hoje revista a partir de novos estudos que mostram a importância das pesquisas desenvolvidas em mosteiros medievais – alguns destes tornando-se, depois, as primeiras universidades –, bem como a contribuição que vários teólogos e cientistas ligados à Igreja deram à crítica do modelo filosófico-científico aristotélico. Começemos pelo aristotelismo.

Aristóteles concebeu o universo como um todo finito e fechado, tendo a terra como centro. O comportamento dos corpos no mundo sublunar, onde vivemos, foi explicado em termos de suas propriedades visíveis através de noções como a de *lugar natural*. O fogo era entendido como um corpo leve, pois buscava as regiões mais altas da superfície terrestre (seu lugar natural), enquanto as pedras e a água eram corpos graves ou pesados, pois tendiam ao centro da terra. Esse modelo físico sofreu diversas críticas durante o período medieval, mas foi no Renascimento, com a crise do pensamento medieval, que ocorreu sua erosão. Talvez o maior golpe para pôr fim ao sistema cosmológico antigo tenha sido dado por Nicolau Copérnico (1473-1543). Copérnico apresentou uma teoria astronômica que fixava um novo modelo de compreensão do cosmos e da natureza. De acordo com o modelo copernicano, o Sol é o centro em torno do qual se movem todos os planetas; e a própria Terra é tirada do centro do universo e considerada apenas como um dos planetas, girando em volta do Sol. Como explica Martins,

[...] a visão geral de Copérnico não era totalmente diferente da antiga. Ele ainda acreditava em orbes transparentes, encaixados e girando uns dentro dos outros. A diferença é que eles estariam girando em torno do Sol e não da Terra. (MARTINS, 1994, p. 1).

Copérnico foi fundamental, nesse aspecto, para o pensamento renascentista, pois possibilitou, como conhecemos através da expressão que foi consagrada por Kant, “uma mudança de método na maneira de pensar” (KANT, 1985, p. 78). Essa mudança de método envolvia projetar modelos de funcionamento a partir de observações e do conhecimento anteriormente disponível. Estratégias semelhantes também foram adotadas e, até hoje, reconhecidas através dos estudos experimentais de Galileu e Torricelli. Como explica Savian, o conhecimento passa a ser:

[...] entendido como um olhar que vê a mesma realidade por meio de esquemas compreensivos projetados na mesma reali-

dade, a fim de testar sua capacidade de explicá-la. Se o modelo explicativo funciona, ou seja, se ele permite dar explicações razoáveis para aquilo que se observa no mundo e prever o funcionamento do mundo, então passa a ser considerado como uma boa explicação ou uma boa teoria. No lugar de ‘traduzir’ diretamente o mundo, é como se agora os cientistas e filósofos ‘lessem’ o mundo (observação), elaborassem diferentes possibilidades de tradução e depois testassem essas traduções a fim de chegar àquela que melhor exprime o mundo. (2016, p. 384).

Além das disputas em torno da Física aristotélica e seu modelo do cosmos, um outro elemento importante e que contribuiu para a revolução científica foi a invenção da imprensa por Johannes Gutenberg (1398-1468). A partir da criação da máquina de impressão, não era mais necessário a circulação de textos manuscritos, feitos à mão. Um dos efeitos mais importantes desse processo foi aumentar a circulação de conhecimento de autores antigos e intensificar o estudo da literatura, ciências e artes (SAVIAN, 2016). A partir da recuperação dos escritos antigos, representada por filósofos empiristas, sobretudo os céticos, os renascentistas passaram a desenvolver uma ciência cada vez mais voltada para a experimentação e matematização da natureza. Como explica Savian,

[...] os renascentistas levam até o extremo o sentido daquilo que os medievais chamavam de causas segundas, isto é, a concepção de que o ser humano e os outros seres da Natureza são verdadeiros atores ou causas que agem no mundo, radicalmente diferentes de Deus (a ‘causa primeira’). Dá-se atenção, agora, às estruturas particulares da Natureza e busca-se aplicá-las por meio da experimentação (a reprodução daquilo que se observa como natural). Desenvolve-se uma forma de ver o mundo que, embora já com raízes nos pensadores medievais e antigos, recebe nos tempos renascentistas uma importância sem igual: a *matematização* da natureza. (2016, p. 383).

Um terceiro fator fundamental para o surgimento da “filosofia mecânica”, como então era chamada a ciência moderna, foi a associação da filosofia aristotélica com os efeitos morais e religiosos perniciosos do escolasticismo. A partir daí, buscou-se uma nova filosofia que pudesse ser mais próxima da “verdadeira religião”. A estrutura da igreja e do ensino teológico não mais satisfazia as aspirações morais e religiosas, de modo que a filosofia teológica passou a ser rejeitada e buscou-se uma nova teologia. A Reforma Protestante contribuiu para o surgimento de um anti-aristotelismo, uma vez que essa filosofia fora usada para justificar as doutrinas da igreja. Através do ataque ao aristotelismo, os humanistas renascentistas, inspirados sobretudo nos filósofos e poetas antigos, contribuíram para uma verdadeira revolução no pensamento filosófico e científico da época. Essa revolução levou ao tipo de mentalidade que se tornará característica da maioria dos filósofos da Idade Moderna, para os quais são o discurso racional e a experiência que fornecem

bases seguras para o conhecimento. Os filósofos da Modernidade pensavam que a evidência é ou resultado da demonstração (como acontece na matemática) ou da experimentação (assim nas ciências naturais). Foi nesse período, em parte devido ao ceticismo e como crítica à arrogância intelectual dos teólogos (que contraria a orientação à humildade intelectual presente nos textos bíblicos), que nasceu o discurso de uma ciência que parte do provável, do verossímil, que não oferece certezas, mas só conclusões razoáveis. Esse cenário, no entanto, foi evitado de disputas entre aqueles que queriam uma ciência de caráter demonstrativo, com um padrão de exatidão próximo das ciências matemáticas, e aqueles que admitiam uma ciência menos segura, porém satisfatória para garantir nossos interesses práticos de controle e manipulação da natureza.

A crise das ciências no Renascimento e as críticas dos humanistas à filosofia e aos excessos teológicos (em autores como Erasmo, que pregavam uma fé simples e livre de elaborações intelectuais especulativas) 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 iniciou apostando na certeza e confiabilidade própria das demonstrações geométricas, mas aos poucos foi dando lugar à adoção de um ponto de vista mais empírico, menos certo, e ainda capaz de dar soluções efetivas para questões e problemas práticos e teóricos. Na medicina, nas engenharias, química e várias outras áreas a experimentação avançou. Foi assim que nasceram os primeiros estudos empíricos do corpo humano, com uso de cadáveres, de onde resultou uma compreensão correta da circulação sanguínea, da anatomia e também os primeiros achados sobre as funções de controle do cérebro. Um exemplo da amplitude que o reconhecimento da experimentação e da importância das demonstrações matemáticas e lógico-conceituais assumiram pode ser encontrado em Hume, que dizia nas suas *Investigações sobre o entendimento humano* que, se um livro não contiver nenhuma prova formal nem nenhum raciocínio experimental, deveria ser lançado às chamas. O alvo de Hume era a metafísica e a teologia, mas sua tese poderia ser facilmente estendida para outras áreas de investigação.

Os filósofos modernos assumiram, assim, uma concepção do discurso científico que se expressa através da demonstração, cuja certeza advém de sua estrutura formal e num segundo tipo de discurso racional, que é o discurso baseado na observação, nos experimentos. No domínio da observação, através de Bacon, Hume e de outros defensores de um saber prático, foi aceito um tipo de demonstração indutiva, que parte de premissas baseadas nas aparências e conclui também em afirmações que não pretendem caracterizar como são as coisas mesmas. Admite-se, na filosofia experimental, um saber hipotético, das aparências, válido, mas que não garante a certeza de suas conclusões, e sim apenas sua probabilidade. Esse experimentalismo gerou, por muitos anos, controvérsias com as fórmulas mais otimistas de concepção do conhecimento, em que o homem aparece não só como dotado de um saber das aparências, mas como um ser capaz de decifrar “o livro da natureza” e capturar a “mente de Deus”. Os mais otimistas, como Descartes, admitiam que poderíamos decifrar o mecanismo da grande engrenagem da natureza, uma engrenagem que era concebida como um todo mecânico e, como espectadores, como contempladores, poderíamos “adquirir algum conhecimento da ordem da realidade como

Deus a dispôs e assim realizar em algum grau seu potencial por afinidade com a mente divina” (CRAIG, 1987, p. 10). Aos poucos, a imagem da ciência como um saber infalível foi dando lugar a uma nova lógica, mais afeita aos resultados em detrimento do grau de certeza e a uma ênfase nos resultados práticos. Foi também nesse sentido que Bacon insistiu na necessidade de encontrar uma nova lógica, uma lógica científica, diferente da lógica aristotélica medieval, que não produzia novas verdades. Esse sentido otimista e reformador na ciência é professado por ele quando sustenta que existem dois diferentes tipos de filosofia e duas lógicas diferentes: uma é válida no campo dos discursos, das disputas, das controvérsias, da conversação, das atividades profissionais, da vida civil; a outra, a nova lógica, é, ao invés disso, indispensável no âmbito da conquista progressiva empreendida pelo homem, da realidade natural (ROSSI, 2006).

Essa imagem prática, efetiva, do saber científico também ganhou simpatia de racionalistas como Descartes, autor da famosa frase, que a ciência pode nos fazer “senhores da natureza” (DESCARTES, 1979b, p. 36-37). No seu livro *Discurso do Método*, ele afirmava ter descoberto um método, 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” (DESCARTES, 1979b, p. 36-37). De fato, Descartes insistiu não na observação direta, mas instituiu a própria *luz natural da razão* como a fonte desses princípios ou preceitos gerais de orientação para o conhecimento da *verdade*.



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.

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).

Nesta unidade, apresentaremos a contribuição dos primeiros filósofos-cientistas para a instauração da ciência materialista contemporânea, interessada em propriedades quantificáveis e mensuráveis da realidade. Também procurarei mostrar como esse modelo foi, aos poucos, assumindo cada vez mais a importância do poder e da eficiência, em detrimento da certeza. Procuraremos discutir especialmente as teses filosóficas sobre o mundo natural que foram discutidas no período, pois elas foram fundamentais para o pensamento científico posterior, como, por exemplo, os debates em torno da causalidade, poderes e forças na natureza. Começaremos pelos pilares do pensamento ocidental, avançando até os filósofos que tiveram um protagonismo crucial na revolução científica moderna.

# 1.1

## CORRENTES FILOSÓFICAS DO RENASCIMENTO E A EMERGÊNCIA DA REVOLUÇÃO CIENTÍFICA MODERNA

As correntes filosóficas são as principais tendências de pensamento que dominaram os diferentes períodos da história da filosofia. Nesta disciplina, estudaremos aquelas correntes que marcaram a filosofia moderna e contemporânea, especialmente em relação à explicação que essas correntes de pensamento ofereciam da relação cognitiva do homem com a realidade. Sabemos que nem sempre os filósofos se ocuparam com questões relativas ao conhecimento; muitas vezes, a ação prática (política e ética) ou o deleite, a beleza (arte) foram os objetos de interesse filosófico. Aqui, abordaremos as tendências que dominaram o pensamento teórico, ou seja, o pensamento filosófico encarregado de pensar como o conhecimento em geral e a ciência.

### 1.1.1 Pilares do pensamento ocidental e sua relação com a revolução científica moderna

Os pilares do pensamento ocidental são os principais autores da tradição clássica: Sócrates, Platão e Aristóteles. Esses autores são considerados pilares, pois indicaram os primeiros passos na busca de uma explicação para a *physis*, a realidade física ao nosso redor, o homem e seu lugar no cosmos, bem como pela concepção de que o pensamento e os conceitos, adotados para explicar a realidade, têm uma natureza distinta da realidade tal como ela aparece. Assim, foi na filosofia antiga que surgiu a primeira distinção entre realidade e aparência, fundamental para pensarmos que a realidade que vemos pode ter causas ocultas, distintas das aparências. Em particular, a ideia de que a realidade pode ser explicada por um *logos*, uma lei e pensamento, que dá conta de tudo e, ao mesmo tempo, não é transparente, foi um tema comum já no pensamento pitagórico e platônico. Platão foi, nesse sentido, fundamental na revolução científica moderna, tendo influenciado os pensadores racionalistas, especialmente aqueles que procuraram encontrar nas ciências matemáticas (geometria, álgebra e aritmética) um caminho para decifrar as leis que regem o comportamento do mundo físico. Com a Reforma e o declínio do modelo científico defendido pela Igreja, que começava a apresentar problemas (como as dificuldades na organização do calendário), foram surgindo novas filosofias que pretendiam ocupar o espaço anteriormente dominado pela filosofia aristotélico-to-



mista, que leva esse nome por envolver uma união entre o pensamento filosófico e científico de Aristóteles com o conhecimento teológico de Tomás de Aquino.

Os ataques das novas filosofias centravam-se no modelo da Física de Aristóteles. A Física de Aristóteles reconhece, na natureza ou todo cósmico, dois mundos. O mundo sublunar, abaixo da lua, é governado pelo movimento e estudado pela física. Aristóteles “definiu o objeto físico como tudo aquilo que tem em si mesmo o princípio (interno) do movimento. O princípio interno é o que os faz ir aos seus respectivos lugares naturais” (ZINGANO, 2005, p. 69). As pedras, por exemplo, que são corpos graves ou pesados, caem em direção ao chão e em linha reta, não por força da gravidade, mas porque, na estrutura de um universo fechado, seu lugar natural seria o centro da terra. O fogo, que é leve, sobe em linha reta, pois seu lugar natural seriam as partes altas, lugar natural dos corpos leves. Acerca do movimento natural, Aristóteles sustentou que todo deslocamento ocorre ou em círculo, ou em linha reta ou em uma combinação deles. Movimentos circular e retilíneo são, portanto, os movimentos básicos, pois todos os demais resultam de uma combinação entre eles (ZINGANO, 2005). Por outro lado, Aristóteles observou que os astros (estrelas, planetas, Sol, Lua) não caem em direção à Terra, nem se afastam dela. Por isso, concluiu que não podiam ser formados nem por elementos pesados, nem por elementos leves, ou seja: não poderiam ser formados nem por terra, nem água, nem ar, nem fogo. Ele propôs que todos os corpos celestes são formados por um “quinto elemento”, o éter. O universo seria, assim, dividido em duas partes totalmente distintas. O mundo celeste, a partir da Lua, seria feito de éter. O mundo terrestre, ou sublunar (abaixo da Lua), seria formado por terra, água, ar e fogo (ZINGANO, 2005).

Além do movimento, a Física aristotélica também explica a matéria (realidade) a partir das chamadas quatro causas:

Tudo o que é composto de matéria, na Terra, se reduz, em última instância, quanto a seus elementos materiais, a uma composição de *quatro elementos básicos*. Esses quatro elementos são *a água, o ar, a terra e o fogo*. O corpo humano, uma folha de árvore, uma pedra de rio, o sangue que corre nas veias, tudo que é material é composto, em diferentes graus de complexidade, dos quatro elementos ou de alguns dentre eles. (ZINGANO, 2005, p. 70)

Os quatro elementos são a matéria na sua forma mais simples. Não há matéria pura em Aristóteles; ela é sempre já qualificada: os quatro elementos são justamente a matéria em sua mais simples qualificação. Os elementos são a matéria primeira e qualificam-se em dois pares de opostos: frio e quente, de um lado, seco e úmido, de outro. A água é a matéria úmida e fria; o ar, a matéria úmida e quente, o fogo a matéria seca e quente; a terra, a matéria seca e fria. Variando as qualidades, passa-se de uma substância a outra: por exemplo, o ar, que é úmido e quente (o vapor, é um tipo de ar, para os antigos), se for alterado de quente para frio, passa a ser água, pois a água é a matéria úmida e fria. Isso corresponde a uma percepção partilhada por muitos: com efeito, o ar condensado cria as nuvens, que então fazem cair a chuva, que é água. Desse modo, Aristóteles pensava poder explicar as

transformações materiais que ocorrem entre coisas: em última instância, elas são reduzidas às modificações que ocorrem entre os elementos primordiais (água, ar, terra e fogo), que constituem, segundo relações complexas, a matéria de tudo o que existe (ZINGANO, 2005).

Também tinham um papel importante na ciência aristotélica as chamadas quatro causas: as causas formal, material, eficiente e final. Essas causas, assim como a matéria, estavam envolvidas numa explicação completa da mudança. Por exemplo, na descrição aristotélica da reprodução humana, a causa material é a matéria suprida pela mãe, a causa formal é a forma do homem (isto é, animal racional) e a causa eficiente é suprida pelo pai; a causa final é o fim para o qual o processo destina-se (ZINGANO, 2005).

O século XVII, em contrapartida, abandonou boa parte das explicações baseadas na ideia de elementos da matéria e das quatro causas, reconhecendo a ideia da causação eficiente, entendida no sentido de força projetada sobre os corpos. Nesse período, também se assistiu à emergência de um modelo corpuscular, onde os corpos não são mais tomados em termos de “qualidades secundárias”, como cor, gosto, aspereza, mas em termos de “qualidades primárias” como a extensão, movimento e forças. Nesse sentido, uma parte importante das críticas à representação aristotélica da natureza iniciaram com a uniformização do cosmos como um “todo extenso”, e não um conjunto de partes distintas, com leis explicativas diversas. Essa unificação entre o micro e o macrocosmo permitiu considerar o universo não como um todo fechado, mas, na expressão consagrada por Alexandre Koyré, “um universo infinito”, dotado de vida e sujeito às mesmas forças que governam a vida na terra. Essa mudança na forma de conceber o universo inspirou um novo modelo de ciência, ora entendida como um modelo racionalista, ora como seguindo um padrão centrado na experimentação. Na próxima unidade, estudaremos como essas críticas resultaram, por um lado, num modelo de ciência racionalista, centrada nos poderes da razão, e empirista, por outro, que valoriza a observação e experiência.

# ATIVIDADES – UNIDADE 1

Faça um pequeno vídeo (de, no máximo, 5 minutos) apresentando a Física de Aristóteles (teoria do movimento e matéria) e apresente na ferramenta Atividades. Você pode buscar, na página do INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais) e nas páginas dos departamentos de Física da UFRGS e da USP e do Centro de Lógica e Epistemologia da Unicamp, informações sobre modelos cosmológicos que eram comuns no mundo antigo e também sobre a importância que o estudo dos quatro elementos da matéria (fogo, ar, água, terra) teve em diferentes ciências, como a astrologia, a medicina de Galeno, entre outras.

# 2

---

O PROBLEMA DO  
CONHECIMENTO NA  
FILOSOFIA MODERNA

---



# INTRODUÇÃO

Nesta unidade, estudaremos o racionalismo e o empirismo, que são dois dos principais modelos de compreensão das bases metafísicas e epistemológicas do conhecimento no período moderno. Modelos de explicação racionalistas tiveram como principal precursor Descartes e, depois, foram também explorados em autores como Spinoza e Leibniz. Neste material, centraremos nossa atenção na figura de Descartes, que foi o principal pensador da metafísica e da epistemologia racionalista. A concepção racionalista de Descartes partiu de um modelo que tinha, por um lado, a razão humana, isto é, nossa capacidade de pensar a realidade a partir de conceitos puros ou sem relação direta com a observação, observando aquilo que a mente mesma pode inferir a partir de sua compreensão de conceitos fundamentais, e, de outro, um modelo “matemático” da natureza, onde as propriedades qualitativas deixam de ter importância e assumem protagonismo aquelas propriedades que podem ser quantificadas, como peso, velocidade, força, etc. Esse modelo, que alguns historiadores tem chamado de “materialista”, pois centra-se nas propriedades da realidade que podem ser manipuladas e controladas, resultou numa imagem iluminista do homem como um ser capaz de tornar-se “senhor da natureza”.

Depois do racionalismo, a segunda vertente mais importante de compreensão do conhecimento foi o empirismo. O empirismo concebe o entendimento humano como confinado aos limites da experiência humana, de modo que, toda vez que nos afastamos da experiência, o resultado haverá de ser um ceticismo (não saberemos nada sobre o que está além da experiência) ou absurdos e sentenças vazias. Francis Bacon foi precursor do empirismo, tendo defendido que o hábito da investigação sistemática e metódica a partir da experiência tem precedência em relação às especulações metafísicas. Um outro importante precursor do empirismo foi Hobbes. Como explica Scruton, “Hobbes buscou uma teoria que lhe dissesse como as palavras adquirem significado, a fim de demonstrar que certas teorias metafísicas, muito literalmente, não fazem sentido” (SCRUTON, 2008, p. 110). Hobbes, assim como Hume e Locke, defendeu que o significado das palavras era derivado da experiência. Isso quer dizer que as ideias e tudo que sabemos de modo válido deve ter alguma relação com nossa experiência. Locke também defendeu claramente que as ideias que temos surgem, sem exceção, da experiência sensível. Ele se colocou, assim, diametralmente contra Descartes, que defendeu que algumas das nossas ideias, nomeadamente a ideia de Deus, eram inatas, isto é, que teríamos nascido com elas. Locke defendeu que a mente, quando nascemos, é como um quadro branco, onde nada está escrito:

Nós não temos consciência nem das ideias, nem dos princípios racionais, até começarmos a aplicar a mente na tentativa de entender a experiência. Nada é inato à mente, salvo as faculda-

des por meio das quais adquirimos conhecimento. (SCRUTON, 2008, p. 113)

A terceira versão que será estudada aqui é o chamado criticismo. O criticismo é um produto direto do pensamento iluminista de Kant, embora não se confunda com o iluminismo. O iluminismo recebeu sua principal inspiração do sucesso da revolução científica nos séculos XVI e XVII. Kant sustentava o direito de cada um de pensar por conta própria em questões de natureza teórica e prática, em vez de apelar para a autoridade estabelecida ou tradição. O objetivo do iluminismo era trazer à tona a Razão inerente ao homem através de meios pedagógicos apropriados, promovendo assim as instituições políticas e civis que incorporam o respeito à autonomia individual e o crescimento do conhecimento, felicidade e virtude. Apoiado já na separação entre ciência e religião pela ciência moderna (mecânica), a religião passou a ser, cada vez mais, uma questão racional. Foi nesse contexto de confiança na razão que nasceu a teologia natural, isto é, a pretensão de mostrar que a ordem da natureza é prova da existência de Deus, fazendo da razão a fundação da religião.

A ciência natural e a metafísica encontravam-se, assim, diante de um paradoxo, pois levavam a sistemas opostos: de um lado, uma tentativa de encontrar explicações razoáveis, mas também, de outro lado, como nos grandes sistemas de teologia racional, a um tipo de metafísica que procurava provar verdades da fé a partir da razão pura, examinando conceitos. Reconhecendo que a metafísica é uma disposição natural, reconhecendo que a razão é atraída por uma “necessidade interna”, e não por um mero desejo inútil por questões metafísicas, Kant não poderia recusar os conhecimentos metafísicos, pois eles tinham como fonte a razão, a mesma fonte da ciência. Recusar a metafísica significaria recusar ao próprio conhecimento como um fenômeno racional. O problema da metafísica, Kant reconhece, não pode ser resolvido por rejeição, pois implica rejeitar a própria razão. A solução kantiana foi fazer do problema da metafísica um objeto de investigação filosófica.

A questão kantiana não é se a metafísica é possível, mas *como* ela é possível, qual espaço ela pode ter no nosso sistema de conhecimento, dado que muitas de suas pretensões, como no caso da teologia, parecem ser inválidas. Kant responde essa pergunta sustentando que a metafísica é possível como uma investigação crítica da nossa capacidade de conhecer algo apenas pelo emprego da razão, ou seja, sem a conjunção da razão com a experiência. Foi daqui que surgiu o termo criticismo, ou seja, uma forma de compreender o conhecimento a partir de uma crítica da nossa capacidade mesma de conhecer.

# 2.1

## RACIONALISMO

O fundamento do racionalismo é a crença que o tipo de evidência que melhor concretiza o ideal do conhecimento é a evidência racional, tal como exibida nas relações formais encontradas entre noções matemáticas. Foi assim que Descartes, o principal representante moderno do racionalismo, pensou o conhecimento: como um sistema de verdades fundamentais, onde matéria foi reduzida à extensão e a razão, através da matemática pura, constituiria a principal fonte do conhecimento do mundo físico. Essa compreensão sistemática do conhecimento tinha uma base metafísica nos chamados primeiros princípios metafísicos: Deus, a matéria ou corpo (*res extensa*) e a alma (*res cogitans*). Além da metafísica, ela tinha uma epistemologia racionalista centrada no poder da razão. Com relação à parte metafísica de seu projeto, Descartes começa a pavimentar o caminho a partir da descoberta do *Cogito*. Como ele diz no *Discurso*:

E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1979b, p. 46)

A partir da base segura instaurada pela primeira verdade, o chamado “*cogito*”, novas verdades foram, posteriormente, incorporadas. O *Cogito* assume uma função especial no programa de obtenção de verdades primeiras, pois é uma proposição imune à dúvida: mesmo que eu estivesse fazendo parte de um cenário cético (uma situação em que sou enganado por um Deus mau ou me encontro num mundo ilusório), ainda assim não poderia haver dúvida de minha própria existência como ser pensante. A dúvida metódica revela, assim, como resultado uma “certeza metafísica”, a certeza de que qualquer tentativa de erro teria que pressupor a existência do sujeito que medita (WILLIGES, 2019).

É contraditório julgar que o que pensa, no momento mesmo em que pensa, não existe. E, por conseguinte, este conhecimento eu penso, logo existo é, de todos, o primeiro e o mais certo a ocorrer a quem quer que filosofe com ordem. (DESCARTES, 1997, p. 27)

A partir da primeira verdade, conforme Williges (2019), Descartes opera em sua metafísica com o reconhecimento de um conjunto de “noções tão simples por si próprias” que permitiriam ampliar o número de certezas obtidas. A descoberta do “eu” como pensamento (substância pensante) e sua distinção em relação ao corpo; a existência de Deus; a veracidade de Deus (na quarta Meditação) que assegura



todo nosso conhecimento resume “os princípios mais gerais e importantes do conhecimento humano” (DESCARTES, 1997, p. 57).



SAIBA MAIS: "A concepção da deidade em Descartes é um tema austeramente impessoal: a natureza de Deus está além do que nós podemos compreender e os propósitos que ele tem são algo para sempre aprisionados 'no abismo de sua sabedoria'". (COTTINGHAM, 2002, p. 70)

No tocante ao desenvolvimento do conhecimento, os compromissos científicos relativos à fundamentação da física vieram acompanhados de uma nova epistemologia. Essa nova epistemologia tem a razão como figura central, e a matematização da física aparecerá então como porta de entrada para uma *techné*, uma filosofia aplicada (WILLIGES, 2019). Vejamos esses dois pontos.

É possível ler o racionalismo de Descartes como direcionado, sobretudo, para a fundamentação de uma física operativa, prática. O que Descartes pretende fazer é, na expressão de Charles Taylor, “neutralizar o cosmo”, destituí-lo de significado para apreendê-lo como mecanismo, “como um domínio de controle instrumental potencial” (TAYLOR, 1997, p. 197). Tal perspectiva de análise surge a partir da descrição do projeto filosófico das *Meditações* como uma tentativa de estabelecer os fundamentos de uma Física emancipada dos princípios que governavam a ciência da natureza de Aristóteles. Numa célebre carta enviada a Mersenne, Descartes comenta que as "seis meditações contêm todas as fundações de minha Física" e observa que as fundações da Física cartesiana "abalam àquelas de Aristóteles" (DESCARTES apud WILSON, 1978, p. 2). Margareth Wilson explica, comentando esta carta, que a Física cartesiana

[...] foi, de fato, altamente instrumental em 'destruir os princípios de Aristóteles' - ao estabelecer o conceito de uma ciência universal da matéria que procurava explicar todos os fenômenos em termos de propriedades básicas quantificáveis e leis simples governando o movimento. (WILSON, 1978, p. 3)

A referência às propriedades quantificáveis dos fenômenos pode ser compreendida se observarmos que a ciência da natureza de Descartes tinha como uma de suas bases metafísicas fundamentais a ideia de que a essência das coisas corpóreas é a *extensão*, a qual é “o objeto da Geometria especulativa” (DESCARTES, 1979a, p. 12, 13 e 21).

A natureza da matéria ou do corpo em geral, diz Descartes, não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afeta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura [...] sua natureza consiste apenas no fato de ser uma substância que tem extensão. (DESCARTES, 1997, p. 43)

Reduzindo a matéria à propriedade da extensão e às interações promovidas pela extensão, particularmente o movimento, a física acaba não sendo outra coisa senão geometria (DESCARTES apud HATFIELD, 1998). Corresponde à Física apenas aquilo que pode ser descrito geometricamente, isto é, a matéria (substância extensa) em movimento (onde este movimento é descrito cinematicamente). Uma das demonstrações mais confiantes dessa ideia aparece nos *Princípios*:

Confesso francamente que nas coisas corporais a única matéria que conheço é *aquela que pode ser dividida, representada e movimentada de todas as maneiras possíveis*, isto é, aquela matéria a que os geômetras chamam *quantidade e que é objeto das suas demonstrações; nesta matéria só considero as suas divisões, figura e movimentos*. E, enfim, ao tratar deste assunto só tomarei por verdadeiro aquilo que tiver sido deduzido com tanta evidência que poderia ser considerado uma demonstração matemática. E uma vez que este processo permite explicar todos os fenômenos da Natureza, como se verificará pelo que segue, não penso que devamos aceitar outros princípios na Física, nem aliás devemos desejar outros para além daqueles que aqui se explicam. (DESCARTES, 1997, p. 91)

Em oposição à ideia de uma natureza viva, com lugares e corpos qualitativamente distintos (como o céu e a terra), Descartes procura mostrar que a realidade deve ser concebida como uma única natureza inanimada, a *matéria ou substância extensa*, descritível pelos mecanismos de uma física mecanicista e livre de qualquer tipo de poder imaginário ou divindade. Tal mudança na compreensão da natureza da realidade veio acompanhada de uma mudança no modelo de conhecimento do mundo físico. O mundo físico (*res extensa*) aparece submetido às regras de comportamento impostas pela necessidade natural, ele nada mais é que o conjunto de leis e princípios que a própria ciência geométrica é capaz de extrair dos fenômenos. Nesse sentido, a física cartesiana opera com uma noção de matéria indiferente, a qual pode ser assimilada pela noção, frequentemente mencionada nos escritos científico-filosóficos da filosofia moderna, de “qualidades primárias”. A cera, examinada por Descartes na *Segunda Meditação*, não é um produto natural envolto em práticas humanas, mas um “algo” amorfo e capaz de ser categorizado segundo os cânones da ciência, cujo interesse fundamental reside na apreensão de qualidades primárias. A partir dessa base, a ciência cartesiana elimina a ideia do mundo como um ser animado e contribui para a concepção da natureza como um universo, como um vasto e homogêneo agregado de objetos materiais em interações causais contingentes. O mundo é uma coleção de objetos em interações eficientes, com nenhum princípio ou força misteriosa atuando secretamente (WILLIGES, 2019).



SAIBA MAIS: Num estudo acerca da imagem intelectual (Weltbild) da natureza do homem produzida pela filosofia em diferentes “Filosofias”, Edward Craig procurou mostrar que é possível localizar uma tendência, partilhada por vários filósofos nos séculos XIX e XX, em direção àquilo que ele chamou de um “Ideal Prático”, o qual consiste numa transformação da concepção de homem moderna. Essa transformação consistiu em sustentar que, em lugar de ser concebido “como primeiramente e, antes de tudo, um espectador, um contemplador que pode e deve adquirir algum conhecimento da ordem da realidade como Deus a dispôs e assim realizar em algum grau seu potencial por afinidade com a mente divina”, o homem passou a ser pensado como “um ser que ativamente cria, ou molda, seu próprio mundo” (CRAIG, 1987, p. 10, 224, 286). A concepção do ideal prático coloca o homem dentro do mundo conferindo-lhe um papel ativo. Nessa concepção, a verdade e o conhecimento não são pensados como algo separado da prática humana. Um exemplo dessa postura na filosofia contemporânea seria, segundo Craig, o pragmatismo de William James, que sustenta que uma verdade absoluta não poderia ser alcançada, pois “nossa única chance de conformar-nos a esta é que esta poderia coincidir com o que nós poderíamos ser conduzidos a acreditar de qualquer forma a partir de nossa experiência e a experiência de exercitar nossas faculdades.” (CRAIG, 1987, p. 269). Assim, uma vez que estejam exauridos os interesses, criações e experiências que rodeiam a ação humana, não restaria nada para ser pensado. Em outros termos, o pragmatismo afirmaria que a única verdade que ele mesmo pode praticamente aceitar podem ser estas que suas experiências finitas o conduzem por si próprias (JAMES apud CRAIG, 1987, p. 269-270).

Em consequência disso, uma nova concepção do nosso papel no mundo é desenvolvida. Onde anteriormente o nosso objetivo foi encontrar um lugar no cosmos, na hierarquia do todo, na visão de mundo cartesiana o nosso objetivo é visto como encontrar poder e maestria sobre a natureza indiferente. A ideia de apreender as leis matemáticas subjacentes que constituem a mecânica da realidade forneceu as bases para o desenvolvimento de uma concepção aplicada da ciência, que passou a ser vista como uma “filosofia prática” capaz de nos garantir a posição de senhores da natureza (WILLIGES, 2019).

Pois elas (algumas noções gerais a respeito da física) levaram-me a ver que é possível adquirir um conhecimento muito útil na vida e que, em vez da filosofia especulativa ensinada nas escolas, podemos encontrar uma filosofia prática por meio da

qual, conhecendo a força e a ação do fogo, da água, do ar, dos astros, do céu e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos as diferentes habilidades de nossos artesãos, podemos da mesma forma empregá-los para todos os usos aos quais estão adaptados, e assim tornar-nos os mestres e senhores da natureza. (DESCARTES, 1979b, p. 6)

A redução da realidade à extensão (quantidade) e a apreensão de sua estrutura por uma razão que se exprime matematicamente já havia sido vislumbrada pela ciência pré-cartesiana. Descartes, no entanto, tratou de fornecer fundamentos metafísicos para a prática científica através da defesa da tese, aparentemente controversa para o leitor aristotélico, da realidade como uma entidade concebida como matéria extensa e cognoscível pela geometria. No modelo racionalista de Descartes, os sentidos são destituídos do papel que ocupavam na epistemologia clássica. Na tradição aristotélico-tomista, era uma tese comum que "todo conhecimento, incluindo o conhecimento de Deus, da alma, e das verdades matemáticas é obtido por abstração intelectual a partir de particulares sensíveis" (HATFIELD, 1986, p. 46). Na nova ciência, os sentidos perderam o *status* de fontes centrais para o conhecimento empírico. A mudança na concepção da realidade – imposta pela ciência moderna nascente, que concebe a apreensão da estrutura da realidade em termos de propriedades quantificáveis representadas matematicamente – exigia uma nova epistemologia que tinha **o espírito ou razão** como fonte central do conhecimento (WILLIGES, 2019).

Conforme Williges (2019), a apresentação da nova concepção do conhecimento do mundo físico, com o conseqüente deslocamento dos sentidos para um papel de segundo plano, aparece em várias partes da obra de Descartes. Na Segunda Parte dos *Princípios de Filosofia*, que retoma as teses filosóficas das *Meditações*, chamada “Do conhecimento das coisas Materiais”, Descartes diz:

Assim, pois, facilmente poremos de lado os prejuízos dos sentidos e nos utilizaremos aqui tão-somente do entendimento, que atenta diligentemente para as ideias colocadas nele pela natureza. Fazendo isso, perceberemos que a natureza da matéria, ou do corpo considerado em geral, não consiste no fato de ser uma coisa dura ou pesada ou colorida ou que afeta os sentidos de alguma outra maneira, mas tão-somente no fato de ser uma coisa extensa em comprimento, largura e profundidade. (DESCARTES, 1997, p. 4)

Na *Sexta Meditação*, Descartes também afirma que as coisas corpóreas "talvez não sejam inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas..." (DESCARTES, 1979a, p. 21). Na *Segunda Meditação*, ele procura mostrar que a matéria (representada pelo pedaço de cera), concebida como extensão, é clara e distintamente conhecida "pela tão só *inspeção do espírito*" (DESCARTES, 1979a, p. 14). Descartes diz, na *Meditação Segunda*, "só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós

existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento..." (DESCARTES, 1979a, p. 18).

É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é que o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente (DESCARTES, 1979a, p. 13).

É no interior desse contexto de reformulação do papel da ciência e dos mecanismos de apreensão da realidade física que se abriu o caminho para a recusa da autoridade sensível e ao descobrimento de verdades evidentes acessíveis à razão ou *luz natural* que fundamentariam de modo seguro todo nosso conhecimento no modelo racionalista (WILLIGES, 2019).

## 2.2

# EMPIRISMO E MÉTODO EXPERIMENTAL

A expressão “método” deriva da língua grega e é composta por duas partes: *metha*, que significa literalmente “além”, “objetivo”, algo a ser alcançado, que está à nossa frente e que perseguimos; e *hodos*, que significa literalmente “caminho”. Tomando o sentido etimológico dessas duas expressões na língua grega, podemos dizer que um “método” são os caminhos ou os procedimentos que seguimos para alcançar um certo objetivo ou fim. O *método experimental* nada mais seria, assim, do que os procedimentos, os caminhos seguidos para alcançar o fim de toda investigação científica experimental: produzir ciência empírica, baseada na experiência. O método experimental é, portanto, o conjunto de procedimentos que são sistematicamente adotados nas diferentes ciências para produzir ciência com base na experimentação e observação.

O método experimental foi empregado desde a Antiguidade, embora nem sempre seguindo procedimentos controlados e sistemáticos. Devemos a David Hume e Bacon as fundamentações mais detalhadas do método experimental. Hume defendeu em sua filosofia um tipo de empirismo que consistia em 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 seriam os 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. 15), o que ele chama de ideias e operações da mente são os conteúdos extraídos de percepções, mas ele também admite outros tipos de “experiências”, como, por exemplo, ideias construídas a partir de projeções mentais com base em tendências naturais do pensamento ou em processos sociais e históricos. Isso significa que, desde suas primeiras fundamentações, o método experimental foi mais amplo do que um recurso à experiência sensível imediata.

Nas ciências humanas contemporâneas, o desenvolvimento do método experimental tem sido aplicado para a obtenção de dados tanto qualitativos, quanto quantitativos acerca de um determinado objeto de estudo. Os experimentos que têm como base a obtenção de dados quantitativos dão ênfase aos dados que podem, mediante procedimentos de validação estatística, serem mensurados num determinado objeto ou fenômeno estudado. Geralmente esses estudos envolvem *variáveis* que serão operacionalizadas e mensuradas, o plano de amostragem e a indicação de como os dados serão analisados e interpretados. Dados qualitativos também podem ser obtidos via observação e experiência. As pesquisas qualitati-

vas conferem uma importância maior às informações que expressam percepções, imagens, sentimentos, os quais apresentam dificuldades de mensuração. O método experimental, tal como usado na ciência contemporânea, deve muito aos primeiros modelos de pesquisa experimental desenvolvida no alvorecer da filosofia moderna. Foi nesse contexto que surgiu a reflexão sobre uma lógica, isto é, uma forma de pensar que pudesse obter leis universais válidas a partir de premissas ou observações particulares. Examinaremos com mais detalhe esse modelo na análise do modelo da ciência centrado na indução, na próxima unidade, onde será examinado o *indutivismo*. Por ora, é importante entender como a metodologia empirista de Hume foi aplicada para a análise de problemas fundamentais para a concepção científica do mundo que Newton e outros cientistas vinham desenvolvendo.

Um capítulo importante, que não diz respeito à prática científica, e que constitui uma contribuição importante da filosofia empirista, é a explicação das ideias de causalidade e conexão necessária, as quais têm um papel fundamental na ciência tal como a entendemos hoje. Até o final desta seção, examinaremos essa abordagem empirista de noções metafísicas fundamentais da ciência moderna. Na próxima unidade, examinaremos a aplicação do empirismo na ciência.

## 2.2.1 Os poderes naturais e as relações causais

A filosofia empirista ofereceu um impulso fundamental para o desenvolvimento da ciência moderna. Um ponto em que esse desenvolvimento foi especialmente relevante é na fundamentação das noções de poderes ou forças na natureza e também em relação à noção de causalidade.

O racionalismo cartesiano, anterior a Hume, apelava frequentemente para provas demonstrativas e pensava a causalidade como uma relação necessária entre causa e efeito. Como a ciência moderna explicava os fenômenos através de um modelo mecânico – um modelo baseado na ideia de que tudo o que ocorre no mundo físico pode ser explicado por processos mecânicos e forças atuando na natureza –, era importante estabelecer os laços ou forças que governavam o comportamento da natureza. Essas noções, que eram parte do modelo explicativo da realidade a partir de princípios ocultos, tinham paralelos também na mente humana ou no intelecto que conhece a realidade. Boa parte do trabalho dos filósofos da época foi sistematizar esses modelos de interpretação da realidade, desenvolvendo uma abordagem dessas noções que era, ao mesmo tempo, epistemológica e metafísica. Epistemológica, pois buscava no inventário das ideias e das relações entre ideias na mente os limites e alcance do conhecimento humano sobre o mundo natural; metafísica, pois procurava desvendar, via razão ou experiência, os fundamentos últimos da realidade, aquilo que estava por trás das aparências e poderia explicar o comportamento dos metais (química), organismos (biologia), corpo e doenças (medicina) e materiais e máquinas (engenharias). Foi em função da importância dessas noções para a ciência da época que filósofos como Locke e Hume foram levados a estudar a natureza das relações causais no mundo natural, que ele considerava uma relação de ideias na mente, e perguntar, também, se existe uma conexão necessária entre objetos na natureza, como a relação que parece existir entre

o “fogo” e o “calor”. Hume foi um dos primeiros a avaliar o significado próprio que deveria ser dado a essas noções de um ponto de vista empirista. É sua abordagem dessas noções que será analisada a seguir.

O debate sobre a causalidade e conexão necessária ocorre na seção II da parte III do livro I do *Tratado da Natureza Humana*, o mais completo livro de Hume, que engloba seus estudos teóricos e também de ética e dos princípios da ação humana. A causalidade e conexão necessária são estudadas na parte teórica, numa seção chamada “Do conhecimento e probabilidade”. Ali, ele defende que temos conhecimento do mundo através de relações de *semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções em quantidade ou número*, sendo que estas dependem exclusivamente das ideias, isto é, seus juízos independem da ordem e ocasião em que as ideias aparecem na mente, para que seus objetos sejam objetos de conhecimento e certeza (HUME, 1978, p. 70). Ele também sustenta que temos conhecimento não dedutivo ou incerto, que é o chamado conhecimento provável ou por probabilidade. A probabilidade é uma apreensão não demonstrativa, que resulta de três relações de ideias (*identidade, contiguidade-distância e causalidade*), que não nos dão conhecimento certo; seus juízos dependem da ordem e ocasião em que as ideias são apresentadas. Ou seja, as relações de probabilidade não são demonstrativas, mas dependem da experiência para serem descobertas (HUME, 1978, p. 69). Dentre essas relações de ideias que a mente traça para compreender a realidade, a causalidade é considerada por Hume como a única entre as relações de probabilidade que nos pode informar sobre algo que não está imediatamente presente aos sentidos.

O problema em torno da causalidade consiste em explicar como é feita a passagem da causa ao efeito ou, em outras palavras, explicar como as relações causais proporcionam uma base para a inferência ou transição do “observado para o inobservado” (STROUD, 1977, p. 68). A observação dos objetos que estão unidos por relação causal revela, segundo Hume, que a causalidade não constitui uma propriedade intrínseca dos objetos, que os fazem serem causa ou efeito de algo (HUME, 1978, p. 75). Por conseguinte, a relação causal deriva de alguma *relação* entre objetos, e não da natureza de um ou outro objeto particular. A *contiguidade* – causa e efeito sempre aparecem de maneira contígua – e *prioridade* – a causa é sempre anterior, na ordem temporal, ao efeito – são as duas primeiras relações indicadas por Hume como parte das relações causais. Além disso, ele diz: “Há uma conexão necessária que deve ser levada em consideração; e essa relação tem muito mais importância do que as outras duas [contiguidade e prioridade] mencionadas” (HUME, 1978, p. 77).

A razão da importância parece ser esta: a conexão necessária seria a responsável pela transição do observado para o inobservado, pois, ao que tudo indica, dada a presença de um objeto observado e da *percepção da conexão necessária*, poderíamos fazer a transição para o inobservado. Hume parece pensar, portanto e *a princípio*, que a inferência causal depende da conexão necessária.

Nesse ponto, é importante entender por que ele busca os fundamentos da causalidade na conexão necessária, num poder que liga os objetos necessariamente (como fogo e calor e neve e frio). Estabelecer os fundamentos da inferência causal numa *conexão necessária* implica fazer *inferências infalíveis* do passado em relação ao futuro. Ou seja, dada a presença de um objeto (causa), necessariamente se se-



guiria um outro objeto (efeito). Em outras palavras, a existência de tal conexão nos objetos que estão em relação causal implicaria uma necessidade regular no curso da natureza e, de certo modo, a efetivação do *ideal racionalista*, onde a necessidade estaria nos objetos e poderia ser conhecida de forma intuitiva ou demonstrativa. Como Hume recusa essa noção de necessidade racionalista na natureza, como ele vê a causalidade entre objetos como uma relação provável, seu objetivo é então mostrar que não há tal tipo de conexão necessária no mundo natural. Ele recusa uma conexão lógica (cuja negação implicaria contradição) entre objetos que participam de relações causais. Todavia, disto não se segue que ele negue a legitimidade das inferências a partir do passado. As inferências causais obtidas com base na experiência têm um fundamento firme e seguro, embora este mesmo fundamento não coincida com a espécie de justificação exigida pela explicação racionalista. Isso importará em mostrar que, não obstante a negação do ideal de fundamentação das inferências causais seja negado, ainda assim será garantido um sentido legítimo à aplicação dessa espécie de inferência à vida ordinária e à prática científica.

## 2.2.2 A crítica de Hume à fundamentação racionalista da causalidade e conexão necessária

Avançando no tratamento da ideia de conexão necessária, Hume aplica o princípio empirista que afirma que não “temos nenhuma ideia que não seja derivada de uma impressão; temos que encontrar alguma impressão que dê surgimento à ideia de necessidade, se afirmamos ter realmente tal ideia” (HUME, 1978, p. 155). Ele passa, então, a desvendar de onde surge a ideia de conexão e se ela é uma ideia legítima, isto é, algo que tem fundamento ou se trata-se de uma ficção metafísica, sem valor cognitivo. Como se sabe, no que diz respeito às ideias simples, conforme o princípio torna claro, as ideias derivam de impressões, como é o caso dos exemplos das cores, sabores, sons, que são conhecidos na experiência ordinária, conforme Hume explica no início do *Tratado*. Para o estudo da conexão necessária, os “objetos” serão as “relações causais” e o exame destas relações deverá indicar o que é a ideia de necessidade associada às relações causais. A ideia de necessidade, segundo Hume, é aquela concernente ao poder e eficácia das causas, ou seja, trata-se de desvendar a natureza da “eficácia das causas ou dessa qualidade que as faz serem seguidas por seus efeitos” (HUME, 1978, p. 156). Na *Investigação*, Hume diz procurar “o poder ou conexão necessária” que, de acordo com a ideia que temos deles, se encontrariam nos “objetos externos”, ou seja, nos objetos que estão à nossa volta (HUME, 1980, p. 160). Portanto, se refere à *necessidade* que conecta dois objetos, isto é, ele procura uma tal ideia sobre dois objetos que permite conceber uma conexão entre eles e “compreende por isso o poder ou eficácia que os mantém unidos” (HUME, 1978, p. 161).

Mas qual a importância, ou melhor, o que nos proporcionaria a descoberta desse poder ou conexão necessária? Certamente não é pouca, pois, como diz Hume, essa é uma das questões mais sublimes na filosofia e tem despertado o interesse em todas as ciências (HUME, 1978, p. 156), já que, “se o poder ou energia de uma

causa qualquer pudesse ser descoberto pelo intelecto, estaríamos em condições de prever o efeito mesmo sem experiência; e poderíamos, desde o primeiro instante, pronunciar-nos com certeza a seu respeito, graças ao simples pensamento e raciocínio" (HUME, 1980, p. 160). Ou seja, estar de posse de tal ideia permitiria conhecer qual é a conexão entre as "qualidades sensíveis dos objetos e seus poderes secretos". Conheceríamos quais são as qualidades do pão, por exemplo, que "o tornam adequado à alimentação e sustento de um corpo humano". (HUME, 1980, p. 147). Além do mais, essas qualidades poderiam ser estendidas para tempos futuros, uma vez que certas qualidades sensíveis seriam sempre acompanhadas por seus "poderes secretos". Em outras palavras, poder-se-ia dizer que isso permitiria "controlar e regular os acontecimentos futuros por meio de suas causas" (HUME, 1980, p. 166).

Para verificar a legitimidade da ideia de conexão necessária, concebida de modo a tornar possível realizar inferências infalíveis, Hume considera, em primeiro lugar, que a razão não pode ser a fonte desta ideia, basicamente em função do seguinte argumento:



SAIBA MAIS: Ver Rejane Carrion, "Hume e as 'causas ocultas'". In: **Revista Latinoamericana de Filosofia**, v. 5, nº 3, nov. 1979. p. 263-272.

Quando raciocinamos *a priori* e consideramos apenas algum objeto ou causa tal como se nos apresenta ao intelecto, fora de qualquer observação, ele jamais nos poderia sugerir a ideia de um objeto diferente, tal como seria o seu efeito; e muito menos nos mostrar uma conexão inseparável e inviolável entre os dois. (HUME, 1980, p. 146)

Desse argumento, Hume conclui que "a razão, enquanto distinta da experiência, nunca nos permitirá concluir que uma causa ou qualidade produtiva é necessária para cada começo de existência" (HUME, 1978, p. 157). Em segundo lugar, Hume procura mostrar que "*não temos argumentos demonstrativos* para provar que, aquelas instâncias, das quais nós não tivemos experiências, assemelham-se àquelas que tivemos" (HUME, 1978, p. 89) e ainda "qualquer coisa produz qualquer coisa" (HUME, 1978, p. 173), de modo que não é possível, de nenhuma maneira, estabelecer conexões entre objetos apoiados unicamente na razão.

Uma segunda alternativa para explicar a conexão necessária é apelar para a experiência. É na experiência que Hume sugere poder encontrar o "sentido legítimo" de necessidade. Ele explica essa ideia observando que termos como "conexão", "energia", "eficácia" foram mal-empregados na tradição racionalista, o que não quer dizer que não tenham um sentido verdadeiro. É esse sentido legítimo que ele se propõe a examinar para ver se descobre, ou melhor, descreve qual é a natureza e origem dessa ideia de conexão necessária.

## 2.2.3 A explicação empirista da causalidade e conexão necessária

A explicação empirista de Hume da passagem da causalidade centra-se nas duas seguintes ideias: 1) é a observação da repetida conjunção entre causa e efeito que produz ou gera *na mente* o costume ou hábito de vincular objetos que aparecem conjugados na natureza; 2) O costume, por sua vez, determina *a mente* a passar do objeto presente (causa) para o objeto (efeito) que usualmente o acompanha. “Isto explica a *expectativa*, ou melhor, *antecipação*, que está presente em toda inferência” (KEMP SMITH, 1966, p. 392).

Para Hume, é a partir da observação de uma frequente repetição de instâncias, em que os mesmos objetos estão unidos um ao outro (conjunção constante), que somos levados a inferir causa e efeito. É a observação da semelhança das instâncias (da repetição dessa conjunção constante) que faz surgir na mente a ideia de conexão necessária que originalmente faltava, embora em cada instância particular de causalidade a única coisa que observamos seja um objeto seguindo outro. Sendo assim, não é a conjunção constante em si, mas o efeito da semelhança entre as várias instâncias repetidas que “*produz na mente* uma nova impressão” (HUME, 1978, p. 165). Ou seja, a necessidade natural é o efeito da multiplicidade de instâncias similares que faz sentirmos uma **determinação da mente** a passar de um objeto para outro. Podemos ver isso em Hume quando afirma que, após a observação de um suficiente número de casos semelhantes, criamos a expectativa por encontrar sempre objetos conjugados. Por isso, ele diz que a necessidade é **o efeito da observação e não é nada além de uma impressão interna à mente ou uma determinação a levar nossos pensamentos de um objeto a outro** (HUME, 1978, p. 165). Mas, será então que a determinação mental é o sentido legítimo da necessidade? Como entender essa determinação mental? Será que Hume considera que a necessidade existe apenas na mente?

Para responder a esse problema, é importante introduzir a distinção entre os níveis empírico e metafísico. Metafisicamente os termos como “eficácia”, “poder”, “necessidade”, “energia”, “agente” não têm nenhum significado definido. Não encontramos nada como conexão necessária, nada que seja eficácia ou energia falando dos objetos. Na *Investigação*, encontramos que: “É impossível, portanto, que a ideia de poder derive da contemplação dos corpos em exemplos isolados de sua operação; porque corpo algum manifesta jamais qualquer poder que possa ser o originador desta ideia” (HUME, 1980, p. 160).

O teor dessas passagens parece não deixar suspeitas que Hume se opõe a uma visão metafísica tradicional de compreender a necessidade. Segundo Moura, sua oposição a essa concepção metafísica se expressa por um *ignoramos* (MOURA, 1997, p. 154), conforme aparece na *Investigação*. “É verdade que ignoramos a maneira pela qual os corpos atuam uns sobre os outros. Sua força ou energia é inteiramente incompreensível” (HUME, 1980, p. 164). Mas então, isso quer dizer que Hume nega qualquer “força”, “poder”, “eficácia” nos objetos? Certamente não. O que Hume está negando é o nosso acesso a eles da forma como o racionalismo cartesiano pretendia.

É preciso admitir, por certo, que a natureza tem nos ocultado muito bem todos os seus segredos, concedendo-nos apenas o conhecimento de algumas qualidades superficiais dos objetos, enquanto nos nega os poderes e princípios de que dependem inteiramente esses objetos. (HUME, 1980, p. 147)

Essa passagem faz uma crítica ao racionalismo: a exigência de que o conhecimento só é conhecimento quando satisfaz os critérios, a priori, do modelo racionalista. A recusa por Hume desse modelo abole “o *a priori* que antecipadamente fazia com que o discurso metafísico se tornasse necessário para a fundamentação das ciências” (MOURA, 1997, p. 150). Uma vez negada a possibilidade metafísica, o sentido legítimo para a ideia de conexão necessária seria aquele limitado à esfera da experiência. Assim, Hume sustenta que existem relações causais objetivas na natureza, isto é, não são meras conjunções constantes. Aliás, nesse caso, a conjunção constante funciona como uma espécie de sinal da presença de relação causal efetivamente entre os objetos. Sinal que, se estiver falando dos objetos, pode falar de suas interações como reais. Mas, como saber quando realmente se está diante de uma relação causal e não de meras conjunções acidentais? A resposta a esta pergunta Hume fornece na seção XV, com suas regras para julgar causa e efeito. As regras para julgar são regras para que se possa conhecer causas reais, conhecer que “causas” são *realmente* causas. Tais regras são uma espécie de regras metodológicas, que ensinam como proceder e julgar se há relação causal quando se faz uma investigação empírica. Com isso, Hume funda a possibilidade de se ter conhecimento; conhecimento adquirido por meio de uma nova concepção da razão ligada à experiência.

Nesse modelo, a razão é importante, pois ela julga a partir de um conjunto de regras metodológicas, mas **não é mais concebida como uma faculdade infalível, capaz de extrair, sem qualquer consulta à experiência, as regras de funcionamento da natureza.** A experiência permite descobrir as relações causais, e as leis na natureza não são descobertas por um processo cego de generalização. Cabe ao cientista, por meio de regras, determinar quais circunstâncias são essenciais e quais são supérfluas e, conseqüentemente, o que causa o quê. Mas, isso não implica uma necessidade absoluta; uma conexão lógica no mundo, ou seja, uma conexão necessária entre os objetos no mundo, na natureza. Ao cientista, cabe dizer o que ele espera, quais são as uniformidades da natureza nos casos particulares com os quais se ocupa. Por exemplo, é o astrônomo que decide se certa oscilação no movimento da rotação de um planeta é causada pela presença de um satélite ou não. Por isso se pode falar de uma necessidade empírica, porque é concebida numa outra forma de compreender a razão, a saber, que se baseia em procedimentos empíricos, sem a pretensão de penetrar na razão última da conjunção. Da análise da ideia de causalidade e conexão necessária de Hume, podemos extrair as seguintes lições:

1) a relação causal é a única das relações prováveis que permite que façamos inferências do observado para o inobservado. Essa possibilidade se dá pelo fato de possuímos uma ideia de necessidade empírica.

2) a pergunta pela origem dessa ideia revelou-nos que ela não pode ser conhecida por raciocínios intuitivos ou demonstrativos. Da observação de objetos em relação causal só obtemos contiguidade, sucessão e conjunção constante e nenhuma ideia de necessidade. Porém, é a multiplicidade das conjunções constantes que produz um sentimento, uma determinação da mente de passar de um objeto presente para seu usual acompanhante; essa é a essência da necessidade.

3) o sentido empírico de necessidade fica bastante claro na seção onde Hume apresenta as “Regras para Julgar de Causas e Efeitos”. Tais regras existem para julgar quando uma causa é realmente causa; permitem indicar um conhecimento, mas não um conhecimento “infalível”, que estabeleça uma uniformidade no curso da natureza.

## 2.3

### CRITICISMO

Depois do empirismo e racionalismo, modelos de compreensão da natureza e o papel da filosofia em relação às ciências passaram a ser concebidos em termos críticos, isto é, dando à filosofia um claro papel formal, não diretamente envolvido nas disputas empíricas ou formais inerentes à ciência. As filosofias do conhecimento críticas são aquelas que colocam em questão a possibilidade de conhecermos a realidade tal como ela é em si mesma. No século XVII, especialmente a partir da obra de Kant, mas já antes dele (com Descartes e Hume) filósofos dedicaram-se à análise das condições do conhecimento em primeiro plano. Descartes viu nessa análise a possibilidade de estabelecer um modelo cognitivo dogmático, que resultaria em conhecimento certo, mas Hume argumentou que o estudo dos limites de nosso conhecimento poderia também levar a resultados pessimistas, como o ceticismo.

O criticismo é uma alternativa aos modelos racionalista e empirista. O nome deriva da filosofia crítica de Kant. A crítica kantiana consistiu numa crítica das faculdades cognitivas humanas, especialmente em seu uso apartado da experiência sensível, visando mostrar que nosso aparato cognitivo não apreende objetos em si, mas apenas de acordo com nossas próprias condições intelectuais e sensíveis de apreensão da realidade. A filosofia kantiana também permitiu explicar com clareza como essa análise crítica das faculdades estaria vinculada com o conhecimento natural buscado pelas diferentes ciências. Kant sustentou que haveria um estudo propriamente filosófico, que estaria na base das investigações científicas voltadas para a compreensão das *condições a priori ou formais da experiência de objetos*. Qualquer conhecimento encontrar-se-ia delimitado no interior das condições aferidas pela *Crítica da Razão Pura*. 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 entendimento e sensibilidade, ao mesmo tempo que resolveu o problema de explicar como a metafísica poderia assumir o caminho seguro de uma ciência. A sensibilidade é a capacidade de receber representações e o entendimento é a faculdade de conhecer, mediante essas representações, um objeto (espontaneidade dos conceitos). De acordo com Kant, o conhecimento científico surge da experiência (que conjuga sensibilidade e entendimento) e se baseia nela, porém, como a ciência não trata de verdades necessárias, mas de fatos, ela se apoia sobre axiomas e 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.

A análise das condições da experiência sensível foi desenvolvida por Kant na parte da *Crítica* chamada de Estética Transcendental, onde Espaço e Tempo são condições universais do conhecimento sensível, às quais se sujeitam os objetos do conhecimento. A análise das condições intelectuais do conhecimento foi desenvolvida na Analítica Transcendental, que apresenta as diferentes categorias puras ou a priori do entendimento. Aqui é importante distinguir entre o conhecimento empírico e a priori. O conhecimento empírico é o conhecimento que se obtém das impressões sensoriais. Ele consiste em *intuições empíricas*, que é a apresentação sensorial direta das coisas e de conceitos empíricos, que são obtidos por comparação, reflexão e abstração exercidas sobre as intuições empíricas. Já os juízos empíricos tomam nota dos fatos ou situações conhecidas direta ou indiretamente pela via sensorial. A experiência é conceituada como o conjunto dos juízos empíricos, enlaçados uns com os outros num sistema que facilita sua proveitosa aplicação nas diversas circunstâncias da vida (B 147, B 161). A sensibilidade conta, no entanto, também com intuições a priori, que são representações ligadas à nossa receptividade sensível. Não são representações de objetos, senão ordens possíveis que todo objeto sensível satisfaz. A intuição pura do tempo e do espaço são as duas intuições puras da sensibilidade. Elas caem fora da órbita do puro pensamento conceitual e não dependem, no entanto, da afecção dos sentidos. Como afirma Rossetti:

Nossas representações do espaço e do tempo, ainda que não se fundem nas impressões que apresentam os objetos sensíveis, são aplicáveis a todos esses objetos, porquanto são os princípios que tornam possível sua apresentação. (ROSSETTI, p. 241)

Ao lado das intuições a priori, Kant também considerou que existem juízos que são independentes da experiência não ligados à sensibilidade, mas ao entendimento. Esses juízos são as categorias do entendimento. O entendimento é uma faculdade ativa e espontânea que produz conceitos e os aplica a objetos. As categorias do entendimento são condições necessárias para a representação de objetos. As categorias dizem respeito à quantidade (unidade, pluralidade, totalidade), qualidade (realidade, negação, limitação), relação (inferência e subsistência, causa e efeito e ação recíproca entre agente e paciente) e, por fim, modalidade (possibilidade-impossibilidade, existência-não-existência e necessidade-contingência). Kant sustenta que, por meio dessas categorias, as informações recebidas da sensibilidade são organizadas. Ou seja, a sensibilidade oferece objetos de maneira não estruturada e, através das categorias do entendimento, o objeto é *pensado* em relação com aquela representação (A 50, B 74). As impressões apresentam o objeto, porém não *como objeto*, para que se cumpra esse último requisito imprescindível para a efetividade do conhecimento. É preciso *entender* as impressões como apresentações de objetos, o que supõe, por sua vez, que se *pense*, se *conceba* o objeto que elas apresentam pelo entendimento.



SAIBA MAIS: para uma análise detalhada da Tábua das Categorias de Kant, ver a “Crítica da Razão Pura”, parágrafo 10, “Dos conceitos Puros do Entendimento ou Das Categorias”. KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985. p. 110-111.



3

---

A NATUREZA DA CIÊNCIA

---



# INTRODUÇÃO

Nesta unidade, estudaremos as principais abordagens filosóficas da ciência. A filosofia, como se sabe, é uma disciplina de segunda ordem que estuda as hipóteses, os conceitos e as formas de argumento de outras disciplinas, inclusive da ciência. Já a ciência é composta por uma série de disciplinas que abordam diretamente a realidade. São compostas por juízos de primeira ordem. Na filosofia da ciência, são estudadas questões filosóficas fundamentais sobre a natureza da ciência.

As questões filosóficas em torno da ciência não dizem respeito aos conhecimentos que cientistas são capazes de produzir em áreas como a química, biologia, medicina, etc. Os próprios cientistas oferecem treinamento para iniciantes nas suas respectivas áreas de atuação. Esse é o principal papel da formação científica oferecida pelas universidades. Podemos dizer, nesse sentido, que as questões de primeira ordem que interessam à ciência são respondidas pelos próprios cientistas. Um cientista pode perguntar, por exemplo, o papel das formigas no equilíbrio ecológico no interior de uma floresta. As perguntas filosóficas sobre a ciência, no entanto, são distintas. São questões mais gerais e abstratas, que dizem respeito ao tipo de procedimentos que são seguidos para que leis e teorias científicas sejam produzidas.

Sabemos que a ciência fornece um tipo de acesso cognitivo ao mundo de base experimental e observacional. Quando a ciência é estudada de um ponto de vista filosófico, não são perguntas “de conteúdo” que serão feitas, mas perguntas externas, tentando entender a própria ciência “de fora”. O que torna uma explicação de um acontecimento científica? Quais são as principais características de uma explicação ou teoria científica sobre o mundo? Qual a dinâmica interna da ciência (a lógica da ciência)? Como o cientista começa a produzir uma teoria e como ele abandona uma certa teoria? Mais ainda, como o conhecimento científico se vincula e transforma a sociedade? Quais as ligações entre o trabalho e descobertas feitas em laboratório e o modo como as pessoas organizam sua vida no cotidiano, sua alimentação, seus hábitos de higiene, atividades físicas, estéticas? Essas diferentes questões nem sempre são respondidas numa única abordagem. Nesta unidade, examinaremos as principais teorias filosóficas da ciência: o indutivismo, que surgiu já no contexto da ciência moderna nascente; o falsificacionismo, desenvolvido pelo físico e filósofo Karl Popper; e o modelo da ciência como resolução de problemas, desenvolvido por Thomas Kuhn. Procuraremos oferecer uma compreensão dos conceitos fundamentais de cada uma dessas teorias, de modo a viabilizar uma compreensão introdutória da natureza da ciência.

Há muitas razões importantes para estudarmos o que é a ciência e como seus processos de obtenção de resultados ocorrem. Todas as pessoas sentem-se maravilhadas com novas descobertas no campo da medicina, da tecnologia, da psiquiatria, lidando com nossas dificuldades materiais e psicológicas. Ignora-se que esses resultados são fruto de processos rigorosos de investigação. No entanto,

nem sempre cientistas sentem-se confortáveis ou fazem uma reflexão sistemática e criteriosa sobre seus próprios procedimentos. A filosofia da ciência tem se dedicado, desde o alvorecer da ciência moderna, a estabelecer esse tipo de esclarecimento. Podemos dizer que o estudo filosófico da ciência fornece uma caracterização da ciência como objeto de estudo e também permite estabelecer as características estruturais mais importantes da atividade científica. Uma consequência importante do estudo filosófico da ciência é o estabelecimento de critérios mais claros de demarcação entre ciência e não ciência ou ciência e pseudociência. A filosofia da ciência tem, os filósofos costumam dizer, uma estrutura normativa: ela não só descreve como a ciência é ou vem sendo desenvolvida, mas também mostra por que a ausência de certas condições torna uma explicação magia ou misticismo e não uma explicação científica. Como afirmaram Moreland e Craig (2012, p. 383), “a filosofia é vista como uma disciplina normativa que justifica as pressuposições da ciência e avalia certas declarações específicas à luz do que já temos razão para crer com base na metafísica e na epistemologia”. Podemos afirmar, assim, que a filosofia da ciência tradicional parte (1) das declarações sobre a realidade produzidas pela ciência em diferentes domínios, que pretendem ser verdadeiras para chegar a (2) um conjunto de condições normativas que explicam o que é e qual o funcionamento da própria ciência.

Uma tarefa fundamental da função normativa da filosofia da ciência é examinar de perto o chamado método científico. Usualmente, entende-se que o método científico é um conjunto de procedimentos sistemáticos que cientistas utilizam para reunir informações e testar ideias sobre o mundo. No entanto, quando filósofos se debruçam sobre o trabalho científico, percebe-se que não há uma concepção unívoca do método científico. Vários aspectos da ciência são usados por pseudociências como a adivinhação. Assim, é uma tarefa importante que pode ser entender, a partir da filosofia da ciência, o que diferencia a ciência da pseudociência.

Além do problema da demarcação entre ciência e pseudociência e do método científico, um segundo problema importante na filosofia da ciência é compreender os tipos de entidades que são referidas numa explicação científica. Termos como elétrons, moléculas de DNA, placas continentais são conceitos científicos. Mas, as entidades teóricas referidas pela ciência realmente existem, que é a tese defendida pelos realistas acerca da ciência, ou será que elas têm apenas uma função instrumental, de nos ajudar a entender e resolver problemas, que é o ponto de vista dos antirrealistas? Mais ainda, se dizemos que as entidades da ciência têm valor instrumental, para progresso da ciência e solução de problemas humanos, como devemos entender os valores na ciência? A ciência tem compromisso em revelar como a realidade é ou se deixa guiar por valores sociais, ligados aos nossos interesses e compromissos? Seria possível dizer que a ciência é neutra em relação a interesses e perspectivas de valor?

Todas essas questões serão examinadas nesta unidade e, no final, espera-se oferecer uma introdução didática acerca do que vem a ser esse tão importante empreendimento humano que é a ciência.

# 3.1

## A COMPREENSÃO DA CIÊNCIA A PARTIR DA OBSERVAÇÃO E EXPERIÊNCIA: GALILEU E BACON

O empirismo moderno foi uma teoria do conhecimento que procurou explicar a possibilidade do conhecimento a partir da experiência. Atualmente, nos estudos de filosofia da ciência, abordagens empiristas da ciência têm sido discutidas em relação à obra do filósofo Bas Van Fraassen, que desenvolveu uma teoria chamada de empirismo construtivo. O empirismo construtivo sustenta que a ciência objetiva teorias empiricamente adequadas. O empirismo contemporâneo é herdeiro da filosofia empirista britânica, especialmente de Francis Bacon e David Hume. Como o empirismo coloca uma grande ênfase na indução, um método de inferência para geração de conhecimento, o termo indutivismo foi adotado pelo historiador e filósofo da ciência David Chalmers para descrever a ciência de Galileu e Bacon, precursores da revolução científica moderna.

Nesta unidade, utilizarei os dois termos de maneira intercambiável. Segundo a explicação indutivista, as teorias científicas são conjuntos compostos de afirmações (leis gerais) sobre o mundo “derivadas de maneira rigorosa da obtenção dos dados da experiência adquiridos por observação e experimento” (CHALMERS, 1993, p. 5). As informações adquiridas pela experiência (proposições de observação) formam então a base a partir da qual as leis e teorias que constituem o conhecimento científico devem ser derivadas (CHALMERS, 1993, p. 5). Isso quer dizer que as afirmações que são feitas sobre o meio ambiente, como ele pode ser preservado ou recuperado, por exemplo, resultam, inicialmente, de observações que são feitas a partir da observação de alguns fenômenos ou ocorrências particulares (como, por exemplo, a relação de defensivos agrícolas com a água, o solo, etc.). A partir das observações são formuladas leis gerais que valem para todos os eventos ou acontecimentos de uma determinada área de investigação ou do conhecimento. A afirmação singular ou particular (o arsênio, usado durante muitos anos nos defensivos agrícolas aplicados em lavouras, tende a se acumular, especialmente em lavouras de arroz) extraída da observação forma a base de sustentação das leis gerais que compõem a toxicologia e outras ciências correlatas.

Uma ciência é um corpo de leis gerais, de afirmações científicas que são informações gerais sobre as propriedades ou comportamentos de algum aspecto do universo (natureza, mundo físico ou humano ao nosso redor). Quando digo, por exemplo, que pesticidas podem causar danos à saúde, estou descrevendo uma prática humana que será útil para previsões em diversos outros campos de atividade. A ciência empírica, fundada na observação, permite, assim, explicar a natureza (por que alguém adoeceu depois de consumir certo tipo de arroz) e também prever acontecimentos (o que acontecerá se medidas não forem tomadas).



**ATENÇÃO:** procure imaginar a observação de uma situação particular que pode originar uma lei geral. Você já ouviu falar, por exemplo, que “(todas) mulheres dirigem mal”. Essa lei geral está amparada em observações? Quais são as observações que lhe servem de base? Trata-se de uma lei científica ou apenas de um preconceito sem base observacional?

### 3.1.1 Como são formuladas as leis gerais da ciência natural, conforme o indutivismo?

Se a ciência é baseada na experiência, na observação, e a observação oferece previsões limitadas ao tempo e lugar onde estamos, como é possível extrair das afirmações singulares, que resultam da observação, as afirmações universais, que constituem o conhecimento científico? Como de casos particulares podemos extrair leis universais?

Galileu foi um dos primeiros cientistas a oferecer uma resposta para esse tipo de problema. A formulação mais clara dessa teoria da natureza da ciência encontra-se, no entanto, no *Novo Organum*, um livro escrito pelo filósofo e cientista Francis Bacon, no século XVII. *Organon* significa instrumento. O novo instrumento para o conhecimento da natureza formulado por Bacon consistia naquilo que hoje se chama de indução ou raciocínio indutivo.

Bacon acreditava que os cientistas de sua época não deveriam assumir a atitude arrogante de querer resolver os enigmas da natureza a partir de raciocínios abstratos ou procedimentos mágicos. Ele queria uma ciência baseada no estudo técnico, no estudo metódico que reconhecia, por exemplo, no trabalho dos artesãos. Ele queria, portanto, que os cientistas se ativessem aos fatos, à lógica dos fatos, manipulando humildemente a realidade, e deixassem de ser arrogantes a ponto de pensar que poderiam encontrar soluções amparadas na magia e contemplação da natureza. Citarei abaixo uma passagem que permite compreender como ele explicava a criação das afirmações que constituem a ciência. O “verdadeiro caminho”, porém ainda “não instaurado”, para chegar à verdade e ciência é:

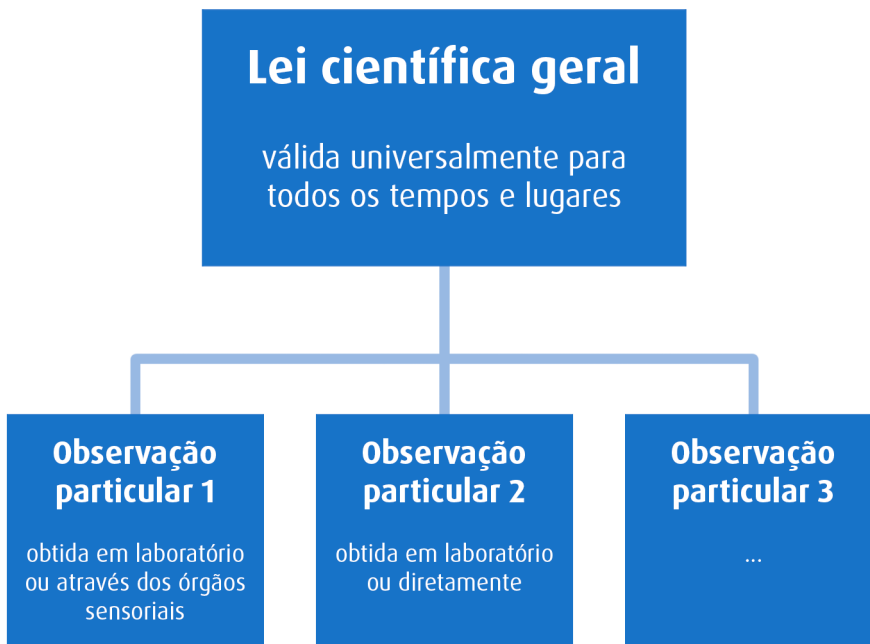
A recolha dos axiomas (leis gerais) dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. [...] Os axiomas reta e ordenadamente abstraídos dos fatos particulares, este sim, facilmente indicam e designam novos fatos particulares e, por essa via, tornam ativas as ciências. (BACON, 1973, p. 22-23)

O que Francis Bacon apresenta nessa passagem é um exemplo do chamado raciocínio indutivo. O raciocínio indutivo é um tipo de raciocínio fundamental para entender como a ciência produz suas explicações. Examinemo-lo com maior atenção.

### 3.1.2 Indução

A indução é um tipo de raciocínio que permite formular, de modo válido, generalizações (leis gerais) a partir de uma lista de observações particulares. Por exemplo: da observação de várias pessoas que mantiveram contato sexual com pessoas infectadas pelo vírus da AIDS, pode-se indutivamente concluir a lei geral: “A AIDS é transmitida, dentre outras maneiras, pelo intercuro sexual”. A indução é o procedimento que permite, portanto, extrair leis gerais de observações particulares. O diagrama (Figura 1 abaixo) representa a dinâmica da ciência de acordo com a explicação indutivista. Conforme pode ser observado, os indutivistas ou empiristas explicavam a geração de leis científicas a partir do acúmulo de observações. Quanto mais observações confirmarem uma tese ou lei, maior será sua verdade e a lei é, então, tratada como verdadeira.

Figura 1 - Dinâmica da obtenção de leis gerais no indutivismo



Fonte: Autor.

Para que uma indução dê um resultado válido, algumas condições devem ser observadas. Essas condições foram resumidas da seguinte maneira por Chalmers (1993):

1- O número de proposições de observação que formam a base de uma generalização deve ser grande;

2- As observações devem ser repetidas sob uma ampla variedade de condições;

3- Nenhuma observação obtida pode conflitar com a lei geral.

Conforme explica Chalmers (1993), a condição 1 é necessária, pois é claramente ilegítimo concluir, por exemplo, que “todas as mulheres dirigem mal” baseando-se apenas na observação de uma mulher na direção. A condição 2 é necessária, pois, apenas se as observações se estenderem sobre uma ampla variedade de condições, a generalização é considerada satisfatória. No caso do exemplo das mulheres na direção, deveríamos observá-las dirigindo em cidades pequenas e grandes, em horários de muito e pouco movimento, durante a noite e o dia, no asfalto e em estradas de chão, etc. Se em todas estas ocasiões as mulheres mostrarem-se más motoristas então, e somente então, é possível concluir a lei geral. A condição 3 é essencial, pois, se alguma amostra não manifestar o mesmo comportamento, então a lei será claramente falsa. Não podemos dizer, por exemplo, que “todas as mulheres dirigem mal”, se encontrarmos exemplos de mulheres que são boas motoristas.

O raciocínio empregado neste exemplo das mulheres no trânsito chama-se indutivo, pois partiu de um exemplo particular e chega até uma lei geral. Ele pode ser descrito seguindo este princípio:

Se um grande número de As foi observado sob uma ampla variedade de condições, e se todos esses As observados possuíam, sem exceção, a propriedade B, então todos os As têm a propriedade B – exemplo adaptado de Chalmers (1993).

### 3.1.3 Dedução ou raciocínio dedutivo

A ciência não se constitui apenas de leis gerais, ela também faz *explicações e previsões*. Tendo leis à disposição, o cientista pode derivar delas várias consequências que servem como explicações e previsões. Por exemplo: se for verdadeiro que “mulheres costumam dirigir mal”, as empresas de seguro podem prever que haverá maior risco de sinistros nesse grupo social, o que gerará maiores custos para as seguradoras, elevando, conseqüentemente, o valor percentual do seguro no grupo das mulheres. Além disso, poderíamos explicar por que existem menos mulheres trabalhando como motoristas do que homens. As empresas de transporte temem oferecer esse tipo de trabalho às mulheres, pois teriam mais acidentes.

O tipo de raciocínio utilizado aqui é dedutivo. Dedução é o processo que vai do universal ao particular. Numa dedução validamente construída e que parte de premissas verdadeiras, a conclusão será necessariamente verdadeira.

Ex:

1- Todos as mulheres dirigem mal.

2- Marta é mulher.

3- Logo, Marta dirige mal.



Os argumentos 1 e 2 são premissas e 3 é a conclusão. É evidente que, se 1 e 2 são verdadeiros, 3 é obrigatoriamente verdadeiro. Se as premissas de uma dedução logicamente válida são verdadeiras, então a conclusão será verdadeira. É importante observar, no entanto, que validade e verdade são coisas diferentes. Um argumento pode ser perfeitamente válido, mesmo que envolva uma premissa que é, de fato, falsa.

Exemplo:

1- Todos os motoristas são ricos.

2- Tom é motorista.

3- Logo, Tom é rico.

Esse é um exemplo de argumento dedutivo válido. Embora 1 e 2 sejam falsos, a validade ou estrutura formal do argumento é impecável. Observe que a primeira premissa é uma lei. Se partimos de premissas falsas como, por exemplo, “toda mulher é má motorista”, então as informações derivadas não serão confiáveis. Isso significa que a dedução sozinha não funciona como uma fonte de afirmações verdadeiras sobre o mundo. Tudo que ela pode garantir é que, se as premissas são verdadeiras, então a conclusão será necessariamente verdadeira. Se partimos de leis gerais falsas, não chegaremos a previsões verdadeiras. Isso vale também para várias deduções feitas acima. É falso que o seguro tem um custo maior para as mulheres. O que ocorre é o contrário: ele é mais barato, pois mulheres são mais cuidadosas do que homens no trânsito. Também é falso que há menos mulheres motoristas nas empresas, pois estas temem o risco de acidentes representado por mulheres. As empresas têm menos motoristas provavelmente por razões culturais, e não em função da perícia ou destreza das mulheres ao volante. Por essas razões, o indutivista considera a experiência e observação a fonte da verdade. É apenas depois de obter leis gerais verdadeiras que podemos extrair conclusões com algum teor de verdade.



**ATENÇÃO:** a lei geral utilizada no exemplo acima “todas as mulheres dirigem mal” é falsa. É sabido que mulheres são melhores motoristas do que homens. Elas se envolvem em menos acidentes, respeitam mais as regras de trânsito, não abusam da velocidade, etc. Se a lei não é verdadeira, como se explica o fato de tanta gente crer nessa tese? Qual o lugar da indução no conhecimento?

Os empiristas ou indutivistas, usando indução e dedução, pretendiam dar conta da capacidade de previsão e explicação de acontecimentos pela ciência, bem como da confiabilidade das leis científicas. A explicação e previsão deriva da indução e dedução. Já a confiabilidade é garantida por observação, pois qualquer observador, pelo uso normal dos sentidos, pode verificar a validade da lei, não sendo, portanto, produto subjetivo. Se as condições de indução forem satisfeitas, a confiabilidade das

proposições será transmitida à lei. A base objetiva e segura da ciência é garantida pela experiência.

Nessa explicação, também ficam claros três aspectos fundamentais da ciência:

1) uma dimensão teórica, a construção de uma lei ou teoria científica que apresenta um princípio explicativo para um fenômeno a ser explicado (por exemplo, as chuvas, o comportamento das mulheres na direção); e

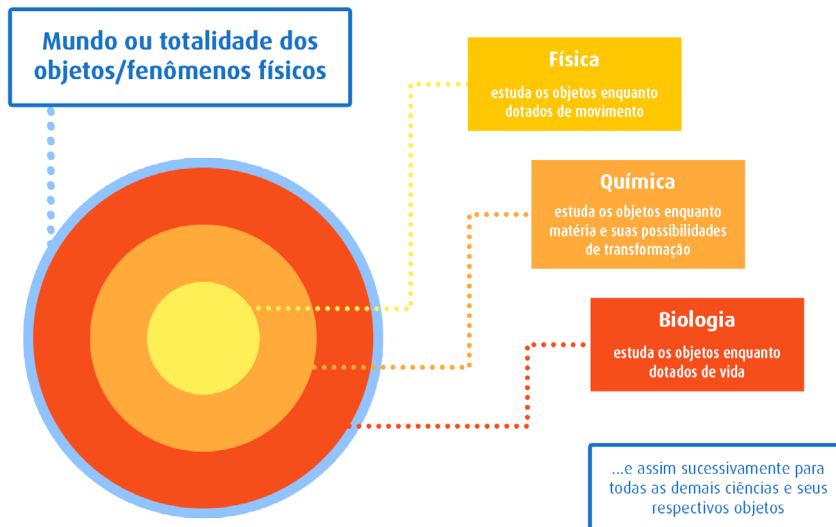
2) uma dimensão metodológica (como organizar as informações indutivamente para obter uma lei válida), definida a partir dos procedimentos de indução e derivação de leis, através de técnicas e procedimentos apropriados.

Além disso, a visão da ciência produzida pelos primeiros cientistas modernos mostra claramente que cada ciência examina ou possui um grupo de objetos do mundo.

3) cada ciência possui um objeto de estudo determinado.

Na figura abaixo, você pode notar que podemos distribuir tudo o que existe na realidade como parte da jurisdição de uma ciência. Cada ciência estuda um objeto ou aspecto da realidade. Na medida em que as ciências progredem, acreditavam os indutivistas, poderíamos conhecer todos os “segredos” da realidade. Os teóricos da ciência designam esse fenômeno como “cumulatividade” do conhecimento.

Figura 2- Os objetos de investigação das ciências particulares e o mundo.



Fonte: Autor.

Conforme podemos visualizar na Figura 2, as ciências fazem descrições progressivas do mundo, isto é, cada uma delas lida ou se responsabiliza pela observação e explicação de uma parte da realidade. Quando essa parte da realidade estiver desvendada, podemos avançar para uma nova área ainda desconhecida, de tal modo que, em algum momento, acreditavam os primeiros cientistas, saberíamos tudo o que haveria para saber acerca do universo e todos nossos problemas estariam resolvidos, pois nada mais haveria para ser buscado.

Essa imagem da ciência como um saber cumulativo sobre o mundo é muito questionada hoje. Seu questionamento surgiu, sobretudo, a partir do surgimento de mudanças radicais no modo como os próprios cientistas entendiam seu trabalho. Um exemplo bastante claro dessa mudança de atitude pode ser analisado a seguir, a partir da física contemporânea, a física de Einstein. Junto com a ciência física de Einstein, surgiram novos modelos de compreensão da ciência, através de nomes como Hans Albert e Karl Popper. Popper, em particular, desenvolveu um modelo de compreensão da ciência centrado menos na investigação metódica e controlada da natureza (como eram os modelos empiristas) e mais centrado na proposição de hipóteses especulativas pelo sujeito, que depois seriam comparadas com a realidade. Vejamos como funciona esse modelo.

## 3.2

# A COMPREENSÃO DA CIÊNCIA COMO UM CONJUNTO DE HIPÓTESES FALSIFICÁVEIS: POPPER

A concepção da ciência como um conjunto de hipóteses foi desenvolvida pelo físico e filósofo austríaco Karl Popper. Popper apresentou sua concepção em dois livros importantes: *A Lógica da Pesquisa Científica* e *Conjecturas e Refutações*. Os títulos desses dois textos oferecem uma ideia bastante aproximada da concepção de ciência formulada por Popper. Popper buscou defender que a lógica, isto é, os mecanismos e procedimentos da pesquisa científica para formulação e abandono de teorias, obedecem a uma sequência que inicia com a presença de problemas (mais ou menos sérios, dentro de uma área de investigação), passando pela resposta a esses problemas, a partir de conjecturas (hipóteses), as quais deveriam ser, posteriormente, comparadas com a realidade (o que poderia levar à refutação da teoria). A ideia crucial, proposta por Popper, para descrever a dinâmica da ciência, foi sugerir que a ciência progride por conjecturas audaciosas, ou seja, por hipóteses criadas por cientistas (como Einstein, que teve muitas de suas conjecturas confirmadas anos depois de sua morte), que depois seriam comparadas com a experiência.

Essa teoria, que concebe a ciência como hipótese, foi inspirada nos grandes acontecimentos da ciência no final do século XIX e início do século XX, sobretudo nas áreas da química e da física. Popper procurou desenvolver uma teoria da ciência que fosse capaz de dar conta do trabalho científico em casos particulares, como a física de Einstein, mas que também fosse válida em geral. Ele buscou compreender a lógica que está na base da produção e a rejeição ou abandono de teorias científicas, ou seja, ele procurou entender os elementos decisivos para a produção e criação do conhecimento científico e os mecanismos que fazem uma teoria ser substituída por outra. Como veremos, ele entendia a ciência não como um conjunto de leis verdadeiras ou potencialmente verdadeiras, mas como hipóteses ou conjecturas provisórias que, caso resistissem a testes empíricos, seriam aceitas como orientadoras da prática científica.

Segundo Popper, algumas teorias e leis científicas podem revelar-se falsas por um apelo aos resultados da observação e experimento. Como explica Chalmers (1993, p. 65), é possível realizar deduções lógicas partindo de proposições de observação singulares como premissas, para chegar à falsidade de leis por dedução. Por exemplo: de um acontecimento particular como “redução do número de acidentes de trânsito depois da promulgação da lei seca”, pode ser deduzido logicamente que é falso pensar que “a modernização da legislação não afeta o número de acidentes”. Ou seja, a falsidade de afirmações universais pode ser deduzida de afirmações singulares disponíveis. Nessa descrição, o primeiro passo para se construir uma

ciência não é, como pensava o indutivista, observar o mundo. O primeiro passo consiste em conceber hipóteses que serão, depois, comparadas com o mundo ao nosso redor, a partir de procedimentos de análise e teste aceitos. Trata-se a ciência *não como um conjunto de leis gerais verdadeiras sobre o mundo* (como pensavam os primeiros teóricos da ciência), mas como um conjunto de *hipóteses que são experimentalmente propostas com a finalidade de descrever ou explicar o comportamento de algum fenômeno ou aspecto do universo*. Essas hipóteses, não podendo ser tomadas como verdadeiras, serão entendidas como confirmadas ou refutadas pela experiência e observação. Nesse caso, elas são aceitas e empregadas para explicar e prever fenômenos. Quando elas forem refutadas, as hipóteses são abandonadas e dão lugar a outras descrições e explicações, dão lugar a hipóteses alternativas, novas e mais capazes de responder aos problemas existentes.

Uma condição fundamental para que uma hipótese seja científica é que esta deve ser falsificável. “Uma hipótese é falsificável se existe uma proposição de observação ou um conjunto delas que, se estabelecidas como verdadeiras, falsificariam a hipótese” (CHALMERS, 1993, p. 66). Teorias devem ser falsificáveis, pois somente se um conjunto de proposições de observação é excluído uma teoria torna-se informativa, diz algo relevante sobre o mundo. As teorias que forem falsificadas devem ser rejeitadas, pois perdem seu apoio nos fatos do mundo. O empreendimento da ciência consiste, assim, na proposição de hipóteses altamente falsificáveis, seguidas de tentativas deliberadas e tenazes de falsificá-las. A ciência progride *por tentativa e erro, por conjecturas e refutações*. Como afirma Popper,

[...] posso admitir alegremente que falsificacionistas como eu preferem uma tentativa de resolver um problema interessante por uma conjectura audaciosa, mesmo (e especialmente) se ela logo se revela falsa [...] preferimos isto porque acreditamos que esta é a maneira pela qual podemos aprender com nossos erros; e porque ao descobrirmos que nossa conjectura era falsa podemos ter aprendido muito sobre a verdade, e teremos chegado mais perto dela (POPPER, 1969, apud CHALMERS, 1993, p. 70)

Enquanto o indutivista admite na ciência apenas aquelas teorias que se podem revelar verdadeiras ou provavelmente verdadeiras, o modelo de explicação de Popper é centrado na ideia de falseamento ou da necessidade de submeter as explicações científicas a testes experimentais para verificar se suas hipóteses são corretas.

Como pode ser compreendido a partir daqui, a descrição da natureza da ciência oferecida por Popper ajuda a entender algo importante sobre o caráter provisório e constantemente criticado nas afirmações de cientistas: sua constante revisão. A teoria de Popper ajuda a compreender esse ponto, pois mostra que as leis científicas devem ser entendidas como tendo um estatuto teórico hipotético; elas não enunciam verdades definitivas; são enunciados que encontraram confirmação. Se essas hipóteses forem, posteriormente, refutadas, haverá outras hipóteses novas. A ciência não é, contra o que se costuma pensar, um conjunto de leis bem assentadas e verdadeiras. Algumas dessas leis podem mostrar-se falsas com o avanço da experiência humana. Nada garante, por exemplo, que daqui a duzentos anos a

humanidade compreenda de modo inteiramente distinto o funcionamento da psicologia humana ou a natureza da mente. Quando isso acontecer, boa parte daquilo que, hoje, nos parece natural e perfeitamente correto será estranho ou, até mesmo, absurdo. Mas, enquanto essas hipóteses se mantiverem em pé, elas serão aquilo que chamamos de melhor conhecimento disponível. Não é um conhecimento subjetivo, um “achismo” como hipóteses de videntes e charlatães, pois todas as hipóteses científicas são submetidas rigorosamente à testagem empírica. Podemos, agora, resumir a dinâmica da ciência do seguinte modo:

- 1) A ciência começa com problemas.
- 2) Hipóteses falsificáveis são apresentadas por cientistas visando solucionar os problemas. As hipóteses são, posteriormente, testadas. Algumas hipóteses mostram-se incompatíveis com os resultados de testes e experimentos. Outras se mostram resistentes à refutação.
- 3) Quando uma hipótese que passou por rigorosos testes é falsificada, um novo problema surge.
- 4) Este novo problema pede a construção de novas hipóteses e assim indefinidamente.
- 5) Uma teoria, possuindo um teor hipotético, não pode ser dita verdadeira, mas apenas superior, no sentido de ter sido confirmada pelos dados disponíveis, às teorias precedentes, por sua capacidade de suportar os testes que as falsificaram.

Para finalizar esta seção, indicamos abaixo um exemplo que descreve como funciona a utilização de hipóteses na ciência.

Primeiro problema: Como os morcegos são capazes de voar tão habilmente à noite, a despeito do fato de terem olhos pequenos e fracos?

O problema acima surge a partir de alguma observação e à luz de alguma teoria: a teoria de que organismos vivos “veem” com seus olhos. O falsificacionista tentará resolver o problema fazendo uma conjectura ou hipótese.

Hipótese: “o morcego não é capaz de evitar obstáculos, sem fazer uso dos olhos”.

Teste: Faz-se o teste com um experimento em que os olhos do morcego são cobertos por bandagem.

Confirmação/refutação: A hipótese é falsificada.

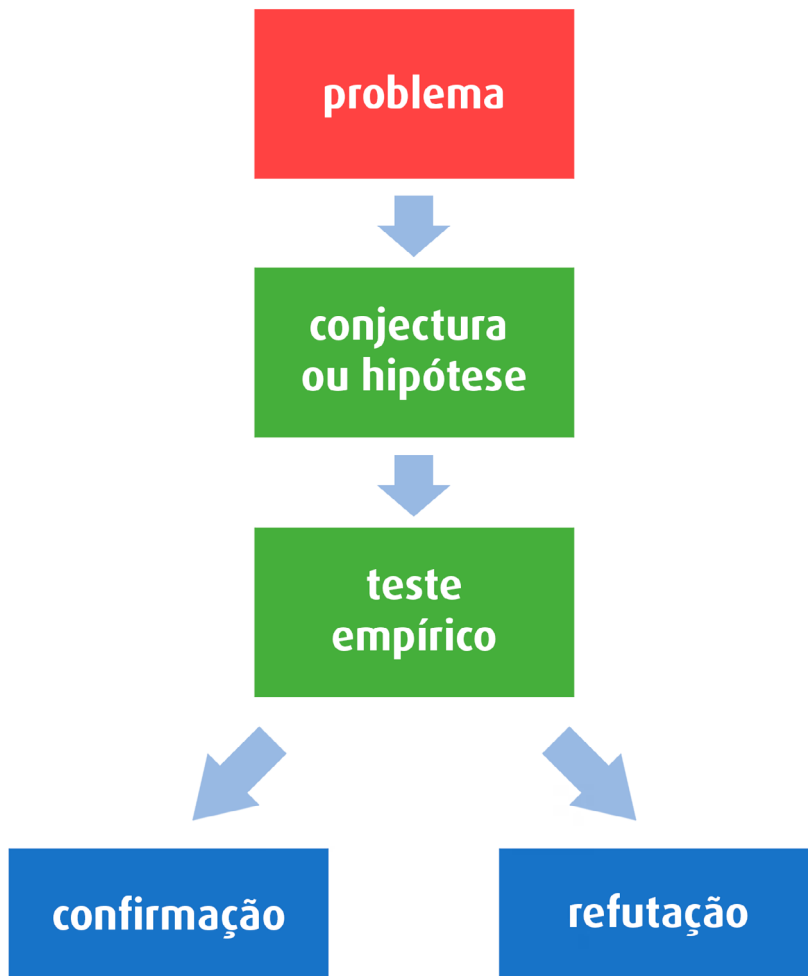
Nova hipótese: Uma nova hipótese mais imaginativa é então proposta, considerando que os ouvidos do morcego estão envolvidos em sua habilidade em evitar obstáculos. A hipótese pode ser formulada assim: “morcegos enxergam com os ouvidos”.

Confirmação/Refutação: Desta vez a hipótese é corroborada. Quando prejudicamos a audição dos morcegos, eles perdem a capacidade de voo. A hipótese deve ser então tornada mais precisa, de modo que ela se torne mais falsificável. Sugere-se que o morcego ouve o eco de seus guinchos ricocheteando dos objetos sólidos. O falsificacionista encontrou a solução para seu problema, embora não

tenha provado por experimentos como os morcegos evitam colisões quando voam. Fatos possíveis acerca do progresso da experiência futura podem vir a mostrar que outras hipóteses explicam melhor o comportamento dos morcegos.

No diagrama abaixo (Figura 3), você pode visualizar como funciona essa dinâmica no caso do falsificacionismo.

Figura 3- Diagrama da dinâmica da ciência segundo o falsificacionismo



Fonte: Autor.



INTERATIVIDADE: Se for possível, assista ao documentário da BBC de Londres: *A sinfonia inacabada de Einstein*, acessando o link: <http://www.fisica.seed.pr.gov.br/modules/video/showVideo.php?video=10643>

## 3.3

# COMPREENSÃO DA CIÊNCIA COMO ATIVIDADE GOVERNADA POR UM PARADIGMA: KUHN E A ESTRUTURA DAS REVOLUÇÕES CIENTÍFICAS

O físico e historiador da ciência Thomas Kuhn sustentou num livro muito influente, chamado *A estrutura das revoluções científicas*, que a ciência é uma atividade de solução de problemas governada por *paradigmas*. A noção de paradigma é similar à noção de modelo. Dizer que a ciência é uma atividade de solução de problemas a partir de paradigmas, é o mesmo que dizer que cientistas partilham pressuposições comuns dentro de uma tradição de pesquisa científica. Esses traços comuns não são estanques e podem alterar-se a partir de acontecimentos históricos e sociais. Assim, a ciência não é uma atividade cuja lógica, cujos mecanismos de obtenção de leis e abandono de teorias dependem de critérios puramente internos à prática científica, como, por exemplo, comprovação via dedução ou indução (como sugerem os falsificacionistas e indutivistas, respectivamente). Ela é, antes disso, uma atividade humana, sendo que os mecanismos de validação, testes, etc. seguem procedimentos comumente aceitos numa comunidade de investigação, não havendo, assim, algo como uma lógica ditada pelos fatos ou separada da maneira como organizamos nossa experiência e estudo no interior de uma certa tradição. Assim, por exemplo, poderia ser dito que a ciência da agricultura é governada por certos paradigmas, certas orientações gerais, comuns entre os pesquisadores da área, que ajuda a fixar os procedimentos, pressuposições e caminhos que poderão ser seguidos para produzir conhecimento sobre o mundo.

Em situações-limite, um paradigma pode ser abandonado. O processo de substituição de um paradigma por outro origina aquilo que Kuhn chamou de uma *revolução na esfera da ciência*. Seguindo a análise de Kuhn, podemos caracterizar a ciência como composta, inicialmente, dos seguintes três elementos, conforme Figura 4, abaixo:

Figura 4- Dinâmica da ciência segundo Kuhn



Fonte: Adaptação de Chalmers (1993, p. 124).



A pré-ciência é descrita por Chalmers (1993) como a atividade desorganizada e diversa que precede a formação da ciência. Essa atividade torna-se eventualmente estruturada quando a comunidade científica se atém a um único *paradigma*. Um paradigma, segundo Kuhn, “é composto de suposições teóricas gerais, leis e técnicas para a sua aplicação”. Os cientistas que trabalham dentro de um paradigma praticam aquilo que Kuhn chama de “*ciência normal*” (KUHN apud CHALMERS, 1993, p. 123). A ciência normal nasce no momento em que a maior parte dos membros da comunidade científica, numa dada área (agricultura), passam a ver do mesmo modo o tratamento e as leis que resolviam os problemas nessa área (KUHN apud CHALMERS, 1993). No mundo antigo, como vimos, o comportamento natural era explicado a partir da ação de diversos tipos de elementos (terra, ar, fogo, água). Na filosofia moderna, esse paradigma de compreensão passou a ser questionado. Descartes foi um dos autores que propôs que víssemos a realidade inteira como uma só substância extensa, sem distinções qualitativas, como uma espécie de figura matemática, um plano. A filosofia moderna, que originou a ciência moderna, contribuiu para fixar um novo paradigma científico, de base materialista e quantitativa.

A partir do treinamento recebido e das pressuposições que compõem um paradigma, os cientistas tentarão explicar e acomodar o comportamento de alguns aspectos relevantes do mundo. Ao fazer isso, poderão encontrar dificuldades e encontrarão falsificações aparentes. Se não for possível contornar as dificuldades, um *estado de crise* se manifestará. Conforme Chalmers (1993, p. 124), *uma crise* é resolvida quando surge um paradigma inteiramente novo que atrai a adesão de um número crescente de cientistas. Assim que um novo paradigma passa a ganhar adesão, o paradigma antigo é abandonado. A mudança de um paradigma para outro constitui uma revolução científica. Uma *revolução científica* ocorre quando há uma crise profunda na ciência e uma mudança de paradigma ou de forma de entendimento e de procedimentos na ciência.

### 3.3.1 A noção de paradigma

O paradigma determina os padrões para o trabalho legítimo dentro da ciência. Ele coordena e dirige atividades de “solução de problemas” do grupo de cientistas que trabalham em seu interior. É a presença de um paradigma que sustenta uma tradição de ciência normal. Seguindo Chalmers (1993, p. 128), podemos agrupar as características fundamentais de um paradigma do seguinte modo:

- 1) *Leis explicitamente declaradas e suposições teóricas (leis do movimento de Newton forma parte do paradigma newtoniano)*
- 2) *Maneiras-padrão de aplicação das leis fundamentais a uma variedade de tipos de situação (o paradigma newtoniano deve incluir métodos para aplicar as leis ao movimento planetário etc.)*
- 3) *As técnicas instrumentais necessárias para fazer com que as leis do paradigma se apliquem ao mundo real devem estar incluídas no paradigma.*

4) *Princípios metafísicos que orientam o trabalho ('todo o mundo deve ser explicado como um todo mecânico')*

Um aspecto importante dessa explicação da ciência a partir da noção de paradigma é que, quando a atividade de resolução de problemas governada por um paradigma encontra uma questão que resiste à solução, a tendência do cientista não é abandonar a teoria, como sugere a explicação de Popper, mas procurar verificar se as dificuldades encontradas podem ser resolvidas no interior do paradigma. Ele poderá, muitas vezes, formular **hipóteses *ad hoc*** como forma de reforçar a teoria. Isto quer dizer que “os problemas que resistem a uma solução não são vistos como falsificações, mas como *anomalias*” (CHALMERS, 1993, p. 127). Uma anomalia é um fenômeno do qual o paradigma não consegue dar conta, algo que foge ao padrão esperado. O que se espera de uma anomalia é que ela possa ser acomodada devidamente ao paradigma. Enquanto no falsificacionismo, após a proposição de uma teoria, seguia-se uma tentativa de falseá-la, na noção da ciência como paradigmas, um cientista não é frequentemente entendido como um crítico de seu paradigma. A diferença fundamental em relação ao modelo falsificacionista está na resistência a abandonar o paradigma. Essa resistência deriva da forte adesão ao paradigma. Kuhn sugere que é necessário um lento processo de corrosão do paradigma para que os processos que presidem o desenvolvimento e aceitação de teorias sejam abandonados.



TERMO DO GLOSSÁRIO: Hipóteses *ad hoc* são hipóteses acessórias, adotadas pelo cientista, como forma de blindar a teoria de uma possível falsificação. Uma forma comum de entender isso é pensar na ideia da “desculpa”. Digamos que, por um erro de deliberação, você resolveu não estudar para uma prova e obteve um conceito ruim. Seu professor, preocupado, pergunta o que aconteceu. Com medo de contar a verdade, você diz que não havia livros na biblioteca disponíveis para estudo. O professor então responde que esteve na biblioteca e havia muitos livros e que ele mesmo retirou um deles. Para não ser flagrado na mentira, você diz que então o sistema de localização deve ter falhado. A indicação de uma falha no sistema de localização de livros é, comparativamente, uma hipótese *ad hoc*. Ela ajuda a blindar sua afirmação de que não conseguiu o livro de ser falsificada.

### 3.3.2 Crises e revolução na ciência

Um cientista trabalha confiantemente dentro de uma área definida pelo paradigma. Se algum problema surge, ele não pode culpar o paradigma. Todavia, fracassos explicativos que podem conduzir à rejeição de um paradigma e sua substituição.

A existência de enigmas não constitui uma crise, mas é somente em condições especiais que as *anomalias* podem desenvolver-se a ponto de solapar a confiança no paradigma. Uma anomalia será séria se, conforme Chalmers:

- 1) atacar os fundamentos do paradigma e se persistir à tentativa de solução proposta pelos membros da comunidade científica. Um exemplo seriam os cometas para o cosmo pleno e ordenado de esferas cristalinas de Aristóteles.
- 2) Anomalias são sérias caso forem importantes para alguma necessidade social urgente.
- 3) tempo de resistência das tentativas de remoção da anomalia.
- 4) A seriedade de uma crise se aprofunda quando surge um paradigma rival. O novo paradigma será diferente e incompatível com ele. Cada paradigma vê o mundo composto por um tipo diferente de coisas. (1993, p. 129-130)

Diferentes paradigmas envolverão padrões diferentes e incompatíveis. A maneira como vemos o mundo está orientada pelo paradigma em que se está trabalhando. A escolha de paradigmas prova ser uma escolha entre modos incompatíveis de vida em comunidade. Diferentes paradigmas são “incomensuráveis”. Uma revolução científica ocorre quando há um deslocamento maciço de cientistas de um paradigma a outro (CHALMERS, 1993).

A confiança num paradigma leva os teóricos a tentarem solucionar os enigmas que surgem no interior dele, em vez de se empenharem em disputas a respeito de suas suposições e métodos fundamentais. É necessário que a ciência seja não crítica. Todavia, não há motivos para esperar que um paradigma seja perfeito ou mesmo o melhor disponível. Essa é a função das revoluções. Quando aparece uma crise, a medida revolucionária de substituir um paradigma torna-se essencial para o progresso da ciência (CHALMERS, 1993). Podemos representar essa segunda parte da explicação da ciência, segundo Kuhn, no seguinte modelo:

Figura 5- Dinâmica da ciência segundo Kuhn



Fonte: Adaptação de Chalmers (1993, p. 124).

A figura acima resume os aspectos fundamentais da descrição da ciência de Kuhn. Ele foi, como dissemos acima, amplamente inspirado nos acontecimentos históricos verificados ao longo da história da ciência e é uma das abordagens mais influentes da natureza da ciência até nossos dias. A abordagem de Kuhn mostra que fatores

ligados à tradição e formação científica têm um impacto forte na ciência. Por essa razão, costuma-se sugerir que a descrição de Kuhn abre mais espaço para pensar no papel de fatores extracientíficos na ciência. É esse o tema da próxima seção.

## 3.4

# CIÊNCIA E VALORES

Um problema central nas teorias da ciência contemporâneas é o problema da neutralidade da ciência. Muitos cientistas sustentaram que a ciência é neutra e imparcial, que não está a serviço de nenhuma perspectiva de valor em particular, seja esse valor político, ideológico, social, moral ou religioso. Argumentou-se tradicionalmente que cientistas de diferentes orientações, de qualquer país, que adotam procedimentos e métodos adequados, chegariam às mesmas conclusões, não importa qual assunto estivesse sendo investigado, uma vez que a ciência é objetiva e não se deixa guiar por preferências subjetivas. Na literatura mais recente acerca da ciência, uma série de críticas tem sido formuladas a essa alegação. Lacey (1998) argumentou que decisões sobre estratégias e métodos de investigação científica tendem a satisfazer interesses particulares, como o interesse por produtividade e controle, em oposição ao interesse em manter práticas tradicionais que preservam determinadas formas de viver e de cuidado da natureza (no caso da agricultura). Nesta seção, analisaremos a tese da neutralidade da ciência. Inicialmente, apresentaremos um conjunto de formulações da tese da neutralidade apresentados por Oliveira e, posteriormente, analisaremos com maior detalhe alguns dos pontos levantados na abordagem oferecida por Hugh Lacey.

A primeira possibilidade de interpretação da tese da neutralidade consiste em alegar, como afirmou Oliveira, “que a ciência é neutra porque suas proposições – resultados de observações, leis, teorias, taxonomias, tabelas, etc. – são puramente factuais, não envolvem, ou implicam, juízos de valor” (2019, p. 1). Segundo Oliveira, essa alegação é verdadeira, pois, se examinarmos exemplos de leis científicas como, por exemplo, “A velocidade da luz é 300.000 km/s”, não podemos extrair dela conteúdo valorativo algum. Trata-se simplesmente de uma alegação fática, ou seja, a ciência é composta por enunciados que descrevem fatos que podem ser verificados e não apresenta enunciados que contêm juízos de valor. Dado que as leis científicas são aceitas por sua adequação empírica, por sua capacidade de explicar e prever competentemente o comportamento do mundo, não há nenhuma perspectiva valorativa envolvida na aceitação ou rejeição de teorias.

Uma segunda interpretação possível consiste em afirmar que a ciência é neutra, pois “pode ser usada para o bem ou para o mal”, sem satisfazer uma orientação particular (OLIVEIRA, 2019, p. 2). Essa segunda tese, como explica Oliveira, “ganhou grande destaque na esteira do lançamento das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki. A intenção era, claramente, a de eximir a ciência – concebida separadamente de suas aplicações – da culpa pela atrocidade cometida” (2019, p. 2). O autor sustenta que essa tese é verdadeira no sentido de que “os conhecimentos da física nuclear, se por um lado levaram à fabricação das bombas, por outro tiveram aplicações claramente benéficas – no tratamento de várias formas de câncer” (OLIVEIRA, 2019, p. 2). A ciência seria, assim, neutra em relação aos efeitos de suas

descobertas, uma vez que aplicações de descobertas científicas importantes podem gerar tanto resultados benéficos quanto danosos.

Oliveira discute ainda uma terceira tese, em que a neutralidade da ciência é avaliada em relação às aplicações do conhecimento. O defensor da neutralidade afirmaria, nesse caso, que “as aplicações do conhecimento científico, em conjunto, favorecem equitativamente todas as sociedades e classes sociais” (OLIVEIRA, 2019, p. 4-5). Nesse item, ele sustenta que a ciência não pode ser declarada neutra, pois existem uma série de informações e domínios que são ignorados em função de relações de poder econômicas e interesses distintos de grupos sociais. Um caso bastante claro são as chamadas doenças negligenciadas pela pesquisa farmacológica. Nesses casos, tratamentos alternativos ou mais baratos ou que favoreçam um pequeno grupo não são buscados, pois não há interesse econômico no desenvolvimento de produtos voltados às populações mais pobres. Como ele diz,

O exemplo mais evidente, e mais revoltante do ponto de vista da justiça social, dessa não-neutralidade é o das *doenças negligenciadas*. Doenças negligenciadas são as que ocorrem predominantemente em países pobres, e recebem uma proporção diminuta dos recursos para a pesquisa, uma vez que os medicamentos que resultariam das pesquisas não seriam rentáveis, dado o baixo poder aquisitivo das populações afetadas. A categoria inclui, entre outras, a doença de Chagas, a dengue, a esquistossomose, a leishmaniose e a lepra. (OLIVEIRA, 2019, p. 4).

Nesse sentido, em particular, parece claro que a ciência não é neutra, pois ela é coagida por interesses externos, também chamados de valores não cognitivos, que determinam quais áreas de investigação e o tipo de pesquisa que será conduzida.

Uma tese que caminha nessa mesma direção foi defendida por Hugh Lacey em seu clássico livro *Valores e Atividade Científica*. Lacey discute durante todo o livro uma série de detalhes da tese que afirma que a ciência é livre de valores ou neutra em relação a valores. Como ele formula o problema, a ciência como um empreendimento livre de valores envolve sustentar que ela é neutra e imparcial:

A neutralidade afirma que uma teoria poderia ser aplicada, em princípio, a práticas pertinentes a qualquer perspectiva de valor e não serve de modo especial aos interesses de nenhuma perspectiva de valor particular. A imparcialidade é uma tese sobre as razões epistêmicas ou cognitivas para aceitar ou rejeitar teorias. Afirma que escolhemos adequadamente teorias com base apenas no cumprimento de certos *valores cognitivos*. (LACEY, 1998, p. 14).

A discussão de Lacey inicia com um debate centrado *no tipo de entendimento* que a ciência pretende fornecer sobre a realidade. Ele afirma que o entendimento pretendido pela ciência requer afirmações sobre “o que algo é, por que é, e o que é possível (previsão)”. Esses entendimentos da realidade podem aparecer de vários

modos distintos e, por conseguinte, corresponder aos interesses de diferentes práticas. Um exemplo ilustrativo, indicado por Lacey, pode ser importante aqui:

Considere-se uma semente, por exemplo, de trigo. Quais são as possibilidades que lhe estão abertas? A semente pode ser considerada de muitos modos, dos quais focalizarei dois: primeiro, pode ser um objeto que gera, após o cultivo, colheitas quantificáveis em rendimentos; segundo, pode ser um objeto que participa integralmente de processos sociais. Consideradas do primeiro modo, as sementes podem vir a ser alteradas sob o efeito das novas tecnologias genéticas e se tornarem 'híbridas', de tal modo que, quando cultivadas sob certas condições específicas, os rendimentos das colheitas aumentem significativamente. Consideradas do segundo modo, por tornarem-se geradoras dos referidos aumentos de rendimentos, as sementes também se transformam numa mercadoria – um objeto produzido e cultivado intensivamente por empresas capitalistas e comercializado segundo as regras do mercado, em lugar de um objeto que, na maioria das vezes, é produzido em colheitas anuais como parte dos costumes locais. Assim, a semente diferencia-se das práticas humanas e passa a manter outras relações com a ordem social. (LACEY, 1998, p. 16-17)

Como fica claro na análise do exemplo fornecido, o tipo de entendimento que temos ou, o que é o mesmo, como consideramos os objetos que a ciência pretende estudar e indicar suas potencialidades, pode assumir várias formas e, assim, corresponder a interesses práticos diversos (LACEY, 1998). Isso quer dizer que as teorias científicas, na medida em que dão atenção para um conjunto de dados, geralmente dados empíricos quantificáveis, e desprezam outro conjunto, como dados qualitativos – participação da semente num modelo de produção tradicional –, podem dar suporte a uma ou outra perspectiva de valor particular. Esse suporte não se dá internamente, pois as teorias não são escolhidas em termos de valor social, mas na periferia da ciência, por assim dizer. É, assim, na periferia da ciência que os valores atuam, particularmente no tipo de entendimento do que é uma explicação científica de algo. Podemos dizer, nesse sentido, que a ciência é objetiva e neutra em relação a valores cognitivos, mas não é neutra em relação a valores não cognitivos implicados no tipo de entendimento que visa.

A compreensão da abordagem da neutralidade da ciência em relação aos valores de Lacey precisa, então, ser dividida em duas partes: a primeira parte consiste em explicar como as teorias científicas determinam a adoção de teorias utilizando-se apenas de valores cognitivos; e a segunda parte, na presença de valores na determinação do tipo de entendimento de uma realidade que é adotada (nesse domínio a ciência não é livre de valores).

Lacey inicia a explicação da primeira parte dizendo:

As teorias identificam as possibilidades das coisas em termos do poder gerativo da ordem subjacente. As teorias constituem uma imagem das coisas em termos de leis e quantidades. Nelas os fenômenos são abstraídos de qualquer inserção na experiência humana e nas atividades práticas, além de qualquer relação com questões relativas a valores sociais. O lugar que um fenômeno ocupa no domínio de valores é irrelevante para a sua representação teórica. Então, por exemplo, para fins teóricos, uma flecha é abstraída do seu papel na guerra e dos processos sociais associados à sua fabricação, de tal modo que seus movimentos sejam representados apenas como funções de variáveis como a velocidade inicial, a massa e as propriedades aerodinâmicas. Do mesmo modo, a semente é abstraída de várias de suas propriedades na medida em que passa a ser representada como uma mercadoria. (1998, p. 17)

No entanto, na medida em que a ciência adota um tipo de entendimento materialista e de controle da natureza, focado em dados que permitem previsão e manipulação de espécies e transformação da natureza, podemos dizer que a ciência satisfaz um conjunto de valores ligados à noção de controle e produtividade. Vimos isso com bastante clareza ao analisar a defesa que Descartes faz da matematização da natureza. De fato, Lacey argumenta que a ciência que segue estratégias materialistas, isto é, estratégias que “representam os fenômenos em termos de sua concordância com as leis da natureza, bem como em termos de sua geração por intermédio de estruturas, dos processos e das leis que lhes são subjacentes” (LACEY, 1998, p. 17), tem uma relação com um valor social particular: “aumentar nossa capacidade de controlar a natureza” (LACEY, 1998, p. 27). Em outras palavras, Lacey sustenta que os teóricos da ciência moderna consideram que o esquema do valor do controle propõe-se a intensificar o florescimento humano, devendo ser algo aspirado por todos. No entanto, essa justificação no ideal da felicidade humana tem sido criticada, por proponentes de perspectivas feministas, ambientalistas e movimentos populares disseminados no mundo empobrecido, por privilegiarem um tipo de entendimento em detrimento de outros. Tais reações críticas tendem a sustentar que as práticas científicas que supostamente levariam ao florescimento humano, na verdade, servem a um conjunto de valores sociais ligados a interesses individualistas e mercadológicos. Ele diz, descrevendo essa tradição de crítica:

Os movimentos populares desafiam os valores sociais mantidos pelas instituições condutoras do ‘desenvolvimento’ e o ideal predominantemente individualista que as acompanha, dividindo-os muito mais entre os fatores causais do vasto sofrimento e miséria a que estão submetidos do que entre os meios para remediá-los. Aqueles que assumem essas perspectivas não



concordam que a expansão da nossa capacidade de controlar a natureza seja capaz de enfrentar adequadamente a realidade que se apresenta diante deles, assim como não concordam com as formas de entendimento associadas ao controle da natureza que permitam identificar possibilidades que contribuam para uma transformação social a serviço de seus ideais comunitários de florescimento humano e de seus valores. (LACEY, 1998, p. 136)

A tese de que a ciência é livre de valores pode ser respondida, mais diretamente agora, observando que ela não é neutra em relação *a todos os conjuntos de valores que compõem uma sociedade*. Na medida em que certos grupos discordam que seus interesses e sua felicidade são buscados por uma ciência que manipula e mantém uma relação predatória com boa parte da superfície terrestre, a tese da neutralidade pode ser posta sob suspeita. Aqueles que valorizam o bem-estar local, a capacidade de agir e a comunidade contestam práticas que dão como resultado aumento de produção, juntamente com a destruição da natureza e práticas sociais tradicionais, tidas como valiosas. Como escreveu a filósofa indiana Vandana Shiva, descrevendo os efeitos da ciência materialista na região do Punjab, na Índia, e em oposição aos valores do modelo materialista da ciência:

Ao invés da abundância, restou ao Punjab um solo enfermo, campos infectados por pestes, desertos encharcados, agricultores endividados e descontentes...conflitos e violência. A fragmentação e o colapso étnicos e ecológicos estão intimamente vinculados entre si e constituem uma parte intrínseca de uma política de destruição planejada da diversidade na natureza e na cultura com vistas à instituição da uniformidade requerida pelos sistemas de gerenciamento central. (SHIVA apud LACEY, 1998, p. 137)

Se a ciência materialista não permite compatibilizar ou encontrar alternativas nos seus métodos de seleção de dados e desenvolvimento de produtos que satisfaçam esse conjunto alternativo de valores, não podemos dizer que ela é neutra em relação a diferentes perspectivas de valor social. Afinal de contas, as críticas feministas (como de Shiva) e sociológicas pretendem propor um novo modelo de ciência que preserve a natureza, a cultura humana e práticas significativas para culturas distintas. Como explica Lacey, ilustrando como seria esse modelo alternativo, as perguntas fundamentais que esse novo modelo científico teria que responder seriam outras:

Como podemos produzir trigo de tal modo que todas as pessoas de uma da região tenham acesso a uma dieta bem equilibrada, dentro de um contexto que intensifique a capacidade local de agir e sustente o meio ambiente? Aqui não se abstraem as condições, a experiência vivida e as atividades práticas prevaletentes e não se presume que questões da ordem social estejam subordinadas à implementação de novos controles. Também não se consideram

a biologia, a ecologia e a sociologia separadamente. Inserem-se questões sobre os rendimentos das colheitas em meio a outras dos seguintes tipos: Quais são as condições socioeconômicas e os efeitos sociais da produção agrícola? Quem controla a produção? Que uso se faz dela? Como ela é distribuída? Quais são os seus efeitos sobre a saúde e a ecologia? Assim, os rendimentos das colheitas passam a ser investigados não só em função das variáveis materialistas, mas também em função das variáveis sociais e de outros das quais as próprias variáveis materialistas são uma função. (LACEY, 1998, p. 138)

Por essa razão, Lacey defendeu que, embora os valores científicos tenham um papel fundamental na prática científica e na aceitação de teorias, a separação entre valores cognitivos e sociais não deve ser estruturada de modo que um conjunto interfira no outro. Quando esse ideal não é conquistado, tal como ocorre nos modelos e estratégias que colocam valores sociais específicos num modelo cognitivo particular, então a tese da neutralidade da ciência torna-se insustentável.

## 3.5

# CIÊNCIA E SENSO COMUM

Para finalizar esta unidade sobre a natureza da ciência, indicaremos rapidamente algumas características que distinguem o conhecimento científico, tal como ele veio sendo explicado até aqui, do conhecimento comum, o conhecimento cotidiano ou senso comum. O conhecimento comum pode ser tomado em dois sentidos fundamentais:

i) em sentido positivo, como um conjunto de conhecimentos oriundos do hábito, das tradições culturais, que pode contribuir para o desenvolvimento de intuições no âmbito da ciência, pois, mesmo sendo obtido ao acaso e sem procedimentos metódicos, oferece um ponto de partida capaz de gerar explicações fundadas e rigorosas da realidade. Os achados e informações transmitidas oralmente na sabedoria popular são um exemplo do aspecto positivo do chamado senso comum.

ii) Em sentido negativo, o senso comum é um conjunto de crenças e hábitos herdados de modo não sistemático da cultura e tradição em que fomos formados, o que impede a visão correta do funcionamento do mundo ao redor. Nesse sentido, o senso comum consiste em formas de pensamento e entendimento da realidade sem qualquer fundamentação rigorosa, impedindo novos conhecimentos e o surgimento de uma cultura esclarecida. Nesse caso, o senso comum se aproxima muito do preconceito, da superstição e do **dogmatismo**.



**TERMO DO GLOSSÁRIO: DOGMATISMO:** O dogmatismo é uma atitude intelectual na vida cotidiana e significa manter-se fiel a um conjunto de regras ou convenções de maneira cega, sem questionar seu valor ou significado. Na filosofia, por extensão, o termo *dogmático* designa autores e escolas filosóficas que consideram que podemos ter um contato com a verdade certa ou absoluta. O dogmatismo se opõe ao ceticismo, que é a escola filosófica que afirma que nada pode ser conhecido com certeza.

Em algumas passagens desse livro utilizamos como exemplo a frase (lei geral) muito reproduzida na vida comum: “as mulheres dirigem mal”. Essa afirmação é comprovadamente falsa. Ela faz parte de um conjunto de crenças de senso comum que não tem a menor fundamentação científica. É sabido que as mulheres se envolvem em menos acidentes do que homens. É sabido, por validação estatística, que o custo do seguro de veículos é menor para mulheres, pois elas são mais prudentes no trânsito. A crença de que as mulheres dirigem mal é, portanto, um exemplo de crença herdada, baseada

em estereótipos e falsa. O que fica revelado nessa comparação entre um entendimento ou visão comum das coisas e uma visão ou entendimento científico é que a ciência é capaz, muitas vezes, de contrariar pensamentos profundamente arraigados, que algumas pessoas, por vícios intelectuais e morais, não conseguem abandonar. Esse exemplo também nos ajuda a apontar alguns aspectos que serão, depois, tratados no debate acerca do pragmatismo e da epistemologia social: enquanto a ciência busca evidências, realiza observações que comprovem suas teorias e investe na aplicação de métodos válidos de investigação, o conhecimento comum é muito mais frouxo e menos sistematizado, contribuindo, muitas vezes, para a perpetuação de preconceitos vigentes nas sociedades contemporâneas.

A ciência, conforme vimos, não é um empreendimento fácil de definir, pois existem diferentes abordagens ou diferentes perspectivas de caracterização da atividade científica. No entanto, em todas as definições que examinamos ficou claro que as seguintes estratégias de abordagem da realidade parecem estar presentes: sistematicidade, apoio na observação, disposição de revisão de princípios e leis a partir da experiência, submissão racional e empírica à crítica e defesa racional e abandono de teorias. No caso do senso comum, essas características nem sempre estão presentes, vindo a gerar dogmatismos e irracionalidades diversas.

# ATIVIDADES – UNIDADE 3

1) Formule um exemplo de explicação científica que adote o modelo empirista ou indutivista discutido nesta unidade.

2) Como um indutivista explica as principais diferenças existentes entre a ciência ou conhecimento científico e uma explicação do chamado “senso comum”?

3) Formule um exemplo de explicação científica de algum fato a partir do modelo falsificacionista.

4) Você já deve ter visto aqueles posters com imagens de Einstein com a língua de fora. Num desses posters, aparece a seguinte afirmação: “a imaginação é mais importante do que o conhecimento”. Einstein disse essa frase, pois ele pensava que, para o progresso da ciência e do conhecimento humano, antes de ficar observando e registrando informações, era fundamental elaborar uma estrutura teórica, um certo conjunto de hipóteses imaginativas, que pudessem explicar os acontecimentos e, depois de formuladas, deveria buscar-se confirmação para as mesmas. Muitas das hipóteses de Einstein não puderam ser testadas durante sua vida. Só se mostraram verdadeiras muitos anos depois de sua morte. Qual foi a teoria de Einstein que teve dados empíricos confirmados no Brasil, mais especificamente no Ceará?

# 4

---

A CONSTITUIÇÃO DAS  
CIÊNCIAS HUMANAS  
MODERNAS

---



# INTRODUÇÃO

Nesta unidade, estudaremos os modelos positivistas e historicistas de compreensão das ciências, sobretudo das ciências humanas. O positivismo está historicamente ligado à figura de Augusto Comte, que assumiu como sua principal tarefa o fornecimento de uma base científica para as ciências humanas. Trata-se de uma doutrina que depositou uma confiança especial na capacidade da razão de estabelecer uma verdade positiva sobre o mundo em que vivemos. O positivismo filosófico teve um papel histórico importante, levando intelectuais a pensar o progresso como uma tendência inexorável, especialmente quanto à criação de uma nova ordem baseada nos valores burgueses (da liberdade, ordem e propriedade) e da capacidade humana de o homem organizar o mundo racionalmente, sem a necessidade da ajuda da fé e das superstições.

Uma base importante do pensamento positivista, anterior a Comte, foi estabelecida por Saint-Simon. Segundo Quintaneiro et al. (2003), Saint-Simon notou que a sociedade continha classes dotadas de interesses conflitantes, uma tese que se tornou conhecida na imagem das abelhas (industriais) e zangões (aristocratas). Ele considerou que essa condição de exploração da nobreza atrapalhava o desenvolvimento das artes e ciências. Como ele afirma,

A prosperidade na França não pode ser determinada mais que por efeito e como consequência do progresso das ciências, das belas artes e das profissões e ofícios. Mas os marechais da França, os prefeitos e proprietários ociosos não trabalham em absoluto para o progresso das ciências, não contribuem para tal progresso, antes o freiam, pois estão se esforçando em prolongar o predomínio que até agora vêm exercendo as teorias conjecturais sobre os conhecimentos positivos...são prejudiciais porque não empregam seus meios pecuniários de um modo não diretamente útil para as ciências, as belas artes e as artes e ofícios. (SAINT-SIMON apud QUINTANEIRO et al., 2003, p. 18)

Saint-Simon acreditava no industrialismo como o domínio da natureza, sendo a história humana o fruto do trabalho material e espiritual ou do esforço coletivo – que engloba os avanços da ciência. Ele chamou sua ciência da sociedade de fisiologia social. “Ela deveria tratar da ação humana incessante, transformadora do meio, e adotar o método positivo das ciências físicas” (QUINTANEIRO et al., 2003, p. 18). A sociedade não seria “um simples aglomerado de seres vivos cujas ações, independentes de toda finalidade, não têm outra razão que a arbitrariedade das vontades individuais, mas um verdadeiro ser animado, mais ou menos vigoroso, a cujas partes corresponderiam distintas funções” (QUINTANEIRO et al., 2003, p. 18). Nesse modelo, os indivíduos seriam as engrenagens principais, que contribuem para o progresso da civilização, e o poder teológico e militar perderia lugar ao poder



da ciência, que seria desenvolvida na direção dos interesses industriais. A ciência social ajudaria, assim, a revelar as leis do desenvolvimento da história, permitindo uma organização racional da sociedade.

Comte, através da influência de Saint-Simon, propôs um método positivo de conhecimento das sociedades, sintetizado num desiderato: “ciência, daí previdência, previdência, daí ação” (QUINTANEIRO et al., 2003, p. 19). A ciência da sociedade positiva instituída a partir daí tratava “de conhecer as leis sociais para poder prever racionalmente os fenômenos e agir com eficácia; explicar e antever, combinando a estabilidade e a atividade, as necessidades simultâneas de ordem e progresso – condições fundamentais da civilização moderna” (QUINTANEIRO et al., 2003, p. 19). Podemos dizer, nesse sentido, que a filosofia positiva é um sistema de conhecimento que apostava em dois princípios:

(1) o princípio dinâmico do progresso, de base iluminista, em que a razão humana desvenda cada aspecto do mundo físico e social, e

(2) o princípio estático da ordem, uma vez que a capacidade explicativa da nova ciência social envolvia impor ordem aos fenômenos, até então, nunca submetidos a leis rigorosas e sistemáticas. Como escreveu Comte, o positivismo seria “composto por uma filosofia e uma política, uma a base da outra, a meta de um mesmo sistema universal” (COMTE apud QUINTANEIRO et al., 2003, p. 19).

No que segue, analisaremos como o positivismo e o historicismo, o qual também teve um impacto na definição da estrutura das ciências humanas, agora entendidas como ciências compreensivas e não mais como ciências positivas, tal como Comte propugnou, tiveram um papel fundamental na compreensão propriamente científica das ciências humanas.

# 4.1

## POSITIVISMO NAS CIÊNCIAS HUMANAS

A pesquisa filosófica, conforme foi possível observar acima, deve ser entendida como uma atividade que segue um corpo metodológico, informado pela concepção filosófica assumida, de onde resultará um conjunto bem fundado (argumentativa ou experimentalmente) de afirmações sobre um problema de investigação (o que poderá gerar uma teoria filosófica particular ou uma posição filosófica específica sobre determinado assunto). Desenvolver uma ciência ou uma teoria filosófica é oferecer uma imagem do mundo, fundada em mecanismos de obtenção de dados válidos, de modo que possamos explicar ou compreender (e também prever e intervir nos fenômenos do mundo ao nosso redor).

No caso das ciências humanas, o objetivo do cientista é encontrar leis que permitam *compreender* acontecimentos humanos e sociais (como relações inter-humanas) ligados à vida das pessoas como, por exemplo, a determinação da ação justa, as funções do Estado, a natureza do significado, a natureza das emoções, da consciência, etc. A pretensão de submeter a realidade caótica dos fenômenos humanos a uma teoria positiva é a principal herança do positivismo nas ciências humanas. Os positivistas pensaram a ciência social e humana como um campo que poderia ser tratado de modo “positivo”, como envolvendo informações e descrições substantivas e verdadeiras. Boa parte desse entendimento das ciências humanas encontra-se superado hoje. Enquanto as ciências naturais descrevem, explicam e tornam possível prever fatos, as ciências humanas são, de modo geral, entendidas como ciências compreensivas, elas tratam seus problemas a partir de uma série de *significações* que os problemas podem assumir, antes de poder reduzi-los a simples objetos. Quando pensamos na questão da justiça social, da natureza da moralidade, é comum que o entendimento do que seja a justiça social ou a ação moral seja tematizado a partir de representações e intuições humanas iniciais, tomadas como pontos de partida, e não dispomos de mecanismos para transformar questões envolvendo a vida e as representações ou imaginários ou intuições sociais em algo facilmente manipulável empiricamente ou objetivamente. No entanto, há modelos explicativos nas humanidades que absorvem ideais positivistas. Essas orientações são mais comuns naqueles domínios onde o cientista segue um modelo de explicação dos problemas humanos que pretende transformá-los em ciência positiva, isto é, em reduzir os fenômenos sociais a leis científicas determináveis.

Uma tentativa de aproximação entre as ciências humanas e as ciências físicas foi desenvolvida por Leônidas Hegenberg, no livro *Explicações Científicas: introdução à filosofia da ciência*. Ele defendeu que essas duas áreas de investigação do mundo podem ser interpretadas como buscando um padrão de explicação dos seus fenômenos idêntico ou similar, uma vez que ambas deveriam ser capazes de satisfazer um mesmo padrão explicativo. As explicações **nomológico-dedutivas** das

ciências humanas poderiam e deveriam ser desenvolvidas, segundo Hegenberg, entendendo, por isso, que uma explicação na área de humanidades só pode ser satisfatória quando resulta numa *lei ou teoria científica*. Explica Hegenberg que

[...] um acontecimento ou uma regularidade só ficam realmente explicados quando a sentença que descreve o acontecimento ou a regularidade puder ser deduzida de premissas que se referem a leis e de premissas adicionais, acrescentadas às primeiras com o fito de completar a dedução – tornando-a logicamente correta. As premissas empregadas nessa dedução devem ser verdadeiras. (HEGENBERG, 1973, p. 232)

Essa abordagem, que aproxima as ciências humanas das ciências naturais, vale para determinados campos da investigação humana onde há proximidade e possibilidade de realizar testes empíricos, orientados de acordo com padrões estatísticos e que permitem obter resultados válidos segundo padrões de medição e validade matemática ou estatística, como nas ciências sociais. Nessa ordem dos procedimentos, no entanto, os padrões de entendimento das humanidades são similares àqueles da ciência natural: eles buscam o mesmo resultado e tratam de forma semelhante seus objetos. Muitos autores, no entanto, reconhecem que as medições sociais oferecem um padrão limitado de validação, principalmente quando inseridas num quadro onde o investigador terá de interpretar seus dados, dando-lhes uma significação, como se ele já não estivesse mais diante de um fato simples, mas buscando algo “além dos dados” disponíveis. É a partir daí que surgiram as teorias não positivas, isto é, menos preocupadas com padrões de cientificidade para o campo das humanidades e mais alinhadas à história e ciências humanas em geral.

## 4.2

# HISTORICISMO

O historicismo é uma doutrina filosófica que busca fazer da história o grande princípio explicativo da conduta, dos valores e de todos os elementos (artes, filosofia, religião, etc.) da cultura humana. Seu precursor filosófico foi Wilhelm Dilthey, um importante filósofo alemão que defendeu o entendimento dos acontecimentos científicos a partir do seu desenvolvimento histórico, da sua gênese histórica. Ele viu o historicismo como aplicado especialmente para as ciências humanas. Uma forma de colocar a diferença entre o tratamento das ciências naturais e as ciências humanas e sociais poderia ser estabelecida através da afirmação que as ciências naturais oferecem explicações *causais* dos fenômenos naturais, enquanto as explicações dos fenômenos sociais fazem um apelo essencial aos *propósitos* das ações dos agentes sociais, e uma explicação que faz apelo a propósitos ou finalidades não é uma explicação causal. Os propósitos da ação podem ser citados como *razões* para essas ações, mas não como causas. Além disso, os propósitos das ações são *valorados* pelos agentes sociais, e essa valoração deve ser considerada na explicação do seu comportamento. Por envolver uma referência aos propósitos e valores dos agentes sociais, em vez de chamá-las de explicações, alguns as chamam de *compreensões*, e as ciências sociais que produzem compreensões são chamadas *interpretativas*.

Por exemplo: podemos explicar por que Maria é contra programas de assistência social (como bolsa para famílias pobres) dizendo que ela foi treinada, desde pequena, por sua família para pensar que pobres são irresponsáveis e não gostam de trabalhar. Nesse caso, a crença de Maria não depende de razões, mas é uma crença produzida causalmente pelo condicionamento familiar e social sofrido. A crença dela foi causada por um tipo de repetição de informações e ela assumiu essa descrição de maneira acrítica. Independentemente do que viesse a ocorrer no mundo, ela continuaria acreditando. Algo bem diferente é dizer que ela chegou até essa crença a partir do exame de dados e estudos sobre programas assistenciais. Nesse caso, ela não foi determinada ou condicionada a acreditar que pobres são irresponsáveis, mas formou um juízo a partir de informações. Se a realidade fosse diferente, ela teria outra crença.

Há uma diferença muito grande em educar oferecendo razões e educar por mecanismos causais de imposição de crenças. Ao dizer que as ciências humanas estão interessadas em propósitos e razões de ações, mas não tanto em suas causas, como pretende o historicismo, então explicações causais do tipo “A crença A foi causada pelo evento B” não são adequadas para o domínio das humanidades, pois elas não explicam concepções, valores e propósitos formados reflexivamente a partir do passado e da situação vivida, mas apenas relações causais. No caso das ciências humanas, quando, por exemplo, um trabalhador não consegue produzir ou se nega a levar uma vida produtiva, podemos indagar “por que isso está acontecendo?” e, ao formular esse tipo de pergunta, adentramos no âmbito dos propósitos, interesses e valores. Esse é o contraste célebre entre *explicar* um comportamento (pelas

correlações constantes entre as variáveis) e *compreender* uma ação (compreender o sentido humano, portanto subjetivo, de uma iniciativa, o que supõe uma forma ou outra de participação, também subjetiva, nessa significação).

Nas ciências naturais, o fim comum é estabelecer os fatos, e não os compreender. Para chegar a entender os fatos, é preciso adotar o que se chama, às vezes, uma atitude ‘objetivante’, uma atitude comandada pelo ideal de uma objetividade do intelecto. Adotar uma atitude objetivante significa despojar os fenômenos estudados de tudo o que revelasse, na parte dos investigadores, um juízo pessoal. Tudo o que requer uma apreciação ou uma decisão deve ser naturalizado ou suspenso, sem o que não se sairia da esfera das opiniões pessoais. Não restam senão os fatos brutos, a materialidade dos fatos. Por sua vez, as ciências humanas fazem apelo à interpretação, quer dizer, a um ato pessoal do inquiridor de compreender a realidade a partir de um conjunto de evidências.

O procedimento de *interpretar ou compreender* não pode, no entanto, ser confundido com uma atitude subjetiva do investigador. Tal procedimento não resultaria numa ciência, mas num recolhimento de impressões pessoais sobre fatos. Uma das formas de explicar aquilo que as ciências humanas procuram elaborar, que é capaz de escapar do subjetivismo e, por outro lado, do cientificismo naturalista, uma vez que não podemos dizer que se tratam de leis causais no sentido estabelecido acima, foi elaborada por Descombes (1998). Segundo Descombes (1998), uma possível descrição do trabalho das ciências humanas seria capturar o “espírito objetivo”, mais além da interpretação puramente subjetiva. Falar de espírito objetivo seria, segundo Descombes, falar de uma descrição do mundo que procura retratar a vida e os conceitos próprios das humanidades, como parte de um conjunto de ideias ou representações simbólicas que aparecem na vida social, na medida em que conversamos, nos relacionamos e agimos. Ele chama esse edifício imaterial que acompanha toda a existência humana de *espírito objetivo*, pois essas representações e símbolos são entidades que podem ser concretamente abordadas.

Considere, por exemplo, o pensamento que um adulto de hoje tem sobre educação dos filhos. A maioria das pessoas tem uma concepção mais ou menos clara do que seja educar bem uma criança. Poderia ser dito que esse pensamento não é meramente pessoal, subjetivo, mas distribuído entre várias pessoas, como uma noção comum, partilhada. A isso poderíamos chamar de um *espírito objetivo acerca da educação*, um pensamento partilhado sobre a tarefa de educar.

Falar do espírito objetivo é nos convidar a buscar uma totalidade significativa nas manifestações do espírito; é este aqui o aspecto holista da noção, que implica uma tese sobre o espírito (impossível de tratar sob uma maneira atomista). Mas há também uma função epistemológica da noção. Ela serve para indicar como se faz a reconstituição, pelo historiador ou pelo sociólogo, do objeto a conhecer: o espírito objetivo é o dado, aquilo de que se vai partir, é o que se trata de interpretar. O acento é posto sobre o aspecto sólido, durável e transportável, dos ‘traços’ e das ‘inscrições’. Aron escreveu, a propósito da ideia de Dilthey: ‘cercada de um passado real, mas inanimado, no meio de ru-

ínas, de monumentos, de livros, o homem constrói o mundo histórico porque ele deixa a vida em seus traços espirituais'. (DESCOMBES, 1998, p. 7)

O espírito objetivo, ou seja, a vida que deixamos para trás com seus traços espirituais, pode ser apreendido. Por exemplo: durante o feudalismo se deixou uma certa imagem hierárquica da vida social, muito diferente da imagem que admitimos hoje. A descrição do caráter interpretativo ou compreensivo das ciências humanas obedece a duas condições: uma condição de *presença significativa numa comunidade espiritual (significações)*, um conjunto de valores comuns e ideias e, em segundo lugar, uma condição de *exterioridade aos indivíduos*, isto é, os valores não são pessoais, subjetivos, “meus”, mas são da totalidade social da qual participo.

A primeira condição corresponde a uma presença significativa aos membros do grupo: os homens vivem numa comunidade que é espiritual (no sentido do alemão *geistig*). Isso quer dizer bem que a sociedade repousa sobre ideias e valores comuns. Reagrupemos tudo isso, ideias e valores, sob o termo *significações*. A sociedade repousa sobre significações que as pessoas devem reconhecer. Mas também, segunda condição, essas significações comuns devem ser exteriores aos sujeitos do ponto de vista da origem, quer dizer, da autoridade e da validade. (DESCOMBES, 1988, p. 10)

Descombes descreve a exterioridade como “a ideia que se apresenta sob as espécies de uma coisa material”. “Exterioridade quer dizer que a ideia se apresenta a nós como uma regra bem estabelecida e que não depende de nenhum de nós em particular”. Uma forma de entender isso é reconhecer, por exemplo, que os costumes são um projeto humano (comportar-se bem à mesa, não andar despido), mas, ainda assim, eles surgem como forças poderosas que dominam nossas deliberações e ações. Isso quer dizer que elaborar uma teoria na área da filosofia ou uma teoria na área da psicologia (não experimental) consiste em interpretar os valores comuns constitutivos de uma totalidade humana, os quais não são meramente naturais, mas também normativos. Esse seria, segundo Descombes, o resultado do trabalho das ciências humanas.

Um outro aspecto, referente à noção de espírito objetivo, deve ainda ser tratado aqui. Descombes distingue entre espírito objetivo e objetivado. O *espírito objetivado* é da ordem histórica, é aquilo que realmente aconteceu, como, por exemplo, as ideias desenvolveram-se em  *fatos*. Para dar um exemplo, podemos imaginar que, entre os políticos do início do século passado, havia uma forte moralidade da honra. Essa moralidade centrada na honra pode ser caracterizada como o espírito objetivo de uma época. Essa moralidade torna-se espírito objetivado em fatos. A moralidade da honra levou Getúlio Vargas ao suicídio. O suicídio de Getúlio é um fato, é o espírito (uma imagem) que se tornou objetivo. O espírito objetivo é:

[...] a presença do social no espírito de cada um. Não é, portanto, de modo algum uma relação de estranhos (que seria preciso reunir, reencontrar, que seria preciso restaurar os pensamentos a partir de documentos que temos). É ao contrário uma relação de familiares, familiares com quem eu não tenho de me reunir ou que interpretar, uma vez que eles são já presentes no mais íntimo de mim mesmo, na minha linguagem e no meu pensamento. O ápice do espírito objetivado será encontrar as inscrições que nos são dadas a compreender (como as inscrições dos Etruscos); nesse caso o espírito (dos Etruscos) se exteriorizou tão completamente que o retorno à origem é de fato impossível (salvo a descoberta de novos documentos permitindo decifrar seus signos). (DESCOMBES, 1998, p. 13)

O ápice de um espírito objetivo de uma sociedade são os hábitos mais estáveis, as ideias mais fundamentais, os usos mais bem estabelecidos. Não se trata apenas de uma antecedência histórica ou subjetiva. Trata-se de acontecimentos sedimentados. Aron (apud DESCOMBES, 1998, p. 14) explica que:

Os homens chegam à consciência ao assimilar, sem o saber, uma certa maneira de pensar, de julgar, de sentir que pertencem a uma época, singulariza uma nação ou uma classe [...]. A individualidade biológica é dada, a individualidade humana da pessoa é construída a partir de um fundo comum.

É justamente esse fundo comum, essa individualidade humana construída, que as ciências humanas se encarregam de interpretar ou entender. Dizer que as ciências humanas não reduzem suas afirmações às leis, significa dizer que, nas ciências humanas, o aspecto mais importante é conseguir compreender as construções do espírito objetivo que estão por trás dos fatos que constituem a realidade social que todos conhecemos. Num sentido geral, as diferentes metodologias filosóficas são tentativas de capturar essas significações ou compreensões sedimentadas no espírito de uma época. É por isso que é relevante estudá-las.

# 5

---

ANÁLISE DAS PRINCIPAIS  
ABORDAGENS E CONCEITOS  
DO PENSAMENTO FILOSÓFICO  
CONTEMPORÂNEO

---





# INTRODUÇÃO

O pensamento contemporâneo em relação ao conhecimento foi influenciado pelos modelos fenomenológico-hermenêuticos, de um lado, do positivismo lógico, de outro, e pelas teorias críticas da sociedade. A teoria crítica recebeu influência, na expressão de Paul Ricoeur, dos mestres da suspeita: Nietzsche, Marx e Freud.

A fenomenologia deu um lugar de destaque para a consciência. A fenomenologia procurou desenvolver uma imagem do conhecimento não centrada na ideia de representação da realidade, tal como vimos ser comum entre os filósofos modernos, especialmente Descartes e Locke, que concebiam as ideias como representações ou imagens mentais. Na fenomenologia, interessa não tanto o modo como nossas representações se ajustam aos seus objetos, mas o modo como as coisas, entendidas como fenômenos que aparecem à consciência (pela memória ou outros processos), se doam a quem os conhece. Um dos precursores da fenomenologia foi Husserl. Ele estabeleceu, segundo Savian,

[...] que mais que uma ‘aparelhagem humana, a consciência é, ela mesma, uma relação ou uma atividade: a atividade de estar na presença daquilo que é conhecido, reagindo ativamente a ele. Os fenômenos, por sua vez, em vez de serem marcas ou impressões deixadas pelas coisas na consciência de quem as conhece, são as próprias coisas conhecidas e em cuja presença está a atividade da consciência. (SAVIAN, 2016, p. 348-349)

Na sua tentativa de compreender a consciência, Husserl rejeitou tanto a compreensão empirista, quanto a visão racionalista do ser humano. Com respeito ao empirismo, ele sustentou que os sentidos não podem nos dar “conhecimento” propriamente dito, pois tudo o que os sentidos nos mostram são dados singulares (como o cheiro, gosto, etc.), de modo que não há como construir nem mesmo a tese de que todo conhecimento deriva dos sentidos a partir dessa base frágil. O conhecimento requer mais do que fatos isolados sobre objetos, requer regras ou leis, que a própria experiência sensível não oferece. Em oposição ao racionalismo, no entanto, ele via a razão e nossa natureza sensível (corporal) como interligadas. Como diz Savian,

Husserl compreendia o ser humano como um corpo consciente, uma realidade complexa ou realidade psicofísica composta por corpo (materialidade), alma (vitalidade e capacidade de ter emoções) e espírito (consciência). (SAVIAN, 2016, p. 349-350)

Em função dessa transformação da compreensão do homem, Husserl foi levado a conceber a consciência não como uma faculdade vazia, sem conteúdo, mas como intencional, ou seja, a consciência sempre é de algo, alguma coisa que visamos. Aquilo que capturamos em nossa experiência não são, portanto, coisas inertes,

dadas puramente para nosso olhar e contato, mas coisas já subjetivamente estruturadas pela consciência. Aquilo que apreendemos não é entendido, assim, como experiência de algo dado, mas *como vivência*, ou seja, algo que aparece à consciência de maneira determinada, em função do direcionamento que a consciência dá estruturalmente às suas apreensões. Essa teoria dá também sentido para a ideia de subjetividade, pois a noção de vivência e subjetividade permite compreender que nem tudo o que existe no mundo é físico, tal como algumas teorias da mente têm defendido. Na medida em que a mente é intencional e visa a algo no mundo, existem certas propriedades qualitativas intrínsecas à experiência que só podem ser experienciadas em primeira pessoa. Essas propriedades são chamadas de *qualia*, ou seja, são fatos sobre como é ou qual significado tem uma certa experiência para um determinado ser. Assim, mesmo que todo o universo fosse um conjunto de processos físicos, ainda haveria um conjunto de fenômenos que não poderiam ser explicados fisicamente, que é a experiência subjetiva, a dimensão de saber como é algo na experiência, que parece ser uma prerrogativa subjetiva, da consciência.

Depois de Husserl, modelos que apostaram na subjetividade e nas condições estruturais, sócio-históricas do sujeito humano também foram colocados em operação pela filosofia, sobretudo através da teoria crítica, o existencialismo e a Escola de Frankfurt.

No existencialismo, é justamente a dimensão individual, subjetiva, da experiência humana que assume protagonismo. É através da perspectiva individual que se introduz uma possibilidade de análise da vida como desenvolvimento de projetos pessoais, que assumimos com toda a responsabilidade por eles implicada. Como diz Abbagnano,

A partir das doutrinas filosóficas que foram se sucedendo no decorrer dos séculos, o homem entrou em posse dos instrumentos indispensáveis para entender e interpretar a si mesmo e ao mundo e assumir a atitude do verdadeiro filosofar, isto é, do existir autêntico. As doutrinas, porém, são meios e não fins. Elas oferecem ao homem um auxílio eficaz, mas não são tudo. No fim de tudo, quem tem de decidir é o homem, o homem só. A vida continuamente lhe impõe perguntas, às quais deve responder. Toda ação sua, qualquer que seja a importância, é uma resposta. Por meio de cada uma dessas respostas, o mundo sai um pouco da névoa e toma certa forma diante dele. (2006, p. 18)

A compreensão de si e a necessidade de ter de fazer-se está no fundamento de toda obra, de todo trabalho humano e constituem a trama em que é tecida a vida cotidiana do indivíduo, assim como a vida histórica da humanidade. Um problema importante para a filosofia existencialista, em conexão com essa dimensão pessoal da experiência, é a ideia de autenticidade. Uma vez que somos nós que fazemos e moldamos nossos próprios projetos em mundo em comum com outros, escolhas independentes, não inteiramente determinadas pelo contato com outros e conformadas à maioria, são de extrema relevância. As afirmações sobre autenticidade usualmente partem de uma concepção dos homens como seres livres e racionais,

mas a análise existencial mostra que há uma dimensão sócio-histórica importante em nossa apreensão do mundo: o mundo sempre nos aparece de forma interessada, em função de projetos que desenvolvemos. É no curso desses projetos que forjamos nossa identidade e desejo, em sintonia, oposição, ou seja, na troca com outros. Como então garantir uma visão autêntica, própria, se estamos sempre em relação e nos deixando determinar e determinando os outros?

Nesta unidade, estudaremos essas diferentes concepções filosóficas, com vistas a compreender melhor o desenvolvimento do pensamento filosófico contemporâneo.

# 5.1

## FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA

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 como parte da interpretação bíblica. A mais nova hermenêutica 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* (histórico, pessoal, socialmente limitado) que o antecede e condiciona a 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, particularmente em função dos problemas que o caráter histórico (a historicidade do existente humano) coloca.

É a partir dessa faceta que a hermenêutica revela sua principal contribuição filosófica, pois institui como regra orientadora a ideia de que na verdade objetivada, a verdade que se busca no contexto da interpretação de um fenômeno ou na configuração de um modelo científico ou filosófico-racional, estão presentes elementos da autocompreensão do investigador, o seu horizonte de compreensão, bem como está afastado o contexto de uma apreensão pura e retilínea dos fenômenos que se quer estudar. Segundo a hermenêutica, a compreensão é já um estar situado num contexto histórico e no contexto vivido, no mundo da vida, como dizia Diltthey.

A hermenêutica recusa a leitura da realidade como estrutura estanque, absoluta, e a interpreta como situada num horizonte temporal, também chamada de hermenêutica da facticidade. De todo modo, mesmo na renúncia ao eterno, o método hermenêutico “volta-se para as possibilidades desveladoras de sentidos das pretensões de verdade, ou seja, volta-se para *overbum interius*, por detrás de cada sentido exteriorizado” (GRONDIM, 1999, p. 44-45).



TERMO DO GLOSSÁRIO: *overbum interius*. O termo latino faz referência ao “verbo interior” ou o significado interior, tal como capturado por falantes, em oposição ao sentido externo das palavras, que não captura as variações de significado relativas às diferentes pessoas.

### 5.1.1 O método fenomenológico

A fenomenologia, entendida como uma abordagem filosófica que iniciou com Edmund Husserl, no começo do século XX, tem uma história complexa, pois envolve uma série de tradições filosóficas, como o existencialismo e a hermenêutica, que podem ser consideradas uma continuação do projeto de Husserl, e outras tradições como o estruturalismo e pós-modernismo que, embora vinculadas à fenomenologia, parecem ter-se afastado dela (GALLAGHER, 2008). Depois de Husserl, a principal linhagem da fenomenologia é aquela que inclui autores como Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. O preceito fundamental da diretriz metodológica da fenomenologia é “ir às coisas mesmas”. Segundo esse modelo, o intérprete ou pesquisador deve permitir que, por trás de toda a tradição interpretativa já constituída e que determina a compreensão de muitos acontecimentos ou fenômenos, seja possível trazer de volta à luz os *fenômenos puros*, não contaminados pela longa tradição de interpretação gerada na história e tradição. Uma das premissas fundamentais da fenomenologia é, nesse sentido, colocar entre parênteses as posições assumidas num determinado tema de estudo e dar atenção à *experiência*. Ou seja, “a fenomenologia deve basear suas considerações em como as coisas são experienciadas em vez de olhar para os vários interesses estranhos que podem simplesmente obscurecer e distorcer acerca daquilo que se quer compreender” (GALLAGHER, 2008, p. 6).

Nesse sentido, um interesse contínuo da fenomenologia é oferecer uma descrição da estrutura das experiências. Por exemplo, se estivermos procurando desenvolver uma teoria sobre a mente humana, sua natureza, o fenomenólogo não partirá das diferentes teorias disponíveis, como o dualismo cartesiano e o fisicalismo, que afirmam que a mente são processos físicos no cérebro. A fenomenologia procederá segundo os seguintes princípios e questões:

O que é a coisa que está sendo estudada? Não sabemos se estamos estudando a mente ou o cérebro ou se há algo material ou imaterial? A consciência é gerada por processos cerebrais específicos ou não? Como pode o fenomenólogo pôr de lado tais questões e progredir? Ou alguém pode objetar: ‘como a fenomenologia nega que o cérebro causa a consciência’? A resposta própria a isso é que os fenomenólogos não *negam* nem *afirmam* isso. Eles suspendem o juízo acerca dessas questões e de todos os juízos sobre elas. Eles começam com a experiência. (GALLAGHER, 2008, p. 6)

A fenomenologia tem sido adotada para o estudo de temas teóricos filosóficos, mas também no domínio das ciências humanas. No Direito, por exemplo, o método fenomenológico foi mais adotado para ampliar o domínio das análises positivas, que não buscavam adentrar no regime jurídico vinculando ocorrências como simples fatos particularizados, desprezando o peso da tradição acumulada sobre um determinado instituto jurídico e sem destacar a essência ou ideia, aquilo que é permanente, universal, que não pode ser desprezado. Um exemplo que podemos oferecer aqui é o tratamento da questão atual da pesquisa com seres humanos. O amplo debate gerado é motivado, por um lado, por um conjunto de crenças religiosas, algumas já próprias do costume, e, de outro, de reducionismos pragmáticos, relativos à defesa de resultados que a manipulação genética pode ocasionar na cura de doenças. Nessas situações, o fenomenólogo buscará identificar aquilo que é pressuposto acerca da vida humana e das condições de intervenção nos processos de reprodução da vida, para instituir posicionamentos que elaborem a estrutura da experiência que é capaz de alcançar a universalidade da ideia mesma de vida. Podemos examinar, ainda, um terceiro exemplo que ajuda a entender a natureza da fenomenologia a partir de sua aplicação ao estudo dos fenômenos. Consideremos o caso da *percepção humana*. Como podemos descrever a percepção humana em termos fenomenológicos? Para caracterizar a percepção, analisemos mais detalhadamente um exemplo descrito por Gallagher da percepção de um carro na rua:

Quando eu olho pela janela e vejo meu carro estacionado na rua, eu estou tendo uma percepção visual. Um psicólogo experimental desejará oferecer uma explicação causal de como a percepção visual funciona, talvez em termos de processos na retina, ativação neural no córtex visual e áreas associadas no cérebro que permitem reconhecer o carro como sendo meu. Ele pode desenvolver uma descrição funcionalista que explica que tipos de mecanismos nós empregamos, ou que tipo de informação (cor, forma, distância, etc.) é necessário processar para ter a percepção visual do carro. O fenomenólogo, contudo, tem uma tarefa diferente. Ele começará com a experiência mesma e por meio de uma descrição cuidadosa dessa experiência tentará dizer o que é a experiência visual, qual a diferença entre percepção e, por exemplo, um caso de imaginação ou lembrança, e como essa percepção é estruturada de modo que fornece uma experiência de mundo com sentido. Sem negar que o cérebro contribui causalmente com a percepção, tais processos não são simples parte da experiência do sujeito que percebe. (GALLAGHER, 2008, p. 6-7)

Husserl admitia que existem estruturas relativas à experiência e que constituía tarefa da filosofia a descrição dessas estruturas essenciais. A tarefa do pensamento, especialmente filosófico, seria assim desenvolver uma ciência da estrutura essencial da experiência. A filosofia seria, dessa forma, a ciência capaz de nos fazer ver o fenômeno puro, reconhecendo seus múltiplos condicionantes psicológicos,

históricos ou mesmo pela tradição de ciência, de modo a capturar o sentido da experiência mesma. Esse aspecto pode ser melhor entendido através de um exame da estrutura da percepção visual. Gallagher oferece uma lista que inclui, pelo menos, os seguintes elementos da percepção visual: o caráter intencional, o caráter gestáltico, seu caráter perspectivo aberto e seu caráter fenomenal e temporal. Essas estruturas não são subjetivas, particulares, mas estruturas objetivas, de um sujeito que está no mundo e também um sujeito com corpo e com motivações e propósitos. A fenomenologia consegue organizar e separar esses fenômenos de modo a integrá-los como parte da estrutura da experiência. Considere, para começar, *a intencionalidade das experiências visuais*, uma das categoriais mais fundamentais de toda a fenomenologia. Gallagher observa que a estrutura da experiência visual é concebida sempre como intencional:

O fenomenólogo nota que minha experiência visual do carro tem uma certa estrutura que caracteriza todos os atos conscientes, a saber, a estrutura intencional. A intencionalidade é uma característica universal da consciência, como dizem os fenomenólogos, e isso significa que toda consciência (percepção, memória, conteúdos imaginativos, juízos, etc.) são *sobre* ou *acerca de* algo. Nesse sentido, a experiência não é um processo isolado. Ela sempre envolve referência ao *mundo*, tomando esse termo num sentido amplo de modo a incluir o ambiente físico, mais o mundo cultural e social, que pode incluir coisas que não existem no modo físico (GALLAGHER, 2008, p. 7)

A análise intencional revela um conjunto de insights relevantes sobre a percepção humana. Em primeiro lugar, a percepção não é simplesmente uma recepção de informação; antes ela envolve uma interpretação, que frequentemente muda de acordo com o contexto. Quando olho para um carro, vejo o carro como meu, e não como uma informação sem sentido algum. Essa mesma tese não significa, no entanto, que acrescentamos ao objeto indeterminado (que vemos) a ideia de que *é meu*. “[...] a percepção já é significativa e pode ser posteriormente enriquecida pelas circunstâncias e possibilidades de minha experiência corporal” (GALLAGHER, 2008, p. 7). O fenomenólogo diria que a experiência perceptiva está embebida em contextos que são pragmáticos, sociais, culturais e que muito do trabalho semântico (a formação do conteúdo perceptivo) é facilitado pelos objetos, arranjos e eventos que encontro. Em outras palavras, numa dada circunstância, “posso ver o carro como um veículo prático que eu uso para me carregar de um lado para o outro. Em outro caso, posso ver o mesmo objeto como algo que precisa ser lavado ou algo que eu tenho que vender ou algo que não funciona direito” (GALLAGHER, 2008, p. 7). A ligação do carro com a dimensão corporal também é reveladora, pois posso reconhecê-lo como algo para ser dirigido. Esse aspecto significa que nossa percepção não é uma representação afastada ou, em outras palavras, descorporificada, mas também informada por habilidades corporais e outras habilidades que tenho e que são aprendidas na interação com objetos com os quais convivo. Isso parece significar que a percepção não é representacional, mas talvez situada em relação ao



tipo de interação que nosso corpo estabelece com diferentes objetos. Esse tipo de análise tem originado as concepções contemporâneas da cognição corporificada, isto é, um tipo de apreensão da realidade que não é meramente representacional, mas que tem o corpo como um componente fundamental.

Um segundo componente da estrutura da experiência visual é a *espacialidade e temporalidade*. Minha condição corporal coloca limites ao que vejo. De onde estou sentado, posso ver o lado do motorista do carro. Mesmo que eu não tenha uma visão da lateral do carro, eu posso antecipar que o carro tem uma lateral. Isso quer dizer que faz parte da estrutura da experiência uma “antecipação tácita daquilo que minhas possíveis ações no futuro imediato trarão” (GALLAGHER, 2008, p. 7). A experiência é, assim, espaço-temporal, pois o próprio ver delimita regiões no espaço e temporalmente preenche aspectos e gera expectativas acerca de objetos no nosso entorno.

Um terceiro componente da estrutura da experiência visual é a *incompletude em relação ao objeto ou o chamado “ver perspectivo”*. Se me movimento ao redor de uma árvore para ter uma apresentação mais completa dela, então os diferentes perfis da árvore de frente, dos lados, atrás não apresentam a si mesmos como fragmentos desconectados, mas são percebidos como momentos sinteticamente integrados. Esse processo sintético é temporal. (GALLAGHER, 2008, p. 8). O caráter fragmentado da experiência visual não é, assim, separado de elementos que indicam estruturas espaciais de diferentes tipos de objetos, estruturas que são, em grande medida, reconhecidas corporalmente e na forma da interação que estabelecemos com as coisas. O manejo de um bastão ou de martelo é muito diferente das habilidades que o cabeleireiro mostra ao utilizar a tesoura. E o exercício dessas habilidades corporais em integração com a visão nos permite apreender objetos sempre como todos integrados, ainda que a percepção seja sempre fragmentada.

A estrutura da experiência visual são as *estruturas gestálticas da percepção*. A percepção visual aparece numa estrutura tal que, normalmente, algo está sempre no foco enquanto o restante não.

[...] algum objeto está no centro do meu foco, enquanto outros estão no pano de fundo, no horizonte, ou na periferia. Eu posso mudar meu foco e fazer algo ficar em primeiro plano, mas apenas mediante uma mudança do primeiro objeto que deixa de ser o objeto primário de atenção, perdendo o foco e colocando-se no horizonte. (GALLAGHER, 2008, p. 8)

Por último, a fenomenologia também examina os aspectos *qualitativos ou sentidos da experiência*. O que sinto quando vejo meu carro e o que sinto quando vejo meu carro ser batido ou esmagado por outro carro é muito diferente. As qualidades sentidas das experiências são chamadas de conteúdos fenomenais ou “o que se sente” ao experimentar algo.

Todos os componentes aqui apresentados são distintos do tipo de descrição causal ou científica que psicólogos ou neurologistas poderiam oferecer da percepção visual. Nesse sentido, o foco da fenomenologia pode ser descrito como pela pretensão de, nas palavras de Gallagher,

Obter uma *compreensão* e uma *descrição* apropriada da estrutura experiencial de nossa vida mental e corporal; a fenomenologia não tenta desenvolver uma explicação naturalizada da consciência e nem procura descobrir sua gênese biológica, neurológica ou motivação psicológica. [...] A fenomenologia está interessada em entender aquilo que intrinsecamente e em princípio caracteriza percepção, juízos, sentimentos, etc. (GALLAGHER, 2008, p. 9)

## 5.2

# EXISTENCIALISMO

Sören Kierkegaard (1813-1855) é considerado o fundador do existencialismo. Para este filósofo, o indivíduo é o fundamento da realidade e toda verdade e conhecimento deve se reduzir à verdade individual. Todas as variantes existencialistas insistem na centralização do indivíduo em suas considerações. Para o filósofo existencialista francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), o homem-em-situação é o fundamento sem fundamento de todos os valores morais. É sem fundamento porque Deus, que servia de fundamento na moral tradicional e vigente, está morto. É sem fundamento porque feito apenas de contingência.

O conceito de contingência é um dos mais importantes na filosofia existencialista de Sartre. É a partir desse conceito que se pode constituir o conceito de liberdade. A seguir, apresento alguns aspectos do pensamento filosófico de Sartre e que nos dão, de uma maneira ou outra, um suporte teórico para uma melhor compreensão de sua filosofia.

Sartre afirmou que sua filosofia era uma filosofia da existência. Um dos pontos de partida fundamentais dessa filosofia está expresso na seguinte fórmula: “A existência precede a essência”. De certo modo, esta fórmula caracteriza a filosofia existencialista em geral. Assim se posicionando, o existencialismo se opõe às filosofias essencialistas, que antepõem a essência à existência. Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre toma o exemplo do corta-papel para explicar essa concepção. Um objeto fabricado, como um corta-papel, é produzido por um artesão que, para tal, se inspirou em um conceito anterior à fabricação. Neste caso específico, o conceito de ‘corta-papel’. O artesão pensou o corta-papel, como fazê-lo, como fabricá-lo. Em outras palavras, ele pensou sua “essência” antes de lhe dar uma existência concreta. Aqui, pois, é a essência que precede a existência. Para produzir um objeto, é preciso antes pensá-lo, saber como é.

Os defensores do essencialismo assimilaram a relação artesão/corta-papel à relação Deus/homem. Deus cria o homem: primeiramente, ele o pensa e, em seguida, ele o produz. Mas, se suprimimos Deus, – e o existencialismo sartreano é ateu – então este esquema não funciona mais, perde o sentido. Se Deus não existe, há pelo menos um ser para o qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de ser definido por algum conceito. Este ser é o homem. O homem existe primeiro, apenas então se define. Nele, a existência precede a essência. E se o homem é aquele que se define a si mesmo, então também é aquele que se faz. E se faz porque é livre. E é livre porque é contingente. Assim, a existência também é contingência. Nada está predeterminado. Tudo está por se fazer, por se construir.

Em sua teorização, Sartre usa frequentemente o método que tem respaldo na filosofia de Husserl – a fenomenologia. Apesar de Sartre fazer sérias críticas a Husserl, conservará do mestre o conceito de intencionalidade. A consciência é intencional. Sempre temos consciência de alguma coisa. De fato, toda consciência é consciência

de alguma coisa. A consciência visa àquilo que ela não é. A consciência é intencionalidade, isto é, ela existe sobre o modo de não ser. Ao ver ou perceber a mesa, eu não sou a mesa. A consciência sempre se constitui por meio desta negatividade essencial. A consciência não tem conteúdos. Dela, não se pode simplesmente dizer que é. Ela não é um objeto nem uma coisa. A consciência tem uma dimensão de irrealidade e, pois, de liberdade. Ela não está presa às coisas. Ela se destaca das coisas, delas se evade. Está subtraída dos determinismos espaço-temporais. O não real, o irreal, é, para ela, um possível. Ela é livre. Consciência e liberdade são realidades correlatas.

Não podemos dissolver as coisas na consciência. A consciência não é uma coisa. Nunca poderemos coisificar a consciência. Ela não é as coisas das quais tem consciência. Se vejo uma árvore, a árvore é exterior. Ela não é eu. A consciência não tem um dentro, um interior. Ela não é nada mais que o exterior dela mesma. A consciência não é uma substância. É, antes de tudo, um processo.

O fato de a consciência ter a necessidade de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma é chamado, por Husserl, de intencionalidade. A consciência é o indicativo mais claro de que o homem é livre. Mas a liberdade, diz Sartre, produz angústia. A angústia, na filosofia existencialista, não designa um sentimento subjetivo e não se confunde com a ansiedade e o medo. A angústia existencialista está relacionada com o nada, com a negatividade, com o não ser, e estas realidades, por sua vez, se relacionam com a liberdade. É por isso que a angústia existencialista é angústia da liberdade.

Se fujo diante da angústia, se rejeito a angústia, tenho má fé, diz Sartre. E fugir daquilo que me angustia é o mesmo que fugir da liberdade. É não querer assumir a liberdade. É não querer fazer escolhas no mundo. É não se querer determinar, não querer justificar constantemente o lugar sem fundamento que ocupamos neste mundo. Entenda-se bem: tudo neste mundo é sem fundamento, porque tudo é contingente. E a contingência é, justamente, a marca da liberdade.

Só o homem é livre. Uma árvore só poderá ser sempre a árvore que é. A existência do homem não é fundamentada por nada, e isso quer dizer que a liberdade não é algo tangível, algo substancial. Para Sartre, a liberdade não é escolhida pelo homem, pois ela é um absoluto, e, logo, é condição de toda e qualquer escolha. O homem não pode ser senão livre. Como repete constantemente Sartre: o homem está condenado a ser livre.

A liberdade não é, em princípio, uma noção, não tem essência nenhuma. É a minha existência mesmo, à medida que me faço ser. Ela é o projeto da minha existência. Este projeto de cada homem poder fazer-se chama-se liberdade. Ele não acontece na solidão de cada um, mas “em situação”, que dizer, num determinado contexto.

A escolha de um projeto jamais pode ser justificada. Por quê? Por não ter nenhum fundamento ou uma necessidade. Sim, toda escolha é contingente; logo, é sem fundamento e não necessária. Por isso, Sartre não aceita a hipótese do inconsciente de Freud, uma vez que ela pode ser usada – e é frequentemente usada – como justificativa para nossos atos. Segundo Sartre, essa justificação, e qualquer outra, tira de nós a responsabilidade de nossos atos e de nossas escolhas no mundo. A liberdade não precisa ser justificada.

O homem é desde sempre livre, isto é, a liberdade é um fato **ontológico**. Os marxistas contestaram dizendo que, se o homem é desde sempre livre, então não precisaria lutar para ser livre, não precisaria se libertar (assim, a revolução seria sem sentido, como sem sentido também seria uma nova sociedade, produto dessa luta libertária). Se o homem fosse desde sempre livre, o que dizer das inúmeras alienações que sufocam o homem? Sartre responde (1978, p. 29): “Se o homem não é originalmente livre, nós nem podemos conceber o que será a sua libertação”. A libertação é a face objetiva de uma liberdade subjetiva que precede e torna possível toda libertação.



**TERMO DO GLOSSÁRIO:** Ontológico: caráter próprio de um ser, que pertence intrinsecamente a ele. Essa palavra provém do substantivo *ontologia*, que significa estudo sobre o ser (em grego, “ser” se diz *ontos*, derivação que vem de *on*).

O homem é absolutamente livre para escolher seus valores. Nesse sentido, ele se torna completamente responsável por aquilo que de si mesmo se faz, de sua existência e da existência dos outros – diz Sartre (1978, p. 30). Sim, ao me escolher de um modo, escolho todos os outros homens e escolho “uma imagem de homem, tal como espero que ela deva ser”.

Escolher engajar-se em qualquer coisa é um acontecimento grave e de grande responsabilidade. Produz angústia. Cada ato nosso coloca em jogo o sentido do mundo e o lugar do homem no universo. Ficamos angustiados porque não temos nenhum valor preestabelecido a nos orientar. Somos nós que constituímos os valores que queremos. É preciso criar as normas, morais ou outras, que queremos, sem nenhuma justificação e sem escusas. O homem que procura escapar da responsabilidade de criar livremente seus valores é um homem de má-fé, diz Sartre.

Além das ideias de intencionalidade, consciência e liberdade, outra discussão é muito importante para a proposta existencialista de Sartre. Trata-se do olhar. É o olhar que me desvela a existência do outro. O olhar não se limita aos olhos, pois, por trás dos olhos, existe uma consciência, ou um sujeito, que julga. Ao olhar o outro, ele me aparece como um objeto. É objeto do meu olhar. Mas, o outro também me olha. Nesse momento, ele me transforma em objeto, como eu em objeto o transformei antes.

Quando o outro me vê, de fato ele me torna um objeto, me faz ser uma coisa no mundo. Eu sou o objeto de um olhar, objeto para outro. Eu sou um exterior, uma natureza, algo coisificado. Ao me fazer objeto, o outro me leva para dentro do círculo da alienação: eu sou pelo e para o outro. O outro, assim, diz Sartre, me faz ser.

## 5.3

### MARXISMO

Foi muito comum especialmente na época do surgimento das interpretações marxistas da história e da dinâmica social. Esse modelo ainda aparece informando certas leituras dos fenômenos sociais entre os adeptos de uma leitura crítica da realidade, que procura enxergar nos acontecimentos sociais a presença de contradições próprias das sociedades. Marx (1818-1883) procura recuperar a concretude do homem. Rejeita, portanto, as concepções abstratas a respeito dele feitas por Hegel, Feuerbach e outros. O homem é um ser produtor, transformador da natureza e criador. É social e é histórico. As principais teses marxianas/marxistas podem ser sintetizadas da seguinte maneira:

a – A sociedade de classes

Ora, como a sociedade (burguesa-capitalista) está dividida em duas classes sociais básicas – os proprietários dos meios de produção e os não proprietários desses meios (que são os trabalhadores ou os proletários, como costumava usar Marx) –, então os diferentes domínios da experiência serão interpretados à luz dessa divisão.

b – A ideologia apresenta como universal, numa sociedade dividida em classes, aquilo que, de fato, são interesses particulares.

Segundo Marx e o marxismo, numa sociedade de classes o universal é expressão de determinada classe e, logo, expressão de uma particularidade. Nas sociedades capitalistas, a universalidade é produzida pela classe que domina através dos meios de produção, da propriedade desses meios e das mercadorias produzidas por esses meios.

c – Mesmo aquilo que se apresenta com um caráter universalista é relativo e histórico.

Se algo é histórico e relativo, significa que está sujeito a mudanças. Significa que não é eterno e definitivo. A ideia de revolução proletária, tão benquista por Marx e os marxistas, está, entre outras coisas, baseada neste tipo de argumentação. Com os processos revolucionários, haveria de acontecer a transformação da moralidade dominante (imposta pela classe proprietária dos meios de produção) na moralidade proletária, fundada em novos parâmetros morais.

d – Uma perspectiva de classe não deixa de ser social.

Marx sempre insiste nas características sociais do homem. O homem é um ser social. Logo, as normas morais, que são criadas pelo homem, necessariamente são

sociais. Isto quer também dizer que elas não caem de algum céu ou mesmo que elas não são naturais, preexistentes à sociedade.

e – A moral da classe dominante se impõe pela ideologia.

No seu significado mais amplo, a ideologia pode ser considerada um conjunto de ideias e opiniões de uma dada sociedade, de um grupo, de um indivíduo, num determinado momento histórico e sobre determinado tema ou temas.

Para Marx, a ideologia é principalmente uma consciência falsa a respeito da realidade, proveniente da divisão entre trabalho manual e intelectual existente em nossas sociedades. Os ideólogos surgem entre os trabalhadores intelectuais. A falsa consciência inverte ou esconde a realidade. Os processos de inversão e de camuflagem fazem com que os pontos de vista da classe dominante na sociedade consigam sobrepor-se aos da classe dominada. Isso se dá nos campos mais diversos, inclusive no campo da moralidade e de sua interpretação teórica, que é a ética.

Essas teses acima, junto com outras ideias políticas e econômicas, levaram Marx a propor uma revolução social para acabar com a sociedade de classes. Além de resolver o problema da dualidade moral da sociedade classista, a via revolucionária terminaria com a exploração da força de trabalho e com a prática abusiva da mais-valia.

## 5.4

### ESCOLA DE FRANKFURT

A chamada escola de Frankfurt se articulou a partir de duas influências fundamentais: a psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939) e o marxismo. Da parte de Freud, uma de suas principais ideias teóricas está relacionada ao inconsciente, que é uma dimensão psíquica que escapa ao nosso controle. Ao insistir na dimensão inconsciente do homem, Freud dá uma importante contribuição à reflexão sobre a ação humana, revelando que atos humanos podem ter sua origem em forças inconscientes incontroláveis. Para Freud, o inconsciente apresenta uma estrutura particular, que, antes de ser uma estratificação constituída de forma estanque, é uma organização dinâmica feita de movimentos e contramovimentos psíquicos, marcados basicamente pela repressão e pelo desejo. Uma dessas instâncias psíquicas, por certo a mais primitiva, é o **id**, que constitui a reserva de energia psíquica, feita de pulsões. O id é formado por instintos, impulsos orgânicos e desejos inconscientes e regido pelo princípio do prazer, que geralmente se apresenta com exigências de satisfação imediata e completa. É o que também foi chamado de libido, aspecto normalmente relacionado com a esfera sexual. Outra instância é o **superego**. Esta dimensão psíquica se contrapõe ao id e, segundo a concepção freudiana, tem a função de censura das pulsões que a sociedade e a cultura impõem ao id, impedindo esta instância psíquica-orgânica de satisfazer plenamente os seus instintos e desejos, de modo especial aqueles de teor sexual. A terceira instância psíquica vem a ser o **ego**. Essa instância permanece entre ambas as anteriores, mediando nossas pulsões primitivas e nossas crenças morais e concepções éticas. É a instância que mais se aproxima da realidade humana chamada **consciência**. Um eu (ego) psicologicamente saudável leva o indivíduo a adaptar-se à realidade e a interagir com o mundo exterior, com o contexto social, de uma maneira que seja adequada tanto para o id como para o superego.

As elaborações da psicanálise de Freud, especialmente através do inconsciente e das forças que dominam a dinâmica da psique, foram retomadas pelos pensadores da Escola de Frankfurt, visando recusar a tese iluminista do indivíduo autônomo, senhor de si, e capaz de controlar seus desejos e impulsos ordinários. Ao contrário, tem sido uma fonte importante de análise, especialmente por Herbert Marcuse, um dos principais representantes dessa Escola, o papel que o desejo representa na criação de necessidades, sobretudo as necessidades simbólicas, ligadas à vida social. Nesse primeiro sentido, podemos dizer que o projeto da escola de Frankfurt era anti-iluminista, pois o iluminismo caracterizou-se pelo ideário de instituição do homem racional. O sujeito do iluminismo era o sujeito “emancipado” ou “esclarecido”, aquele capaz de pensar e agir corretamente a partir de sua própria razão. Um exemplo claro dessa postura afirmativa e de confiança na razão encontra-se no *Emílio*, de Rousseau, onde ele defende a capacidade da educação como um processo formativo que nos faz seres autônomos e livres, capazes de agir “sem nenhum governo”, senão a própria razão. Formar o homem de natureza, ele diz,



[...] não significa torná-lo um selvagem que haveria de abandonar no meio das florestas. Mas, preservá-lo da influência e inculcação de hábitos produzida na sociedade. Formar o homem de natureza significa formar alguém que, entregue ao turbilhão social, seja capaz de ver com seus olhos, sentir com seu coração e agir sem nenhum governo, senão sua própria razão. (ROUSSEAU, 1999, p. 291).

O projeto iluminista, rapidamente ilustrado aqui através de Rousseau, visava à formação de indivíduos singulares, capazes de determinar, através de suas próprias forças racionais, seus objetivos de maneira independente e sem deixar-se guiar por convenções e outras forças sociais. Para os pensadores da Escola de Frankfurt, a confiança na capacidade dos homens em organizar racionalmente a experiência humana tornou-se objeto de suspeita, especialmente quando pensada em relação com o desenvolvimento técnico próprio do capitalismo contemporâneo. A suspeita em torno do progresso material e tecnológico não é uma suspeita dirigida à tecnologia *per se*. Nesse ponto, as vertentes marxistas da Escola de Frankfurt fazem-se importantes.

Um dos traços característicos da filosofia marxista é a tese de que a filosofia e outros elementos da cultura humana não se desenvolvem pela atividade mental independente da ordem econômica na qual foram produzidos. Como se sabe, Marx sustentou que o modo de produção capitalista age como uma espécie de subestrutura que fornece a base e determina os atributos da superestrutura (BAGGINI; FOSL, 2012). Como explicam Baggini e Fosl,

[...] para Marx e Engels, não é a dinâmica das ideias que determina a sociedade; é a dinâmica da base econômica que determina nossas ideias [...] poderíamos dizer que a subestrutura econômica funciona quase como o inconsciente freudiano, determinando os conteúdos de nossa mente consciente sem que cheguemos a perceber. (BAGGINI; FOSL, 2012, p. 220)

O modelo marxista fornece a possibilidade de pensar a ideia de uma “falsa consciência”, isto é, uma consciência que defende certos pontos de vista que acredita serem representativos de seus interesses, quando, na verdade, atendem a interesses de outras classes. Assim, muitas crenças, especialmente as ligadas à vida social, que normalmente são apresentadas como objetivamente verdadeiras e racionais para todos, passaram a ser vistas como baseadas em relações de poder e no interesse de um grupo dominante.

Os pensadores da Escola de Frankfurt valeram-se dessa inovação introduzida pela filosofia marxista. Marcuse insistiu que as formas de vida (próprias do capitalismo contemporâneo) são cada vez mais submetidas a uma dominação *de natureza imaterial*, uma dominação que alguns pensadores classificam como política, pois se exerce através do controle ideológico do homem. A razão que explica essa forma sutil de dominação pode ser posta do seguinte modo: a organização necessária para a produtividade e crescimento do sistema responsável (a sociedade indus-

trial), pela criação de bens materiais e comodidades, incorpora uma racionalidade técnico-instrumental, a qual se converte 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, em que coisas sensíveis (os objetos de consumo) tornam-se *imagens ou signos* (explorando a psicologia do desejo) 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, casa em patamares, equipamentos de cozinha...” e o próprio sistema torna-se avesso a qualquer forma de crítica (MARCUSE, 1981, p. 24-25). A lógica de aprisionamento revela-se através da “reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas, que testemunhariam a eficácia dos controles” (MARCUSE, 1981, p. 28-29). 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, isto é, o sistema torna-se constitutivo de nossa intimidade mais própria, daquilo que somos e desejamos ser.

O aparato produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz vendem ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias, casa, alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informações trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtos e, através destes, ao todo. (MARCUSE, 1981, p. 32)

É também na direção dessa suspeita, diante do empobrecimento da experiência humana na sociedade contemporânea, que se situa o núcleo central da reflexão de Adorno, outro importante pensador da Escola de Frankfurt. Adorno exige que a capacidade de pensamento próprio (ênfaticamente no ideário iluminista) seja vista a partir do condicionamento social da própria existência. Assim, torna-se inadequado fixar qualquer compromisso com o “esclarecimento”, se este compromisso não for pautado pela compreensão das condições objetivas, nas quais o esclarecimento da consciência é produzido.

A educação já não diz respeito meramente à formação da consciência de si, ao aperfeiçoamento moral, à conscientização [...] A consciência deve ser apreendida como experiência objetiva na interação social e na relação com a natureza, ou seja, no âmbito do trabalho social” (MAAR, 1995, p. 16).

Isso quer dizer que a capacidade de nos “autorregular” e pensar por conta própria é colocada sob suspeita e, em seu lugar, a compreensão do poder das relações

sociais (na vida material e subjetiva) na limitação de um processo emancipatório (de liberdade e autonomia) torna-se a fundamental. Do contrário, o simples “esclarecimento” da consciência, caracterizado pela capacidade de pensamento próprio e apropriação de conhecimentos técnicos, poderia, como o fez, ocultar a ausência de esclarecimento. “É necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias. A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica” (ADORNO, 1995, p. 121). É necessário, entretanto, assinalar uma vez mais que uma “autorreflexão crítica” tem o sentido de formar uma *consciência verdadeira* a respeito das condições em que nossa existência é produzida. A “produção de uma consciência verdadeira” implica levar em conta fundamentalmente o “obscurecimento da consciência pelo existente”, o fato de que “a organização do mundo se converteu a si mesma imediatamente em sua própria ideologia” (ADORNO, 1995, p. 143). Adorno é claro ao afirmar que “formação” envolve defender-se frente à

[...] tentativa de inculcar nas pessoas uma falsa consciência e um ocultamento da realidade, além de, como se costuma dizer tão bem, procurar-se impor às pessoas um conjunto de valores como se fossem dogmaticamente positivos, enquanto *a formação a que nos referimos consistiria justamente em pensar problematizadamente conceitos como estes que são assumidos meramente em sua positividade, possibilitando adquirir um juízo independente e autônomo a seu respeito.* (1995, p. 80)

Dessa forma, os pensadores de Frankfurt parecem ter mostrado que a tematização da totalidade das relações simbólicas (a ciência, a arte, a religião, o jogo, o cuidado do corpo, a cultura em geral, etc.) e de reprodução do homem através do trabalho são fundamentais para qualquer apreensão minimamente realista da compreensão da liberdade humana e autonomia.

## 5.5

# PRAGMATISMO

O pragmatismo se originou nos Estados Unidos, em torno de 1870, através do trabalho precursor de autores como Charles Sanders Peirce (1839–1914) e William James (1842–1910). Durante seu período inicial, os pragmatistas direcionaram sua atenção à teoria da investigação, do significado e à natureza da verdade, embora James tenha colocado esses temas também em conexão com a verdade na religião. A segunda geração do pragmatismo, especialmente através de John Dewey (1859–1952), direcionou a filosofia pragmatista para temas políticos, em educação e no aperfeiçoamento social (LEGG; HOOKWAY, 2008, p. 1). O pragmatismo é uma tradição filosófica que considera que o conhecimento do mundo é inseparável da nossa ação sobre ele. Nesse aspecto, o pragmatismo se opõe a grande parte da história da filosofia, em que o conhecimento foi pensado como uma forma de saber como as coisas são independentemente de nós e a verdade como a correspondência entre nossas representações e o mundo objetivamente concebido. Ou seja, nos modelos tradicionais do pensamento sobre o conhecimento e a verdade, tanto a verdade quanto o conhecimento tornam-se objetos alheios ao homem, algo exterior ao qual suas representações devem se conformar.

Essa visão foi criticada de diversas formas, especialmente por William James. Segundo Craig, o tema da autonomia do homem é um dos pilares essenciais do pragmatismo de William James. De acordo com a tese da autonomia do homem, presente na metafísica de James, “o desiderato básico deixa de ser a satisfação de algum critério alheio, estabelecido por uma realidade externa, sendo antes a satisfação de nossas próprias necessidades internas” (CRAIG, 1987, p. 266). Nessa interpretação, a verdade adquire um sentido plástico e não ocorre separada da prática humana. Assim, ainda que James preserve a ideia de uma realidade independente, que escapa ao nosso controle arbitrário, ou negue que a verdade possa ser concedida para algum conjunto de crenças que nos agrada acreditar, ele irá afirmar, segundo Craig, que “nós não somos obrigados a procurar a verdade em uma relação de experiência com algo além em si mesmo” (CRAIG, 1987, p. 269).

Ainda de acordo com Craig, James argumenta que uma tal verdade absoluta é impossível de ser alcançada, pois “nossa única chance de conformar-nos a esta seria caso ela coincidissem com o que nós poderíamos ser conduzidos a acreditar a partir de nossa experiência e da experiência de exercitar nossas faculdades.” (CRAIG, 1987, p. 269). Uma vez que estivessem exauridos os interesses, criações e experiências que rodeiam a ação humana, não restaria nada para ser pensado. Em outros termos, as teses de Williams levam realmente à ideia de que a única verdade que ele mesmo pode praticamente aceitar podem ser estas que suas experiências finitas o conduzem por si próprias (JAMES apud CRAIG, 1987, p. 269-270). James chama de humanismo essa tendência presente em seu pensamento. Em última análise, a ideia candente que está por trás do pragmatismo de James parece ser deixar a experiência finita ser autossuportadora (CRAIG, 1987, p. 271). E é propriamente

essa a ideia de contentar-se com a experiência humana que é a moral extraída por James na insistência da autonomia do homem.

O ponto, entretanto, é ainda aberto a controvérsias, pois, conforme aponta Craig, a caracterização de William James não mostra que a experiência não nos dá nenhum fundamento para acreditar em algo além dela mesma e nem mostra que a experiência não deve ser seguida para o benefício do estado ao qual nós acreditamos que ela pode conduzir (CRAIG, 1987, p. 270). Em todo caso, está claro que a:

Verdade Independente, a verdade que encontramos meramente; verdade não mais maleável de acordo com as necessidades humanas; verdade incorrigível, em uma palavra; essa verdade existe de fato superabundantemente – ou se supõe existir, por pensadores de espírito racionalista; mas, então, significa somente o coração morto da árvore viva, e o estar aí significa apenas que a verdade também tem a sua paleontologia e a sua ‘prescrição’, e pode crescer rígida, com anos de serviço veterano e petrificada aos olhares humanos por pura antiguidade. (JAMES, 1974, p. 16-17)

Conforme pode ser observado nessa passagem, o pragmatismo, particularmente nessa imagem de James, faz parte de uma tendência, partilhada por vários filósofos nos séculos XVIII e XX, em direção a um “modelo ou ideal prático”, o qual consiste numa transformação da concepção de homem moderna ou a concepção da similaridade a respeito do conhecimento. Essa transformação consistiu em sustentar que, em lugar de ser concebido

[...] como primeiramente e, antes de tudo, um espectador, um contemplador que pode e deve adquirir algum conhecimento da ordem da realidade como Deus a dispôs e assim realizar em algum grau seu potencial por afinidade com a mente divina, o homem passou a ser pensado como ‘um ser que ativamente cria, ou molda, seu próprio mundo’. (CRAIG, 1987, p. 286)

A concepção moderna do homem vê a possibilidade do conhecimento humano como uma questão de ter acesso a uma realidade existindo em si mesma (a realidade criada por Deus) e como a capacidade de nossa linguagem para expressar verdadeiramente essa realidade como uma questão de progressão para fora de nossa perspectiva humana, em direção a uma apreensão da realidade tal como Deus a fez. Homem e mundo aparecem, assim, como duas instâncias separadas e independentes e, da adequação de nossos procedimentos de aceitação de crenças com essa realidade independente, adviria qualquer conhecimento. A concepção do ideal prático dos pragmatistas, por oposição, coloca o homem *dentro* do mundo, conferindo-lhe um papel ativo. Para entender melhor a especificidade da abordagem pragmatista, é importante retomar o modelo moderno de compreensão do conhecimento.

Na filosofia moderna, a alegação de que seres humanos são seres finitos pode ser analisada sob diversos aspectos. A análise *epistêmica* dessa ideia, veiculada

por exemplo na filosofia kantiana, diz que como seres finitos os objetos do nosso conhecimento são, ao menos em parte, determinados pelo exercício de nossas faculdades, ou seja, não são inteiramente independentes do *nosso modo de conhecê-los*. A finitude assim caracterizada tem implicações para a noção de mundo objetivo e conhecimento objetivo. Partindo do truísmo de que há um mundo de coisas que existe independentemente de nós, o ideal do conhecimento objetivo incorpora a exigência de que nossas alegações epistêmicas devam ser capazes de representar as coisas como elas são *por si mesmas*, independentemente do modo como aparecem para nosso aparato sensível e intelectual particular. A combinação da tese finitista da *limitação dos nossos poderes cognitivos* com uma *concepção objetiva do conhecimento* resulta num conflito: de um lado, o conhecimento objetivo requer que nossas alegações epistêmicas sejam capazes de representar o mundo (ou seus objetos) como ele é, independentemente das peculiaridades que afetam nossa situação epistêmica; de outro, a consciência de nossas limitações cognitivas sugere que nunca saberemos como as coisas realmente são (apenas saberemos como elas são relativamente ao nosso modo de conhecê-las).

Diante de conflitos dessa natureza, duas tendências gerais se apresentam: ou bem assumimos uma *atitude cética* frente às nossas alegações epistêmicas e concluimos que, de fato, não podemos saber nada sobre as coisas como elas são, ou bem assumimos o ônus de *formular uma abordagem alternativa*, que preserve a possibilidade do conhecimento e, ao mesmo tempo, respeite os requisitos de responsabilidade frente ao mundo presentes no ideal da objetividade. É nesse último sentido que concepções *prático-operativas do conhecimento* ganharam relevância para a epistemologia.

Uma concepção *prático-operativa do conhecimento*, como a concepção *pragmatista* de William James, concebe o conhecimento como determinado pelo “esquema prático da vida”, ou seja, pelos propósitos e objetivos que perseguimos em contextos ou circunstâncias. Estratégias argumentativas que levam do ideal de objetividade ao ceticismo têm sofrido críticas fecundas no interior da tradição de análise prática do conhecimento e do pragmatismo. Um aspecto fundamental das chamadas abordagens práticas do conhecimento, o qual tem sido usado como elemento-chave para uma crítica das tradições objetivistas do conhecimento, é a noção de *racionalidade epistêmica*. A racionalidade epistêmica estabelece aquilo que é *racional* ou *razoável* esperar de um sujeito epistêmico guiado por propósitos cognitivos corriqueiros. Nos modelos *pragmatistas*, é considerado racional ou plausível pensar o conhecimento como um objetivo moldado por fatores práticos, como *os propósitos de investigação*. Ao mesmo tempo, é correto admitir que os procedimentos que seguimos para considerar verdadeiras nossas alegações sobre o mundo podem não coincidir com aquilo que é verdadeiro sobre o mundo. Essa distinção pode ser ilustrada a partir das críticas realistas sofridas pelo *pragmatista* William James. Como conta Putnam, reconstruindo essas críticas,

Já perto do fim da sua vida, William James escreveu uma carta a um amigo onde se lamentava amargamente de ter sido mal compreendido. James escreveu que nunca negara que nossos pensamentos têm de se adequar à realidade para ser verdadeiros,

ao contrário do que tinha sido acusado repetidas vezes de fazer. Na carta, emprega o exemplo de alguém que está escolhendo um modo de descrever alguns feijões espalhados numa mesa. Os feijões podem ser descritos numa variedade quase infinita de formas, a depender dos interesses de quem os descreve, e cada uma das descrições corretas vai *adequar-se* aos ‘feijões-menos-quem-os-descreve’ e mesmo assim vai refletir os interesses de quem os descreve. E James questiona: Por que deveria alguma dessas descrições não ser considerada verdadeira? James insiste que não existe descrição que não reflita algum interesse particular. E insiste também que as descrições que fazemos quando nossos interesses não são teóricos nem explicativos podem ser tão *verdadeiras* quanto as que fazemos quando nossos interesses são ‘intelectuais’. ‘E por isso’, escreveu James, ‘somos acusados de negar os feijões ou de negar que sejamos de alguma forma constrangidos por eles! É muita tolice!’. (PUTNAM, 1992, p. 18)

A tese de James é a de que podemos representar ou descrever adequadamente o mundo e, ao mesmo tempo, essa representação refletir os interesses de quem descreve. Mas, podemos inferir, das propriedades que reconhecemos em feijões (cores, forma, propriedades químicas) e dos procedimentos que seguimos para classificá-los, algo sobre feijões tais como eles são? Como sugere Putnam, assumindo a voz do filósofo realista, a equivalência não parece correta:

Suponha que eu decida classificar feijões por suas cores, ou pelo fato de estarem próximos de um feijão do mesmo tamanho, ou de qualquer outra maneira. O motivo de esta classificação ser possível e poder ser ampliada, no futuro, a outros conjuntos semelhantes de feijões, é que existem propriedades como as cores, os tamanhos, a proximidade, etc. Seus interesses mais queridos podem determinar quais são as combinações de propriedades que você acha que merecem atenção ou até mesmo levá-lo a inventar um nome para coisas com determinada combinação de propriedades, caso esse nome ainda não exista no vocabulário- mais isso em nada altera o mundo. O mundo é como é, independentemente dos interesses de quem quer que o descreva. (PUTNAM, 1992, p. 18)

O mundo objetivo pode ser, e, infelizmente, muitas vezes é, muito diferente do que pensamos. Admitir que o mundo tem certas propriedades às quais o nosso pensamento deve se ajustar, é o que explica a existência de falhas ou erros em nossas descrições. E dado que, ao conhecer, estamos tentando descobrir o que é verdadeiro, é racional admitir que nossos procedimentos de descrição não determinem o mundo ou a verdade sobre as coisas. Assim, ainda que nossas descrições possam ser constrangidas por interesses e propósitos práticos, disso não se segue que a realidade mesma seja como a descrevemos a partir de nossos interesses. Exis-

tem propriedades objetivas que devem guiar nossas descrições. Todo o problema enfrentado pelos pragmatistas aqui reside em assegurar a possibilidade de que nossas representações sejam capazes de dar conta da natureza dos objetos, sem transformar o mundo num produto subjetivo ou numa criação da mente.

Se mantemos os pressupostos independentes de que:

(1) existe um modo pelo qual as coisas são;

(2) nossos procedimentos de descrição não determinam a natureza do mundo ou realidade,

somos forçados a ter de explicar em que medida nossas descrições conformam-se ao mundo ou à realidade independente de nós. Esse problema é tradicionalmente chamado de *problema do conhecimento objetivo*. O problema do conhecimento objetivo é o problema de provar que nossas descrições ou alegações são representações adequadas do mundo como ele é por si mesmo. Na tentativa de solucioná-lo, um bom número de filósofos sustentou que a melhor maneira de determinar se nossos pensamentos e descrições estão de acordo com o mundo consiste em assumir um ponto de vista que é inteiramente independente dos nossos mecanismos de representação: o ponto de vista divino ou *sub aespécie eternitatis*. Segundo esses filósofos, a única forma de saber se nossas descrições se ajustam ou não ao mundo é saindo para fora de nossas descrições, ocupando uma posição distanciada, externa aos nossos próprios procedimentos de descrição, um ponto de vista a partir do qual, supostamente, compararíamos nossas alegações com o mundo como ele é por si mesmo. Os pragmatistas se opunham à essa visão objetivista do conhecimento. Como escreveu Putnam, “a coisa importante, parece-me, é achar uma caracterização que nos capacite a fazer sentido do fenômeno de dentro de nosso mundo e prática, antes do que do ponto de vista do olho divino”. (PUTNAM apud CONANT, 1992, p. 24).

A sugestão, como pode ser notado aqui, é pela necessidade de harmonizar duas posições aparentemente irreconciliáveis entre si: o realismo, legítimo representante da exigência de que “nossas alegações de conhecimento são responsáveis perante a realidade” e alguma forma de caracterização daquilo que essa responsabilidade exige que não seja uma metafísica fantasiosa, que impede nosso intercâmbio com o mundo, ou uma ficção idealista como o relativismo. Há, de qualquer modo, algum realismo como exigência e algum idealismo como resposta. Esse realismo é admitido por Putnam em sua construção do realismo, através da tese de que “o mundo é como é, independentemente dos interesses de quem quer que o descreva” (1992, p. 18). No entanto, algum idealismo, ainda que não seja o idealismo pragmático de James, parece necessário ou deve ser admitido. “Deploro a sugestão de James de que o mundo que conhecemos é, num grau indeterminado, produto de nossa própria mente. Mas a forma tradicional de dizer o que há de errado com a posição de James envolve uma fantasia metafísica” (PUTNAM, 1992, p. 30). A fantasia metafísica deplorável é aquela que assume que existe uma totalidade de Formas ou propriedades do mundo, estabelecidas de uma vez por todas, e que todos os significados possíveis de uma palavra correspondem a uma dessas formas ou



propriedades, de modo que a estrutura de todos os pensamentos possíveis seria estabelecida, de antemão, por essas formas ou propriedades do mundo. O erro de James, antecipa Putnam, foi ter questionado a independência do mundo como forma de rejeição dessa imagem.



SAIBA MAIS: A orientação por um modelo teocêntrico de análise do conhecimento (orientado pelo ponto de vista divino) é evidente nos grandes racionalistas e empiristas do século XVII. Spinoza afirma que o objetivo do conhecimento humano é ver as coisas *sub specie aeternitatis*. Na filosofia de Locke, a investigação sobre os elementos do conhecimento, sensibilidade e entendimento, mostra que nossos poderes cognitivos são limitados frente às leis que regulam o comportamento e a estrutura oculta dos objetos, aquilo que Locke chamava de essência real. A percepção humana não parece capaz de dar acesso a essências reais. A consequência imediata consiste em negar a existência de conhecimento humano genuíno ou estabelecer um padrão de conhecimento próprio do homem, diferente do conhecimento genuíno vinculado às essências reais. Locke aderiu à segunda alternativa. Ele admitia que o conhecimento verdadeiro ou legítimo era o conhecimento das essências reais, próprio do intelecto divino. A sua caracterização das essências reais indica que existem apreensões humanas de objetos que não espelham a estrutura última da realidade. Um conhecimento inteiramente objetivo está afastado de nossas possibilidades. Não somos capazes de desvendar a essência real das coisas. No entanto, quando nos concentramos no lugar que o conhecimento ocupa na teia de eventos que constitui nossa situação ou presença no mundo, podemos reconhecer que o conhecimento proveniente da apreensão da essência real dos objetos não é realmente necessário para nossas finalidades. “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 WHOOLHOUSE, 1997, p. 140-141). Assim, embora nosso estado aqui na terra seja “um estado de mediocridade, como criaturas finitas, dotadas com poderes e faculdades muito bem ajustados a certas finalidades”, existem outros objetos para os quais nossos poderes são insuficientes, são “extremamente desproporcionais face à vastidão e infinitude das coisas” (LOCKE apud WOOLHOUSE, 1997, p. 147).

## 5.6

# FILÓSOFAS CONTEMPORÂNEAS

### 5.6.1 Iris Murdoch

Iris Murdoch foi uma filósofa e escritora do Reino Unido que centrou suas investigações filosóficas nas áreas da metafísica, estética e, especialmente, da ética. Seu romance mais famoso é *The Sea, The Sea*, ainda não traduzido no Brasil. No início de sua carreira como professora em Oxford (ela lecionou lá por 15 anos, entre 1948 e 1963), ela foi bem recebida e celebrada, mas, por ter abandonado a vida acadêmica de modo precoce, somente a partir da metade dos anos 70 seu trabalho filosófico inovador tornou-se reconhecido fora do circuito acadêmico de Oxford, particularmente através da influência que exerceu em importantes nomes da ética, como Bernard Williams, Charles Taylor e John MacDowell. Sua obra filosófica mais conhecida é *A soberania do Bem*, a única de suas coletâneas de textos publicados durante sua vida. Outras duas obras que se destacam são *The Metaphysics as a Guide to Morals* e *Existencialists and Mystics*. Em todos esses textos, os temas dominantes são a ética e uma ética desenvolvida a partir de uma perspectiva metafísica, com forte influência da ética antiga, especialmente de Platão. O interesse crescente por publicações e seminários em torno de sua obra tem mostrado não só sua relevância filosófica, mas também as dificuldades que sua filosofia, especialmente a filosofia moral, coloca para os intérpretes.

Essas dificuldades estão associadas com uma dupla dimensão de sua filosofia moral: Murdoch desenvolve, de um lado, uma filosofia moral crítica à tradição moral de caráter linguístico e behaviorista e, de outro, uma filosofia moral construtiva, centrada nos métodos de aperfeiçoamento moral e na defesa de uma moralidade focada na apreensão amorosa do outro. A dimensão construtiva de sua obra é geralmente obliterada pela parte crítica, mais conhecida e discutida, o que tem prejudicado a compreensão de seu projeto filosófico-moral integral. Ainda, por adotar um estilo de escrita literário-ensaístico, adjetivado, de caráter indicativo e alusivo, os aspectos positivos que distinguem sua filosofia do *mainstream* filosófico de sua época têm sido recebidos com impaciência por leitores cultivados na tradição analítica, acostumada com um estilo argumentativo linear, dominante na ética atual.

A seguir, eu procuro preservar as duas dimensões centrais (crítica e construtiva) de seu projeto filosófico, explicando, ao mesmo tempo, dois pontos-chave de sua filosofia moral: a ideia de que a moralidade é ampla, contínua e abrange toda nossa vida, inclusive a vida interior da consciência (e não apenas a esfera das ações públicas), e, além disso, os mecanismos da apreensão moral correta, focando especialmente no papel que as emoções, em particular o amor, desempenham na moralidade. Como veremos, ela entende o amor como tendo dois papéis fundamentais: ele pode ser tanto uma fonte de distorção, quando arrasta e domina a imaginação, fazendo-nos perceber realidades subjetivas, sendo, nesse sentido,

uma fonte de distorção, quanto uma força orientadora da atenção para a realidade moral ou objetividade. É nesse segundo sentido que o amor revela sua principal contribuição moral.

### 5.6.1.1 Ações Morais e Visão Moral

Murdoch examinou uma série de temas éticos em seus escritos. A tentativa de avaliar seu pensamento no contexto de uma crítica de concepções centradas na ação moral, em detrimento da pessoa moral com suas emoções, representa um desafio que só pode ser conduzido com razoável precisão, focando em alguns pontos especiais do seu projeto. Justin Broakes resumiu assim o projeto filosófico de Iris Murdoch:

Ela rejeitou em sua abordagem da moralidade os dois movimentos dominantes da época- a ‘filosofia analítica Anglo-americana, com sua ênfase na linguagem e no comportamento, e o existencialismo continental- e abriu um terceiro caminho. Murdoch propôs uma forma de realismo moral, admitindo que o mundo contém tais coisas como a coragem de uma pessoa ou a mesquinha de algum ato rasteiro- algo como ‘fatos morais’, concebidos como aquilo que *transparece aos olhos de um perceptor moral justo e amoroso*. Ela argumentou a favor dessa perspectiva com uma abordagem marcadamente wittgensteiniana, em oposição ao método (como em Hare) de centrar a atenção no comportamento e na análise linguística para delimitar a natureza da moralidade. E Murdoch combinou com isso uma psicologia moral (o que hoje poderia ser chamado uma teoria da motivação e do raciocínio prático) e uma concepção de um treinamento nas virtudes que remonta a Platão. De modo surpreendente para uma realista moral, ela também confiou nas diferenças históricas e individuais de compreensão e percepção moral, na dificuldade e no dever de buscar um entendimento mútuo, na ampliação da visão e (onde uma parte de nosso repertório conceitual em si mesmo incorpora uma injustiça) na reforma conceitual – algo mais radical do que meramente mudar nossas mentes acerca dos juízos que podemos já fazer com nossos conceitos presentes. Mais notoriamente, talvez, Murdoch acreditou- como Platão e Kant fizeram, mas absolutamente em oposição à tradição de sua época- que a filosofia moral pode contribuir não somente para debates abstratos acerca da natureza da moralidade, mas para a questão prática, ‘como podemos nos tornar moralmente melhores?’ Contudo, as propostas de Murdoch nessa questão foram deliberadamente modestas: o bem está longe e nós o conhecemos somente como ele é visto através de reflexos, eclipsado, embora possamos falar dos principais obstáculos à sua percepção: a convenção social, a neurose, a imaginação e, sobretudo, o self egoísta, operando

obscuramente em formas que dificilmente entendemos, mas que Freud e Platão nos mostraram fartamente. (BROACKES, 2012, p. 2)

Como a passagem ilustra, há uma variedade de temas morais abordados no pensamento de Murdoch. Para as finalidades deste estudo, a renovação proposta por Murdoch pode ser circunscrita em torno de alguns pontos mais fundamentais.

(1) uma psicologia moral que recusa a tese de que a ação moral pode ser explicada, de modo padronizado, como o resultado de crença mais desejo. Ela defende, em vez disso, que a percepção das necessidades de uma criança possa ser suficiente para explicar a atenção de um pai, por exemplo, sem necessitarmos postular um desejo adicional ou ‘escolha’ no pai de satisfazer uma necessidade relevante.

(2) uma resistência à ideia de que o conteúdo da moralidade deve ser pensado como algo estável, na forma de princípios universais (aceitando, em vez disso, aquilo que pode ser capturado idealmente, visto ou pensado por exemplos individuais de pessoas justas) – o que algumas pessoas tem chamado de ‘particularismo’ (BROACKES, 2012, p. 9).

Procurarei mostrar que Murdoch prioriza, contra abordagens reducionistas da moralidade, a relevância da vida interior, do eu e seus monólogos, e a função da visão (percepção moral) e imaginação no pensamento e na prática moral. Esses desenvolvimentos não são, naturalmente, independentes de outros aspectos de sua filosofia, mas buscarei torná-los inteligíveis de maneira independente.

Para analisar sua concepção moral, inicio por seu último livro *Metaphysics as a guide to Morals*. Nesse livro tardio, Murdoch vê o campo da moral como um campo de tensão entre orientações divergentes e interligadas. Não há uma unidade harmônica no domínio moral. Assim, o impulso de Eros, o amor, parece conviver com apreensões limitadas por outras formas morais, como “o dever” e aquilo que ela chama de “axiomas”. No capítulo XVII de *Metaphysics*, Murdoch oferece o seguinte pronunciamento programático (que lembra as críticas de Wittgenstein à ânsia filosófica por generalizações):

Filósofos têm buscado um princípio simples sobre o qual a moralidade poderia repousar. Eu não penso que a vida moral pode ser reduzida, nesse sentido, a uma unidade. Por outro lado, não penso que a vida moral poderia ser satisfatoriamente caracterizada por uma enumeração de ‘bens’ e virtudes diversas. Naturalmente, é verdadeiro que...quando avaliamos os outros ou a nós mesmos, nós podemos discriminar entre diferentes ‘aspectos’. Mas um ser humano é uma entidade inteira, há também algo

essencialmente parcial sobre a moral e nós podemos procurar exonerar ou acusar alguém tendo como base uma unidade vista ou sentida...contudo, podemos distinguir em filosofia o que na vida é mais confusamente experimentado. Eu usei anteriormente a imagem de um campo de força, um campo de tensão, entre modos de ser ético, dividido sob os títulos de axiomas, deveres e Eros. (MURDOCH, 1994, p. 492)

Murdoch formula aqui uma questão em torno do campo da experiência moral, perguntando se ele pode ser subsumido a princípios gerais e coloca o problema de sua unidade e estrutura em questão. Ela também oferece, como orientação para resposta a imagem de um campo de forças, a ideia de um “campo de tensão” com três modos de ser. Conforme Mulhal, isso sugere que o tipo de “unidade que ela detecta na experiência moral é altamente provisória ou limitada, mas também indica que imagens são parte do tecido do seu pensamento – não um ornamento ou uma opção extra, mas a própria coisa” (1994, p. 222). Das três noções apontadas, a noção de axioma apreende um tipo de pensamento de caráter político que não é assimilável ao reino dos conflitos morais pessoais e internos.

O que eu entendo por axiomas são insights morais não sistemáticos isolados que surgem e fazem referência às concepções da natureza humana gerais tais como as sociedades civilizadas gradualmente geraram. Há uma relação mútua entre insights particulares e a ideia geral. Como nós podemos ver que certas coisas são boas e algumas intoleráveis essas convicções são construídas numa ampla concepção de como humanos podem comportar-se em suas sociedades. (MURDOCH, 1994, p. 365-366).

O reino dos axiomas é, como ela sugere aqui, essencialmente político e tangencia o reino moral sem ser simplesmente subsumido nele. Ele não representa, nesse sentido, um termo unificador do universo moral, pois envolve noções gerais que são orientadoras de valores para uma sociedade (como, por exemplo, a declaração americana que garante o direito de buscar a felicidade). Uma parte da moralidade poderia, assim, ser pensada em termos desses princípios mais fundamentais, que são especialmente visíveis quando pensamos em concepções gerais da vida em sociedade.

A segunda noção que ela aborda é a noção de dever. O imperativo categórico de Kant, por exemplo, evoca uma ideia similar (aos axiomas) envolvendo demandas autojustificadas e autofundantes, mas há ligações desta ideia com certo tipo de internalização de regras e hábitos de comportamento que compõem um mundo moral. Conforme explica Mulhall,

Para Murdoch, regras morais são pessoais, colocando tarefas concretas para indivíduos na vida cotidiana; axiomas são advertências públicas fluindo por complexas razões sociais que

podem ser largamente pragmáticas. A noção de dever leva-nos assim para perto do coração do reino moral de Murdoch, e tem um significado vital para qualquer ser moral individual – não confrontar a firme força moral das demandas sentidas como externas e obrigatórias independente das inclinações que se tem é ser moralmente incapaz; mas seu significado é estritamente limitado e qualquer tentativa de confrontar dever com moralidade produz uma concepção empobrecida da experiência moral. (MULHALL, 1997, p. 223)

O kantismo, tal como sugere a descrição de Mulhall, representa a moralidade como uma questão de fazer escolhas corretas sobre como agir a partir da orientação do dever; o significado moral dos pensamentos de alguém, as emoções e as percepções, tudo que compõe a densa textura de uma vida interna e sua consciência precária no sujeito tem um papel secundário. Murdoch conserva a dimensão do dever como uma demanda superior ou mais forte que nossas inclinações pessoais (nesse sentido, ela aceita que a moralidade exige assumir uma postura imparcial e impessoal que está implícita na noção de dever), uma demanda que não temos a liberdade de recusar, sob pena de falha moral, mas ela, ao mesmo tempo, rejeita a redução da moralidade à experiência do dever e obrigação. Dentre os vários aspectos da experiência moral que a noção de dever não consegue capturar e que Murdoch dedica mais discussão em *Metaphysics as a Guide to Morals*, está aquilo que ela discute sobre o nome de Eros. Como ela afirma, a vida moral se assemelha mais a um campo de energia, como o amor, do que propriamente a uma área específica de investigação.



SAIBA MAIS: Segundo Mulhall, “eros é o centro verdadeiro de sua visão moral. O termo Eros captura uma espécie de energia espiritual, ligada, mas não reduzido à energia sexual e constantemente em funcionamento em nossa existência” (1997, p. 223).

A vida moral não é intermitente ou especializada, não é uma área separada ou peculiar de nossa existência... nós estamos todos sempre empregando e dirigindo nossa energia, refinando ou perseguindo-a, purificando e corrompendo-a... ‘sensibilidade’ é uma palavra que pode ser adequada aqui. ...ocorrências na consciência vagas assim como se fossem quase não existentes podem ter ‘coloração’ moral. (‘Mas você está dizendo que cada segundo tem um indicador moral?’ De modo geral, sim. (MURDOCH, 1994, p. 495)

Esse sentido do Eros, de um desejo ou energia continuamente presente em nossas vidas, representa a dimensão dupla em que a moralidade se aproxima da Gestalt, da visão, a forma de ver, e do ato propriamente moral de procurar corrigir nossa

visão, tornando-a mais perspicua. Abordarei esses dois aspectos separadamente. Começemos pela Gestalt.

A importância moral da textura de nossa consciência é sua vinculação com várias versões da distinção entre fato/valor. Na filosofia moral de Murdoch, todos os nossos estados de consciência e ação envolvem avaliação; mesmo uma simples investigação dos fatos pode envolver discriminação, e uma tal discriminação está sujeita à avaliação moral.

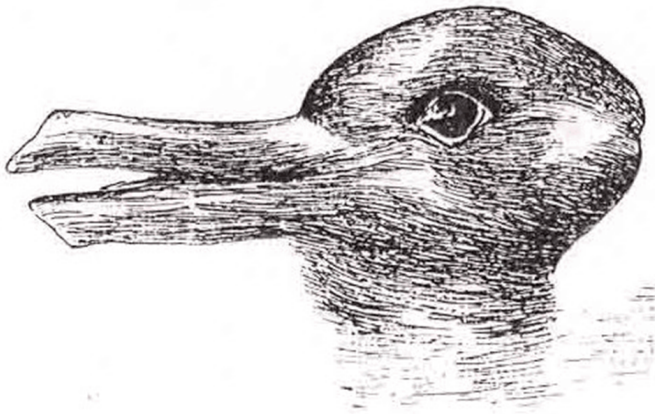
O ponto moral é que fatos são estabelecidos como tal por agentes humanos. Muito de nossa vida envolve buscar a verdade, imaginar e questionar. Nós nos ligamos aos fatos através da verdade e da veracidade e chegamos a reconhecer e descobrir que existem diferentes modos e níveis de insight e compreensão. Nos diferentes modos reconhecidos, *vários* valores abrangem e *colorem* o que nós tomamos como sendo a realidade de nosso mundo, em que nós constantemente avaliamos nossos próprios valores e aqueles dos outros e julgamos e determinamos formas de consciência e modos de ser. (MURDOCH, 1994, p. 26)

Murdoch visa, nessa passagem, à ideia de que nosso ver é sempre informado por uma ou outra perspectiva de valor que assumimos. Nesse sentido, erros morais não são erros de julgamento, mas falhas em ‘ver um aspecto’; transformações e correções morais são mudanças de perspectiva, vendo coisas que antes não eram vistas, embora estivessem lá. Murdoch segue aqui as reflexões de Wittgenstein sobre ‘mudanças de aspecto’. Essas mudanças são fenômenos perceptivos ilustrados em figuras ambíguas como o pato-coelho (Figura 6).



SAIBA MAIS: Ver o artigo “Você vê um pato ou um coelho?”, de Stephen Law, no *Nexo Jornal*, que detalha o significado filosófico do pato-coelho e de muitas outras figuras ambíguas. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/externo/2018/08/04/Voc%C3%AA-v%C3%AA-um-pato-ou-um-coelho>>. Acesso em: 22 ago. 2021.

Figura 6 – Figura ambígua pato-coelho



Fonte: Autoria desconhecida. Retirada de Law (2018).

Nesse tipo de imagem ambígua, o perceptor tem consciência, ao mudar a direção do olhar, que nada mudou na configuração das linhas que constituem a imagem, ainda que, conforme o ponto em que a atenção é focada, mudanças profundas apareçam na fisionomia da imagem (ora o objeto é um pato, ora um coelho). A imagem do pato-coelho não é nenhuma ilusão perceptiva como, por exemplo, a experiência de ver duas setas como tendo tamanhos diferentes. O que altera o objeto visto (um pato ou um coelho) são os aspectos da imagem para os quais lançamos nossa atenção no olhar e o que acreditamos estar à nossa frente na imagem. Frequentemente, quando alguém afirma estar vendo um pato, tendemos a vê-lo depois de receber a informação. O que se mostra nesse tipo de exemplo é que as crenças perceptuais são dependentes ou impregnadas por conceitos prévios. Algo similar se passa na moralidade. Nossas avaliações morais são constituídas por juízos e valores prévios, que fixam a paisagem contra a qual ações e circunstâncias particulares tornam-se o foco da nossa atenção. Como a autora diz em *Vision and Choice*, distinguindo entre discordâncias quanto a fatos e discordâncias quanto a critérios:

Argumentos morais [tal como supõe a ética tradicional] serão possíveis se as pessoas possuírem critérios similares de aplicação (compartilharem significados descritíveis de termos morais) e discordarem sobre quais são precisamente os fatos. Argumentos morais serão difíceis ou impossíveis quando as diferenças são diferenças de critérios. Essa imagem parece plausível se nós tomarmos como o núcleo da 'moral' uma situação na qual um homem faz uma escolha definitiva (como se unir a um partido político) e defender isso através de razões que contenham referências a fatos. Parece menos plausível quando aceitamos a noção de 'ser moral' como auto-reflexão ou como atitudes complexas na vida que é continuamente mostrada e elaborada através de discursos internos e externos, mas não é temporalmente sepa-



rável em situações. Aqui as diferenças morais parecem menos com diferenças de escolhas, dado os mesmos fatos, e mais com *diferenças de visão*. Em outras palavras, um conceito moral parece menos com um círculo flexível e expansível sobreposta numa certa área que corresponde a um fato específico, e mais com uma total diferença de *Gestalt*. Diferimos não apenas porque selecionamos objetos diferentes a partir do mesmo mundo, mas porque nós vemos diferentes mundos. (MURDOCH, 1956, p. 17)

Ela ilustra esse ponto numa crítica a Hare, dizendo:

Existem pessoas cuja crença moral fundamental é de que todos nós devemos viver no mesmo mundo empírico e racionalmente compreensível, e que a moralidade é a adoção de regras de conduta universais abertamente defensáveis. Existem outras pessoas cuja crença é de que vivemos num mundo cujo mistério transcende a nós e que a moralidade é a exploração desse mistério por cada indivíduo. (MURDOCH, 1956, p. 18)

Se construímos a moralidade não em termos de um conjunto de regras, não em termos de “escolha e argumentos acerca de fatos específicos”, mas como diferenças entre conjuntos de conceitos – nos quais uma ênfase exclusiva sobre a escolha e argumento seria em si uma atitude conceitual entre outras, fica claro que a moralidade exige de nós, em grande medida, esforço para fazer sentido do outro e suas imagens, mais do que a subsunção a regras específicas compartilhadas. O ponto de vista liberal de Hare, de um conjunto de preceitos compartilhados, falha quando essas diferenças de critério estão em jogo. A moralidade não é um grande edifício racional, onde todos disputam fatos. Muitas das nossas diferenças são diferenças de *Gestalt*, de qual imagem está diante de nós. Há profundas diferenças entre uma pessoa que vê o mundo como criação da luz imensa de Deus e alguém que vê o mundo como o substrato de explicações científicas e filosófico-racionais. As diferenças morais são, assim, mais diferenças de visão, de textura da vida, do que de juízos específicos sobre atos particulares. Por isso, um foco importante da análise moral de Murdoch é explicar como aprimoramos nossa visão (mais do que aprimorar nossas capacidades reflexivas de avaliação imparcial).

Uma evidência bastante clara dessas diferenças são aqueles momentos em que não é suficiente especificar fatos, mas uma *visão revigorada* que pode ser derivada de uma ‘história’ ou de algum conceito sustentável que pode negociar o que é obstinadamente obscuro, e apresenta um ‘modo do entendimento’ de um tipo alternativo. Tais conceitos são, naturalmente, não necessariamente recônditos ou sofisticados; ‘esperança’ e ‘amor’ são os nomes de dois deles. E sem dúvida existem algumas pessoas que direcionam suas vidas desse último modo.

É através da interpretação das divergências morais como movendo-se no terreno obscuro de diferentes “conjuntos de conceitos” que Murdoch vincula erros morais com a ideia de ver algo que não está aí, com a incapacidade de perceber que nossa visão é parcial, incompleta e potencialmente injusta. Há mais de uma resposta ao

que nós vemos. As falhas e incorreções que vemos podem ser, muitas vezes, fruto de nossa perspectiva. Uma grande tarefa para uma moralidade assim concebida é encontrar as condições para o “ver objetivo”, superando os limites impostos pela nossa psicologia moral fantasiosa e autoprotetiva. A partir desse momento, os interesses de Murdoch se deslocam da imagem da visão como Gestalt e passam à questão da visão como *percepção acurada*, perspícua, do seu objeto. Como diz Mulhall:

O mais óbvio desses links é ativado quando o objeto da consciência de alguém é outra pessoa: nesse caso, perceber verdadeiramente, perceber a realidade diante de alguém, significa chegar a ver essa pessoa como um outro – possuidor de consciência, juízo moral e valor, funcionando como uma espécie de limite único nas ações de alguém – e vindo a vê-lo como ele verdadeiramente é – com uma natureza ou caráter particular, com uma série de necessidades e desejos, com impondo um clamor particular sobre nós. Mas aspectos dessa tarefa exigem vencer as próprias limitações ou distorções, a erradicação ou transcendência de sejam quais forem as fantasias egoístas que podem estar bloqueando a capacidade de alguém perceber a realidade ou a verdade da outra pessoa: ambos, com efeito, exigem que alguém transforme a textura da consciência, fazendo-a mais responsável perante a realidade e menos permeada pela ilusão. Em suma, a percepção acurada aqui implica reconhecer o clamor moral que o outro nos impõe e percepção acurada é em si mesmo uma exigência moral. (MULHALL, 1997, p. 224)

A transformação moral torna-se assim focada em buscar um esforço de atenção, visão e imaginação, a fim de apreender a realidade do outro. Murdoch chama esse esforço, às vezes, de atingir a verdade e realidade, e ele está associado com a noção moral de bondade. Nós podemos examinar, agora, como o amor participa dessa tarefa.

### 5.6.1.2 Amor e atenção amorosa

As emoções, particularmente o amor, entram na filosofia moral de Murdoch de dois modos: como efeito da fantasia e subjetividade, gerando efeito distorcido, e, na direção oposta, como motivação para perceber distorções produzidas pelo nosso próprio egoísmo, gerando uma percepção acurada do outro. O vínculo do amor com a percepção corrigida ocorre pois o amor atento e cuidadoso nos habilita a “olhar para fora” de nós mesmos. Nesse sentido, o amor é uma fonte de verdade ou objetividade perceptual. Ele é uma *forma de perceber* reveladora da verdade moral, mais do que uma paixão que distorce a visão, por ser capaz de direcionar nossa atenção e percepção, tornando-a mais justa. Como ela diz: “O amor é a percepção dos indivíduos. O amor é a extremamente *difícil percepção* que algo diferente de

nós mesmos é real. O amor, e assim, a arte e a moral, é a descoberta da realidade” (MURDOCH, 1994, p. 205).

O argumento, em termos mais diretos, é que os motivos e intenções egoístas do agente podem contaminar a deliberação imparcial, se deixados à mercê da vontade. Alguém pode agir motivado por ganho pessoal, mas racionalizar sua ação como motivada por justiça. O sentido de amor reivindicado aqui não é o amor que cega, o amor que faz enxergar apenas as virtudes ou qualidades do objeto amado, mas um amor entendido como um mecanismo de direcionamento cognitivo com poder de transformação, uma força que literalmente direciona a atenção para a realidade fora de nós, a realidade como ela é em si mesma. Como ela diz, “O amor – como uma percepção e descoberta da realidade de indivíduos distintos do eu – é a característica definidora da arte e moralidade. Os inimigos da arte e da bondade são a convenção e a neurose que bloqueia a percepção dos outros” (MURDOCH, 1994, p. 205). Ou seja, como a moralidade expressa-se essencialmente como visão, como apreensão de uma totalidade onde os outros são “abertos” ou “expostos” à nossa visão, ela preocupa-se com o aspecto em que o ego impede a apreensão da realidade dos outros, tornando-os ficções em sua autorrepresentação. Por isso, um primeiro passo é mostrar que a imaginação (entendida aqui mais como fantasia e apelo da vontade) e o amor **colidem**: o que nós amamos pode ser impedido pelo que nós imaginamos, a imaginação cria objetos fictícios do amor. A vontade que transparece nos exercícios da imaginação, quando deixada sozinha, não é capaz de ofertar uma apreensão equilibrada. Como o amor faz esse trabalho de revelação da realidade, de enfoque justo?



**ATENÇÃO:** Murdoch lembra que o principal inimigo da excelência na moralidade (e também na arte) é a fantasia pessoal: o tecido do autoengrandecimento e dos desejos e sonhos consoladores, que impedem a pessoa de ver o que está lá, fora de nós (MURDOCH, 1994, p. 9).

Uma resposta comum (e contrária às sugestões de Murdoch feitas aqui) consiste em dizer que, para fazer juízos plausíveis, devemos abstrair de nossas emoções e inclinações. Murdoch considera essa possibilidade em conexão com as emoções. Ela admite que as emoções podem ser desorientadoras, especialmente quando elas apresentam uma visão distorcida por carências e outras distorções subjetivas. É nesse sentido que ela fala dos “objetos fictícios do amor”. Pense, por exemplo, num amor devotado que oculta relações de sujeição. O papel das emoções como sustentadoras de falsificações tem que ser considerado como parte da nossa maquinaria subjetiva. Nós poderíamos, então, a partir desses indícios, sermos movidos a pensar que emoções não são parte do equipamento necessário para discernir respostas morais. Elas seriam, assim, influências com alto poder de distorção, atrapalhando juízos e gerando viés no raciocínio.

Contrariamente à essa tradição, no entanto, Murdoch tem enfatizado que a disposição afetiva amorosa, assim como a tendência a sentir pena e simpatia por pessoas em situações embaraçosas, nos capacita a ver adequada ou acuradamente.

Isso é possível, pois ela constrói o amor como um tipo de atenção. No ensaio *Ideia de Perfeição*, ela descreve a atenção como “um olhar justo e amoroso dirigido a uma realidade individual fora do eu” (MURDOCH, 2013, p. 35). A atenção amorosa é um tipo de atenção com foco carregado afetivamente por justiça e amorosidade. Se admitimos que o juízo moral pode ser um tipo de apreensão perceptiva, uma forma de ver, essa forma deve ser envolta na generosidade e bondade que caracterizam o olhar amoroso. Ele direciona o foco para o ponto adequado na série de estímulos presentes em situações morais, pois não é orientado pela apreensão de fraquezas dos outros, nem por fantasias de si, mas por justiça e bondade.

Nós podemos compreender esse ponto a partir do que Margareth Little tem defendido em torno do papel da afetividade na moralidade. Como disse Little, “às vezes a verdade é melhor revelada, a paisagem é vista de modo mais claro, a partir de uma perspectiva que tem sido chamada de ‘percepção amorosa’ ou da perspectiva ‘pensamento empático’” (1995, p. 48). A percepção adequada de realidades morais exigiria, assim, algum tipo de engajamento afetivo. Seguindo essa linha interpretativa, poderíamos entender o amor ou atenção amorosa como uma orientação da atenção guiada afetivamente. Tanto quanto a orientação, o engajamento afetivo é relevante, pois é o fato de *nos preocuparmos*, nos envolvermos afetivamente, que faz permanecermos atentos, revisando e purgando nossa percepção de erros e distorções. Não se trata, portanto, de uma visão sentimentalista do amor, onde ele adoça seu objeto. Ao contrário, o amor é conceitualizado como aquilo que nos move em direção a um olhar aprimorado, um tipo de percepção imediata e justa de seu objeto, a qual não seria possível sem envolvimento afetivo, sem preocupar-se ou importar-se com as pessoas que são os objetos de atenção moral. Esse ponto também fica claro a partir da explicação de Blum (1991) da “atenção amorosa”.

A visão de Murdoch é que a moralidade tem tudo a ver com nossas respostas interessadas – o que ela chama de “atenção amorosa” – a outros indivíduos particulares, onde essas respostas envolvem um elemento de particularidade não redutível a qualquer forma de universalidade complexa. Nos escritos de Murdoch, relacionamentos pessoais são o principal palco onde o esforço moral toma lugar. Assim, a atenção amorosa a um amigo ou ao filho de alguém envolve uma compreensão da sua ou das suas necessidades e a preocupação de que elas sejam satisfeitas. A tarefa moral não é uma questão de encontrar razões universalizáveis ou princípios da ação, mas de levar a si mesmo a dar atenção à realidade de outras pessoas individuais.



SAIBA MAIS: “Tal atenção requer não permitir que as próprias necessidades, viés, fantasias (consciente ou inconscientes) e desejos relacionados a outras pessoas impeçam de conseguir um modo de apreciar seu ou suas próprias necessidades particulares e situação”. (BLUM, 1991, p. 12).

O amor direciona o olhar de modo a fazê-lo ver o outro, o objeto moral, como uma atenção desnuda ou purificada do eu, como se o próprio amor anulasse a identidade que, por vezes, gera falsificações. Ser amoroso significa fazer um certo

esforço para ver e ajustar nossas ações àquilo que existe independentemente. É um desejo de perfeição, por ser motivado pelo bem.

O grande artista vê seus objetos (e isto é verdadeiro, quer eles sejam tristes, absurdos, repulsivos ou mesmo maus) à luz da justiça e da misericórdia. A direção da atenção é, contrariamente à natureza, para fora, para longe do eu que reduz tudo a uma falsa unidade, em direção à surpreendente e grande variedade do mundo, e a habilidade para assim dirigir a atenção é o amor. (BLUM, 1991, p. 14). O sentido moral do amor é, portanto, o sentido em que ele oferece direção, orienta nossa atenção para fora de nós mesmos.

## 5.6.2 Martha Nussbaum

A filósofa Martha Nussbaum é uma das principais autoras da filosofia contemporânea nos campos da ética, da filosofia das emoções e das intersecções da filosofia com temas ligados à justiça, feminismo e ações políticas, como a importância de uma educação democrática, humanista e centrada em valores liberais (liberdade, igualdade, justiça, etc.). Sua abordagem desses temas deve-se, em grande medida, às transformações significativas que as sociedades contemporâneas vêm passando nos últimos anos. Ao lado das questões ligadas à desigualdade em países ricos e ao desenvolvimento econômico de países pobres, também se verifica um crescente debate em torno dos direitos civis e sociais, sobretudo aqueles vinculados à livre expressão sexual, ao respeito e tratamento justo de minorias raciais, de gênero e sexo, à proteção das diferenças culturais e étnicas, em oposição (e, muitas vezes, em confronto) com o discurso público religioso-ideológico, como fonte de decisões e regulações políticas, especialmente no que diz respeito ao aborto, à união homoafetiva e às questões atinentes ao início e fim da vida (métodos contraceptivos, eutanásia, suicídio assistido, etc.).

A arena em que a temática costuma ser debatida é, frequentemente, nebulosa. Ela envolve o jornalismo noticioso, por um lado, e, de outro, posturas de cunho ideológico marcante, que impedem uma avaliação distanciada e ponderada dos temas em questão e de sua significação para nossas vidas. O espaço da escola e da educação formal, por sua vez, tem buscado gerir os conflitos ocasionados pela emergência e aprofundamento das diferenças culturais, de gênero, religião, etc. a partir de estratégias de ordem médica ou policial (através da instalação de câmeras, de orientação psicológica e medicação), como se a vivência e as dificuldades plasmadas no espaço escolar não fossem, elas mesmas, frutos de um contexto amplo, um contexto que envolve a dialética do *repúdio e da aceitação do outro*, o compromisso com a construção de *comunidades sociais plurais* e, principalmente, o lugar que instituições democráticas podem reservar para o reconhecimento de diferentes tradições culturais e *identidades estruturadas a partir da religião, gênero, etnicidade* e as tensões geradas pelas tentativas de ultrapassar essas diferenças pelos governos democráticos, através de legislação universal e princípios comuns. As tensões geradas, não raro, criam uma atmosfera (mais abertamente visível na escola) que resulta em violência física e outras formas de sofrimento, como o convívio permanente com o estigma e psicopatologias de diversas ordens.

Frente a esse estado de coisas, um dos papéis sociais cruciais da filosofia, no entendimento de Nussbaum, é propiciar experiências significativas no processo formativo envolvendo a reflexão sobre a constituição da identidade nas sociedades contemporâneas, sobre manifestação de potencialidades humanas, o sentido em que as coisas que valorizamos e consideramos significativas para nossa identidade e para uma vida satisfatória podem ser conquistadas. A filosofia torna-se, na visão defendida por ela, uma disciplina capaz de dialogar com a realidade social e existencial das pessoas, que pode, por conseguinte, fornecer reflexões relevantes sobre a efetivação de projetos pessoais no mundo moderno e marcado pela questão da identidade social plural, particularmente da construção de uma identidade em contexto de tensão e conflito social. Martha Nussbaum contribuiu enormemente para a análise desse conjunto de temas desafiadores. Seu trabalho aborda tópicos que incluem o lugar das emoções (incluindo emoções negativas como o nojo) na vida política, a natureza da vulnerabilidade humana, a importância de uma educação progressista e as conexões entre a literatura clássica e o mundo contemporâneo.

Nesta seção, faremos uma abordagem limitada de sua produção, examinando três temas: (1) a emoção da compaixão e seu papel no espaço público, (2) sua análise e sua abordagem das capacidades humanas e (3) a importância do ensino das humanidades na vida democrática.

### 5.6.2.1 Martha Nussbaum e a análise da compaixão

Nussbaum desenvolve uma análise **eudaimonista** das emoções, ou seja, ela considera que uma emoção como a compaixão envolve o reconhecimento que a situação (que desperta compaixão) é relevante para a felicidade da pessoa. Além disso, ela também reconhece que as emoções expandem as fronteiras do eu, representando-o como composto por apegos intensos a coisas e a pessoas. O amor e a aflição são paradigmas de tais emoções, bem como a compaixão que, como ela diz, empurra os limites do eu mais longe do que certos tipos de amor. A compaixão mostra, assim, que as pessoas, especialmente pessoas morais, preocupadas com a ação ética, aceitam sua própria interdependência e incompletude, na medida em que ela desperta nossas emoções para o infortúnio alheio e para nossas próprias possibilidades de sofrimento.



**TERMO DO GLOSSÁRIO:** Eudaimonista. Relativo à Eudaimonia, termo grego que indica uma vida plena e boa, em oposição a uma vida má ou desperdiçada. A vida boa era constituída não apenas por satisfação interior, um estado de bem-estar interno, mas também composta por componentes concretos como saúde, dinheiro, amizade e, principalmente, virtude moral, ou seja, ter um caráter reto.

Para introduzir a discussão do tema da compaixão, Nussbaum apoia-se em Aristóteles e na análise da tragédia *Filoctetes* de Sófocles. De acordo com sua descrição, Filoctetes era um bom homem e um bom soldado. Durante sua viagem para unir-se

à expedição dos gregos contra Troia, sofreu um terrível infortúnio. Por puro acidente, entrou em um recinto sagrado na ilha de Lemnos. Como castigo, a serpente que guardava o santuário picou-lhe o pé. Seu pé começou a verter um pus repugnante, e a dor o fazia proferir, durante o percurso, maldições aos deuses que acabaram por ferir a sensibilidade religiosa dos outros soldados. Por isso, os soldados acabam por abandoná-lo sozinho numa ilha; ele foi deixado lá coxo, mancando e sem recursos, porém com seu arco e suas flechas, e nenhum outro amigo além dos animais, que também lhe serviam de alimento. Dez anos depois, seus companheiros retornam para levá-lo com eles, pois souberam que não poderiam vencer a guerra de Troia sem seu arco. Os senhores, chefes das tropas de guerra, não estavam realmente preocupados com Filoctetes. Ele era um simples instrumento para seus propósitos: planejavam enganá-lo para fazê-lo voltar para lutar em Troia, mas não mostravam nenhum tipo de comoção por sua situação. O coro, que é parte da composição da tragédia de Sófocles, composto por soldados comuns, manifesta, no entanto, uma resposta diferente. Inclusive antes de ver o homem, imaginam vivamente o que seria estar em seu lugar e começam a protestar contra a crueza dos chefes das tropas:

Apiedo-me dele, pois sem ter mortal algum a assisti-lo, carente de um olhar companheiro, infeliz, sozinho sempre, padece de um mal cruel, aturdido em face de cada necessidade que surge. Como, então, como, desafortunado, resiste? Ó golpes dos deuses, ó infeliz raça de mortais, para os quais a vida não é comedita! Ele, talvez não inferior a ninguém das mais antigas famílias, privado de tudo na vida, sozinho jaz, à margem dos demais, junto a feras hirsutas ou malhadas. Em meio a dores e fome, é digno de pena, oprimido por pesares incuráveis e negligenciados, e o eco loquaz longitroante espalha seus amargos lamentos. (NUSSBAUM, 2001, 304)

Nussbaum parte do exame dessa situação de compaixão na tragédia de Sófocles e da abordagem da *Retórica* de Aristóteles para apresentar os principais traços da emoção da compaixão. Conforme Aristóteles, a compaixão é uma emoção dolorosa dirigida ao infortúnio ou ao sofrimento de outra pessoa. Seguindo as indicações literárias e filosóficas em torno da compaixão, Nussbaum toma a compaixão expressa na tragédia como dependente de uma atitude de crença ou um estado cognitivo próximo da crença. A dor enfatizada por Aristóteles, embora apareça inicialmente como uma sensação ou sentimento puramente afetivo, depende, ela sustenta, da crença no infortúnio que uma pessoa crê que se abateu sobre outra. Em vista disso, ela afirma que:

O primeiro requisito cognitivo da compaixão é uma crença ou uma avaliação segundo a qual o sofrimento é grave, não trivial. O segundo é a crença de que a pessoa não merece esse sofrimento. O terceiro é a crença segundo a qual as possibilidades da pessoa que experimenta a emoção são parecidas com aquelas daquele que padece do sofrimento. (NUSSBAUM, 2001, p. 345)

Vejamos com maior detalhe esses aspectos:

A compaixão, como as outras emoções importantes, está ligada ao valor: implica o reconhecimento de que a situação de sofrimento é relevante para a felicidade da pessoa em questão. É nesse sentido que se fala da compaixão como vinculada ao valor. Só nos compadecemos daqueles que perdem algo *significativo, de valor*. Quais são, nesse sentido, os tipos de sofrimentos que despertam, apropriadamente, compaixão? Quais as coisas de *magnitude* que estão em jogo quando nos compadecemos?

As ocasiões elencadas para considerar um sofrimento de magnitude no pensamento antigo (particularmente em Aristóteles) são a morte, agressões corporais e maus-tratos, a velhice, a enfermidade, a falta de alimentos ou de amigos, a separação de amigos, a debilidade física, a desfiguração, a imobilidade, os revezes de expectativas formadas ou a mera ausência de boas perspectivas. Nussbaum complementa a lista de Aristóteles acrescentando a investigação de Candace Clark acerca da compaixão contemporânea. O inventário de Clark engloba a pobreza, a infidelidade do parceiro ou a morte dos entes queridos. Inclui também a doença (ainda a doença funcional ou o comportamento de abuso de álcool e drogas), as incapacidades ou deformidades físicas e mentais, as feridas e a dor. Além disso, mencionam-se traumas de: guerra, agressões sexuais, violência física, crimes, desastres, como furacões ou acidentes aéreos e terrestres, indigência, infertilidade, divórcio, perda da(o) parceira(o), discriminação, injustiças políticas, pressões do próprio papel social (ser provedor de uma família mono-parental), gravidez indesejada, falta de atrativos físicos, acidentes de trânsito, problema com o carro ou casa, pais insensíveis, filhos ingratos, ostracismo social, derrota em competições, depressão, medo, humilhação pública, situações embaraçosas fortuitas, cansaço, má reputação, aborrecimentos e situações de mal-estar, como calor sufocante e trânsito engarrafado (NUSSBAUM, 2001, p. 346).

O debate em torno do tipo de evento que pode desencadear compaixão é relevante para o estudo da compaixão, pois há uma assimetria entre o que é representado pelo agente compassivo e a pessoa afetada. Pessoas que padecem de patologias psíquicas podem não saber de sua condição de sofrimento, mas mesmo assim nos apiedamos delas. Adam Smith expressa esta ideia convincentemente ao servir-se do exemplo de uma pessoa que perdeu por completo o uso da razão. Ele alega que, “de todas as calamidades a que as pessoas estão expostas por sua condição mortal, a loucura parecerá a mais terrível”. Será objeto de compaixão de todo aquele que tenha “a menor chispa de humanidade”. Porém, a pessoa não julga que sua condição seja má, isto é, de fato, uma das coisas que torna mais terrível sua circunstância. A compaixão não depende, portanto, unicamente de um juízo pessoal de sofrimento



ou dor, mas da consideração que faríamos se estivéssemos no lugar da pessoa que é objeto de compaixão. Como explica Nussbaum, abordando uma passagem de Adam Smith:

Porém o pobre infeliz quem sabe rirá ou cantará plenamente inconsciente de sua própria desventura. A angústia que os seres humanos abrigam do caso, em consequência, não pode ser o reflexo de nenhum sentimento do paciente. A compaixão do espectador deve provir totalmente da consideração do que ele mesmo sentiria se fosse reduzido à mesma infeliz posição e ao mesmo tempo pudesse, o que talvez seja impossível, ponderá-la com a razão e o juízo que agora possui. (SMITH apud NUSSBAUM, 2001, p. 349)

Nussbaum conclui daqui que na própria emoção da compaixão está implícita uma concepção da felicidade humana e de quais são os principais percalços que se podem encontrar na vida humana (NUSSBAUM, 2001). A compaixão seria, num primeiro sentido, um compadecimento dolorido frente aos infortúnios de outros seres humanos em realizar um ideal de felicidade e boa vida que desejaríamos para nós mesmos, sendo os infortúnios ou desgraças consideradas de magnitude, mesmo que aqueles que sofrem não o percebam. Poderíamos dizer, nesse sentido, que a compaixão envolve uma identificação, mas a identificação não é diretamente por ver no outro a nossa dor, mas por ver no outro as dificuldades ou percalços para conquistar algo fundamental numa vida humana regular: uma condição de florescimento ou felicidade que nós mesmos desejaríamos ter. Nesse sentido, ela afirma que a compaixão ou ausência dela dependem dos juízos que forma o espectador com relação à felicidade humana, e esses terão a mesma confiabilidade que a perspectiva moral geral do espectador (NUSSBAUM, 2001).

Por envolver um juízo sobre o sofrimento, a compaixão também está associada, e esse é seu segundo sentido, com *um juízo sobre a culpa e responsabilidade do agente* acerca dos seus infortúnios, ou seja, com as falhas do próprio agente. Como ela diz, [...] na medida em que cremos que uma pessoa se encontra em uma situação dolorosa por sua culpa, em lugar de compadecer-nos, o que faremos será censurá-la. Se sentimos compaixão, isto acontece por crermos que a pessoa não é culpada de suas dificuldades ou que, ainda que essas se devam a uma falha sua, parece que o sofrimento não é proporcional ao mesmo. A compaixão se dirige à imerecida desproporção. (NUSSBAUM, 2001, p. 351)

Assim, a compaixão requer estabelecer uma noção de responsabilidade e de culpa. Se ficar estabelecido que há coisas realmente más que podem acontecer com as pessoas, sem intervenção de falhas de sua parte ou infortúnios situados além de suas falhas, “ao sentir compaixão por outra pessoa, a pessoa compassiva aceita, então, certa representação do mundo, segundo a qual as coisas valiosas não sempre

estão a salvo e sob controle, senão que às vezes podem ser destruídas pela ação da fortuna” (NUSSBAUM, 2001, p. 354).

O terceiro requisito da compaixão é o *juízo das possibilidades semelhantes*. Nesse ponto, Nussbaum tem em mente que a compaixão envolve julgar que *nós* também podemos sofrer o infortúnio que vemos nas pessoas que nos despertam compaixão; consideramos as desgraças dos outros de um tipo “que a própria pessoa pode esperar sofrer, seja em si mesma, seja com seus entes queridos. Assim, a compaixão só será sentida por aqueles que tenham certa experiência e compreensão do sofrimento” (NUSSBAUM, 2001, p. 355). A autora explica esse aspecto da compaixão em conexão com Rousseau. Rousseau utiliza uma passagem de Dido das *Eneidas*: “Conhecendo a dor, aprendi a amparar os desafortunados”. A consciência da própria debilidade e vulnerabilidade é uma condição necessária para a piedade; se não temos esses elementos, ostentaremos uma severidade arrogante.

Por que os reis são desapiedados com seus súditos? Porque contam com não ser nunca humanos. Por que os ricos são tão duros com os pobres? Porque não temem tornar-se pobres. Por que a nobreza sente um desprezo tão grande pelo povo? Porque um nobre nunca será um peixeiro [...] Todos e cada um pode ser amanhã o que hoje é a pessoa a que socorrem. Não acostumeis, pois, a vosso aluno a olhar desde o alto de sua glória as penas dos desafortunados, os trabalhos dos miseráveis, nem espereis ensinar-lhe a apiedar-se desses, se os considera como estranhos a ele. Faça-o compreender bem que a sorte desses desgraçados pode ser a sua, que todos os males estão debaixo de seus pés, que mil acontecimentos imprevistos e inevitáveis podem tomar conta dele de um momento para o outro. Ensina-lhe a não contar nem com o nascimento, nem com a saúde, nem com as riquezas, mostra-lhe todas as vicissitudes da fortuna. (ROUSSEAU apud NUSSBAUM, 2001, p. 355).

Nussbaum extrai dessa passagem de Rousseau uma nota característica da compaixão: “para que exista compaixão, as pessoas devem reconhecer que suas possibilidades e vulnerabilidades são parecidas daquelas dos que sofrem”. Damos sentido ao sofrimento, ao reconhecer que qualquer um poderia encontrar-se em tal adversidade, valorizamos seu significado, em parte, ao pensar no que significaria padecê-lo, e vemos a nós mesmos, no processo, como alguém a quem efetivamente esse tipo de coisa poderia acontecer. (NUSSBAUM, 2001). Nussbaum, destaca, nesse aspecto, o problema de identificar as condições de aproximação pelo sofrimento. Quem são as pessoas que consideramos parecidas ou similares a nós? Nos tribunais, ela diz,

Custa muito trabalho simpatizar com a história de vida de um acusado que é muito diferente deles (os juízes), por sua classe e raça, e experimentam uma dificuldade maior quando recebem uma declaração do ‘impacto da vítima’ procedentes de pessoas que estão numa situação parecida com a sua. Todas as barreiras

sociais – ou de classe, religião, etnia, gênero ou orientação sexual – se mostram recalcitrantes ao exercício da imaginação e essa persistência põe obstáculos à emoção. (NUSSBAUM, 2001, p. 356)

Nesse sentido, as possibilidades semelhantes são relevantes, pois somente se reconhecermos algum tipo de elo comum entre o eu e o outro sou capaz de experimentar compaixão, compreendo o que significa sofrer algum tipo de sofrimento. O sofrimento de outra pessoa deve ser considerado como parte significativa do nosso próprio esquema de objetivos e metas para que sintamos compaixão. Se a outra pessoa nos é um estranho ou considerada um objeto de repulsa, seu sofrimento nada significará para nós. “Se deve tomar as penúrias de outra pessoa como algo que afeta a nossa felicidade pessoal. Com efeito, quem se compadece torna-se vulnerável à pessoa do outro” (NUSSBAUM, 2001, p. 358). No outro extremo, isso também revela por que a crueldade exige retratar aos que sofrem como criaturas de um tipo completamente diferente e com possibilidades completamente distintas. Nussbaum conclui sua exposição sustentando que a compaixão envolve três juízos cognitivos:

*o juízo da magnitude* (ocorreu a alguém algo ruim e muito grave); *o juízo do imerecimento* (essa pessoa não provocou seu próprio sofrimento) e *o juízo eudaimonista* (essa pessoa ou essa criatura é um elemento valioso em meu esquema de objetivos e planos e um fim em si mesmo cujo bem deve ser promovido). (NUSSBAUM, 2001, p. 321)

Além da discussão acerca da natureza da compaixão, Nussbaum examina a compaixão em conexão com a empatia, o altruísmo, a vergonha, inveja e o nojo. A compaixão também é importante para a abordagem que Nussbaum faz da importância das humanidades na formação educativa. É esse o tópico que examinaremos a seguir.

### 5.6.2.2 Análise da importância das humanidades

O desenvolvimento tecnológico e a integração nas economias de mercado têm produzido pessoas que cada vez mais dão preferência para a realização material. A ausência de uma postura mais reflexiva em relação às demandas, projetos que a sociedade de consumo impõe através da propaganda e ideologia, apresenta uma série de riscos individuais e coletivos. Como diferentes autores têm mostrado, as sociedades contemporâneas se caracterizam por um nível elevado de experiências de falta de propósito e sentido pessoal. Um dos desafios da educação é como promover uma perspectiva pessoal mais autoconsciente e autônoma em relação às convenções e exigências de realização do mundo do comércio e serviços. Por outro lado, essas dificuldades não ficam restritas à vida pessoal. Cientistas políticos têm chamado a atenção para um tipo de participação na cidadania cada vez mais automático e irresponsável, principalmente na assimilação e distribuição de informações de cunho político, moral e social nas chamadas “redes sociais”.

O desafio aqui é a promoção de sujeitos políticos epistemicamente responsáveis, agentes capazes de ponderar e avaliar informações sobre a vida em sociedade do ponto de vista do conteúdo e da ideologia propagada.

Nesse sentido, a filosofia e as disciplinas humanistas em geral, como literatura e artes, são parte essencial para responder aos problemas identificados nesses dois domínios. Nussbaum defende essa tese no livro *Sem fins lucrativos*, onde procura mostrar que a educação não visa oferecer carreiras com maior perspectiva de inserção econômica e lucro, mas um treinamento existencial para a autonomia pessoal e distanciamento reflexivo frente às demandas externas da sociedade e, ainda, para o desenvolvimento de habilidades intelectuais de responsabilidade epistêmica, contribuindo para a construção de um ambiente democrático cognitivamente decente. Seu livro mostra que as humanidades são essenciais para um tipo de sociedade efetivamente democrática, na medida em que as habilidades desenvolvidas em contato com a arte, a filosofia, a poesia e a literatura são habilidades de tipo humanista, ou seja, pessoas com capacidade de não só ter uma vida materialmente rica, mas espiritualmente plena. O desafio para as sociedades com a ausência das humanidades é, nesse sentido, muito grande: é o desafio de conciliar a busca pelos bens que, como escreveu Martha Nussbaum, nos consolam – a cobertura material – com os bens da alma. Comentando a crise das humanidades, que transcorre em boa parte do ensino superior, onde as humanidades e as artes estão sendo eliminadas como enfeites inúteis, ela diz:

Parece que estamos esquecendo da alma, do que significa para a mente abrir a alma e ligar a pessoa com o mundo de modo rico, sutil e complexo; do que significa aproximar-se de uma pessoa com uma alma, em vez de fazê-lo como um simples instrumento útil ou um obstáculo aos seus próprios projetos; do que significa conversar, com alguém que possui alma, com outra pessoa que consideramos igualmente profunda e complexa. (NUSSBAUM, 2015, p. 7)

Ao destacar a importância da educação voltada para o “cultivo da alma”, Nussbaum também permite entrever ao menos três diferentes argumentos em favor das humanidades:

1) que abordagens puramente objetivas da realidade, centradas em explicações materiais e causais, dos processos físicos que ocorrem na natureza e no nosso próprio corpo deixam de fora todo um domínio subjetivo, qualitativo, um domínio que só pode ser compreendido através de uma descrição cuidadosa das diferentes dimensões da experiência humana. Pense, por exemplo, na experiência de adoecer. Se formos ao médico, ele nos tratará e dirá qual nossa condição em função de exames laboratoriais e a partir de uma consulta. Mas, a elaboração em torno da experiência de adoecer depende de um tipo de exercício imaginativo e reconstrutivo, geralmente desenvolvido por reflexão em primeira pessoa, que nenhum exame será capaz de indicar. Em outros termos, ainda que a formação envolva o estudo das ciências e a profissionalização, há um aspecto fundamental da formação profissional que não

pode ser negligenciado: não somos apenas seres biológicos, orgânicos, sujeitos a forças e à ação de causas diversas; somos também *sujeitos de experiência*, uma experiência que precisa ganhar sentido, ser compreendida. A compreensão da nossa condição e experiência, desse ponto de vista, depende das humanidades.

2) O pensamento crítico e reflexivo que é exercitado nas ciências humanas permite reconhecer aquilo que é valorizado em nossa sociedade, mas também notar que certos valores (como a estabilidade e independência financeira e material) não podem ser buscados sacrificando *outros valores da vida individual e social*, como a responsabilidade social, a solidariedade, compromisso ético com a vida, o ambiente, etc. O pensamento crítico e imaginativo da filosofia e das humanidades permite, nesse sentido, perceber que certas tarefas inerentes à vida material implicam assumir perspectivas de valor determinadas e que algumas dessas perspectivas são mais capazes de preservar ideais de *justiça humana e social* do que outras e outras não abordam ou tratam com indiferença essas questões. Ou seja, é através das habilidades exercitadas nas humanidades que nos tornamos capazes de examinar as crenças sobre a vida social e individual, os propósitos, desejos, etc. assumidas, muitas vezes, de modo automático.

3) As humanidades são essenciais para o desenvolvimento de um tipo de experiência emocional vinculada à receptividade e abertura para o outro. Nussbaum observa que aprendemos a negar a vulnerabilidade, a reciprocidade e enfatizar o controle e poder sobre outros, como marcas do sucesso. Na medida em que nos sentimos poderosos, desenvolvendo nojo de quem é fraco ou diferente, os caminhos para uma cultura social centrada em normas de aceitação das diferenças, imperfeições aumentam.

### 5.6.2.3 A abordagem das capacidades humanas

Martha Nussbaum também tem sido amplamente reconhecida por contribuir para o avanço da assim chamada **abordagem das capacidades** (*capabilities*) do desenvolvimento econômico, a qual sustenta que o progresso deve ser medido por coisas que ampliam a expectativa de vida e a educação, em vez de levar em conta somente o aumento de renda. Nussbaum pensa o desenvolvimento de países em termos não apenas das condições materiais, como a renda per capita e o Produto Interno Bruto, mas pelas condições oferecidas para a expressão de capacidades humanas fundamentais. Algumas das capacidades que ela enfatiza são as seguintes (NUSSBAUM, 2000):



**SAIBA MAIS:** A abordagem das capacidades humanas é uma das bases teóricas fundamentais para pensar como os temas relativos à gênero, sexualidade e raça interferem na vida política em sociedades democráticas, bem como na vida individual, particularmente nos aspectos ligados à expressão individual e criativa.

**1. vida:** ser capaz de viver até o fim de uma vida humana de extensão normal; não morrer prematuramente ou antes que a vida de alguém seja considerada como não mais importante de viver.

**2. saúde física:** ser capaz de ter boa saúde, incluindo saúde reprodutiva, ser adequadamente nutrido para ter uma proteção adequada.

**3. integridade física:** ser capaz de mover-se livremente de lugar em lugar, tendo limites corporais soberanos, isto é, ser capaz de estar seguro contra assalto, incluindo violência sexual, abuso sexual de crianças e violência doméstica, tendo oportunidades de satisfação sexual e de escolha em questões de reprodução.

**4. sentidos, imaginação e pensamento:** ser capaz de usar os sentidos, imaginar, pensar, raciocinar – e fazer essas coisas de um modo verdadeiramente humano, um modo informado e cultivado por uma educação adequada, incluindo, mas não se limitando a, literatura e treino científico e matemático. Ser capaz de usar a imaginação e o pensamento conjuntamente para experimentar e produzir trabalhos autoexpressivos próprios ou religiosos, literários, musicais e assim por diante. Ser capaz de usar a própria mente em aspectos protegidos por garantias de liberdade de expressão, com respeito tanto à fala política quanto à artística, e liberdade de exercício religioso. Ser capaz de buscar o sentido último da vida de sua própria maneira. Ser capaz de ter experiências prazerosas e evitar o desprazer.

**5. emoções:** ser capaz de ter ligações com pessoas e coisas fora de nós, de amar aqueles que amamos e cuidam de nós, de lamentar sua ausência em geral, amar, lamentar, experimentar melancolia, gratidão e raiva justificada. Não ter seu desenvolvimento emocional impedido por medo ou ansiedade esmagadora ou por eventos traumáticos de abuso ou negligência.

**6. racionalidade prática:** ser capaz de formar uma concepção do bem e de engajar-se reflexivamente sobre nossos planos de vida.

**7. comunidade:** ser capaz de viver com e em relação com outros, reconhecer e mostrar interesse por outros seres humanos, engajar-se em várias formas de interação social, ser capaz de imaginar a situação do outro e ter compaixão pela sua situação, ter a capacidade tanto para a justiça quanto para a amizade. A comunidade envolve, nesse sentido, proteger as instituições que constituem e nutrem tais formas de comunidade e, também, proteger a liberdade de reunião e discurso político. A comunidade envolve estabelecer as bases sociais do autorrespeito e não humilhação, ser capaz de ser tratado como um ser digno, cuja importância é igual à dos outros. Isso implica, no mínimo, proteções contra a discriminação de raça, sexo, orientação sexual, religião, casta, etnicidade ou origem nacional. No trabalho, ser capaz de trabalhar como um ser humano, exercitando a razão prática e mantendo relações significativas de reconhecimento mútuo com outros.

**8. controle sobre o meio social:** na política, ser capaz de participar efetivamente de escolhas políticas que governam a vida, ter o direito de participação política, proteções de liberdade de fala e associação. Na vida material, ser capaz de sustentar propriedade (de bens terra e bens móveis) não apenas formalmente, mas em termos de oportunidades reais, tendo o direito de procurar emprego em bases equânimes com outros.

### 5.6.3 Miranda Fricker

A contribuição filosófica de Miranda Fricker tem sido dada especialmente na área da epistemologia social e da ética. No campo da epistemologia social, suas contribuições visam fundamentalmente mostrar que o foco individualista da epistemologia deve dar lugar a um modelo em que as atitudes doxásticas avaliativas (crenças e descrenças) de indivíduos sejam analisadas em coordenação com seu ambiente social. A epistemologia social procura investigar, nesse sentido, os efeitos epistêmicos das interações sociais e dos sistemas sociais nas crenças individuais e comportamentos atinentes ao conhecimento. Fricker contribui nesse projeto ao enfatizar que aspectos concretos (como raça e gênero) têm efeito profundo no modo como compartilhamos informação, interpretamos fenômenos e atribuímos credibilidade aos outros participantes do diálogo epistêmico.

Uma parte importante de seu trabalho consistiu em mostrar que as estruturas sociais são geralmente hierárquicas, de um modo que nem todos os sujeitos ocupam o mesmo lugar no espaço epistêmico. Seu trabalho contribuiu significativamente para o projeto feminista de mostrar que nossa estrutura como sujeitos particulares é significativa para problemas epistemológicos como autorização, evidências, justificação e construção de teorias, bem como também para a nossa compreensão de termos como “objetividade”, “racionalidade” e “conhecimento”. No que segue, apresentarei suas teses fundamentais no campo da epistemologia e ética do testemunho.

O conhecimento testemunhal ou simplesmente testemunho é o conhecimento que adquirimos através das palavras dos outros. O testemunho tem sido tratado, desde todos os tempos, como uma importante fonte de conhecimento sobre o mundo e pessoas que nos rodeiam. Quando ando na rua e pergunto a um desconhecido que horas são, eu passo a saber algo que depende das palavras das outras pessoas. Para que esse conhecimento seja declarado válido, é importante estabelecer as condições *do testemunho válido*. Essa é a principal preocupação da epistemologia do testemunho. Nem todos os informantes são confiáveis. Quando alguém nos dá uma informação falsa, podemos dizer que não estamos justificados em aceitar suas alegações, pois partiram de uma fonte que não é confiável. Temos então que definir quem é confiável e quem não é. Ao mesmo tempo, essa definição não pode depender de processos intelectuais e reflexivos sofisticados, pois isso significaria negar uma fonte de conhecimento que é reconhecidamente importante e efetiva. O problema fundamental da epistemologia do testemunho é encontrar uma explicação para a validade das informações que obtemos a partir do testemunho que não resulte nem em posturas excessivamente confiabilistas, que nos levem a aceitar aquilo que qualquer falante diz como conhecimento, e nem em posturas excessivamente

intelectualistas, que fazem o conhecimento testemunhal depender de processos de inferência e checagem que ameaçariam retirar a espontaneidade do conhecimento testemunhal. Imagine, por exemplo, que, para aceitar a informação de alguém sobre que horas são, tivéssemos que fazer uma série de inferências sobre a sinceridade e confiabilidade do informante. Isso parece prejudicar um dos aspectos do nosso entendimento do conhecimento testemunhal como uma prática comum e válida de conhecimento. A essência da prática de aprender por testemunho desapareceria.

Miranda Fricker propôs um modelo de conhecimento testemunhal intermediário entre esses extremos. Como ela diz, “o modelo da receptividade acrítica certamente nos deixa suscetíveis demais a acreditar em qualquer coisa que as pessoas nos digam, de modo que na ausência de sinais de não confiabilidade, estamos autorizados a sermos totalmente acríticos” (FRICKER, 2003, p. 161-162). Já com relação aos modelos intelectualistas, ela critica a necessidade de uma justificação para acreditar naquilo que é dito. A análise intelectualista do testemunho exige que:

O ouvinte tenha alguma ideia que forneça uma justificação para acreditar no que está sendo dito. Os candidatos naturais aqui são ‘a confiabilidade passada do falante a respeito do assunto’ ou ‘a confiabilidade geral de pessoas como essas sobre coisas assim’. Porém, como observa Fricker, isso é ‘muito penoso intelectualmente’. Simplesmente não corresponde a fenomenologia cotidiana da troca testemunhal informal, que parece ensinar alguma coisa através do que é dito como eminentemente espontâneo e não trabalhoso. Certamente uma prática epistêmica tão básica à vida humana como coisas-sendo-ditas-por-alguém-que-sabe possivelmente não pode exigir toda aquela atividade no nível das atitudes proposicionais. (FRICKER, 2003, p. 161-162)

O que ela procura, como um meio termo entre essas duas opções, é uma forma de sensibilidade racional que dê juízos espontâneos, e não inferenciais. A dimensão da sensibilidade preserva o caráter espontâneo do conhecimento testemunhal e a dimensão racional permite avaliações e revisões quando necessário. Ela também sustenta que essa forma racional de sensibilidade deve ser “aprendida de tal maneira que está constantemente se desenvolvendo e se ajustando à luz da experiência e reflexão crítica” (FRICKER, 2003, p. 166). Essa ideia de sensibilidade pode dar-nos uma imagem de como juízos podem ser racionais, embora não refletidos, críticos, mas não inferenciais. Como podemos adquirir tal sensibilidade? Fricker sugere, nesse sentido, que as informações obtidas através de testemunho envolvem tanto uma dimensão de aprendizagem individual, no exercício ou compromisso permanente com uma forma de sensibilidade capaz de garantir responsabilidade epistêmica, mas tem também uma dimensão social, na introdução de uma tradição de leitura e interpretação de realidades sociais e dos informantes que a compõem. Apenas para indicar um exemplo, um ouvinte preconceituoso pode desconfiar da credibilidade de uma alegação por formar uma imagem prejudicada e distorcida de um certo informante. Fricker sugere, noutra direção, que a sensibilidade testemunhal deve ser uma sensibilidade sutilmente vinculada às circunstâncias sociais e perceptivas



muito particulares. Não é difícil, por exemplo, parar em frente a um estranho e solicitar informações a ele e reconhecê-lo como um informante confiável.

A riqueza social necessária do conjunto de experiências testemunhais que informam a sensibilidade implica que estereótipos sejam positivamente requeridos para azeitar o mecanismo diário de trocas testemunhais. Ouvintes precisam perceber espontaneamente seus interlocutores de um modo refinado e assim responder adequadamente às sutilezas da interação. Sem essa riqueza de percepção social, muitas deixas epistemicamente relevantes podem ficar para trás. Talvez o ouvinte veja o falante como absolutamente competente em todos os assuntos relevantes, ainda que sua percepção dele tenha de responder a todo tipo de características da situação social e estilo discursivo que não figuraria até mesmo na mais rica descrição sócio-psicológica do encontro. (FRICKER, 2003, p. 164)

A construção de uma sensibilidade testemunhal exige enfrentar hábitos de resposta internalizados, a fim de sacudi-los para efeito de ajustamento.

Se, por exemplo, o ouvinte é um adolescente cuja sensibilidade testemunhal contraiu o defeito de não levar a sério o que pessoas mais velhas dizem, e se um dia esse adolescente se encontra atingido pela verdade das histórias de guerra de seu avô, ele pode experimentar uma pequena revolução epistêmica que exige uma significativa deliberação até o fim em termos de como ele geralmente recebe a palavra dos idosos. Na medida em que esse adolescente é doxasticamente responsável, ele efetuará um ajuste em sua sensibilidade testemunhal senão diretamente, por meio de uma mudança de percepção. [...] Depois de um tempo, e tudo indo bem, tal política corretiva se tornará internalizada como uma parte integral da sua sensibilidade, de modo que isso vem a estar implícito na sua novamente condicionada percepção de falantes idosos. (FRICKER, 2003, p. 164-165)

Em suma, uma sensibilidade testemunhal apropriadamente treinada capacita o ouvinte a responder a palavra de outra pessoa com o tipo de abertura crítica que é requerida por um compartilhamento completo e fácil do conhecimento.

Fricker, no entanto, observa que há casos em que o sujeito pode se ver afetado por estereótipos, os quais são um fator necessariamente determinante e heurística-mente legitimado de como um ouvinte percebe um falante. Como os estereótipos presentes nas trocas testemunhais tendem a imitar relações de poder social em geral, nossos encontros conversacionais podem reproduzir relações ligadas a poder social, que limitam a confiabilidade de agentes em seus testemunhos.

Nossos encontros testemunhais diários, cara a cara, trazem à tona num instante toda uma consciência social, e isso cria uma responsabilidade estrutural profunda contra uma disfunção prejudicial em nossa prática testemunhal em que falta esse tipo de sensibilidade. (FRICKER, 2003, p. 168)

Nos casos em que a credibilidade devida não é creditada, temos um fenômeno que Fricker chama de *injustiça testemunhal*. A injustiça testemunhal aparece, pois

[...] contextos sociais estruturados por relações de poder social sistematicamente desiguais têm o hábito de gerar situações nas quais um ouvinte com grande poder social está numa posição tal que não lhe custa nada desacreditar um falante manifestamente crível. (FRICKER, 2003, p. 168)

Fricker observa que a confiança epistêmica pressupõe um aspecto afetivo básico, um tipo de simpatia interpretativa mínima com o falante, que dá sinais de sua fidedignidade para serem pinçados pela percepção do ouvinte. Até mesmo uma simpatia mínima será notavelmente desigual através de diferentes identidades sociais e, especialmente, onde essas diferenças de identidade são caracterizadas por uma relação de poder dramaticamente desigual. A simpatia é efetivamente prejudicada pela ação de estereótipos, o que exige um tipo de virtude para reconhecer sua atuação e bloqueá-la. A virtude intelectual correspondente foi chamada de *virtude da abertura crítico-reflexiva*. A posse dessa virtude permite que o ouvinte proceda com confiança na correção do modo como a performance testemunhal pode ser prejudicada pela inter-relação das identidades sociais de ouvintes e falantes.



SAIBA MAIS: A virtude da abertura crítico-reflexiva consiste na habilidade do ouvinte proceder com confinação na correção dos prejuízos que a performance testemunhal pode sofrer devido às identidades sociais dos falantes. Assim, por exemplo, uma mulher pode ser prejudicada quando suas ideias não recebem o crédito durante intervenções ou ao dar sugestões numa empresa. A virtude da abertura crítico-reflexiva permite corrigir, em parte, esses prejuízos, mantendo o falante atento a possíveis distorções de informações, em virtude do gênero ou raça do falante.

Fricker não se notabilizou apenas por examinar como as assimetrias de poder social geram formas culpáveis e não culpáveis de ignorância e injustiças epistêmicas como a injustiça testemunhal, que diz respeito à retirada de credibilidade de falantes em virtude de estereótipos sociais, particularmente no caso de negros e mulheres. Ela também examinou a chamada *injustiça hermenêutica*. A injustiça hermenêutica é um efeito de assimetrias de poder social, que fazem com que grupos não normativos não participem em igualdade de condições da doação

de sentido (daí o termo hermenêutica) das suas próprias experiências. Grupos não normativos sofrem injustiça hermenêutica, porque o grupo normativo ou dominante marginaliza suas experiências como patologias ou aberrações. A falta de um vocabulário adequado fez com que, durante muitos anos, as experiências subjetivas de transexuais, como a experiência de se sentir uma mulher num corpo de homem, fossem tratadas como transtornos e perversões que só poderiam ser resolvidos com confinamento em sanatórios, terapias, levando muitas vezes ao suicídio e a transtornos psiquiátricos graves. Fricker mostra que relações de poder social e sujeição entre grupos interferem nos recursos interpretativos disponíveis, gerando a injustiça de ter certas experiências genuínas tratadas como aberrações ou psicopatologias, pois a linguagem, o vocabulário semântico, para dar sentido à experiência desses grupos, é distorcido ou orientado por perspectivas do poder dominante. Ela diz, em relação aos transexuais:

Nós estamos entrando agora, por exemplo, num momento histórico no Ocidente em que está aumentando a possibilidade de uma pessoa jovem originalmente descrita como ‘do sexo masculino’ ser capaz de dizer para um pai, um professor, ou amigo que ele sempre se sentiu uma mulher ‘num corpo errado’ e esperar ser compreendida e [tratada] como alguém que está expressando uma experiência inteligível. (FRICKER, 2017, p. 164)

Esses estudos de epistemologia, que se valem de relatos e experiências de grupos marginalizados ou microculturas, são fundamentais para subsidiar o combate à discriminação e medicalização da sexualidade, pois lidam com o modo como “produzimos” desconhecimento (culpável ou não culpável) e silenciamento sobre realidades particulares. Eles também têm conduzido à elaboração de abordagens epistêmicas centradas nas virtudes intelectuais, numa ética do conhecimento, que envolve o desenvolvimento de padrões de sensibilidade e atitudes interpretativas reflexivas em relação a estereótipos sociais e a grupos marginalizados, que subsidiavam práticas epistêmicas mais responsáveis e atacam o problema das injustiças epistêmicas ou hermenêuticas.

# ATIVIDADES – UNIDADE 5

1- Explique como a psicanálise e o marxismo influenciaram os pensadores da Escola de Frankfurt.

2- Caracterize o papel da individualidade no existencialismo.

3- Em que sentido as filosofias contemporâneas (existencialismo, fenomenologia, marxismo) podem ser ditas filosofias críticas da tradição filosófica moderna? Quais são as principais diferenças entre cada uma delas?

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, procuramos apresentar um conjunto de teorias filosóficas sobre o conhecimento científico e a natureza da ciência. Também, foram discutidos temas relativos à fenomenologia, ao marxismo, existencialismo e historicismo. Durante o percurso, foi possível verificar uma clara mudança de orientação na abordagem da ciência, que foi concebida, inicialmente, como um mecanismo capaz de revelar verdades absolutamente confiáveis, seja por observação e experimentação, seja pela evidência racional e, mais tarde, na contemporaneidade, passou a ser vista como um conhecimento hipotético, provisório e historicamente determinado pelas tradições de pensamento (paradigmas), no interior das quais cientistas desenvolvem suas pesquisas.

Um movimento similar também foi observado nas ciências humanas e no modo como a própria filosofia passou a conceber nossa relação com nós mesmos e com a realidade ao nosso redor. Inicialmente, essa relação foi pensada em termos de objetividade, autonomia e liberdade do sujeito, sendo posteriormente compreendido que fatores concretos, como a história, a educação, as forças do inconsciente e do sistema de produção de bens e consumo, podem atuar sobre nossas capacidades de pensamento e desejo, estruturando ideais que não são postas pelo próprio sujeito, mas oriundas de fatores que desconhecemos (como a ideologia, o inconsciente, a cultura e outros fatores que determinam nossas condições de apreensão da realidade e de nosso lugar dentro dela). Nesse sentido, embora o existencialismo tenha insistido na ideia de autenticidade e individualidade, sobretudo em termos da autoapreensão da consciência, a imagem resultante é do homem como um ser profundamente determinado pelas circunstâncias vividas.

A realização desse percurso de análise revela, assim, uma transformação nas imagens da filosofia e da ciência no decorrer dos últimos 300 anos. Que direções e caminhos essas ferramentas de autocompreensão e de sentido, que são a ciência e a filosofia, assumirão daqui para frente?

# REFERÊNCIAS

A SINFONIA Inacabada de Einstein. Produção e direção de Nick Green. Londres: BBC/History Channel, 2005. Disponível em: <<http://www.fisica.seed.pr.gov.br/modules/video/showVideo.php?video=10643>>. Acesso em: 18 out. 2021.

ABBAGNANO, N. **Diccionario de Filosofia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Existencialismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

\_\_\_\_\_. **Indústria Cultural e Sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ANDRADE, E. Função da hipótese e da experiência na constituição da certeza científica de Descartes. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v.16, n. 2, Campinas, UNICAMP, 2006, p. 259-280.

ANTONACCIO, M. **Picturing the human**. Oxford: OUP, 2000.

\_\_\_\_\_. Reconsidering Iris Murdoch's Moral Philosophy and Theology. In: **Iris Murdoch: A Reassessment**, Londres: Routledge, 2003, p. 15-22.

BACON, F. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução de José de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BAGGINI, J; FOSL, P. **As ferramentas dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 2012.

BALIBAR, É. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

BAUDRILLARD, J. **A sociedade de consumo**. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 2007.

BLUM, L. **Moral Perception and Particularity**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1994.

BROACKES, J. Introduction. In: BROACKES, J. (Ed.) **Iris Murdoch, Philosopher: A collection of essays**. Oxford: OUP, 2014. p. 2-91.

CARRION, R. Hume e as 'causas ocultas'. In: **Revista Latinoamericana de Filosofia**, Buenos Aires, v. 5, nº 3, nov. 1979. p. 263-272.

CHALMERS, A. F. **O que é ciência afinal?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

CONANT, J. Introduction to Realism with a Human Face. In: PUTNAM, H. **Realism with a Human Face**. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1995.

\_\_\_\_\_. (Ed.). **Descartes**. Oxford: Oxford University Press, 1998. (Oxford Readings in Philosophy).

\_\_\_\_\_. **Philosophy and Good Life: Reason and Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

CRAIG, E. **The Mind of God and the Works of Man**. Oxford: Clarendon Press, 1987.

DESCARTES, R. **Oeuvres Philosophiques II 1638-1642**. Paris: Edition de F. Alquié, 1998. (classiques Garnier).

\_\_\_\_\_. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Bento Prado e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

\_\_\_\_\_. **Discurso do Método**. Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979b. (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.

\_\_\_\_\_. **As paixões da alma**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DESCOMBES, V. Por que as ciências morais não são ciências naturais? In: LAFOREST, G.; LARA, P. (Org.) **Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne**, Quebec: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle/Cerf/ Les Presses de l'Université Laval, 1998. p. 53-77.

FORLIN, E. O argumento cartesiano do sonho. In: **Discurso**, v. 32, 2001, p. 235-248.

FRICKER, M. Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing. **Metaphilosophy**, v. 34, n. 1/2, Jan. 2003.

\_\_\_\_\_. Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance. In: PEELS, R.; BLAAUW, M. **The Epistemic Dimensions of Ignorance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 160-178.

\_\_\_\_\_. **Epistemic Injustice: power and the ethics of knowing**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GARBER, D. Semel in vita: The scientific Background to Descartes' Meditations. In: RORTY, A. (Ed.) **Essays on Descartes' Meditations**. Berkeley: University of California Press, 1986.

GRONDIM, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** Tradução de Díon David Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HATFIELD, G. The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises. In: RORTY, A. (Ed.) **Essays on Descartes' Meditations**. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 45-79.

HEGENBERG, L. **Explicações científicas: introdução à filosofia da ciência**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1973.

HELPER, I. O progresso social em Herbert Marcuse. In: **Pensadores alemães dos séculos XIX e XX**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000, p. 191-210. HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e Teoria crítica. In: **Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas**. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os Pensadores), p. 117-154.

HUME, D. **Enquiries concerning to the Human Understanding and concerning the Principles of Morals**. 3 ed. Editado por P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

\_\_\_\_\_. **Treatise of Human Nature**. 2 ed. Editado por Selby-Bigge/Paul Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

\_\_\_\_\_. **Investigação Sobre o Entendimento Humano**. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Investigação sobre os Princípios da Moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

JAMES, W. **Pragmatismo**. Tradução de Pablo Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, I. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 1975.



KANT, I. Dos conceitos Puros do Entendimento ou Das Categorias. In: **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985. p. 110-111.

KAUPINNEN, A. Review of Moral Perception. In: Notre Dame Reviews, 2013. Resenha de: AUDI, R. **Moral Perception**. Princeton: Princeton University Press, 2013, 194p. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/news/moral-perception/>>. Acesso em: 15 out. 2021.

KEMP SMITH, N. **The philosophy of David Hume**. A critical study of its origins and central doctrines. Londres: Macmillan Press, 1966.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LACEY, H. **Valores e atividade científica**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

LAW, S. Você vê um pato ou um coelho? Tradução de Camilo Rocha. **Nexo Jornal**. São Paulo, 4 ago. 2018. Externo. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/externo/2018/08/04/Voc%C3%AA-v%C3%AA-um-pato-ou-um-coelho>>. Acesso em: 22 ago. 2021.

LEGG, C; HOOKWAY, C. Pragmatism. In: ZALTA, E. N. (Ed.) **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Califórnia, Edição verão 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/pragmatism/>>. Acesso em: 15 out. 2021.

LITTLE, M. Seeing and Caring: the role of affect in Feminist Moral Epistemology. **Hypatia**, v. 10, n. 3, 1995. MAAR, W. L. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, T. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 11-28.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

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

MARTINS, R. de A. **O universo**: teorias sobre sua origem e evolução. São Paulo: Editora Moderna, 1994. Disponível em: <<http://www.ghc.usp.br/Universo/index.html>>. Acesso em: 1 ago. de 2019.

MARX, K. Crítica da Economia Política. In: **O Capital**. Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. Coordenação e revisão de Paul Singer. São Paulo: Abril Cultural, 1983, cap. 1, livro 1.

\_\_\_\_\_. Crítica da Economia Política/O processo de Produção do Capital. In: **O Capital**. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Bertrand Brasil, 1996, cap. 1, livro 1.

MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. **Filosofia e Cosmovisão Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

MOURA, C. A. R. de. Crítica humeana da razão. In: **Manuscrito**, Campinas, v. 20, n. 2, out. 1997, p. 145-168.

MULHALL, S. Constructing a Hall of Reflection. Perfectionist Edification in Iris Murdoch's Metaphysics as a Guide to Morals. **Philosophy**, n. 72, 1997. p. 219- 239.

MURDOCH, I.; HEPBURN, R.W. Symposium: Vision and Choice in Morality. **Proceedings of the Aristotelian Society**, Supplementary Volumes, v. 30, 1956, p. 14-58.

MURDOCH, I. **Metaphysics as a Guide to Morals**. Londres: Penguin Books, 1994.

\_\_\_\_\_. (1970). **The sovereignty of good**. Londres: Routledge, 2001.

\_\_\_\_\_. **A soberania do bem**. São Paulo: Edunesp, 2013.

NUSSBAUM, M. **Sem fins lucrativos**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Women and Human Development**. The capabilities approach. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Upheavals of Thought: the intelligence of emotions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **Creating Capabilities: the human development approach**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

OLIVEIRA, M. B. Andam dizendo por aí que a ciência não é neutra. **Outras palavras**, São Paulo, 24 dez. 2019. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/andam-dizendo-por-ai-que-a-ciencia-nao-e-neutra/>>. Acesso em: 10 jul. de 2019.

PASSMORE, J. **A Hundred years of philosophy**. Victoria: Penguin books, 1966.

POPPER, K. **Conjecturas e Refutações**. Brasília: Editora da UnB, 2008.

PORCHAT PEREIRA, O. A autocrítica da razão no mundo antigo. In: FILHO, Waldomiro José Silva (Org.) O ceticismo e a possibilidade da Filosofia. Ijuí: Editora da Unijuí, 2005. p. 23-44.

\_\_\_\_\_. **Rumo ao Ceticismo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

PUTNAM, H. **Renewing Philosophy**. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1992.

QUINTANEIRO, T.; BARBOSA, M.L.; OLIVEIRA, M.G. **Um toque de Clássicos**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

RORTY, A. The Structure of Descartes Meditations. In: RORTY, A. (Ed.) **Essays on Descartes' Meditations**. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 1-20.

ROSSI, P. **Francis Bacon**: da magia à ciência. Tradução Aurora Bernardini. Londrina: Eduel, Curitiba: Editora da UFPR. 2006.

ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou Da Educação**. Tradução de Roberto Ferreira. São Paulo: Martins Fontes Brasil, 1999.

SARTRE, J. **O existencialismo é um humanismo**. Lisboa: Edit. Presença, 1978.

SAVIAN, J. **Filosofia e Filosofias**: existência e verdade. Belo Horizonte: editora Autêntica, 2016.

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

STROUD, B. **Hume**. Londres: Routledge, 1997.

TAYLOR, C. **As fontes do Self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

WILSON, M. **Descartes**. Nova Iorque: Routledge, 1978.

WILLIGES, F.; SCHAEFER, S. **Ética nas Relações Interpessoais e Corporativas**. Santa Cruz do Sul: EAD UNISC, 2008.

WILLIGES, F. **O conhecimento imperfeito**: ceticismo, alternativas relevantes e finitude. 2019. 120 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2019.

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

ZINGANO, M. **Platão e Aristóteles**: o fascínio da filosofia. São Paulo: Odysseus, 2005.

# APRESENTAÇÃO DO AUTOR

Flavio Williges é professor de Filosofia no Departamento de Filosofia da UFSM. Suas principais áreas de investigação são a epistemologia e a ética. Na ética, tem publicado e pesquisado sobre a influência das emoções na moralidade e na cognição.