

Ana Thereza de M. C. Dürmaier  
organizadora

# TRILHAS FILOSÓFICAS

um guia para estudantes



**EJ** Editora  
UFPB

Ana Thereza de M. C. Dürmaier  
organizadora

# TRILHAS FILOSÓFICAS

um guia para estudantes



**EJ** Editora  
UFPB



**Reitor**  
**Vice-Reitora**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

Valdiney Veloso Gouveia  
Liana Filgueira Albuquerque



**Direção**  
**Gestão de Editoração**  
**Gestão de Sistemas**

**EDITORIA UFPB**

Natanael Antonio dos Santos  
Sâmella Arruda Araújo  
Ana Gabriella Carvalho

**Conselho Editorial**

Cristiano das Neves Almeida – Ciências Exatas e da Natureza  
José Humberto Vilar da Silva – Ciências Agrárias  
Julio Afonso Sá de Pinho Neto – Ciência Sociais e Aplicadas  
Márcio André Veras Machado – Ciência Sociais e Aplicadas  
Maria de Fátima Alcântara Barros – Ciências da Saúde  
Maria Patrícia Lopes Goldfarb – Ciências Humanas  
Elaine Cristina Cintra – Linguística e das Letras  
Regina Celi Mendes Pereira da Silva – Linguística e das Letras  
Ulrich Vasconcelos da Rocha Gomes – Ciências Biológicas  
Raphael Abrahão - Engenharias

**Editora filiada à:**



Ana Thereza de M. C. Dürmaier (Org.)

# TRILHAS FILOSÓFICAS

um guia para estudantes

Editora UFPB  
João Pessoa  
2022

Direitos autorais 2022 – Editora UFPB.

**TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB.**

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo e a revisão de texto/normalização desta publicação são de inteira responsabilidade do(s) autor(es).

**Projeto Gráfico**

Editora UFPB

**Editoração Eletrônica** Emmanuel Luna

**Catálogo na fonte:**

**Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba**

---

T829 Trilhas filosóficas: um guia para estudantes / Ana Thereza de M. C. Dürmaier (Org.). - João Pessoa: Editora UFPB, 2022. 334 p.

Modo de acesso : <http://www.editora.ufpb.br/sistema/press/E-book>

ISBN: 978-65-5942-160-2

1. Filosofia. 2. Formação filosófica. I. Dürmaier, Ana Thereza de M. C. II. Título.

---

UFPB/BC

CDU 101.1

**EDITORA UFPB**

Cidade Universitária, Campus I  
Prédio da Editora Universitária, s/n  
João Pessoa – PB  
CEP 58.051-970  
<http://www.editora.ufpb.br>  
E-mail: [editora@ufpb.br](mailto:editora@ufpb.br)  
Fone: (83) 3216.7147

## Sumário

<b>Apresentação</b> .....	7
<i>Ana Thereza de M. C. Dürmaier</i>	
<b>O Surgimento da Metafísica na Filosofia Primeira de Aristóteles</b> .....	11
<i>Roberto Grasso</i>	
<b>Lógica</b> .....	31
<i>Diego P. Fernandes</i>	
<b>Teoria do Conhecimento</b> .....	53
<i>Arthur Viana Lopes</i>	
<b>A Ética:</b> origem, constituição e formas de expressão... 73	
<i>Marconi Pequeno</i>	
<b>O Diálogo Infundo entre Retórica e Filosofia:</b> a Teoria Argumentativa do Conhecimento .....	109
<i>Narbal de Marsillac</i>	
<b>Filosofia Política</b> .....	135
<i>Abah Andrade</i>	
<b>Estética</b> .....	149
<i>Gilfranco Lucena dos Santos</i>	
<b>Aristóteles e os direitos humanos</b> .....	169
<i>Giuseppe Tosi</i>	
<b>Antropologia Filosófica.</b> Origens e problemas .....	194
<i>Betto Leite da Silva</i>	

<b>Práticas docentes em história da filosofia antiga....</b>	216
<i>Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho</i>	
<b>Filosofia Medieval: Desmistificações e problemas...</b>	249
<i>Anderson D'Arc Ferreira</i>	
<b>Considerações sobre o advento da Filosofia Moderna .....</b>	274
<i>Sérgio Luís Persch</i>	
<b>Filosofia contemporânea: Um mapa em rascunho ....</b>	293
<i>Miguel Ângelo Oliveira do Carmo</i>	
<b>Introdução ao estudo da Filosofia .....</b>	311
<i>Ana Thereza de M. C. Dürmaier</i>	

## Apresentação

*Aristóteles dizia constantemente, tanto aos amigos como aos discípulos, que ὡς ἡ μὲν ὄρασις ἀπὸ τοῦ περιέχοντος [ἀέρος] λαμβάνει τὸ φῶς, ἡ δὲ ψυχὴ ἀπὸ τῶν μαθημάτων (assim como a visão capta a luz do ar circundante, a alma capta o estudo).*

Diógenes Laércio

A presente coletânea consiste em um material de apoio às aulas que seus autores ministram no Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba e visa oferecer subsídios e orientações para as disciplinas básicas da formação filosófica.

Concebidos como *trilhas*, os capítulos descrevem percursos traçados por diferentes didáticas e formas de expressão que, em parte, traduzem as peculiaridades intrínsecas aos diversos ramos do conhecimento filosófico e correspondem, em grande medida, ao espírito de liberdade mediante o qual todo ensino deve se efetivar. A rigor, aprendemos Filosofia pensando seus problemas, formulando seus métodos e perseguindo suas possíveis respostas, pois todo filosofar depende dos caminhos que traçamos, das trilhas que percorremos e das descobertas que fazemos. Desse modo, esta coletânea se destina a fins pedagógicos e celebra

a autonomia intelectual emanada da liberdade e do labor com os quais seus autores exercem a docência na Filosofia.

Assim, para trilhar o vasto campo da *Metafísica*, o Prof. Roberto Grasso discorre sobre a obra de Aristóteles que deu nome e destino à célebre área da investigação filosófica. Como via de acesso à *Lógica*, o Prof. Diego Fernandes adentra em sua caracterização formal na perspectiva de certas práticas argumentativas. Acerca da *Teoria do Conhecimento*, o Prof. Arthur Lopes apresenta e ressalta os problemas da caracterização e da extensão do conhecimento e, como guia, indica leituras selecionadas. O Prof. Marconi Pequeno, por sua vez, traça o mapa da origem, dos conceitos e dos problemas fundamentais da *Ética* e demarca suas principais áreas de atuação e expressão. Na esteira da *Retórica*, o Prof. Narbal de Marsillac descreve a trajetória recente dessa disciplina na confluência com a epistemologia e com a filosofia da linguagem. A fim de enfrentar as complexas e desafiadoras questões da *Filosofia Política*, o Prof. Abah Andrade dá especial destaque aos problemas da liberdade, da participação política, da corrupção e do mal. No âmbito da *Estética*, o Prof. Gilfranco Lucena descortina a paisagem e revela a topografia do sensível como imagem, como sentimento e como sentido. Enquanto isso, o Prof. Giuseppe Tosi expõe, a partir de uma

matriz aristotélica, os marcos inaugurais e os desdobramentos de uma *Filosofia dos Direitos Humanos*. Da encruzilhada da pergunta pelo ser do homem, o Prof. Betto Leite apresenta veredas abertas e caminhos cruzados pela *Antropologia Filosófica* em busca de respostas possíveis.

A fim de nos fazer percorrer a milenar trajetória da Filosofia, o Prof. Francisco Cavalcante oferece uma bússola para a navegação pelos meandros da *Filosofia Antiga* e, nessa mesma perspectiva, o Prof. Anderson Ferreira lança luzes sobre o fulgor da *Filosofia Medieval*, enquanto o Prof. Sergio Persch registra a policromia do alvorecer da *Filosofia Moderna* e o Prof. Miguel Ângelo do Carmo desenvolve os fios para a incursão nos labirintos da *Filosofia Contemporânea*.

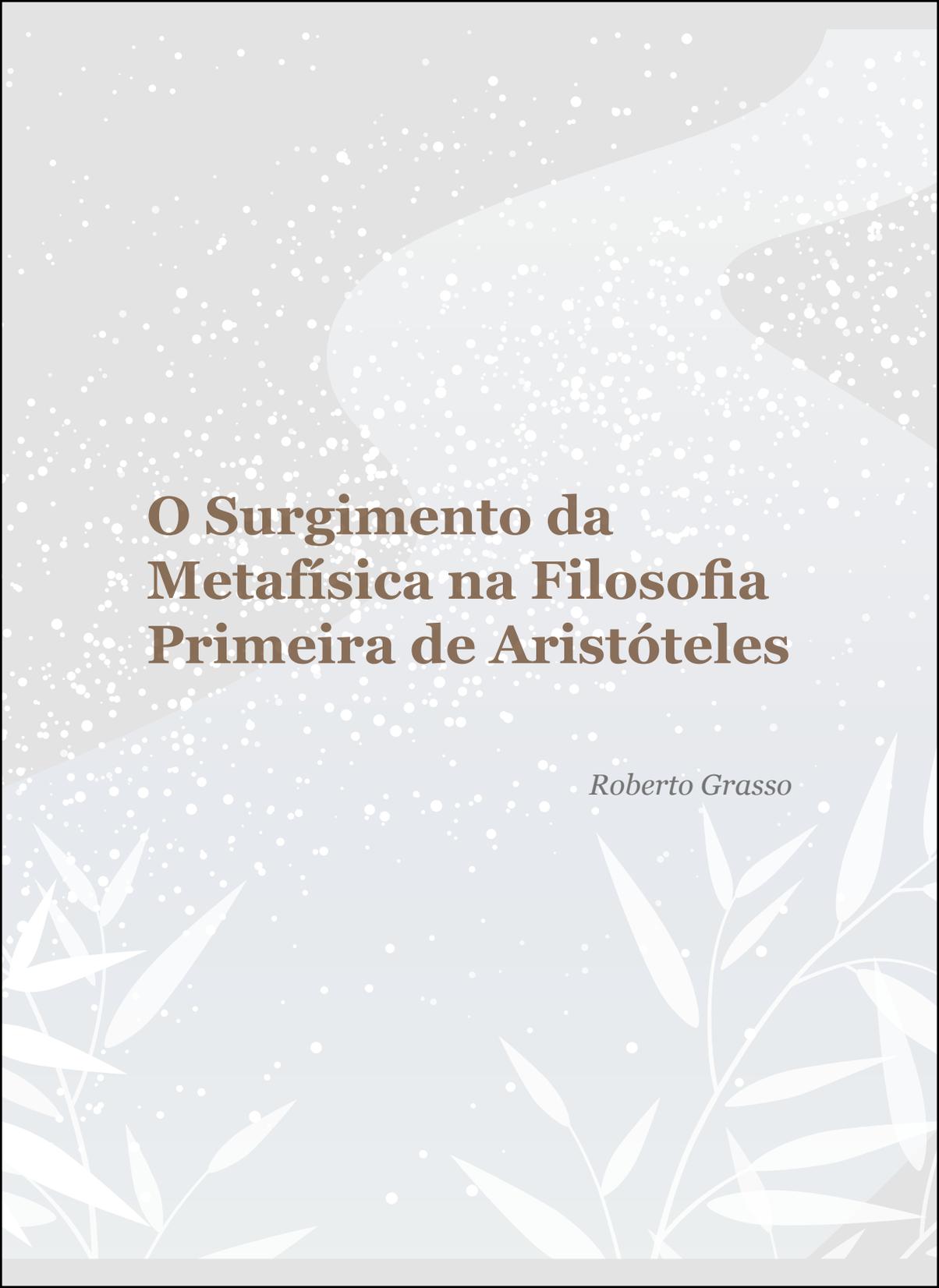
Como última trilha, introduzo algumas considerações sobre a iniciação nos estudos da Filosofia e faço indicações de material de apoio.

Os autores agradecem à Direção do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, na figura do seu atual diretor, o Prof. Rodrigo Freire, que tornou possível esta publicação.

João Pessoa, inverno de 2021.  
*Ana Thereza de M. C. Dürmaier*

*Homines dum docent discunt.*

*Sêneca*

The background of the book cover is a light gray color, densely populated with small white dots of varying sizes, creating a starry or particle-like effect. In the lower portion of the cover, there are stylized white leaf patterns that branch out from the bottom corners towards the center. The overall aesthetic is clean and modern.

# **O Surgimento da Metafísica na Filosofia Primeira de Aristóteles**

*Roberto Grasso*

A disciplina *Metafísica I* do Curso de Filosofia da UFPB é dedicada ao estudo do trabalho de Aristóteles que batizou, com seu título, à inteira área de estudo. Curiosamente, esse título não é do próprio Aristóteles, apesar da sua origem ser atestada pelos antigos catálogos das suas obras<sup>1</sup>. A fórmula que ele costuma usar para se referir ao que nós chamamos de metafísica é ‘filosofia primeira’. Quanto ao título tradicional, que se refere a algo ‘após a Física’, nunca saberemos se indicava apenas uma posição na organização de biblioteca, ou a ordem em que, segundo Aristóteles, as disciplinas filosóficas deveriam ser estudadas, sendo que, para ele, o conhecimento humano se desenvolve a partir do que é mais familiar e menos abstrato para alcançar o que é menos familiar e mais abstrato.

Ao abordar a *Metafísica* é necessário se preparar para enfrentar uma obra complexa e bastante desorganizada. Isso é sinalizado desde o início pela perturbadora presença de dois livros *Alfa*, ou seja, dois primeiros livros; e pode-se acrescentar a isso o fato de que os catálogos antigos que atestam o título ‘Metafísica’ nem

---

1 Com a exceção do preservado por Diógenes Laércio no III sec. a.C., talvez simplesmente porque algumas de suas linhas foram perdidas.

concordam quanto ao número de livros da obra.<sup>2</sup> Estas e outras esquisitices editoriais da *Metafísica* levaram à opinião bastante difundida de que a versão da obra que conhecemos só foi estabelecida após o trabalho editorial feito, a partir de textos que registravam os conteúdos das aulas de Aristóteles, por Andrônico de Rodes no I século a.C., cerca de 250 anos após a morte de Aristóteles. Provavelmente, foi somente depois da numeração dos livros ter sido estabelecida com este trabalho editorial que um dos dois livros *Alfa* foi adicionado, por razões que nunca conheceremos.

Ao que parece, o critério que guiou o antigo trabalho de organização editorial do material aristotélico original se estabeleceu conforme a sensibilidade e as necessidades filosóficas da época e visou enfatizar a importância do livro XII que, em sua segunda metade, contém a famosa teoria dos motores imóveis, tradicionalmente apresentada como a ‘teologia’ de Aristóteles.

Apesar do antigo esforço de organização editorial, emerge claramente a provável identidade originária do material: uma coleção de tratados que abordam, em vá-

---

2 Enquanto a *Metafísica* que lemos hoje possui quatorze livros, eles eram dez de acordo com a fonte de Hesíquio (século V-VI d.C.) e treze segundo a de Ptolomeu ‘o desconhecido’ (II d.C.).

rias ocasiões e de diferentes ângulos, questões ligadas a um objeto de investigação bastante ousado. Este objeto é nada menos do que tudo o que é (isto é, a totalidade do ser e do existente) e os ‘princípios’ que explicam por que aquilo que é é o que é.

Para termos uma ideia dos diferentes pontos de vista que caracterizam a investigação de Aristóteles sobre o que é na sua totalidade e seus princípios, podemos introduzir uma distinção entre tendências à unificação e à diferenciação que emergem em diferentes momentos na *Metafísica*. O livro XII é o pico da unificação, pois aqui Aristóteles atribui a uma certa entidade divina — o primeiro motor imóvel — o papel da causa primeira do universo. Por outro lado, a defesa da multiplicidade irreduzível das causas primeiras materiais, formais e finais do que existe é igualmente evidente nos livros centrais da obra (VII-VIII-IX). Tais causas são os itens necessários a postular para obter explicações adequadas a respeito da identidade e substancialidade de cada entidade. O primeiro motor imóvel não é a fonte da existência das demais causas primeiras, que são igualmente eternas e não criadas e possuem sua própria substancialidade por si mesmas.

No século XX, a partir dos estudos de Werner Jaeger, pensava-se que esses momentos de ‘unificação’ e ‘di-

ferenciação’ resultassem de tendências irreconciliáveis e contraditórias que marcaram diferentes estágios na evolução do pensamento de Aristóteles. Isso levou os especialistas a procurar por décadas evidências da cronologia e rumo evolutivo do seu pensamento, com o resultado de concordar que é impossível estabelecê-los com certeza. Além disso, tais questões perderam importância no trabalho da maioria dos intérpretes contemporâneos da *Metafísica*, que é hoje estudada como expressão de uma única concepção filosófica e não como um conjunto de doutrinas contraditórias.

## 1. Uma trilha através da *Metafísica*

Nesta breve introdução, bem como na disciplina *Metafísica I*, tentaremos criar um caminho de leitura o mais possível ágil e didaticamente eficaz, oferecendo alguns pontos de referência úteis para enfrentar a involuntária obscuridade e desorganização da obra.

*O livro Alfa (I)*<sup>3</sup> — O livro I (*Alfa*) merece com certeza a fama que possui e que o levou a ser preferido ao

---

3 Os livros são indicados entre especialistas com número romano ou letra grega.

livro II (*Alfa menor*) como o autêntico ou mais maduro livro inicial da *Metafísica*. Isso se deve em grande parte ao inspirado teor propedêutico que acompanha sua discussão da naturalidade do conhecimento, suas diferentes formas e à primazia entre elas do conhecimento que é chamado de ‘sabedoria’ (*sophia*). Neste contexto, o livro também oferece o que é de fato a primeira história da filosofia, embora seja uma história contada do ponto de vista aristotélico. Portanto, é inegável que o livro se presta bem como prefácio para os tratados da ‘filosofia primeira’.

Apesar da sua importância, o livro Alfa não me parece hoje ser o imprescindível ou melhor ponto de partida para um caminho de exploração da filosofia primeira de Aristóteles. Do ponto de vista didático, acredito que o caminho mais direto e eficaz poderia começar com o livro VI (*Épsilon*).

*O livro Épsilon (VI)* — No livro VI, a ciência procurada é descrita como a das causas primárias do ente enquanto ente, distinta das outras ciências teóricas, ou seja, a física e a matemática. Aristóteles mostra como ela é a ciência ou filosofia primeira e universal. É primeira, pois trata das causas que precedem qualquer outra realidade; é universal porque as causas são do ente enquanto ente,

ou seja, são responsáveis pelo fato que aquilo que é, é, e é da maneira como ele é.

Afirma-se aqui que a filosofia primeira é ‘teológica’ e não matemática ou física (1026a18-19), pois ela inclui o estudo das entidades divinas que são manifestas, os astros. Em outras palavras, a filosofia é primeiramente chamada de ‘teológica’ porque, lidando com todas as causas de todas as coisas, inclui as dos astros, que para Aristóteles são entidades eternas e, portanto, divinas. Isso marca a diferença da filosofia primeira em relação à física e à matemática sem reduzi-la a uma ‘teologia’, pois segundo Aristóteles a diferença é que ‘a ciência primeira foca *também* em objetos separados e imóveis’ (1026a 15).

Mais um aspecto do livro VI é crucial para nortear nosso caminho. Isto é a exclusão da investigação ‘primeira’ e ‘universal’ sobre o que é de dois usos do verbo ‘ser’: (i) o ser como ‘acidente’ e (ii) o ser/não ser como verdadeiro/falso. Isso significa que a filosofia primeira não lida com (i) as entidades que consistem em conjuntos fortuitos ou aleatórios entre propriedades (porque elas têm causas completamente acidentais e das quais, portanto, não pode haver ciência). Tampouco ela lida com (ii) o ser verdadeiro-ou-falso, que são aspectos que se aplicam a pensamentos e discursos que visam descrever o que exis-

te assim como ele é (ou não é) e, por isso, são aspectos dependentes e não ‘primeiros’.

*O livro Beta (III)* — O conteúdo do livro VI, na minha opinião, permite apreciar melhor o do livro III (Beta), que se propõe a organizar a pesquisa com base em uma série de aporias, ou seja, problemas bem formulados que geram incerteza e iniciam a busca por uma solução.

Alguns desses problemas dizem respeito à possibilidade de que todas as causas primárias possam ser objeto da mesma ciência, enquanto as outras aporias dizem respeito à natureza dos princípios. É importante notar que a base dos problemas do primeiro tipo é a ideia de que o conceito de ‘ser’ é predicado de tudo o que é e, por isso, é o mais universal de todos os conceitos. Por essa razão, é um predicado que se aplica também a qualquer das suas próprias diferenças, o que torna impossível que o ‘ser’ seja um gênero unívoco que abrange qualquer coisa que é. A ideia de uma ciência do ser causa, assim, uma dificuldade conceitual que deve ser resolvida, pois Aristóteles destaca que uma ciência, para ser unitária, deve lidar com um objeto unitário (998b 22-27).

*O livro Lambda (XII)* — Colocar neste ponto o livro XII (*Lambda*) como o terceiro estágio de nossa jornada ajuda a contornar uma estranheza na ordem tradi-

cional do texto. Esta consiste no fato de que Aristóteles, ao expor os princípios do que é, elabora uma concepção semelhante à contida no primeiro livro da *Física*, concentrando-se em uma discussão sobre matéria, causa motriz e privação da forma a ser obtida após uma mudança. Ao fazer isso, ele de fato está ignorando completamente todo o trabalho de investigação realizado nos livros centrais (especialmente VII e VIII).

Embora o livro XII seja famoso como a ‘teologia’ de Aristóteles, metade dele (os cinco primeiros capítulos) é dedicado aos princípios das substâncias que são sujeitas a mudanças radicais de geração e corrupção. Na sua segunda metade, o livro indica os princípios que regulam o movimento das substâncias móveis eternas, ou seja, os astros. Os astros são fixados nos céus, que são esferas concêntricas de um material transparente que se move circularmente, o éter.

Aristóteles, como todos os antigos, acredita que as observações empíricas e o raciocínio legitimam a ideia de que o universo é um cosmo finito e ordenado, gerado e indestrutível, que se move de um movimento cíclico e eternamente ininterrupto. Ele supõe que a garantia da continuidade e eternidade do ciclo celeste é melhor explicada supondo princípios inteligentes funcionando como

motores imóveis para cada céu. A respeito do primeiro céu — o maior, que inclui todos outros — ele declara que: ‘portanto, é de um princípio desse tipo que depende o céu e a natureza’ (1072 b 13-14).

Assim, o livro XII reconhece que há um único princípio causal que é numericamente o mesmo para tudo o que existe: o primeiro motor imóvel. Porém, isto é válido apenas na investigação da causa *motriz*. Por isso, estamos sim diante do momento de máxima ‘unificação’ presente na *Metafísica*, mas sua importância não deve ser superestimada. A unificação é limitada ao reconhecimento de que, entre os princípios do *movimento* há um que é hierarquicamente supremo. Este princípio influencia em certa maneira a *mudança* de todas as substâncias, mas com certeza não é um princípio criador nem a fonte da substancialidade de tudo o que existe.

*O livro Theta (IX)* — É justamente com base no conceito de mudança que o Livro IX (*Theta*) analisa, em seus primeiros cinco capítulos, o significado das noções de potência e ato. Em sua continuação (capítulos 6 a 9), no entanto, essas mesmas noções também são aplicadas à análise do que existe e sua substancialidade. Um aspecto importante desta análise é a ênfase da primazia do ato sobre a potência tanto

do ponto de vista da definição, quanto pelo tempo e a substancialidade dos entes.

Olhando o nosso percurso, a investigação contida no livro IX amplia o discurso sobre os princípios do que é, incluindo aqueles que explicam a capacidade de uma determinada coisa de se transformar em *outra* coisa. O caminho que nos levou ao momento de máxima unificação na explicação do ente no livro XII já envolve, então, um implícito reconhecimento da diferenciação que o caracteriza.

Em seu último capítulo (10), o livro IX também fala a respeito das noções de verdadeiro e falso, confirmando que estes aspectos caracterizam apenas proposições e conceitos, e não as substâncias. Porém, Aristóteles acrescenta aqui que as definições que ‘capturam’ as naturezas imutáveis das coisas nunca são falsas. Por isso, ele argumenta que tais definições são sempre verdadeiras — quando alcançadas pelo pensamento — e que em relação a elas só é possível ignorância, não falsidade.

*O livro Alfa menor (II)* — Aproveitando o tema da verdade, nosso caminho de leitura poderia continuar ligando a parte final do livro Theta (IX) ao livro Alfa menor (II), que começa declarando a dificuldade de conhecer teoricamente a verdade, acrescentando, por outro lado,

que é improvável não conseguir alcançar algum aspecto dela.

No livro II, Aristóteles justifica a ideia de que a filosofia é a ciência (*episteme*) da verdade na medida em que trata de princípios. Neste contexto, ele alega que é impossível que a busca de causas seja destinada a continuar indefinidamente, ou seja, procurando mais uma causa para cada causa encontrada. O que é interessante notar é que agora essa impossibilidade não é aplicada apenas ao caso das causas motrizes (como no livro XII), mas também ao das causas de tipo material, formal e final. Isso oferece um excelente ponto de união entre as tendências unificadoras e diferenciadoras que caracterizam a filosofia primeira de Aristóteles.

O livro II termina examinando as incertezas relacionadas ao método de investigação a ser adotado na pesquisa sobre os princípios primeiros, questionando sua relação com os métodos e objetos das outras ciências teóricas, matemática e física. Isso oferece uma boa ocasião para escolher como próxima etapa do nosso percurso um dos livros mais famosos da *Metafísica*, o IV.

*O livro Gama (IV)* — O livro IV (*Gama*) começa afirmando que ‘uma certa ciência (*episteme tis*) que conhece teoricamente o ente enquanto ente e os atributos

que lhe pertencem em si, existe' (1003 a 21-22). Dizendo que o que há a respeito do 'ente' (em grego, 'to on', traduzido com 'o que é', ou 'o ser') é *uma certa* ciência, Aristóteles sugere que se trata de uma ciência bastante peculiar. Ao fazer isso, ele está claramente retomando a dificuldade relativa à unidade da ciência de tudo o que é ente, que já encontramos no Livro III.

A ciência do ente enquanto ente deve ser capaz de abraçar todas as causas primárias de todos os entes, tanto os substanciais (entidades tão diferentes como as mortais e divinas, ou as animadas e inanimadas), quanto os não substanciais (classificados nas demais categorias do que é ente).

Aristóteles argumenta que a distinção entre substâncias e acidentes é intrínseca àquilo que é (o ente, o ser) e não redutível a um gênero unívoco, mas acredita que isso não impede que elas sejam objeto da mesma ciência. A abrangência da ciência metafísica se justifica pelo fato de que os acidentes estão todos relacionados à substância e, portanto, a pressupõem em suas próprias definições. A unidade daquilo que é na sua totalidade, apesar da diferença irreduzível entre os gêneros das entidades e os significados nos quais 'ser' se aplica a eles, é garantida pelo fato de que todas as coisas se referem a um signifi-

cado central ou focal, o ser do que existe como substância (*ousía*, em grego).

Essa posição peculiar em relação à diferença e multiplicidade como características fundamentais do ente enquanto ente encontra-se também na defesa dos chamados ‘axiomas’ — ou seja, o princípio da não contradição e o princípio do terceiro excluído —, que ocupa a maior parte do Livro IV. Segundo Aristóteles, esses axiomas garantem a determinação das entidades e assim sua identidade e substancialidade, evitando a confusão entre elas. Por isso, eles garantem também a possibilidade de significação dos discursos e, com isso, a possibilidade de comunicação interpessoal.

*Os livros Iota (X) e Mi (XI)* — O livro *Gama (IV)*, que acabamos de descrever sumariamente, foca nos conceitos de opostos, contrários, e gêneros do que é ente, enfrentando a polarização Um-Muitos que o caracteriza. Isso proporciona uma interessante continuidade com o livro X (*Iota*), que assume explicitamente as dificuldades expostas no livro III no que diz respeito ao Um e aos Muitos. Ao ler o livro X, parece claro que, embora a filosofia primeira de Aristóteles se baseie em uma concepção peculiar de unidade e multiplicidade que caracteriza a entidade como entidade, seu objeto de estudo não se

reduz a uma pesquisa universal sobre as noções de ‘um’ e ‘muitos’.

Aristóteles deve ter acreditado, muito provavelmente, que este era um esclarecimento extremamente importante, uma vez que as noções de ‘um’ e ‘muitos’ eram centrais na reflexão acadêmica sobre os primeiros princípios, em particular em Platão e Espeusipo. O livro X visa refutar tais doutrinas demonstrando que aquelas noções não são princípios, mas predicados que expressam a identidade e a diversidade das substâncias. O livro termina com uma referência à teoria acadêmica das Formas, que Aristóteles critica de forma abrangente e detalhada no Livro XIV (*Mi*), que também se refere explicitamente a outras aporias contidas no livro III.

*O livro Eta (VIII)* — A concepção positiva do próprio Aristóteles em relação às formas emerge finalmente no Livro VII (*Eta*), onde certas formas imanentes são introduzidas para dar conta da identidade e substancialidade das coisas materiais. A exigência se torna clara quando consideramos sistemas materiais complexos, como um ser vivo ou uma casa. Neste âmbito, as formas são, sobretudo, causas finais e funções que conferem aos sistemas complexos sua identidade. A função que define a identidade de um sistema complexo não pode ser reduzida a uma certa

combinação de materiais de um certo tipo, pois a mesma função pode ser implementada em múltiplos materiais e estruturas. É por isso que, segundo Aristóteles, a chave para entender a identidade e substancialidade de um certo tipo de coisas não é a matéria, mas uma definição das coisas que foque na forma, incluindo funções essenciais e causas finais. Conforme essa abordagem, é só a partir de formas, causas finais e funções essenciais que certas estruturas e certos materiais são concebíveis, apesar das múltiplas variações possíveis, como um componente imprescindível para a realização efetiva de sistemas complexos naturais e artificiais. Essa relação possibilita vincular os conceitos de ato e potência aos de forma e matéria: a razão é que a matéria é identificável como um ‘ser determinável (como x, ou y, ou z etc.) em virtude de uma certa forma (x, ou y, ou z etc.)’. A forma, portanto, é justamente o item que determina a ativação de uma certa potência. Em outras palavras, a forma é nada mais do que a realização efetiva, o ato, da potencialidade que é a matéria. Neste sentido, Aristóteles fala que ‘a matéria última e a forma são uma só e mesma coisa, a primeira, em potência, a segunda, em ato’ (6, 1045b17-20)

*O livro Zeta (VII)* — Como vimos, no livro VIII Aristóteles move um passo ulterior na direção da dife-

renciação e multiplicidade de princípios, mostrando que a identidade e substancialidade das coisas materiais depende de uma multidão de princípios explicativos formais e materiais. O Livro VII (*Zeta*) parece querer resolver algumas questões sobre a substancialidade que surgem dessa abordagem. Se ambas as formas e a matéria são substâncias, qual entre elas é o princípio da substancialidade, e por quê? Além disso, quando pensamos nas inúmeras propriedades de algo, como podemos distinguir com certeza as fortuitas e não-essenciais das que constituem de fato uma certa natureza e forma realmente existente? Os aspectos materiais das coisas fazem parte das definições das coisas, ou não? As formas são individuais ou universais?

Todas estas questões são filosoficamente interessantes e importantes, mas para tentar entender qual é a resposta de Aristóteles seria necessário dedicar-se a uma leitura detalhada do livro *Zeta*, que, sendo um dos mais obscuros e difíceis entre os escritos do filósofo, gerou uma imensa literatura secundária. Apesar da dificuldade do assunto, parece razoável dizer que o livro *Zeta* representa o culminar do aspecto ‘diversificador’ da *Metafísica*, falando do existente em sua totalidade como se fosse formado por uma multidão irreduzível de substâncias

materiais compostas, cuja essência depende de formas que correspondem a ‘tipos naturais’ que não são sujeitos a geração e corrupção.

De acordo com este ponto de vista, parece correto concluir que a investigação da filosofia primeira estabelece a necessidade de múltiplos princípios primeiros necessários para a explicação de tudo o que é um ente: (i) os elementos materiais últimos (fogo, ar, terra, água, éter); (ii) os inúmeros tipos de materiais e propriedades emergentes que resultam da combinação entre aqueles elementos; (iii) os princípios vitais chamados de almas, que são irreduzíveis à matéria e explicam as características e atividades típicas das múltiplas espécies de seres que nascem, vivem e morrem; (iv) as inteligências motrizes dos astros.

*Os livros Delta (V), Kappa (XI), Ni (XIV)* — O percurso proposto é na verdade um atalho que deixa de fora, os livros V (*Delta*), o XIV (*Ni*) e o XI (*Kappa*).<sup>4</sup> Este último livro merece particular atenção e cautela, uma vez

---

4 O livro V é uma espécie de dicionário de termos que têm muitos significados, que antigos catálogos de obras de Aristóteles parecem mencionar como uma obra independente. O livro XIV critica a metafísica da Academia platônica ignorando o livro XIII e retomando a concepção dos princípios primeiros contida no primeiro livro da *Física* de Aristóteles.

que muitos especialistas o consideram uma síntese de temas aristotélicos feita por um autor antigo interessado em enfatizar a importância do livro XII (Lambda).<sup>5</sup> O livro XI seria, portanto, a primeira e mais antiga expressão de uma tendência a ‘teologizar’ a *Metafísica*, ainda persistente e já observável no comentário à obra de Alexandre de Afrodísias, escrito por volta de 200 d.C..

Não podendo obviamente pretender estudar de forma pormenorizada todos os temas e textos aqui resumidamente descritos, a disciplina *Metafísica I* proporá uma trilha através da *Metafísica* baseada em uma seleção de passagens particularmente significativas. O objetivo é fornecer uma bússola para não se perder no labirinto da obra, encorajando um estudo mais aprofundado para quem o deseja. As partes mais obscuras da *Metafísica* e as mais sutis controvérsias interpretativas a respeito delas deverão, por enquanto, ser deixadas de lado.

---

5 Ao resumir os livros III-IV-VI; o livro XI identifica o ente enquanto ente e a substância, entrando em contradição com o resto da *Metafísica*. A substância imóvel seria ‘um princípio primeiro e muito importante’ (XI, 7, 1064 b 1) ou até ‘o primeiro princípio e o mais importante de todos’ (segundo o texto proposto por Jaeger).

## Referências

ANGIONI, L. *Metafísica I-II-III (Alpha- $\alpha$ -Beta)*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 15, 2008.

ANGIONI, L. *Metafísica IV e VI*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 14, 2007.

ANGIONI, L. *Metafísica VII e VIII (Z e H)*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 11, 2005.

ANGIONI, L. *Metafísica IX e X*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 9, 2004.

ANGIONI, L. *Metafísica de Aristóteles, Livro XII*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, 2005.

BERTI, E., *Estrutura e significado da metafísica de Aristóteles*, São Paulo: Paulus, 2012.

NATALI, C., *Aristóteles*, São Paulo: Paulus, 2016 (cap. 4, pp. 203-73).

BARNES, J. (org.) *Aristóteles*, Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009 (cap. 3, pp. 103-154).

# Lógica

*Diego P. Fernandes*



## 1. Tem lógica?

Expressões como “é lógico que sim!”, “isso não tem lógica!” ou “a lógica do ... é ...”, entre outras, são bastante frequentes. Será que sua compreensão pode ser usada para esclarecer do que se trata a Lógica? Bem, assim como compreender o que significa “demonstrar cabalmente algo” pode ajudar a compreender do que se trata a Cabala, a resposta é positiva, embora não esclareça grandes coisas. Vejamos: podemos dizer que as primeiras duas expressões são respectivamente mais ou menos equivalentes a “é evidente que sim!” e “isso é incompreensível”. Já a última faria referência à certa razão subjacente a algo. Assim, teríamos que a Lógica lidaria com certas verdades básicas e com razões subjacentes. Contudo, isso se aplica praticamente a qualquer ciência.

A caracterização dessa disciplina como o estudo da relação de consequência ou do que se segue do quê, embora um tanto imprecisa, oferece um melhor caminho para a compreensão. Para precisar essa caracterização de modo a capturar de forma adequada aquilo que trata a Lógica, devemos fazer algumas definições e distinções, sobretudo com o propósito de esclarecer seu aspecto crucial: o caráter *formal*. Para tanto, partimos da primeira

caracterização apresentada, isto é, do “estudo da relação de consequência”.

## 2. Argumentos e relações de consequência

Uma parte importante do processo de raciocinar reside em fazer inferências, isto é, extrair conclusões a partir de informações iniciais. Assim, um raciocínio sobre determinado tema ou problema pode ser caracterizado como uma cadeia de inferências, partindo de várias informações iniciais (suas premissas) e chegando em certa conclusão. Quando alguém verbaliza um tal raciocínio, produz um *argumento*. Podemos avaliar um argumento ao menos de duas maneiras: verificar as suas premissas e/ou verificar se sua conclusão é efetivamente *consequência* das premissas. Para levar a cabo esse último propósito, é necessário avaliar cada inferência ocorrendo no argumento. Vejamos um par de exemplos:

1. [...] da mesma forma que os seres humanos podem certamente produzir grandes resultados ao adicionar meras diferenças individuais em qualquer direção, o mesmo pode ser feito pela Natureza, mas com muito mais facilidade, pois

ela tem um tempo incomparavelmente maior à sua disposição. (DARWIN, 2018, p. 100).

2. Não houve nenhum surto ou prevalência de cólera nesta parte de Londres, exceto entre as pessoas que tinham o hábito de beber água daquela fonte. Eu me reuni com o Comitê dos Guardiões da paróquia de São João [...] e apresentei essa circunstância a eles. Em decorrência do que eu disse, a manivela da bomba d'água foi retirada no dia seguinte. Em dois ou três dias após o uso da água ser descontinuado, o número de novos casos se tornou bem pequeno. Eu não achei necessário [fazer mais investigações] [...] uma vez que considero a investigação acima suficiente para estabelecer a causa do surto (SNOW, 1854).

A inferência feita por Darwin apela a uma *analogia* entre duas situações, e extrai consequências sobre uma com base na sua semelhança com a outra. Já a inferência feita por Snow e relatada no trecho, de que a contaminação é *causada* pela água de certa fonte, parte da constatação da *correlação* entre a utilização da água da fonte e aumento de casos de cólera e da posterior diminuição dos casos ao ser impossibilitado o acesso à fonte.

Podemos denominar as inferências do tipo 1 como inferências por analogia, e as do tipo 2 como inferências causais. Para avaliar se a conclusão é consequência das premissas em cada inferência, devemos considerar aspectos característicos de cada tipo de inferência. No primeiro caso, isso redundaria em considerar em que consiste uma analogia, quantos aspectos são análogos, se existem aspectos importantes de desanalogia, etc. No segundo caso, há que se considerar em que consiste uma causa, quais os fatores determinantes para existência de relações de causalidade, quantos e quais casos devem ser analisados, etc.

Em ambos tipos de argumento, o fato de que a conclusão seja avaliada como sendo uma consequência das premissas, significa simplesmente que a conclusão é uma *consequência plausível*, ou inclusive altamente provável. Mas não significa que a conclusão *deva* ser verdadeira, caso as premissas o sejam. Isto é, nos argumentos envolvendo tais tipos de inferência, mesmo que a conclusão seja altamente provável, não será uma *consequência necessária* das premissas. Considere agora mais um argumento:

3. A e B são habitantes de certa ilha em que só existem dois tipos de pessoas: malandros e caxias, os malandros só mentem e os caxias só dizem

a verdade. Sabemos que A disse “Somos ambos malandros”. Disso se segue que A é malandro e B é caxias, uma vez que, se A fosse um caxias, então um caxias haveria dito uma mentira, o que não pode ser (de acordo com a definição de caxias). Logo, A não é caxias. Já que A é ou caxias ou malandro, segue-se que A é um malandro. Agora, se B fosse malandro, A estaria dizendo a verdade, mas um malandro nunca diz a verdade. Logo, B não pode ser malandro e é então um caxias.<sup>1</sup>

Ao contrário de 1 e 2, para o argumento acima cabe que haja a pretensão que sua conclusão seja uma *consequência necessária* das premissas, isto é, que a partir das informações descrevendo a situação, da caracterização dos habitantes e da ilha, se segue necessariamente que A é malandro e B é caxias.

Os argumentos como 1 e 2 podem ser chamados genericamente de *não-dedutivos*. Argumentos como 3 são chamados de *dedutivos*. Um argumento dedutivo é *válido* quando efetivamente sua conclusão é consequência necessária das premissas.

---

1 Trata-se da resposta a uma charada de (SMULLYAN, 2009)

### 3. Consequência lógica

Foram dadas algumas indicações de como são avaliados os argumentos não-dedutivos apresentados acima. Como avaliar se dado argumento dedutivo é válido? A lógica fornece uma resposta para um tipo especial de argumento dedutivo: aqueles cuja consequência necessária é oriunda de aspectos puramente *estruturais*, ou *formais*. Vejamos alguns exemplos:

4. É falso que A é caxias, A é ou caxias ou malandro, logo, A é malandro;
5. É falso que Maria é engenheira, Maria é engenheira ou médica, logo, Maria é médica;
6. Todos mamíferos são homeotérmicos, todos morcegos são mamíferos, logo, todos morcegos são homeotérmicos;
7. Todos os médicos atualmente de plantão no hospital são da equipe da professora Carla, e todos de sua equipe são excelentes profissionais, logo todos os médicos atualmente de plantão no hospital são excelentes profissionais.

Esses argumentos são bastante óbvios. Diríamos intuitivamente que são válidos, isto é, sua conclusão é

consequência necessária de suas premissas. Um critério extra para constatar sua validade é:

- A) C é consequência necessária das premissas  $P_1, \dots, P_n$  se não é possível que  $P_1, \dots, P_n$  sejam todas verdadeiras e C falsa.

Repare que os pares de argumentos «4,5» e «6,7» têm uma mesma estrutura ou *forma*, isto é, eles têm a mesma estrutura gramatical e as mesmas expressões “é falso que” e “ou”, em um caso, e “todo” e “é”, em outro; ademais, essas expressões incidem em cada caso em estruturas gramaticais correlatas. Por exemplo, se “é falso” é aplicado a certa sentença em um caso, será aplicado também na sentença correspondente em outro. O mesmo vale para “Todo”, “ou”, etc. Assim é possível dizer que os pares «4,5» e «6,7» têm as respectivas estruturas ou *formas*:

8. É falso que X, X ou Y, logo, Y;
9. Todo Q é R, todo P é Q, logo, todo P é R.

O que ocorre então é que cada um desses pares é válido por causa de sua forma, e não por causa de seu conteúdo, pouco importa quais sentenças declarativas colocamos no lugar de X e Y em 8 e quais substantivos

ou locuções nominais colocamos no lugar de P, Q e R em 9: se as premissas do argumento resultante forem verdadeiras, a conclusão também será.<sup>2</sup> Por outro lado, se um argumento é válido mas não formalmente, a situação é diferente. Considere mais dois argumentos:

10. Todos morcegos são mamíferos, logo, todos morcegos são homeotérmicos;
11. Todo pediatra é médico, logo, todo pediatra é profissional da saúde.

Ambos argumentos têm a mesma forma, a saber

12. Todo P é Q, logo, todo P é R.

Contudo, sua validade reside não na sua forma, mas no significado dos conceitos de ser mamífero no caso de 10 e de ser médico no caso de 11. Sendo assim, podemos facilmente encontrar para 12 valores para P, Q, e R (*e.g.* “gato”, “felino” e “selvagem”, respectivamente) tais que a premissa do argumento resultante seja verdadeira e a conclusão falsa:

13. Todo gato é felino, logo, todo gato é selvagem.

---

2 Existem alguns exemplos clássicos apresentados contra a validade de 9, como: Toda árvore é verde, Todo verde é uma cor, logo, toda árvore é uma cor. Existe um problema com esse argumento, qual é?

Assim, 13 constitui um *contraexemplo* para a forma de argumento 12 e prova que efetivamente a validade de 10 e 11 não é devida à sua forma e não se trata, portanto, de validade formal.

Se um argumento é formalmente válido, dizemos que sua conclusão é *consequência lógica* das premissas. É essa a noção central da Lógica e a avaliação da validade de um argumento dedutivo, como 3 acima, será feita verificando se a sua conclusão é consequência lógica de suas premissas.

## 4. Sistemas lógicos

Para avaliar se  $C$  é consequência lógica de  $P_1, \dots, P_n$  é preciso antes:

- I. Especificar a noção de *forma* a ser empregada na análise, e
- II. Caracterizar precisamente a noção de consequência lógica.

Feito isso se obtém um *sistema lógico*, ou uma *lógica*. Aristóteles (384-322 A.C.) foi o primeiro a desenvolver uma lógica, na seção seguinte exploramos a seu respeito os pontos I e II.

## 4.1. Forma lógica

No tratado denominado “Órganon” (ARISTÓTELES, 2010) são trabalhados os vários aspectos envolvidos na tarefa de desenvolver uma lógica, a saber, são estudados a natureza dos argumentos, os tipos de sentenças e seus componentes, as relações entre as sentenças, o modo com o qual as sentenças devem se agrupar para formar argumentos, etc.

Uma proposta de forma lógica provém de uma investigação acerca das estruturas linguísticas mais gerais e relevantes para a validade dos argumentos. Para Aristóteles isso consistiu em uma tese sobre a natureza das sentenças mais básicas: elas consistiriam em uma relação entre um termo sujeito S e um termo predicado P.<sup>3</sup> Tal relação em uma sentença poderia se dar de quatro

---

3 Essa concepção embora eventualmente possa parecer óbvia e banal, não captura adequadamente as relações como “x ama y”, “x está entre y e z”, em que nos lugares de x,y e z colocamos e.g. nomes de pessoas. Embora essa dificuldade provavelmente não tenha tardado a se fazer notar, somente foi resolvida milênios depois, de forma independente por Gottlob Frege e Charles S. Peirce. Inspirado na matemática, Frege sustentou que é mais adequado representar a forma das sentenças básicas não como consistindo de sujeito e predicado, mas de algo parecido com uma função aplicada a certos termos. De fato, a forma como as relações foram apresentadas acima seguem a ideia de Frege.

formas: S é incluído/excluído totalmente/parcialmente em P. De acordo com essa análise, as estruturas senten-  
ciais relevantes para a validade são: os termos sujeito e  
predicado, a *cópula* e aquilo que chamamos atualmente  
de *quantificador*. O quantificador indica o modo como  
deve ser tomado o termo ao qual se aplica, se universal ou  
parcialmente. A *cópula* indica a junção ou exclusão entre  
dois termos. Assim, para avaliar a validade formal dos ar-  
gumentos, haveria que considerar nas sentenças somen-  
te a estrutura:

14. Quantificador + termo-sujeito + *cópula* + ter-  
mo-predicado.

Essa é em linhas gerais a noção de forma lógica  
proposta por Aristóteles no livro I dos Analíticos Ante-  
riores,<sup>4</sup> atrelados a ela está um conjunto de expressões  
especiais, denominadas *constantes lógicas*: “é”, “não é”,  
“todo” e “algum”. Assim, o papel das constantes lógicas  
nas sentenças seria somente o de relacionar as diferentes  
partes de sua estrutura. Mas por que exatamente *essas*  
constantes lógicas foram selecionadas? A pergunta é im-  
portante especialmente porque existem outras sentenças

---

4 Ver (ARISTÓTELES, 2010).

com a estrutura de 14 e contendo outros quantificadores, por exemplo, “Infinitos números são primos”, “A maioria dos bichos de estimação de Pedro são voadores”, etc. Podem então os quantificadores “infinitos” e “a maioria” serem considerados constantes lógicas? Sim, podem.<sup>5</sup>

Na seção anterior vimos duas formas válidas de argumento, 8 e 9. Repare que aquilo que pode ocupar o lugar das letras maiúsculas em cada uma é completamente diferente. Em 8 é possível colocar apenas sentenças declarativas no lugar de X e Y, sob pena do resultado da substituição não ter sentido. Algo similar ocorre em 9 e só podemos colocar no lugar de P, Q e R substantivos ou locuções nominais. Assim, a própria análise do que consiste a forma em cada caso é diferente. Isso significa basicamente que um argumento pode ser tido como válido formalmente com uma noção de forma, mas não com outra.

A validade formal, portanto, não é absoluta, mas relativa a um *sistema lógico*. Um argumento intuitivamente válido pode estar “praticamente” na forma aristotélica ainda assim não ser analisável, por conter um quantificador que não significa nem “todos” nem “alguns”, por exemplo:

---

5 Ver “Quantificadores” em (BRANQUINHO ET AL., 2006).

15. A maioria dos votantes é contra a proposta, a maioria dos votantes é membro do sindicato, logo, existem membros do sindicato que são contra a proposta.<sup>6</sup>

Talvez Aristóteles sequer considerou tais quantificadores, ou não deu importância a eles. A noção de forma lógica e a seleção de constantes lógicas correspondente dependem completamente de uma análise de quais características das sentenças são relevantes para que haja consequência necessária em um argumento, do alcance pretendido da abordagem, de considerações direcionadas a simplificar o objeto de estudo, etc.

## 4.2. Consequência lógica

Para definir precisamente quando  $C$  é conclusão das premissas  $P_1, \dots, P_n$ , Aristóteles estabeleceu as características que deveriam ter os argumentos mais básicos, os “átomos de argumento”, entre elas, ter exatamente duas

---

6 O quantificador “a maioria” tem características bastante interessantes. Ele foi estudado por Nicholas Rescher e por isso é conhecido como “o quantificador de Rescher”. Ver Quantificadores Generalizados em (BRANQUINHO ET AL., 2006)

premissas e uma conclusão, que premissas estejam na forma detalhada acima e em certo arranjo, etc (hoje em dia conhecemos esse tipo de “átomo de argumento” pelo termo *silogismo*). Feito isso, foram selecionados certos tipos de silogismos intuitivamente válidos, como 6 e 7. Ademais foram admitidas algumas inferências básicas como a *conversão*, que permite inferir “Todo P não é Q” a partir de “Todo Q não é P”, e vice-versa.

A partir disso Aristóteles demonstra que se um silogismo é formalmente válido, então ele pode ser transformado (e.g. usando a conversão) em um dos silogismos intuitivamente válidos. Assim, um argumento com premissas  $P_1, \dots, P_n$  e conclusão C será formalmente válido se e somente se pode ser convertido em um argumento partindo das mesmas premissas e chegando na mesma conclusão, mas somente utilizando os silogismos intuitivamente válidos.

### 4.3. Novos sistemas lógicos

Será que o argumento 3 é formalmente válido na lógica aristotélica? A resposta é negativa, pois uma de suas inferências constituintes é 4, e se fossemos tentar capturá-la na forma aristotélica, a maneira mais viável

seria tomar “caxias ou malandro” como um único termo predicado. Mas isso claramente não funcionaria.

Os estoicos,<sup>7</sup> uma escola de filósofos que floresceu após o período de Aristóteles, se deram conta dessas inadequações. Infelizmente nada que eles escreveram chegou até nós e somente sabemos de sua lógica pelos relatos de terceiros. Ao que parece, a escola estoica teve lógicos à altura do próprio Aristóteles, como Crísipo (280-207 A.C.), e avanços na lógica aristotélica foram feitos em várias direções. Eles notaram que haviam várias inferências intuitivamente válidas mas que não eram capturadas pela lógica aristotélica. Por exemplo, se deram conta que 4 só é adequadamente capturada com outra noção de forma lógica e outra seleção de constantes lógicas. Em vez de se aplicar às partes das sentenças (como no caso das constantes da lógica aristotélica), as novas constantes lógicas (“ou”, “é falso que”) se aplicarão a sentenças completas e suas combinações. Outras constantes selecionadas foram o condicional “se ....., então ....” e a conjunção “e”.

À maneira como fez Aristóteles, os estoicos enunciaram algumas inferências básicas envolvendo esse novo grupo de operadores lógicos, dentre elas estava

---

7 Ver parte III de (KNEALE e KNEALE, 1980)

8 acima e outras como: “Se P, então Q; P, portanto, Q” e “Não ambos P e Q; Q, portanto, é falso que P”. Foi mostrado então que argumentos formalmente válidos com premissas  $P_1, \dots, P_n$  e conclusão C, podem ser convertidos em argumentos com as mesmas premissas e conclusão, mas utilizando apenas essas inferências básicas.

O percurso da lógica (ao menos no ocidente) ao longo dos séculos seguintes poderia ser resumido como consistindo no desenvolvimento de melhorias para esses dois sistemas lógicos: o aristotélico e o estoico. No século XVII o grande filósofo e matemático Leibniz plantou as sementes para a revolução na área. Em *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), ele traçou os planos para a construção de uma “linguagem universal” e de um “cálculo do raciocínio”. Estas ferramentas permitiriam formular precisamente os princípios de uma teoria ou de um simples raciocínio e posteriormente calcular suas consequências, à moda dos matemáticos. Uma formulação sua que expressa bem essa ideia é que, de posse de tal linguagem universal e cálculo do raciocínio, frente a uma disputa entre duas pessoas acerca de se C é consequência necessária de  $P_1, \dots, P_n$ , nos resumiríamos a dizer: calculemos!

Desafortunadamente Leibniz acabou não desenvolvendo em detalhe suas ideias, e as partes que desen-

volveu não foram publicadas até muitos anos depois de sua morte. Contudo, aparentemente de modo independente, várias implementações da ideia de Leibniz começaram a surgir no século XIX, tirando assim a lógica de um relativo marasmo milenar. Um dos lógicos fundamentais para isso foi George Boole. Em sua obra “A Análise Matemática da Lógica” (1847) ele apresenta a ideia revolucionária de que é possível interpretar a lógica aristotélica e também a estoica como a álgebra corriqueira. Daí seria possível calcular, como se calcula usualmente em álgebra, se um argumento é formalmente válido na lógica aristotélica ou na estoica.

Outros avanços na mesma direção ocorreram nas décadas seguintes e foram igualmente revolucionários. Havia nessa época uma preocupação entre alguns matemáticos acerca de certos paradoxos que estavam assombrando seu território e um desejo de, à moda da geometria,<sup>8</sup> fundar mais campos da matemática, como a aritmética, em primeiros princípios. Com o propósito de contribuir com esse programa de fundamentação da matemática, Gottlob Frege se propôs a reduzir a matemática à lógica, empreita que culminou na publicação em 1879

---

8 Como o fez Euclides em “Os elementos da geometria” (EUCLIDES, 2009).

da obra “Conceitografia” (FREGE, 2018). Para atingir tal propósito era necessário reduzir a linguagem matemática à linguagem da lógica e isso requeria uma completa renovação na noção de forma lógica até então vigente, isto é, aquela proveniente seja da lógica aristotélica ou da estoica.<sup>9</sup> A concepção completamente nova de forma lógica incluiu uma nova interpretação para os quantificadores e o reconhecimento do papel das relações na validade dos argumentos.<sup>10</sup>

Também procurando contribuir para esse programa de fundamentação da matemática, outros grandes nomes se sucederam na primeira metade do século XX, para citar somente alguns, nos restringimos a D. Hilbert, B. Russell, A. Whitehead, E. Zermelo, A. Fraenkel, E. Post, L. Löwenheim, T. Skolem, A. Tarski, K. Gödel, A. Church e A. Turing. A partir do trabalho deles, revoluções na área da lógica se sucederam uma a outra duran-

---

9 Na mesma época Charles S. Peirce promoveu de modo independente, essencialmente a mesma revolução promovida por Frege na lógica. Seus trabalhos terminaram por não ser tão influentes em seu tempo, provavelmente por estar distante dos grandes centros europeus que se ocupavam dessas questões.

10 Por exemplo, na lógica de Frege é possível capturar a validade e invalidez formal de argumentos como:

Algo é causa de tudo, logo, tudo é causado por algo;  
Tudo é causado por algo, logo, algo é causa de tudo.

te o século. Tais revoluções por sua vez geraram outras, como o advento dos computadores digitais.

## 5. Lógica e Modelos

Este texto foi escrito com a perspectiva da lógica como um modelo de certas práticas argumentativas. É, portanto, de interesse falar um pouco mais dessa perspectiva.

Propor uma lógica para avaliar se certo argumento é formalmente válido ou não, é equiparável a oferecer um modelo climatológico: há que selecionar as características do clima que se considera mais importantes, há que se fazer idealizações de modo a simplificar a análise, etc. É algo corriqueiro que, para um mesmo fenômeno (i.e. a probabilidade de chover daqui a cinco dias em tal lugar), modelos climatológicos distintos deem respostas discrepantes. O mesmo ocorre aqui, um argumento pode ser válido formalmente em uma lógica, enquanto que em outra pode ser inválido, ou sequer ser capturável, como vimos. A escolha entre lógicas discrepantes para determinado uso não será muito diferente que escolher entre modelos climatológicos discrepantes.

Essa perspectiva é radicalmente diferente em inúmeros aspectos daquela que tinham os fundadores da lógica contemporânea mencionados acima. Um desses aspectos é que existe uma infinidade (literalmente) de diferentes lógicas.<sup>11</sup> Assim, estritamente, se alguém pergunta “tem lógica?”, a resposta mais provável é que sim, tem.

Agradeço a Hermógenes Oliveira pelos comentários e críticas feitas a uma versão anterior deste texto.

## Referências

ARISTÓTELES, *Órganon*. Editora Edipro: São Paulo, 2010.

BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. *Enciclopédia de termos lógico filosóficos*. Editora Martins Fontes: São Paulo, 2006.

DARWIN, C. *Origem das Espécies*. Editora Edipro: São Paulo, 2018

EUCLIDES. *Os Elementos*. Editora Unesp: São Paulo, 2009.

---

<sup>11</sup> Ver (HAACK, 1998).

FREGE, G. *Conceitografia*. Editora do PPGFIL-UFRJ: Rio de Janeiro, 2018.

HAACK, S. *Filosofia das Lógicas*. Editora Unesp: São Paulo, 1998.

KNEALE e KNEALE, *O Desenvolvimento da Lógica*. Editora da Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1980.

SNOW, J. *The Cholera near golden-square and at Deptford*. The Medical Times and Gazette, 1854.

SMULLYAN, R. *Logical Labyrinths*. A K Peters: Massachusetts, 2009.

# Teoria do Conhecimento

*Arthur Viana Lopes*



## 1. O domínio epistêmico

Considere o caso em que a mãe de um pescador acredita que seu filho, desaparecido durante um temporal há mais de dois meses após sair para uma pescaria em alto mar, foi “arrebataado” por Deus durante um relâmpago. Essa crença pode ser *avaliada* a partir de diferentes perspectivas. Podemos, por exemplo, nos perguntar se há algo de *moralmente* errado com ela, isto é, se é moralmente *ofensivo* para alguém ela pensar tal coisa, ou se, ao contrário, ela é moralmente *louvável* dado seu caráter religioso e pelo que diz sobre a estima dessa mãe pelo seu filho. Poderíamos também nos perguntar se ela por acaso é *bela* em algum sentido. Afinal, se crenças possuem forma ou projetam certas imagens, é possível pensar que algumas crenças também podem ter valor *estético*. Por fim, e mais importante para nós aqui, podemos olhar esta crença de uma perspectiva que a considera somente do ponto de vista do conhecimento e da racionalidade, e então nos perguntar coisas como “esta crença é *justificada*?”, “ela é *razoável* dada as evidências?”, “é *racional* acreditar em algo assim nessas circunstâncias?”, ou simplesmente: “ela *sabe* que seu filho foi arrebatado?”. Esta perspectiva constitui um tipo de domínio avaliativo

próprio e que preenche a maior parte de nossas considerações sobre *crenças*. Elas consistem em avaliações *epistêmicas* e é sobre elas de que trata a *epistemologia* como uma área filosófica própria.

Questões como essas últimas são familiares a todos e fazem parte das preocupações de nossa vida ordinária. É extremamente comum nos perguntamos se deveríamos confiar em certo pedaço de informação que nos é passado, se alguém sabe do que está falando, pensarmos que certa crença é falsa, que uma teoria científica em particular é verdadeira, e que sabemos inúmeros fatos sobre o mundo. Isto é parte fundamental da natureza humana e o que permite nos preparar para navegarmos no mundo de forma bem-sucedida ou não. Juízos epistêmicos se tornam elementos da filosofia na medida que filósofos, motivados pelo nosso interesse natural no conhecimento, estão interessados em sistematizar esses juízos e fornecer explicações gerais sobre as condições em que algo é conhecimento, ou em que uma crença é justificada, ou em que uma ação é racional, ou quando um testemunho gera conhecimento, etc. Epistemólogos são, portanto, filósofos que se interessam e desenvolvem teorias sobre conceitos epistêmicos em particular, e respostas às questões que surgem a partir desses conceitos.

## 2. Teoria do conhecimento ou epistemologia?

Na divisão mais comum entre as grandes áreas da filosofia é o termo ‘epistemologia’ que aparece como representando o campo de investigação sobre a natureza do conhecimento, seus limites e conceitos relacionados, ao invés de ‘teoria do conhecimento’. Então por que um curso sobre a ‘teoria do conhecimento’? Embora muitos usem os dois termos como meros sinônimos, e isto forneça uma resposta muito trivial à nossa pergunta, há razões para justificar a existência de dois termos diferentes e para que o primeiro curso em epistemologia numa formação em filosofia seja sobre o segundo.

A primeira razão é que ‘epistemologia’ é um termo melhor ajustado para portar o significado mais abrangente de “a área que trata do conhecimento e seus conceitos relacionados”. De fato, a epistemologia contemporânea, sendo a ponta amadurecida de um percurso milenar, é subdividida em muitas subáreas, tais como a filosofia da ciência, a filosofia da percepção, epistemologia social, epistemologia feminista, teorias de racionalidade, epistemologia formal, e epistemologia moral, por exemplo. Isto evidencia o quanto a área trata de tópicos em que o conceito de “conhecimento” pode desempenhar um

papel mais marginal do que desempenha em discussões mais clássicas. É possível pensar ‘teoria do conhecimento’, portanto, como uma disciplina que concentra sua atenção ao papel central que o conceito de conhecimento possui dentro de sua grande área, e que trata dos principais problemas sobre esse conceito.

Uma segunda razão é que é mais fácil navegar entre as subáreas da epistemologia quando se aprende primeiro a respeito dos problemas filosóficos básicos sobre conhecimento. Entender quais são as dúvidas e as teorias fundamentais sobre este conceito dá bases para entender áreas mais especializadas como filosofia da ciência e epistemologia formal, por exemplo, e até mesmo tópicos em que o conceito de conhecimento desempenha um papel mais periférico, como discussões sobre qual a atitude mais racional em casos de *desacordo*. Estes motivos são suficientes para explicar por que é comum cursos em teoria do conhecimento e por que começar um percurso filosófico por aqui.

### **3. Pontos de partida**

Chamarei duas das questões basilares da teoria do conhecimento de:

**O problema da caracterização:** Qual a natureza do conhecimento? O que entendemos e o que deveríamos entender por conhecimento? Quais as condições que fazem com que alguém saiba ou não de algo?

**O problema da extensão do conhecimento:** O quanto podemos conhecer sobre a realidade? Podemos conhecer alguma coisa que seja? Se sim, qual o limite do que podemos conhecer?

Um ponto idiossincrático sobre disciplinas de teoria do conhecimento é que elas podem ter caracteres distintos dependendo de qual dessas questões é tratada como primária para conduzir o curso, de forma que essa escolha faz com que seu conteúdo se concentre em tradições particulares da história da filosofia. E não se trata meramente de escolha arbitrária ou de preferência pessoal. É argumentável que a *teorização* epistemológica pode começar de pontos de partida diferentes, dentre os quais estão algumas das próprias questões básicas da área. Justamente, parte do que caracteriza alguns períodos ou tradições é o fato de certos pressupostos terem sido assumidos por esses períodos ou escolas de pensamento.

Se alguém assume que o problema de extensão é o problema primário, que deve ser respondido antes dos outros, então terá que tratar da literatura sobre *ceticismo* e lidar com argumentos céticos, tanto clássicos, como do ceticismo *pirrônico*, como modernos, como do ceticismo *cartesiano* ou os que podemos retirar de David Hume, por exemplo. Se alguém assume que o problema básico é outro além desses dois, mas a questão sobre as *fontes* básicas de conhecimento, ele seria conduzido ao embate entre *racionalistas e empiristas* e teria que tratar de muito da filosofia moderna, incluindo alguma metafísica. Cada um desses problemas facilmente preencheria um curso em epistemologia por si só, mas é argumentável que uma melhor maneira de iniciar esse estudo seja através de um foco primário no problema da caracterização.

O argumento é que esse problema melhor conecta os demais, mesmo que incidentalmente simplificando os outros problemas. O fato é que o problema da caracterização obviamente está ligado a ambos os problemas. Não há como assumir alguma posição teórica sobre *o que é* conhecimento, ou quais as condições para conhecimento, sem implicar algo sobre *o quanto* conhecemos. E se admitirmos uma certa caracterização de conhecimento, então a questão sobre as fontes de conhecimento preci-

sa ser respondida à luz dessa caracterização. Não estou dizendo aqui que isto realmente torna o problema da caracterização o problema epistemológico primário, mas acredito que esta é talvez a melhor forma de introduzir a epistemologia de uma forma abrangente e que encaminhe o estudante para os debates mais atuais da literatura. No que se segue, apresentarei um pouco do dois problemas definidos acima e as principais distinções teóricas e conceituais em torno deles. A pretensão é que com isso o estudante que está no seu contato inicial com a teoria do conhecimento saia dessa leitura familiarizado com dois dos principais relevos na topografia dessa literatura e alguns dos conceitos fundamentais para explorá-la por conta própria.

#### **4. O desafio cético**

Diferentes questões podem ser categorizadas como instâncias do problema da extensão, entendida como a pergunta geral sobre qual o escopo do conhecimento humano. Nossa constituição é tal que existem coisas que necessariamente não podemos conhecer? Existem verdades que embora sejam concebíveis não podem ser conheci-

das? Tradicionalmente, no entanto, problema central quanto ao escopo se caracteriza por uma preocupação quando ao *ceticismo filosófico*.

Antes de entender no que consiste o ceticismo enquanto uma classe de concepções filosóficas é útil notar que o significado contemporâneo do termo ‘ceticismo’ se refere a um tipo de *atitude doxástica* em particular.

**Ceticismo:** a atitude de *dúvida (descrença)* quanto ao status de conhecimento (ou outros estados epistêmicos, como justificação, racionalidade, confirmação, etc.) sobre uma proposição ou assunto.

Alguém afirmar que não sabemos se o aquecimento global é mesmo real, por exemplo, caracteriza ceticismo, por parte dessa pessoa, quanto ao aquecimento global. É uma atitude distinta de *acreditar*, de acreditar de forma insensível a razões (*dogmática*), e também da *suspensão de juízo*, em que se evita assentir ou discordar de alguma proposição ou assunto. Esse tipo de atitude quanto a um ou outro assunto em específico consiste no que pode ser chamado de *ceticismo local*. É algo, de fato, extremamente cotidiano e que pode ser tanto representativo

de uma postura intelectual saudável e crítica, que procede com cuidado e meticulosidade sobre o que acredita, como efeito de processos de raciocínio questionáveis ou caracteres intelectuais viciosos.

Como um termo teórico da filosofia, ‘ceticismo’ se refere a uma classe de concepções pessimistas sobre a possibilidade de conhecimento *como um todo*, normalmente dividida entre *ceticismo clássico* ou *pirrônico* e *ceticismo cartesiano* ou *global*. O primeiro tipo, em uma simplificação um tanto grosseira, remete a uma escola filosófica do período helenístico que recomendava o ceticismo como uma forma de atingir um estado desejável da alma, como a *ataraxia* ou a *Eudaimonia*. Em comum também a essa forma de ceticismo, também está o fato de considerarem que a atitude doxástica considerada adequada para esses fins não era a de dúvida, mas a suspensão de juízo. Sexto Empírico, por exemplo, responsável pela defesa mais sistemática de uma forma deste ceticismo clássico, recomendava a suspensão de juízo como atitude razoável diante das barreiras para a obtenção do conhecimento, embora estritamente não julgasse esse impossível.

O ceticismo cartesiano, por sua vez, sendo obviamente inspirado por Rene Descartes e pelo *método da dúvida* em suas *Meditações sobre Filosofia Primeira*

(1641), é caracterizado pela forma radical do ceticismo local. Ele consiste na atitude de dúvida estendida a uma forma *global*. Isto não significa que o cético descrê de qualquer proposição, o que talvez seja psicologicamente impossível para qualquer pessoa, mas que ele descrê que nossas crenças constituam ou possam constituir realmente conhecimento. Ao defender no início de seu projeto fundacionista que a crença em qualquer proposição sustentada sobre pressupostos ou na confiança não assegurada em nossos órgãos sensíveis não caracteriza conhecimento, Descartes coloca um parâmetro geral para conhecimento virtualmente inalcançável, resultando em um status epistêmico negativo que toca qualquer proposição sobre o mundo exterior ou mundo empírico<sup>1</sup>.

---

1 Famosamente, na segunda meditação Descartes chega ao *insight* de que o pensar implica a existência de alguém. Se eu penso, não há como eu não existir, logo pensar “eu existo” garante que esta proposição é verdadeira. Todavia, nesta altura das meditações, essa proposição não diz respeito ao mundo exterior ao agente. Não está provado que quem pensa tem um corpo e tampouco que esse é assim como ele supõe.

**Ceticismo global:** a atitude de dúvida sobre o status de conhecimento (ou outra propriedade epistêmica) de qualquer (ou quase toda) proposição ou assunto.<sup>2</sup>

Uma forma de tentar promover este grau de dúvida é através da conjunção de alguma *hipótese cética* – um cenário que coloca dúvidas sobre convicções ordinárias – e o *princípio do fechamento* epistêmico – a tese de o seguinte princípio lógico é válido: Se alguém sabe que  $p$  (qualquer proposição ordinária), e  $p$  implica que HC (alguma hipótese cética) é falsa, então HC é falsa. Suponha, por exemplo, que você está em um estado de coma induzido porque sofreu um acidente que lhe causou danos físicos sérios, incluindo a perda de suas mãos, e que neste coma você sonho com enorme vividez que está na sua praia favorita, caminhando na areia. Você sente o sol no seu rosto, a textura e o calor da areia nos seus pés, e o som do mar. Você *sente* tudo isso de forma que não consegue sequer suspeitar que esteja sonhando e não acordado porque não há qualquer diferença na qualidade

---

2 Se uma posição epistemológica implica que existe conhecimento, mas apenas sobre uma classe específica de coisas, isto já consiste em uma versão radical de ceticismo, uma vez que se contrapõe fortemente à concepção ordinária de que existe conhecimento e ele é relativamente abundante.

sensorial dos dois tipos de experiência. Pois bem, se você estivesse mesmo em uma situação assim, você conseguiria saber que está sonhando? Você pode garantir que não está sonhando (ou alucinando, ou numa simulação artificial feita por um supercomputador, etc.) *neste momento*? Bom, se você sabe que está lendo um livro na sua casa neste momento, então também sabe que não está meramente sonhando isto. Mas, como pensa um cartesiano, você não sabe se está apenas sonhando ler neste momento, então também não sabe se tem duas mãos, ou se está em uma simulação, e assim por diante. É possível responder a este tipo de argumento de uma forma não-cética? Podemos fornecer um bom argumento ou para dizer que podemos afastar hipóteses céticas (saber que elas são falsas) ou para rejeitar o princípio do fechamento?

Esta forma de ceticismo é muito influente principalmente porque serve como uma forte motivadora teórica para filósofos não-céticos. Em particular, e este é um bom motivo para priorizar o problema da caracterização num percurso disciplinar, o ceticismo global necessariamente assume uma posição sobre a *natureza* do conhecimento para sustentar sua conclusão. Por exemplo, a interpretação mais comum sobre a definição de conhecimento de Descartes é a de uma em que conhecimento

requer *certeza*, esta entendida não meramente como um tipo de estado mental, mas como *indubitabilidade* ou *infallibilidade*. Se o estado de conhecimento requer algo tão exigente como certeza, então é provável que o cético global esteja certo no fim das contas: não há ou quase não há conhecimento propriamente dito. Não à toa, muitas teorias do conhecimento podem ser melhor compreendidas quando percebemos que elas são desenvolvidas como uma resposta a esse tipo de posição.

Muitos filósofos contemporâneos, no entanto, desenvolvem suas discussões sem priorizar uma resposta ao cético radical. Eles assumem o ponto de vista ordinário de que nosso conhecimento do mundo exterior é garantido, que conhecimento existe e em alguma abundância, que a ciência é um procedimento muito bem-sucedido, etc., e exploram questões epistemológicas *posteriores* a essas. E embora o cético possa criticar uma epistemologia cujo ponto de partida seja um *pressuposto* não defendido como esse, um não-cético pode responder que o cético simplesmente *assume* uma posição epistemológica particular quando tenta desenvolver sua abordagem, como a de que conhecimento requer certeza, justificação infalível, ou outras condições inalcançáveis do tipo. De qualquer forma, a questão sobre se é possível defender

a possibilidade de conhecimento sem se apoiar em pressupostos não-céticos iniciais, constitui um dos desafios fundamentais da epistemologia.

## **Leituras recomendadas**

- Para uma revisão compreensível do ceticismo clássico e suas variedades modernas, ver: VERDAN, A. O Ceticismo Filosófico. Editora da UFSC: Florianópolis. 1998; MARCONDES, D. Raízes da dúvida. Zahar. 2019.
- Para uma explicação do ceticismo pirrônico, ver: PATRICK, M. M. Sexto Empírico e o Ceticismo Grego. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~conte/txt-patrick.html>
- A obra original sobre ceticismo mais relevante feita por um filósofo brasileiro talvez seja: PORCHAT, O. Vida comum e ceticismo. Editora Brasiliense. 1994.
- Para uma introdução contemporânea ao ceticismo, ver: WILLIAMS, M. Ceticismo. In: GRECO, J., SOSA, E. Compêndio de Epistemologia. Editora Loyola. 2008.

## 5. A teoria tradicional de conhecimento

Diante do desafio cético, um epistemólogo pode direcionar sua teoria sobre a natureza do conhecimento à explicação sobre como conhecimento não requereria certeza ou algo próximo disso. Dentre posições não-céticas, sem dúvida a visão mais conhecida na literatura é o que se convencionou chamar de *visão tradicional de conhecimento*, ou *teoria tripartite*, ou ainda *visão ortodoxa*. Esta concepção, na verdade, é uma simplificação de um grupo de teorias que dizem algo relativamente consistente e homogêneo: conhecimento se reduz a *crença verdadeira e justificada*.

O valor dessa teoria, entre outras coisas, está na sua utilidade entre diferenciar o estado de conhecimento de outros estados com que ele é confundido. Por exemplo, é comum que digamos *saber* aquilo sobre o qual temos muita convicção, como “eu sei que foi Deus que me deu este emprego”, mas a definição tradicional deixa claro que convicção, por si só, não consiste em saber. Atribuímos falsamente conhecimento muitas vezes porque o *estado mental* envolvido em instâncias de conhecimento é acreditar em um grau elevado (convicção), então é natural que um agente cognitivo identifique suas convicções como casos de saber. Todavia, obviamente existem convicções falsas,

como a convicção de pessoas no século XVII de que “o sol gira em torno da terra”, que “doenças são causadas pelo mal cheiro”, ou ainda a triste convicção de muitos atualmente de que “a terra é plana”, e não chamamos crenças falsas de conhecimento. Quando alguém se depara com um erro e percebe que acreditava em uma falsidade, uma reação típica é dizer “eu *não* sabia realmente, eu estava errado”. Isto é evidência, segundo adeptos da visão ortodoxa, de que saber é sempre saber uma verdade, ou, em outras palavras, de que o conceito de conhecimento é em parte constituído pelo conceito de verdade.

Também é comum que ordinariamente se confunda acreditar em uma verdade com saber uma verdade, mas isto também é algo que pode ser esclarecido com pouca reflexão sobre o conceito de conhecimento. Se acreditar numa verdade fosse tudo que há no estado de conhecimento, então palpites verdadeiros e superstições verdadeiras (quando acompanhadas de convicção) seriam classificados por nós como conhecimento, mas não é o caso. Casos de palpites verdadeiros são casos de sorte. Mesmo que o beneficiado da sorte, com uma aposta premiada, digamos, insista em dizer “eu já sabia” ao fim do sorteio, do ponto de vista da terceira pessoa esse sujeito apenas “deu sorte”. Ainda mais evidente, se alguém por acaso acerta uma pre-

visão como a de que “a seleção brasileira de futebol será campeã da próxima copa do mundo” baseado em superstições descabidas, evidências ruins, pseudociência, interesses políticos, ou estados *emocionais* simplesmente, não consideramos esta crença, apesar de verdadeira, apropriada epistemicamente para constituir conhecimento. Falta uma qualidade particular a essas crenças verdadeiras. A propriedade ausente aqui é intitulada de *justificação*, a qual pode ser entendida como a condição de uma crença de estar apoiada em *bases epistemicamente adequadas*, como bom raciocínio, suporte evidencial, boa percepção, testemunho apropriado, etc.

Note que esta é a propriedade mais puramente epistêmica dentro das condições da definição tradicional, uma vez que a condição de crença trata do tipo de estado mental do saber, enquanto a condição de verdade diz respeito a uma concepção em parte metafísica (que especifica como um estado mental poderia corretamente ser sobre o mundo). Ela consiste também em um dos tópicos mais difíceis da literatura epistemológica, uma vez que uma teoria completa de justificação precisa especificar *precisamente* as condições em que uma crença está justificada ou não e porque as fontes de justificação parecem ser muito heterogêneas entre si. Quando exata-

mente percepção gera justificação? Em que condições o testemunho de um terceiro transmite justificação? Quanta evidência é necessária?

A literatura neste ponto se torna muito refinada e se reparte em teorias de justificação particulares às diferentes modalidades aparentes de justificação, como testemunho, memória, percepção, raciocínio, dentre outros, de forma que é difícil ser informativo aqui sem entrar nos detalhes dessas teorias. Para nosso propósito básico, entretanto, é importante notar que a noção de justificação na visão tradicional, indo de encontro ao cético, é tipicamente entendida como uma propriedade *falibilista*, ou seja, que entende ser possível que uma crença justificada seja falsa. Se, por exemplo, acredito que há um buraco na rua porque vejo o buraco com toda nitidez e minha visão é perfeita, por que não estaria justificado em acreditar “há um buraco na rua à minha frente”? Este é o caso, um falibilista pode defender, mesmo no cenário em que o que o agente olha é apenas um desenho em duas dimensões muito elaborado no asfalto para retratar um buraco real. Justificação, assim como conhecimento, não é um estado infalível ou de exigência tal que pessoas ordinárias não podem obtê-lo. Uma convicção justificada é alcançada quando essa convicção se apoia nas bases adequadas que

agentes cognitivos normais podem obter, e se é somada à verdade, então isto é tudo o que há no estado de conhecimento. A definição tradicional não deixa de sofrer com algumas objeções contundentes, as quais são devidamente exploradas em um curso de teoria do conhecimento que dê bom espaço para o problema da caracterização.

### **Leituras recomendadas**

- Para uma introdução compreensível e abrangente da epistemologia a partir de uma perspectiva contemporânea, ver: MOSER, P., MULDER, D. e TROUT, D. A teoria do conhecimento: Uma introdução temática. 2ª ed. Martins Fontes. 2009; O'BRIEN, D. Introdução à teoria do conhecimento. Gradiva. 2013; LUZ, A. M. Conhecimento e Justificação: Problemas de Epistemologia Contemporânea. 1. ed. Pelotas: NEPFil online, 2013.
- Para um compêndio cobrindo alguns dos tópicos principais da epistemologia contemporânea, ver: GRECO, J., SOSA, E. Compêndio de Epistemologia. Editora Loyola. 2008.

**A Ética:**  
origem, constituição e  
formas de expressão

*Marconi Pequeno*



## 1. A construção do *ethos* e os fundamentos da Ética

A ética é a morada do homem, diziam os primeiros filósofos gregos no século VI a.C. A palavra *ética* origina-se do grego *ethos* que significa “modo de ser” ou “caráter”. Para tais pensadores (Heráclito, Platão, Aristóteles), o *ethos* representava o *lugar* que abrigava todos os indivíduos e protegia os cidadãos, aqueles responsáveis pelos destinos da *pólis* (cidade). Nessa “morada”, os homens sentiam-se em segurança e construíam as bases do seu próprio viver. Isso significa que, vivendo de acordo com as leis e os costumes, os indivíduos poderiam tornar a sociedade melhor e encontrar nela sua proteção, seu abrigo seguro. A ética aparece, assim, como resultado das leis erigidas pelos **costumes** e das **virtudes** e **hábitos** gerados pelo **caráter** dos indivíduos. Os costumes representam o conjunto de normas e regras que poderiam ser disseminadas pela conduta do sujeito e aperfeiçoadas pelos seus hábitos (*hexis*).

Assim, desde sua origem no pensamento grego, o mundo do *ethos* envolve a **subjetividade** (individualidade) e a **intersubjetividade** (coletividade) dos seres humanos dotados de sentimento (*pathos*) e razão (*logos*). Nesse sentido, a prática do bem ou da justiça estaria

ligada ao respeito às leis da *pólis* (**heteronomia**) e à intenção (discernimento) e à decisão (deliberação) de cada sujeito (**autonomia**). Isso significa que existem condicionantes externos e internos que orientam o comportamento dos indivíduos e determinam o papel dos cidadãos na vida em sociedade. Todavia, a boa conduta poderia também ser influenciada pela **educação** (*paidéia*).

De acordo com tais pensadores, o processo educacional forneceria as regras e os ensinamentos capazes de orientar os juízos e as decisões dos indivíduos no seio da comunidade. A partir dos gregos, a educação passa a se configurar como um elemento fundamental para a constituição da sociabilidade. Assim, enquanto os costumes determinam as normas e valores a serem seguidos ou repassados pelos seres humanos em sociedade, a educação se impõe como um importante instrumento para o desenvolvimento moral do indivíduo. Isso porque, no universo da *pólis*, as virtudes que determinam a excelência moral dos agentes sociais poderiam também ser transmitidas pelos ensinamentos. A educação estaria, por conseguinte, na base do esforço para fazer do indivíduo um homem virtuoso e do sujeito um cidadão exemplar.

Ora, sabemos que a conduta moral do indivíduo pode, notadamente, ser orientada por ensinamentos e

instruções, mas ela também depende do ambiente cultural em que ele vive. Assim, convém avaliar a importância dos ensinamentos morais para a formação do caráter do sujeito e de que maneira o ambiente cultural pode favorecer ou dificultar o seu bom comportamento. Trata-se de saber se é possível ensinar virtudes e, mais ainda, se elas podem se efetivar em um ambiente de degenerescência e desmesura. Ou ainda convém indagar: uma boa educação para a moral é capaz de tornar virtuoso um indivíduo que vive em um meio social marcado pela anomia e pela degradação dos costumes? Como se vê, a relação de correspondência entre os ensinamentos transmitidos e as virtudes praticadas resta sempre problemática, pois a sinergia entre intenção e atitude depende também do conjunto de **juízos, crenças, motivações, escolhas e decisões** que vão moldar o caráter do indivíduo. Essa discussão também está presente quando situamos a ética em face da religião, pois convém refletir sobre o papel dos artigos de fé e da moral religiosa na determinação da conduta dos seus seguidores. Esse tema torna-se ainda mais desafiador quando constatamos que um bom fiel não é sinônimo de sujeito moralmente correto. Tais problemas revelam como o universo da ética é complexo e desafiador.

Apesar desses impasses e encruzilhadas, desde os antigos gregos uma evidência se impõe: a moral perseguida ou praticada pelos indivíduos serve também de auxílio à formação do cidadão em sua dimensão política. Eis por que o *ethos* não apenas representa o instrumento fundamental para a instauração de um viver em conjunto, como também serve de alicerce à construção do espaço da política. Disso se infere que ética e **política** nascem como instâncias indissociáveis, isto é, como realidades que se complementam. Todavia, hoje se discute cada vez mais se a política, enquanto exercício de conquista e manutenção do poder, deve mesmo se atrelar aos imperativos da moral. Aliás, há quem considere que alguns fins estratégicos não precisam se submeter à legitimidade dos meios necessários à sua conquista. Ademais, muitos também alegam que os agentes políticos não devem se guiar por convicções morais rígidas, mas, quando muito, precisam apenas se submeter a orientações pragmáticas ou prescrições casuísticas destituídas de um conteúdo moralizante denso.

Não obstante tais divergências, a convivência em sociedade impõe a cada ser humano o dever de respeitar os costumes e de se orientar por normas de interesse coletivo. Eis por que ela surge quando o indivíduo supera sua natureza instintiva e se torna membro de uma co-

letividade regida por leis racionais. Porém, como o ser homem é, ao mesmo tempo, produto da **natureza** (fatores inatos) e da **cultura** (elementos adquiridos), o *ethos* serviria para regular os apetites humanos e controlar as suas inclinações mediante o uso da razão (*logos*). Todavia, a ideia segundo a qual o *ethos* é uma construção do *logos* tem sido superada pela evidência de que o comportamento virtuoso dos indivíduos é também determinado pelas **experiências sensoriais** que os atingem e pelas emoções que os motivam a agir. O fato é que nenhuma comunidade humana sobreviveria sem o mínimo de regras ou padrões de comportamento, ou seja, sem um código de condutas. O referido instrumento normativo representa os ensinamentos e as instruções que orientam nossas ações no mundo e, sobretudo, em face do outro, sendo essa (como devo agir no mundo e diante do próximo?) a questão fundamental da moral.

O *ethos* grego corresponde ao termo em latim *mores* (costumes), do qual deriva a palavra *moral*. Ética e moral são, do ponto de vista etimológico, sinônimos. Entretanto, aos poucos, ambas foram se diferenciando, pois a ética passou a se constituir como uma parte da filosofia que trata da moral, em geral, ou da moralidade do ser humano, em particular. A ética, por isso, tem sido fre-

quentemente tomada como a reflexão, o estudo ou, como alguns autores afirmam, a “ciência” da moral. É nesse sentido que a moral pode ser compreendida como um objeto da ética. Desse modo, enquanto a ética trataria de estudar os contornos teóricos que nos permitem entender a **moralidade** do sujeito, a moral representaria a esfera da *práxis*, do agir concreto. Poder-se-ia resumir tais diferenças da seguinte forma: a ética revela-se como reflexão (*theoria*), já a moral diz respeito à ação (*práxis*). Porém, ao longo do tempo, a ética foi adquirindo novas configurações e formas de expressão, de modo que ela deixou de ser apenas um campo de estudo da moral e passou também a elaborar normas, a prescrever regras e a determinar formas de conduta, a exemplo da ética normativa e da **deontologia** (ética das profissões). Nesse sentido, a ética também pode ser entendida como a moral de um grupo ou de uma coletividade (**eticidade**). Tais características revelam, pois, a importância que o *ethos*, ou aquilo que hoje chamamos de moral, assume em nossa vida. Como se pode constatar, as distinções entre ética e moral nem sempre se revelam nítidas e, muitas vezes, tais termos são utilizados indistintamente. De fato, muitas vezes utilizamos a palavra *ética* para nos referir ao que é da esfera da moral, assim como é comum designarmos de

*moral* aquilo que apenas concerne à ética. Apesar disso, sabemos claramente a que se refere uma pessoa quando ela utiliza os termos *ética* e *moral* para julgar a atitude ou avaliar o comportamento de um sujeito.

O universo da ética é constituído por inúmeras categorias que definem a natureza, os contornos e as formas de manifestação do problema moral. Eis por que existem conceitos incontornáveis que compõem o campo de estudo de tal disciplina e, mais ainda, se oferecem como condição fundamental para a exercício prático da moralidade. Assim, todo estudo em filosofia moral precisa enfrentar o desafio de elucidar noções como *virtude*, *vício*, *direito*, *dever*, *valores*, *princípios*, *normas*, *liberdade*, *responsabilidade*, *inclinação*, *egoísmo*, *altruísmo*, *cultura*, *costumes*, *convenção*, *tradição*, *código moral*, *deontologia*, *moralismo*, *universalismo*, *relativismo*, dentre outras. Vejamos, logo abaixo, o sentido de tais conceitos.

## 2. Conceitos fundamentais da ética

**Virtudes:** conjunto de qualidades ou disposições que são voluntariamente escolhidas de acordo com um ideal, um valor ou uma regra que nos ensina a fazer o

bem e evitar o mal. As virtudes podem decorrer de uma aptidão ou de uma disposição para a conquista da “vida boa”, aquela regida pela prudência ou sabedoria prática (Aristóteles). Por isso, podemos designá-las como aquilo que define a excelência moral de um sujeito. O contrário da virtude moral é chamado de deficiência ou vício.

**Vícios:** condutas decorrentes de hábitos ou de disposições naturais ou adquiridas que conduzem o indivíduo a escolher o mal ou aquilo que é condenado pelas regras e valores de uma cultura ou considerado impróprio no seio de uma sociedade. Trata-se de uma deficiência de caráter ou de uma inclinação que suscita algum tipo de reprovação.

**Direito:** O direito (*directum*) significa aquilo que é reto (no sentido de retidão), certo, correto ou mais adequado. O direito pode ainda ser definido como a qualidade daquilo que é regra ou o que é mais apropriado ao indivíduo. Do ponto de vista subjetivo, o direito pode ser designado como algo que é naturalmente devido ao sujeito, isto é, aquilo que ele merece obter, realizar, conquistar. Em sua acepção objetiva ou positiva, o direito pode ser entendido como uma prerrogativa que é formalmente determinada por normas, leis ou ordenamentos jurídicos inseridos em documentos legais (Constituições,

Tratados, Resoluções...). O direito, por conseguinte, tem como correlato o dever.

**Dever moral:** é a obrigação imposta ao sujeito pela sua consciência (convicção) ou por um princípio heterônomo (costumes, convenções, leis jurídicas) que o faz agir com vistas à realização de um interesse pessoal ou coletivo. O dever impõe ao indivíduo a obrigação de adotar uma conduta ou realizar algo em virtude de um ordem, de um preceito ou de uma conveniência. Chama-se de deontologia a disciplina que trata do dever e de suas formas de manifestação. O dever está balizado por valores, normas e princípios.

**Princípio:** o termo origina-se do latim *principium*, que significa “origem», «causa próxima» ou «início” de algo. Em seu sentido plural, os princípios são um conjunto de normas ou padrões de conduta a serem seguidos por uma pessoa ou Instituição. Os princípios também podem estar associados às proposições que regem pensamentos e condutas. Eles também podem se revelar como fundamentos teóricos de determinadas disciplinas, a exemplo dos princípios da Física, da Economia, do Direito, etc. Em seu sentido moral, os princípios resultam dos valores e constituem as leis morais que um indivíduo segue com base no que determina a sua consciência.

**Valor moral:** é uma qualidade que conferimos às coisas, às condutas ou às pessoas em razão de suas características, sejam elas positivas ou negativas. Podemos também considerá-lo como a fonte dos princípios e das normas que determinam o comportamento de uma pessoa e a sua interação com a sociedade. Os valores podem ser ensinados e transmitidos por meio da educação, da família, da cultura, dos costumes, das tradições, ou ainda constituídos por meio das convicções e vivências do sujeito. A axiologia é o ramo da filosofia que estuda a natureza, a formação e a manifestação dos valores. Eis alguns exemplos de valores morais: honestidade, lealdade, gratidão, honradez, paciência, tolerância, caridade, sinceridade, modéstia, gentileza, generosidade, integridade. Os valores são os substratos das normas.

**Normas:** Conjunto de regras e preceitos que determinam o que um indivíduo deve ou não fazer para ter sua conduta considerada como moralmente aceitável. Trata-se, pois, de critérios que orientam o comportamento do ser humano e que podem definir seus juízos e crenças morais. A norma representa, pois, uma regra que deve ser respeitada e que permite ao indivíduo ajustar condutas que são impostas pela sociedade ou por sua própria consciência. Nesse sentido, ela pode ser entendida como

um dispositivo destinado à orientação do comportamento do ser humano. A norma indica como o ser humano deve ou não agir para exercer a sua liberdade.

**Liberdade:** A Liberdade tem origem no latim *libertas* e significa a prerrogativa do indivíduo que possui o direito de fazer escolhas de maneira autônoma, ou seja, de acordo com a própria vontade. A liberdade relaciona-se, pois, à auto-determinação, à espontaneidade e à intencionalidade do sujeito. Em Aristóteles, ela representa a possibilidade de o indivíduo realizar escolhas orientadas pela vontade. Em Kant, a liberdade aparece como produto da vontade consciente do sujeito que segue as leis morais erigidas da razão. Enquanto isso, para Sartre, a liberdade define a própria condição existencial do indivíduo que é obrigado a escolher e realizar seus projetos. A tradição cristã, por sua vez, a identifica com o livre-arbítrio, enquanto as ciências jurídicas a relacionam ao usufruto de direitos assegurados por leis. É nesse sentido que se pode falar de suas várias formas de manifestação (liberdade de pensamento, liberdade de expressão, liberdade religiosa, liberdade de locomoção, liberdade de imprensa...) nos diversos contextos societários. O corolário da liberdade é a responsabilidade.

**Responsabilidade:** refere-se ao dever de o sujeito arcar com as consequências de suas escolhas, de-

cisões e ações. O termo também designa a competência para se comportar de maneira sensata ou apropriada. A responsabilidade não é apenas uma obrigação ou imperativo subjetivo, pois ela também indica a capacidade de um indivíduo responder pelas ações de outrem e assumir as suas consequências. Por isso, a responsabilidade pode ter um caráter individual, social ou civil. Para alguns autores, o homem age livre e responsavelmente quando ele consegue domesticar seus impulsos e suas inclinações.

**Inclinação:** disposição natural para praticar algum ato gerado por desejos, apetites ou instintos primitivos. Assim, ela pode ser concebida como uma tendência natural, vocação ou propensão para realizar algo. A inclinação, para alguns autores, é a principal fonte de negação do dever. Hoje discute-se se a inclinação é a fonte das nossas atitudes egoístas ou se ela está na base das nossas condutas altruístas.

**Egoísmo:** substantivo que define a atitude de um indivíduo que privilegia ou prioriza suas opiniões, interesses e necessidades em detrimento das demais pessoas. O egoísta é, pois, aquele que se coloca no centro do seu universo (egocentrismo) e acha que todas as coisas ou pessoas devem se submeter à sua vontade. Discute-se em filosofia moral se o egoísmo é uma caracterís-

tica natural humana, se é um hábito adquirido ou mesmo se se trata de uma deficiência de caráter. O contrário do egoísmo é aquilo que chamamos de altruísmo.

**Altruísmo:** diz respeito ao conjunto das disposições humanas (individuais e coletivas) que fazem com que os seres humanos - assim como os animais não-humanos - se dediquem aos outros. Trata-se de um tipo de comportamento em que as ações voluntárias de um indivíduo beneficiam os demais. O altruísmo é muitas vezes definido como um tipo de filantropia ou solidariedade, mas também pode se manifestar sob a forma de compaixão, caridade, bondade. Assim como acontece com o egoísmo, alguns autores sugerem que o altruísmo decorre de disposições naturais que levam o indivíduo a adotar comportamentos benevolentes e cooperativos. Nesse sentido, o altruísmo poderia ser determinado por uma espécie de “senso moral”. Porém, alguns estudiosos consideram que o altruísmo é um comportamento que aprendemos no interior de uma cultura ou em decorrência dos costumes de uma sociedade.

**Cultura:** origina-se do latim *colere*, que significa cuidar, cultivar e fazer crescer. Ela constitui o conjunto de fatos, valores, regras e usos compartilhados, seja por um grupo social, seja por um subconjunto de indivíduos.

A cultura se exprime por intermédio da língua, da arte, da religião, das normas morais, dentre outros elementos. Portanto, pode-se entender cultura como uma rede de compartilhamento de símbolos, significados e crenças de um grupo ou sociedade. A cultura é a fonte originária dos costumes, pois envolve comportamentos, tradições, valores e crenças de uma coletividade.

**Costumes:** são as regras, comportamentos e valores sociais resultantes de uma prática reiterada e prolongada, que podem se transformar em obrigações de acordo com cada sociedade ou cultura. Os costumes também podem representar as diversas modalidades de ação decorrentes de usos e tradições que duram ao longo do tempo. Eles constituem uma prática comum aos membros de um grupo social, podendo, ainda, se transformar em hábitos. Os costumes são determinados também por convenções.

**Convenções:** regras de uso que resultam de um acordo tácito ou explícito no seio de uma comunidade, provenientes de interesses atuais ou da força da tradição. Nesse sentido, as convenções podem ser consideradas como normas ou regras estabelecidas, previamente combinadas ou admitidas pela sociedade (convenções sociais). As convenções podem também representar um acordo realizado entre duas ou mais pessoas sob a forma

de pacto ou contrato. As convenções se impõem também como elementos da tradição.

**Tradição:** transmissão, por um longo período, de geração em geração, de fatos reais ou lendários, de costumes, convenções e modos de vida. A tradição, seja ela oral ou escrita, se efetua por intermédio de contos, fábulas, mitos, magia, rituais. A tradição é uma das mais importantes fontes de transmissão de valores.

**Deontologia:** é também definida como o acervo de regras, valores e princípios que devem orientar os indivíduos em sua conduta profissional. As normas deontológicas são agrupadas naquilo que chamamos de código moral.

**Código moral:** conjunto de regras ou prescrições normativas que devem orientar a conduta do sujeito. A regra é a base da moralidade, mas ela também pode servir para fomentar o moralismo.

**Moralismo:** atitude excessiva ou abusiva relativa à moral e que enseja julgamentos estreitos e arbitrários. O moralismo, em muitos casos, se revela como a forma anômala da moralidade.

**Moralidade:** Obrigação que se impõe ao homem em suas relações com o outro, com a natureza e consigo mesmo, de seguir as regras, princípios e valores que de-

vem orientar sua conduta com vistas à prática das virtudes. A moralidade encontra-se hoje enredada na polêmica entre o relativismo e o universalismo morais.

**Relativismo moral:** concepção filosófica que nega a existência de valores morais absolutos. Cada homem teria a sua própria convicção, bem como a medida particular dos seus deveres e princípios morais. Segundo essa visão, os conceitos de *certo* e *errado*, de *bem* e *mal*, podem variar de pessoa para pessoa, bem como de lugar para lugar, podendo, ainda, modificar-se no tempo. Contrária a esta perspectiva, tem-se o universalismo moral.

**Universalismo moral:** Diferentemente do relativismo, o universalismo considera que há pelo menos alguns valores fundamentais que são universalmente válidos e que, portanto, deveriam ser adotados por todas as culturas. Nessa perspectiva, poder-se-ia afirmar que determinados valores se impõem pela força de sua evidência e necessidade, independentemente das circunstâncias históricas e das contingências do mundo cultural.

Os conceitos acima apresentados, revelam os contornos e a amplitude desse vasto campo de conhecimento que designamos de ética. Além das diversas categorias que compõem o universo de tal disciplina, a ética é também marcada pela profusão de indagações, dúvidas e in-

certezas. Eis por que se afigura necessário enfrentar seus problemas e destacar as suas questões.

### 3. A ética, seus problemas e suas questões

Como vimos, a ética trata do comportamento do homem, da relação entre a sua vontade e a obrigação de seguir uma norma, do que é o bem e de onde vem o mal, do que é certo e errado, justo e injusto, da liberdade e da necessidade de respeitar o próximo. A ética, enquanto campo de estudo e reflexão, revela que nossas ações têm efeitos na sociedade e que cada homem deve ser livre e responsável por suas atitudes. De fato, a **responsabilidade** se constitui como elemento essencial à vida moral do indivíduo. Aliás, o homem não poderia ser moralmente responsável pelos atos cuja natureza desconhece e cujas consequências ele seria incapaz de prever. Além disso, para que ele seja responsabilizado por algo é necessário que sua ação se realize livre de coação ou pressão externa. Todavia, em algumas situações, ele pode ser responsabilizado por acatar uma determinação espúria ou obedecer a uma ordem ilegal ou ilegítima. A responsabilidade moral exige, pois, a capacidade de o homem

decidir livremente. Aqui, a **liberdade** se expressa sob a forma de vontade livre e consciente. Porém, o problema da responsabilidade moral não está dissociado da discussão sobre as inclinações ou instâncias naturais (impulsos, desejos, paixões) que determinam o comportamento humano e de que forma tais tendências interferem na livre vontade de cada um.

Um outro elemento importante a ser tratado diz respeito às variações que se processam nos costumes e também nos juízos e nas crenças que elaboramos acerca do bem e do mal, do justo e do injusto. Com efeito, os conteúdos (normas, valores, princípios) da moral variam historicamente, adquirindo inúmeras configurações ao longo do processo civilizatório. Por isso, é cabível dizer que cada moral é filha do seu tempo, ou, então, que a concepção que temos do que é bom, justo e correto pode variar ao longo da história ou mesmo no transcorrer da nossa existência. As transformações socioeconômicas, bem como as mudanças que se operam no seio de uma cultura, impõem desafios ao sujeito moral, uma vez que fazem surgir o problema referente à oposição entre o **relativismo** e o **universalismo**. Tal oposição nos conduz às seguintes indagações: como uma norma moral pode adquirir validade universal? Por que os princípios morais

variam nas mais diferentes sociedades? Vinculado a essas questões, encontra-se também o conflito entre a **objetividade das normas** e a **subjetividade das convicções**. A adequação entre os domínios do particular (**indivíduo**) e do geral (**sociedade**) constitui-se como um dos maiores desafios enfrentados pela ética.

Ora, vimos que a ética investiga o modo pelo qual a responsabilidade moral se relaciona com a liberdade e com o determinismo ao qual nossos atos estão sujeitos. Da mesma forma, já foi indicado que a ética pode ser tomada como a teoria acerca do comportamento moral dos indivíduos em sociedade, isto é, ela trata dos fundamentos e da natureza das nossas atitudes normativas. Compreender a relação entre vontade e obrigação constitui-se, portanto, como uma tarefa eminente da ética. Além disso, a reflexão sobre a nossa liberdade de decidir e a obrigação de seguir o que nos é imposto pelos ordenamentos e regras sociais se constitui também com uma de suas funções precípuas. Eis por que cabe à ética a tarefa de definir os contornos e as dificuldades que envolvem a relação entre **direitos** e **deveres**. Isso porque a obrigação moral supõe a liberdade de escolha (direitos) e, ao mesmo tempo, a limitação dessa liberdade (deveres). Nesse sentido, o desenvolvimento moral de uma socie-

dade, bem como aquele concernente aos indivíduos, depende não apenas da vontade objetiva social (**interesse coletivo**), mas igualmente da vontade subjetiva de cada um (**interesse individual**). A conjunção ou harmonia entre tais fatores é que torna possível a vida em sociedade. Esta, por sua vez, constitui-se mediante a influência das instâncias fundamentais (religião, política, direito, economia, ciências) criadas pelos sujeitos históricos. Cada uma delas contribui, amiúde, para a constituição, consolidação e ampliação dos direitos fundamentais e de cidadania. A conquista de tais direitos reflete o progresso moral da humanidade ao longo do processo civilizatório. Civilização esta que não poderia se erguer sem realizar os valores de liberdade, responsabilidade, justiça, solidariedade, respeito e entendimento mútuos. O *ethos* é a morada que aloja tais valores. Tais valores são a condição de possibilidade da cidadania. Mas o que significa ser cidadão e como este pode exercer plenamente sua *condição-cidadã*?

É comum se afirmar que ser cidadão significa possuir direito ao voto, à liberdade de expressão, à saúde, à educação, ao trabalho, à locomoção, à alimentação, à habitação, à justiça, à paz, a um meio-ambiente saudável, à felicidade, dentre outros. Com base nisso, a cidadania

seria a condição social que confere a uma pessoa o usufruto de direitos que lhe permitem participar da vida política, econômica, social e cultural da comunidade na qual está inserida. Ao indivíduo que goza de tais prerrogativas chamamos de cidadão. Ser cidadão, nessa perspectiva, significa respeitar e participar das decisões que podem melhorar sua vida e a de sua comunidade. O desrespeito a tais direitos por parte do Estado, de Instituições ou pessoas, pode gerar exclusão, marginalização e violência. A violência surge quando o homem é tratado como uma coisa, como algo supérfluo ou sem importância. Ela, a violência, é também influenciada, mas não necessariamente determinada, por fatores como a desigualdade social, a exclusão e o desencantamento do sujeito diante do mundo. Eis por que a **moralidade** não está dissociada dos direitos humanos e de cidadania, pois o reconhecimento e a proteção da **dig-nidade** do indivíduo se constituem como um imperativo moral em nossa época. Contudo, o direito que o sujeito conquista tem como correlato a obrigação de alguém respeitá-lo ou garanti-lo. Nesse sentido, o universo da moral, como já indicamos, implica o reconhecimento de **di-reitos**, mas também a imposição de **deveres**, sejam eles morais ou legais. É nesse sentido que a ética se vincula ao universo do Direito, pois as normas morais e os aparatos

jurídicos devem estar conjugados na determinação do comportamento do sujeito, pois enquanto este (o Direito) define o que é da ordem legal a moral indica o que se afigura legítimo em termos de boa conduta.

Assim, é somente quando cada indivíduo tiver seus direitos efetivados e sua dignidade reconhecida e protegida que poderemos dizer que vivemos numa sociedade justa. Ademais, sem o princípio de **justiça** não pode haver sociedade, pois nela deixariam de existir a confiança e o respeito mútuo entre os indivíduos. A justiça é a maneira de se reconhecer que todos são iguais perante a lei (**igualdade**) e que todos devem receber de acordo com seus méritos, qualidades e realizações (**equidade**). A justiça é, desse modo, representada pelos princípios de igualdade, que implica a proporcional distribuição de direitos, e de equidade, que diz respeito à adequada reparação quando o princípio da igualdade não se mostra suficiente para determinar o que é justo. Ademais, quando a sociedade é regida pela justiça torna-se possível instituir um clima de confiança nas Instituições e de liberdade entre os indivíduos. A justiça é o pressuposto de um viver solidário, responsável, fraterno. Quando a justiça deixa de ser praticada, os indivíduos ficam sujeitos à anomia, ao arbítrio, à violência, à barbárie. A justiça é, antes de tudo,

um valor moral, podendo, ainda, ser concebida como o principal fundamento axiológico (aquilo que se refere aos valores) da vida em sociedade. A justiça, portanto, é uma virtude que deve ser praticada por todo sujeito moral, já que, sem ela, como já foi demonstrado, torna-se impossível o exercício dos direitos fundamentais e de cidadania.

Os temas acima apresentados revelam que a ética possui uma dimensão teórica marcada por questões que somente podem ser enfrentadas por meio da reflexão e da investigação profunda e minuciosa, procedimentos que constituem o próprio substrato da filosofia moral. Eis alguns problemas enfrentados pela ética:

- a. O que é a moral e como ela surge?
- b. Qual a relação entre liberdade e responsabilidade?
- c. O que é o bem e donde surge o mal?
- d. Por que, mesmo sabendo o que é o bem, alguns indivíduos escolhem o mal?
- e. Como justificar a emergência do mal em um mundo governado por um Deus bom?
- f. Qual a origem e a importância da justiça na vida de uma sociedade?
- g. Em que consiste a virtude?
- h. Podemos ensinar virtudes e tornar os indivíduos virtuosos?

- i. Alguns vícios particulares podem gerar benefícios coletivos?
- j. A educação é capaz de melhorar moralmente o sujeito?
- k. A moral é um atributo da nossa natureza ou é uma construção cultural?
- l. A ação política deve sempre se basear em princípios morais?
- m. Em que devemos fundamentar atualmente a moral?

Porém, além do desafio representado pelas questões teóricas acima indicadas, a ética também envolve situações corriqueiras e até prosaicas do nosso cotidiano. Alguns desses problemas de ordem prática se manifestam por meio das seguintes indagações:

- a. É aceitável mentir em algumas circunstâncias?
- b. Devemos sonegar impostos sob o argumento de que eles são mal-empregados pelos nossos governantes?
- c. É moralmente aceitável matar animais para nos alimentar?
- d. Você roubaria um medicamento que poderia salvar a vida de um ente querido?

- e. É moralmente correto prolongar a vida de um doente terminal às custas do seu sofrimento?
- f. Você entregaria seu filho às autoridades policiais após saber que ele cometeu um crime?
- g. É justo sacrificar uma pessoa para salvar cinco outras?
- h. É correto torturar um terrorista para obter uma informação que pode salvar a vida de centenas de pessoas?

Cada uma dessas questões constitui aquilo que chamamos de **dilema moral**. Um dilema moral é uma situação hipotética ou real em que o indivíduo deve fazer uma escolha entre duas opções diferentes ou antinômicas, ou seja, tais possibilidades se contradizem ou se anulam. Trata-se, pois, de situações que podem se manifestar em algum momento da nossa vida. Os dilemas morais genuínos envolvem conflitos em que uma pessoa deve moralmente escolher uma entre duas ações, mas não pode escolher ambas. Assim, nenhuma das obrigações se sobrepõe a uma outra, ou seja, é um tipo de dilema simétrico já não existe maior ou menor relevância entre as obrigações envolvidas na encruzilhada moral.

Como se pode constatar, o universo da ética é vasto e complexo. As reflexões sobre a conduta moral do sujeito demonstram que a exigência da boa conduta e a construção do caráter se impõem aos indivíduos em suas dimensões subjetiva, intersubjetiva, coletiva, profissional. O problema dos valores, juízos e crenças morais é parte constitutiva do nosso viver. Eis por que a ética se impõe como um elemento onipresente no nosso mundo, já que é difícil identificar um setor da nossa vida ou uma construção humana em que a moralidade não esteja presente como ato, exigência ou expectativa. Essa é a razão pela qual a ética invade diversas esferas da nossa existência e também diferentes campos da criação humana que se expressam por meio das seguintes designações: ética e ciência, ética da informação e da comunicação, neurociências da ética (neuroética), ética e linguagem, ética e estética, ética e retórica, ética ambiental, ética das organizações públicas e privadas, ética e economia, dentre outras.

#### **4. Divisão e áreas de atuação da ética**

A ética possui várias divisões e áreas de atuação. Assim, enquanto disciplina ou campo de reflexão, ela tra-

ta de inúmeras questões e também está relacionada com outras áreas do conhecimento filosófico e científico. Vejamos algumas de suas principais área de atuação e formas de expressão.

**Ética descritiva.** Envolve a observação dos processos de tomada de decisão com o objetivo de descrever o fenômeno moral. Ela se ocupa também de interpretar e descrever as crenças, julgamentos e atitudes morais do sujeito e também dos seus modos de valoração e de suas escolhas. A ética descritiva pode também se revelar por meio de pesquisas empíricas sobre os processos neurofisiológicos ou estados mentais que determinam as ações morais do indivíduo em um determinado contexto ou situação.

**Ética normativa:** Concerne ao estudo dos critérios normativos que determinam nossos comportamentos e como estes influenciam nossas decisões e ações. A ética normativa se ocupa também de elaborar regras e prescrições destinadas a orientar a conduta do sujeito. A ética profissional é uma modalidade de ética normativa, na medida em que institui códigos deontológicos destinados a guiar ou disciplinar a conduta de profissionais em suas mais diferentes áreas de atuação. (Ex: Código de Ética Médica, Código de Ética dos Advogados, Economistas, Psicólogos, etc).

Ética aplicada. Trata-se de uma dimensão da Ética que tem como objetivo a elaboração de dispositivos normativos, regras e protocolos destinados à resolução de problemas concretos da realidade prática. A bioética pode ser um exemplo de ética aplicada na medida em que ela se ocupa também de questões ligadas ao aborto, à eutanásia, ao direito dos animais, à clonagem, à fecundação *in vitro*, à utilização de células-tronco para fins terapêuticos, dentre outras.

**Bioética.** Estudo dos problemas e implicações morais suscitados pelas pesquisas científicas no âmbito da biologia, das ciências médica e da saúde, a fim de determinar os limites e as finalidades da intervenção dos seus operadores sobre a vida, denunciando, ainda, os riscos das suas aplicações. Trata-se, pois, de uma disciplina e de um campo de reflexão de caráter multidisciplinar acerca da conduta humana na área das ciências da vida e da saúde, na medida em que esta conduta é examinada à luz dos valores e princípios morais. Por fim, a bioética pretende humanizar o progresso científico e disciplinar o seu poder técnico-instrumental, uma vez a o uso inapropriado da ciência pode conduzir a um processo de desumanização do indivíduo.

**Metaética.** É a parte da **ética que estuda a natureza das** propriedades, julgamentos e atitudes éticas. Ela também é entendida como a pesquisa acerca da origem

e do sentido dos conceitos morais (termos ou categorias que utilizamos em nosso discurso moral). A meta-ética ou ética analítica designa a análise dos conceitos de base, de seus pressupostos epistemológicos e de sua significação axiológica. A metaética é uma teoria filosófica não normativa, visto que não está preocupada em ditar condutas morais, mas apenas investigar o sentido e a validade dos juízos, crenças e expressões que compõem o nosso mundo moral. Assim, enquanto a **ética normativa determinada o que devemos fazer para nos tornar justos e bons, a metaética indaga: «o que é o bem?», «o que é a justiça?».**

**Neuroética** (neurociência da ética). Investiga os processos neurofisiológicos e cerebrais e sua relação com as questões de ordem moral que envolvem a personalidade, a liberdade, a responsabilidade, a autonomia, o discernimento e a deliberação do sujeito. A neurociência da ética estuda, pois, os processos cerebrais que determinam pensamentos, sentimentos, julgamentos e atitudes que estão relacionados com os princípios, valores e normas que orientam o comportamento moral do sujeito. Trata-se, pois, de saber o que ocorre no nosso cérebro e nas suas regiões neurais circunvizinhas quando julgamos, decidimos e orientamos nossa conduta para, por exemplo, a prática do bem, da compaixão ou da justiça.

Ética da informação. Trata dos dilemas deontológicos ou conflitos morais que surgem na interação entre os seres humanos e as tecnologias e sistemas de comunicação e de informação a fim de refletir e, sobretudo, disciplinar a criação, a organização e o uso das informações. Tal disciplina também se ocupa dos desafios impostos pelos sistemas e tecnologias da informação e das implicações éticas geradas pelo ato de informar no contexto da vida prática dos indivíduos.

Ética ambiental. Consiste na investigação acerca do comportamento do ser humano em relação à natureza, tendo como objetivo a conservação do meio ambiente. Ela também se destina a criar instrumentos normativos visando à orientação dos indivíduos para as boas práticas ecológicas e para disciplinar as atividades produtivas com base em critérios de defesa, preservação e sustentabilidade dos diversos ecossistemas que compõem a biosfera.

## **5. Indicações de leitura**

Como foi possível constatar, o universo da ética é vasto e complexo, pois os problemas enfrentados pela filosofia moral possuem dimensões teóricas e repercussões

práticas que abrangem uma diversidade de áreas ou domínios de atuação. As diferentes esferas de investigação da ética se revelam no interior de correntes e doutrinas representadas por autores e textos de referência. Uma parte das formulações, teorias, concepções, ideias e categorias que constituem o longo traçado da filosofia moral está contida nas obras abaixo indicadas:

**a. Antiguidade clássica**

ARISTÓTELES

- Ética a Nicômacos

PLATÃO

- Mênon

**b. Período medieval**

AGOSTINHO (Santo)

- O livre-arbítrio

TOMÁS DE AQUINO (São)

- Comentário à Ética de Aristóteles.
- Sobre o Mal

### **c. Período moderno**

Adam SMITH

- Teoria dos sentimentos morais

Baruch SPINOZA

- Ética

David HUME

- Tratado da natureza humana
- Uma investigação sobre os princípios da moral

Immanuel KANT

- Crítica da razão prática
- Fundamentação da metafísica dos costumes

Jeremy BENTHAM

- Introdução aos princípios da moral de da religião

John STUART MILL

- Utilitarismo
- Da liberdade

## **d. Período contemporâneo**

Alasdair MACINTYRE

- Depois da Virtude

Arthur SCHOPENHAUER

- Os fundamentos da moral

Bernard WILLIAMS

- A ética e os limites da filosofia

Charles STEVENSON

- Ethics and Language

Charles TAYLOR

- A ética da autenticidade

Elisabeth ANSCOMBE

- Filosofia moral moderna

Friedrich NIETZSCHE

- Genealogia da moral
- Além do bem e o do mal

George MOORE

- Princípios éticos (*Principia Ethica*)

Henri BERGSON

- As duas fontes da moral e da religião

John RAWLS

- Uma teoria da justiça

Jürgen HABERMAS

- A ética do discurso

Max SCHELER

- Formalismo em ética e a ética material dos valores

Max WEBER

- A ética protestante e o espírito do capitalismo.

Patrícia CHURCHLAND

- O cérebro moral

Peter SINGER

- Vida ética

Richard HARE

- A linguagem da moral

Thomas NAGEL

- A possibilidade do altruísmo

Tom BEAUCHAMP e James CHILDRESS

- Princípios de Ética Biomédica

**O Diálogo Infinito  
entre Retórica e  
Filosofia:  
a Teoria Argumentativa do  
Conhecimento**

*Narbal de Marsillac*

## 1. Introdução<sup>1</sup>

Desde seu surgimento na Modernidade, a teoria do conhecimento sempre esteve vinculada aos pressupostos inerentes daquele período da História. O processo de laicização que se inicia com a criação das Escolas ainda na Idade Média fez com que o conhecimento migrasse paulatinamente da mão do clero para a do leigo ou *laicum*, em latim. A criação do Sacro Império Romano-Germânico gerou uma retomada da produção cultural e uma crescente complexificação da vida social, que passa, por sua vez, a demandar cidadãos com alguma formação intelectual. Até então, a quantidade de analfabetos era gigantesca e o saber permanecia quase que exclusivamente na mão do clero. Com a *laicização do saber*, a capacidade crítica aumenta e com ela se intensificam as primeiras críticas à hegemonia da Igreja Católica. O heliocentrismo de Copérnico e Galileu e o protesto de Lutero e a crítica de Giordano Bruno são bons exemplos. Assim, se inicia uma crise de fundamentação que vai caracterizar todo o período moderno.

---

1 A primeira versão do presente texto foi publicada na revista *Ágora Filosófica*, v.19, n. 1, 2019, pp. 135-152, sob o título “Retórica, Linguagem e Epistemologia: Esboço de uma Teoria Argumentativa do Conhecimento”

Pois, antes, questões como, por exemplo: “como saber se o meu saber é verdadeiro?”; ou, “o que devo fazer?”; ou ainda, “qual o fundamento da legitimidade do poder político?”, eram todas respondidas com o recurso aos pressupostos próprios do teocentrismo medieval. Nesse sentido, fica claro entender os debates entre Hobbes e Filmer sobre a justificação para o poder absoluto do monarca. Enquanto o primeiro se esforça para encontrar o fundamento da legitimidade de tal poder na figura de um pacto social originário, o segundo, como de costume, recorre à crença e à vontade de Deus. Também no campo do conhecimento, a questão sobre a legitimidade ou fundamento do saber verdadeiro vai bifurcar o período moderno entre empiristas, de um lado, e racionalistas, do outro. Para os primeiros, o conhecimento verdadeiro tem seu fundamento na experiência e para os segundos, na própria razão. Nos dois casos, o caráter objetificante do mundo está dado e o sucesso obtido no campo das ciências da natureza, como a Astronomia de Kepler e a Física de Newton, vai se tornar critério de conhecimento sério e científico.

Portanto, é uma marca precisa do pensamento moderno e de suas diferentes filosofias a pressuposição de uma certa *dadidade* do mundo (*givenness*). O conhecimento válido é o que é objetivo e isento de subjetividade. A avalo-

ratividade se torna ideal do saber. Mas, inconscientemente, os modernos introjetam, enquanto dogma inquestionável, a pré-existência de uma subjetividade que fundamentaria tudo que se pode afirmar sobre o mundo. Sem perceber, portanto, valora-se a avaloratividade e iluministas e positivistas, tão críticos do caráter dogmático do teocentrismo medieval, partem eles mesmos do dogmatismo de um *sujeitocentrismo* moderno. Pois se não há garantias para a existência de um deus como queriam os medievais, também não o há para a de um sujeito monádico e autorreferente a partir do qual poderíamos conhecer o mundo dado diante de nós. Como tão bem resume Habermas: “a Modernidade tem auto-compreensão ilusória” (2002, p. 183)

O que vai ficando cada vez mais claro para os contemporâneos é que, na constatação e recusa dos diferentes pressupostos das diferentes filosofias, nessa disputa bimilenar entre inumeráveis escolas filosóficas, há, na verdade, uma mudança do questionamento fundamental: se os antigos se perguntaram pelo Ser e os medievais por Deus ou pelo Ser divino, os modernos o fizeram em relação ao conhecimento definitivamente verdadeiro. Mas em todas essas filosofias há ainda um questionamento mais originário e inadiável: o que é o significado? Ou, como se dá a significação? Assim, a História da filosofia teve como

*protophilosophia*, *primaphilosophia* ou, simplesmente, *filosofia primeira*, a Metafísica, a Teologia e a Teoria do Conhecimento. Hoje, cada vez mais percebemos que *filosofia primeira* é filosofia da linguagem (OLIVEIRA, 1996). As questões filosóficas passam a orbitar em torno das questões linguísticas, o que passou a se chamar de *linguistic turn* ou reviravolta linguística (Idem).

No início da década de 1950, uma outra reviravolta ocorre no seio da própria viragem linguística. A linguagem passa a ser entendida como uma atividade. O significado é o uso efetivo que fazemos das expressões linguísticas dentro de contextos sempre específicos. Assim, entonação, tonalidade, gestos, relações pré-existentes, etc, passam a compor o todo do processo de significação e a serem considerados também quando refletimos sobre a linguagem. Essa concepção pragmática da linguagem era definida por Carnap como o discurso em que se leva em consideração o interlocutor (CARNAP, 1938). Sem saber, o famoso positivista lógico e filósofo alemão profetizava que com a viragem pragmática da linguagem se anunciava concomitantemente o ressurgimento da retórica dos antigos (MARSILLAC, 2014) que tem como definição mais aceita justamente essa consideração por aqueles com quem falamos e sua correlata adaptação. É a chamada *rhetorical*

*sensitivity* ou *sensibilidade retórica* (SCHLAPPA, 2017), observada até em crianças, o que leva a uma variação do *self*, caso o falante ou escritor se dirija a um conhecido ou a um estranho (SHLAPPA, 2017, p. 134).

Importa, pois, hoje pensarmos uma nova teoria do conhecimento que não esteja mais pautada pela dadaidade do mundo ou pela pressuposição da existência de uma subjetividade *pseudo laica* por encarnar em si as mesmas características da *alma* do discurso religioso tradicional, mas, antes, pela consideração dos contextos de uso linguístico e de acordos possíveis entre interlocutores. A crítica que em geral se faz e é infundada é se, com isso, não cairíamos num relativismo ao estilo de Feyerabend (1975). Quem em geral faz esse tipo de crítica não compreendeu que a reemergência da retórica e da pragmática implica uma revisão do nosso próprio conceito de razão (MARSILLAC, 2011). O mundo contemporâneo perdeu sua capacidade de nos coagir de forma definitiva. E assim, o pluralismo se impõe a todos os que decidem pensar para além de seus próprios e restritos pontos de vista sempre paroquiais. Só a razoabilidade que recusa o arbítrio, mas também a objetividade pretensamente avalorativa e isenta, pode construir uma teoria retórica e argumentativa do conhecimento que nos permitirá com-

prender melhor como o conhecimento se dá e como sua crítica é sempre possível e imperiosa.

Num primeiro momento, propõe-se rever as bases tradicionais das diferentes epistemologias, procurando mostrar seus comprometimentos epocais e históricos. Logo em seguida, procurar-se-á tratar do ressurgimento, na contemporaneidade, da antiga arte da persuasão e como sua revalorização está relacionada à viragem pragmática também contemporânea. Assim, logo em seguida, a proposta é revisitar a própria epistemologia a partir das contribuições que podem advir tanto da retórica como da pragmática linguística. E, finalmente, procurar-se-á delinear melhor o caráter retórico inconfesso das retóricas antirretóricas ou arretóricas dos discursos tradicionais e como uma retórica propriamente retórica é capaz de superar a metafísica e o dogmatismo ainda presente nas chamadas filosofias da subjetividade e de suas pretensões téticas.

## **2. Revendo a Epistemologia e seus Fundamentos**

A Epistemologia, entendida como estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das dife-

rentes possibilidades cognitivas (JAPIASSU, 1977), sofreu duras críticas às suas pretensões no início e no final do século XIX pelo movimento historicista romântico e pela contribuição nietzscheana que visavam explicitar o preconceito embutido nas reflexões supostamente isentas e racionais e, com isso, articular a ordem das estimativas e dos valores com a ordem epistemológica, desvelando as bases morais e historicamente contingentes de todo conhecimento. Mas essas duras oposições aparentemente não foram suficientes para se sustentar, quase que hegemonicamente, no campo da filosofia e das ciências, o positivismo que seria para Nietzsche *o primeiro bocejo da razão* (NIETZSCHE, 1999, p. 377). Foram mais precisamente as descobertas científicas do século seguinte, tais como a teoria da relatividade, teoria quântica e o advento da astrofísica, todas do campo das ciências ditas naturais, que precisamente ofereceram elementos mais virulentos e munição mais poderosa, na medida em que laboratorialmente comprovados, para a reconsideração devida daquela pretensão positivista de estender a todos os saberes a mesma metodologia das chamadas ciências físico-naturais que, por terem angariado tamanho sucesso nos séculos XVIII e XIX, foram eleitas equivocadamente como paradigmas e critérios de cientificidade

e objetividade do conhecimento. Em outras palavras, foi mais em virtude de *fogo amigo* do que propriamente de contraposições inimigas que o positivismo encontrará seu fim, ao menos enquanto ideologia mais predominante (cf. MARSILLAC, 2009), revelando que foi pela retórica da negação da retórica que se procurou desambiguar o que se diz sobre o mundo.

### **3. O Ressurgimento da Retórica e a Linguagem Pragmática**

Uma das principais problemáticas herdadas pelos pós-positivistas será certamente a ausência de um estofo axiomático comum a partir do qual pudéssemos fundar o conhecimento que se revela sempre comprometido com interesses (HABERMAS, 1971). Significa dizer que, bem diferente das demonstrações a partir da incontestabilidade de princípios, seguras, neutras e objetivas, os contemporâneos precisam agora argumentar a partir dos resultados das negociações intersubjetivas, nem sempre pacíficas, a respeito dos limites da validade sempre restrita das premissas fundantes de suas reflexões. Ora, essa preocupação mais com a argumentação do que

com as possibilidades demonstrativas caracterizará a forma plural de se fazer filosofia na atualidade, uma forma de pensar que não pode ser traduzida num simples cálculo de inspiração matemática e que, com isso, dá azo à utilização do que Aristóteles chamava de silogismo dialético ou não-apodíctico (ARISTÓTELES, 2005, p. 348) ou aqui de relegitimação ou redignificação da retórica (SANTOS, 1989, p. 98) enquanto teoria da argumentação. Assim, enquanto vigorou o pensamento racionalista que creditava seu sucesso no sucesso das ciências formais (apodícticas) e demonstrativas, viu-se uma degenerescência da retórica e um desprezo crescente desta arte de persuadir dos antigos, cada vez mais associada às figuras de linguagem e não à argumentação (GENETTE, 1970). É comum ouvir o adjetivo “retórico” associado ao que meramente floreia a fala, mas que não teria, portanto, importância real no sentido total do discurso. Retórica seria assim uma espécie de cosmético linguístico que teria a função apenas de deleitar os ouvintes ou leitores. Paralelo, entretanto, a estas considerações trópicas de composição e elocução, os antigos já sabiam que esta arte, entendida como *fazer fazer fazendo* *crer pelo discurso* (REBOUL, 1992)<sup>2</sup>, não obteria nenhum

---

2 Diferente do fazer fazer sem fazer crer que fica, neste sentido, dependente de alguma imposição ou violência.

sucesso sem a *argumentatio*. Ou seja, do *delectare* ao *mo-vere* só era possível se chegar se houvesse uma construção racional argumentativa a partir dos lugares, *loci* ou *topoi* próprios a auditórios determinados.

A reemergência da retórica assim definida vai nos forçar a repensar certezas e comportamentos, ou mais precisamente: *a nos comportarmos segundo as exigências de uma reflexão contínua sobre os princípios e a refletir tão imprevisivelmente quanto o curso aleatório dos comportamentos* (KLOSSOVISKY, 2000, p. 24). Isto é, pensar a partir da chamada *rhetorical turn* ou *viragem retórica* (SILLS, 1992) exige sempre consideração pelo ouvinte de um eventual discurso, exatamente como quis Carnap, suas particularidades, suas próprias premissas, para, por fim, o falante poder começar a argumentar. Coincidindo com a defesa de uma concepção pragmática de linguagem, exatamente como a pensaram, primeiro, Wittgenstein (WITTGENSTEIN, 1975) e, mais tarde, Austin (AUSTIN, 1990). Para ambos, a linguagem é uma atividade, um fazer, uma prática que se dá dentro de uma forma de vida específica. Usamos a linguagem e é no seu uso que a significação ocorre enquanto *jogos de linguagem*, para o primeiro pensador, ou enquanto *atos discursivos*, para o segundo. As semelhanças e aproximações entre retórica e pragmáti-

ca são tantas que Viehweg vai dizer que a primeira é uma abreviação da segunda (1997, p. 186) e, com isso: “A lógica é devolvida para o contexto retórico de onde surgira” (VIEHWEG, 1997, p. 167). Não é à toa que as chamadas viragens ou reviravoltas (*turn*) pragmática e retórica estão historicamente tão próximas (MARSILLAC, 2014)

Assim, seja pelo viés da retoricidade e de sua consideração, seja pela compreensão pragmática da linguagem, comportamentos e certezas passam a se restringir ao âmbito específico de uma relação determinada entre orador-auditor ou entre usuários ou praticantes específicos de jogos de linguagem, o que torna provisória toda conclusão e toda interpretação e exige sempre a possibilidade de reconsideração pela mudança de endereçamento do discurso. Ou, em outros termos, não há lugares extra-argumentativos ou independentes de contextos ou que poderiam possibilitar conclusões sempre válidas independentemente de situações precisas porque sempre pautados em acordos linguísticos indiscutidos, mas nunca para todo sempre indiscutíveis (SILLS, 1992 e PERELMAN, 2002, p. 580). Quer dizer que a insuficiência de provas do tipo lógico-experimentais de resultado coercível e impositivo *erga omnes* evoca outros tipos de provas de cunho solidário ou que se solidarizam com conjuntos

nocionais próprios de auditórios determinados. Novamente Habermas define tal mudança como “a perda do poder vinculante dos juízos metafísicos” (2005, p. 168).

#### **4. Retórica, Pragmática e Epistemologia**

A epistemologia pensada a partir daqui não pode mais ser definida como estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados, como dissemos, já que fica dependente de uma adaptação sempre renovável do discurso às especificidades dos contextos em que é praticado. Assim, a discursividade inerente à retórica ou a retoricidade inerente ao discurso se configura como prática adaptada a contextos que visa mobilizar ou fazer crer sem qualquer tipo de imposição. Os princípios, as hipóteses e os resultados são eles mesmos conjuntos nocionais indiscutidos relativos a determinadas relações discursivas. Abandona-se aqui, pois, uma concepção de teoria do conhecimento subsuntiva ou nomológica que crê que o conhecimento se processa segundo princípios indiscutíveis e que, assim, os resultados são desprovidos de qualquer ambigüidade, se tiverem sido respeitadas as regras próprias da subsunção. Desta forma, um teórico

poderia construir seu saber científico solitária e autonomamente em relação ao resto da humanidade e, ainda, esperar a aceitação inequívoca dos seus resultados que porventura respeitassem aquelas mesmas regras subsuntivas. Uma eventual refutação de um resultado corretamente obtido assim só poderia ser levada a cabo por uma desatenção negligente ou por falta de perícia e, portanto, por incapacidade do contestador. Mas se isso funciona de alguma forma para alguns aspectos das ciências formais, torna-se de difícil aplicação em um âmbito mais amplo:

Essa distinção taxativa, entre o método preconizado para as ciências e aquele que é recomendável nas ‘ações da vida’, supõe uma separação muito nítida entre teoria e a prática e uma diferença de natureza entre as verdades científicas e as opiniões que guiam nossa ação...Semelhante concepção da atividade científica poderia parecer muito estranha a todos os que dela participam: foi ela, não obstante, que forneceu os âmbitos da teoria do conhecimento clássica, em que o cientista é considerado sozinho diante da natureza (PERELMAN, 1997, p. 348)

Essa concepção epistêmica coaduna com a associação feita por muitos teóricos entre verdade científica e verdades ideais ou divinas que poderiam ser acessadas

pela simples escolha correta do método científico, não importando muito o papel do interlocutor que fica, assim, passivo e inerte, coagido a aceitar os resultados metodológica e formalmente corretos. Pelo contrário, em uma teoria argumentativa do conhecimento, nada está dado e a própria escolha de um método em detrimento de outro já deve ser fruto de uma negociação discursiva, ou seja, arrazoada. Significa dizer que o cientista nunca está sozinho, mas sempre acompanhado pelo fantasma do seu possível interlocutor (PERELMAN, 1996, p. 45), ou dito de outra forma, quando delibera consigo mesmo, o cientista argumenta silenciosamente diante das possíveis contestações que consegue imaginar ou prever, realizando, assim, um arrazoado antecipado com seu eventual interlocutor ou interlocutores, encarnando ele mesmo, sem o saber, o papel de um suposto auditório universal que inexistente efetivamente<sup>3</sup>.

Pode-se igualmente pensar que a retórica diz respeito à apresentação pública dos resultados científicos e não aos processos de investigação que a eles conduziram, caso em que a retórica será um método de apresentação, mas não um

---

3 O Conceito de auditório universal perelmaniano foi sua grande contribuição para a viragem retórica contemporânea.

método de investigação. Mas também se pode pensar que o cientista, ao investigar, antecipa o seu auditório relevante, a comunidade científica, e é em função dela que organiza o seu trabalho. Neste caso, o cientista encarna o auditório relevante e é nessa qualidade que vai se autoconvencendo, à medida que a investigação prossegue, dos resultados que pretende sejam julgados convincentes pela comunidade científica ou pelo setor desta a que se dirige (SANTOS, 1989, p. 100)

Ou seja, faz-se mister aqui conceder maior importância ao papel, até bem pouco tempo negligenciado, da teoria da argumentação na teoria do conhecimento. Já que não se pode ter mais princípios racionalistas, evidentes e inelutáveis, ou mesmo fatos empiristas irrecusáveis no curso da história; clareza e distinção não servem mais como chancela para a verdade definitiva a respeito de algo independentemente da constituição dos auditórios correlatos e de contextos linguísticos específicos. Ou dito de outro modo, o caráter arretórico ou antirretórico (VIEHWEG, 1997, p. 164) de um dado só poderia ser sustentado em nome de sua evidência incontestada, mas basta uma rápida olhadela na história da epistemologia desde seu surgimento na fase moderna para convencer-se que o que havia sido considerado in-

controverso no passado foi, logo em seguida, controvertido e *o caráter retórico desta negação da retórica* (SANTOS, 1989, p. 101) se denuncia e se explicita mais claramente. Assim, dizer “lógico” ou “científico” ou mesmo “metódico” é estratégia retórica que empresta força persuasiva ao discurso e faz calar eventuais contestações e, com isso, apenas oculta-se imposições arbitrárias e infundadas de descrições pessoais ou paroquiais de mundo. A retórica da negação da retórica serve a um jogo de poder que se quer parecer tanto mais racional quanto mais torna subterrâneo o seu próprio capricho e preconceito (NIETZSCHE, 1986, p. 22)

O inerradicável elemento pessoal no conhecimento científico não faz da ciência uma amálgama de idiosincrasias solipsísticas porque lhe subjaz um campo mais ou menos amplo de consenso na comunidade científica, constituído pelas premissas de valor de ciência, o componente tácito do conhecimento científico. Com base em tais premissas, que, como vimos, são, no plano retórico, o que torna possível a argumentação, o que cada cientista aceita num dado momento como fato ou como prova de fato é expressão da sua confiança num conhecimento em segunda mão (SANTOS, 1989, p. 101).

## 5. Retórica e Superação das Filosofias da Subjetividade

Parafraseando Perelman, quando este fala da metafísica (PERELMAN, 2002), podemos dizer que não basta se dizer inimigo das filosofias da subjetividade para deixar de praticá-las. Na verdade, a História da filosofia o atesta com clareza. Desde Kant e sua consciência transcendental ou ainda, um pouco antes, Hume e sua concepção de consciência enquanto hábito, todos os pensadores subsequentes parecem ter concepções quiza mais precisas ou profundas sobre o tema e suas propostas parecem responder melhor aos anseios de uma reflexão filosófica que não se quer mais fundada nas nuvens de diferentes concepções do “eu” igualmente ilusórias. Desse modo, pareceu a Hegel e sua subjetividade histórica e dependente de reconhecimento. O mérito das concepções mais recentes ou posteriores parece orbitar em torno de um reconhecimento crescente da própria precariedade e impossibilidade de autoreferência da consciência que passa a ser desejanter e volitiva, ainda em Hegel e em Schopenhauer, ficcional em Nietzsche, e *aquela que não é mais senhora de sua própria casa* em Freud.

Com a crescente valorização da linguagem, de que falamos aqui, as diferentes filosofias do *sujeito* ou do *eu*

mostraram ainda mais claramente que sempre chegam muito tarde em sua pretensão de fundar ou legitimar uma descrição sobre o mundo. Seu olhar está sempre comprometido com pressupostos irrefletidos e não-reconhecidos que ora invalidam ora circunscrevem o que postulam àqueles que comungam ideologicamente dos mesmos dogmas de fé, fazendo, ainda hoje, *sujeitocêntrico* o período que se seguiu ao *teocentrismo medieval* e que, como procuramos defender aqui, não se restringe à dita Modernidade. Ou seja, perdura entre nós como um verdadeiro preconceito inconfesso e inadmitido, como se não fossem mais encontráveis filosofias do sujeito na contemporaneidade. Contudo, além de Husserl e seu reconhecido neocartesianismo, as filosofias do sujeito contemporâneas, como as de Kant e Hegel outrora, reconhecem o caráter precário desse tipo de fundamentação e propõem no lugar *metáforas narrativas* mais sutis, delineadas propositadamente de forma mais porosa. Assim, a própria noção de falante ou interlocutor (Habermas), eu-gramatical (Wittgenstein), *dasein* (Heidegger), orador (Perelman), fantasma da máquina (Ryle), gene egoísta (Dawkins), subjetivação (Foucault), ironista liberal ou poeta forte (Rorty), são todos bons exemplos de concepções dir-se-ia suprassubjetivas, mas que perduram (por

que não dizê-lo?) pretendendo... Dizem: “somos *linguagem*”, “somos *anseio pelo poder*”, “somos *epifenômenos genéticos*” ou, simplesmente, “somos *sendo*”. Mas em todas essas propostas há ainda “sujeitos suprassubjetivos”, versões melhores e, aparentemente, mais interessantes. Entretanto, a pergunta sobre o que há e sobre o que deve haver continua sendo colocada sob a perspectiva de certa forma subjetiva e tética, ainda que se reconheça seu caráter transsubjetivo. Como num microscópio quando o observador pode selecionar o quanto quer ampliar o que observa, da mesma forma, as diferentes filosofias contemporâneas parecem propor mais do mesmo que pretenderam deixar para trás. A pretensão tética de dizer como as coisas são ou como devem ser só pode ser superada pela retórica *retórica*, ou seja, aquela retórica que se reconhece ela mesma retórica e argumentativa e, portanto, sempre pronta para ser contestada. O que suscita o diálogo infindo que se fez referência no título do presente texto, inspirado nas reflexões de Blanchot (1969). Sem pretensões téticas ou definitivas, a retórica *retórica* adjetiva toda fala como retórica desde sua origem, inclusive a si mesma, para aceitar que não há o incontestável e que nenhuma suposição ou argumento pode ser definitivo. Inclusive este...

## 6. Conclusão

Assim, todo teórico parte, muitas vezes de forma inaudita e temerária, de premissas que funcionam como verdades-moldura ou paradigmas ou, ainda, regiões de grande consenso que esteiam suas pesquisas, suas hipóteses e seus resultados, restringindo, em termos absolutos, a validade de suas conclusões ao aceite de auditórios idealizados aos quais se dirige e que compartilham narcisicamente dos mesmos pressupostos, como um pároco pregando para os seus fiéis. Ou dito ainda mais claramente: na medida em que as teorias do conhecimento não se preocupam com auditórios plurais e não se reconhecem a si mesmas como retóricas ou como adaptações a determinadas premissas ou como jogos de linguagem dentro de determinados contextos, elas passam a ser construídas calcadas ainda no binômio autocertificador, hodiernamente insustentável, sujeito-objeto, e esperam que seus resultados, na medida em que pretensamente objetivos, neutros e imparciais, sejam aceitos por todos os seres racionais que o próprio epistemólogo, sem percebê-lo, idealizou enquanto tais. Daí Santos falar do caráter solipsista do conhecimento tradicional (1989, p. 101). Partindo, assim,

de evidências entendidas como incontestáveis, o discurso epistemológico da tradição não pondera sequer se em um outro ambiente argumentativo, onde configurar-se-ia uma outra relação orador-auditor, também haveria concessão de crédito aos mesmos postulados, daí a esperança profunda de que todo saber teórico possa ser igualmente compartilhado por todos os seres de razão. Um eventual desacordo representaria um erro de uma das partes e seria solucionado facilmente pela ratificação da evidência de onde se partiu até chegar, através do correto encadeamento lógico, à prova irrefragável da tese original. Mas bastam alguns exemplos para verificarmos que esta tese está longe de ser aceitável: é o caso de uma controvérsia entre historiadores que precisam escolher entre diferentes fontes históricas de confiabilidade não unânime e da escolha que têm de fazer a respeito da perspectiva que adotarão (no caso de uma guerra, por exemplo, pode-se contar a história a partir do olhar dos vencidos ou dos vencedores); entre sociólogos que investigam determinado fato social sob diferentes prismas a partir de métodos diversos; entre filósofos que procuram enfrentar um mesmo problema partindo de diferentes percursos bibliográficos em detrimento de tantos outros possíveis, ainda que seja razoável esperar

que conste na bibliografia de ambos determinadas obras específicas consideradas clássicas sobre a questão suscitada, está longe de ser absolutamente objetivo ou isento de escolhas (razoáveis) a importância que dar-se-á a este ou àquele autor, a esta ou àquela parte da argumentação do mesmo autor, a esta ou àquela interpretação possível dentre os diferentes comentadores, etc. O mesmo vale para o antropólogo, o jurista, o psicólogo, o psicanalista, o biólogo, etc. Com exceção das ciências formais, no que tange aos cálculos e fórmulas incontrovertidos, toda produção de conhecimento sempre se dá a partir de escolhas não unânimes dos pontos de partida que o teórico, desde a origem de sua pesquisa, considera mais relevantes para o auditório idealizado ao qual endereça ou que pretende endereçar seu discurso e este mesmo só encontra significação quando usado efetivamente. O que retoriciza, desde suas origens mais remotas, o que conhecemos sobre conhecimento e sobre sua produção.

## Referências

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica e Hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo; Ed. Loyola, 2000.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Trad. Edson Bini. Bauru. Edipro, 2005.

AUSTIN. *Quando Dizer é Fazer* - Trad. Danilo Marcondes - Porto Alegre -Ed. Artes Médicas – 1990.

BLANCHOT, M. *L'Entretien Infini*. Paris: Ed. Galimard, 1969.

CARNAP, R. Foundation of logic and mathematics. In: O. Neurath *et alii*. *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, 1938.

FEYERABEND, P. *Against Method*. Balance Ed, 1975 .

GENNETTE, G. *Réthorique Restreinte*. Larousse, Paris, 1970.

HABERMAS, J. *Pensamento Pós-Metafísico*. trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, J. A Virada Pragmática de Richard Rorty (Contextualismo, Razão e Naturalização), in: Souza, J. *Filosofia, Racionalidade, Democracia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

HABERMAS, J. *Knowledge and Human Interests*. Trad. Jeremy Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.

JAPIASSU, H. *Introdução ao Pensamento Epistemológico*. Rio de Janeiro; Ed. Francisco Alves, 1977.

KLOSSOVISKY. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Trad. Hortência S. Lencastre. Ed. Pazulin, 2000.

MARSILLAC, N. Viragem Retórica, Viragem Pragmática e Superação da Metafísica, in: *Revista Aufklärung*, v.1, n.2. Outubro de 2014, pp. 165-182.

MARSILLAC, N. Racionalidade Retórica e Argumentativa, in: *Revista Princípios*. Natal, v.18, n.30, jul./dez. 2011.

MARSILLAC, N. Ensaio sobre a Dubiedade em Heidegger, Heisenberg e Bohr, in: *Revista Synesis*. Vol. 1, 2009.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo do Ídolo*. in: Coleção Pensadores. Rio de Janeiro; Ed. Abril Cultural, 1999.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio de uma Filosofia do Futuro*. Trad. Márcio Pugliesi e Geir Campos. Rio de Janeiro: Hemus Editora, 1986.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

PERELMAN. *Retóricas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1997.

PERELMAN. *Tratado da Argumentação*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1996.

PERELMAN *et alium*. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. São Paulo: ed. São Paulo, 2002.

REBOUL, O. *La Rhétorique*. Paris. PUF, 1992.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. R. J.: Ed. Graal, 1989.

SCHIAPPA, E. Persistent Questions in the Historiography of Early Greek Rhetorical Theory, in: *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*. South Carolina Press, 2017.

SILLS, C. and JENSEN, G. *The Philosophy of Discourse: The Rhetorical turn in twentieth-century thought*, 1992.

VIEHWEG, Theodor. *Topica y Filosofia del Derecho*. Trad. Jorge Seña. Barcelona: Gedisa Ed., 1997.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo. Ed. Abril Cultural. 1975.

# Filosofia Política

Abah Andrade



## 1. Corrupção, liberdade & participação política

Gostaria de convidar o meu estimado leitor a refletir comigo sobre uma questão sempre muito atual: o fenômeno da corrupção, ou da falta de ética na política. Acho que esse é um bom fio para introduzir alguns dos assuntos essenciais da Filosofia Política. Que significa “falta de ética na política”? Em que medida a corrupção é uma “falta de ética”? O que pode ser a ética para que sua ausência seja um mal? Afinal, que vem a ser o “mal”? Como pode o ser dito “humano” cometê-lo? Haveria, então, um jeito de o ser humano acabar de vez com o mal e, com isso, acabar de vez com a corrupção e instaurar um mundo político lavado de toda mancha de corrupção?

Se não há, o que fazer, já que nossa vida está intimamente relacionada com a vida política, e se queremos ter uma vida digna com certeza devemos também ter em vista um país politicamente capaz de manter a sua dignidade como país que não envergonhe seus melhores seres humanos? Antes de tentar oferecer uma resposta para cada uma dessas indagações, seria preciso lembrar apenas ser a corrupção um mal tão grande quanto a injustiça social, a proliferação da violência urbana, o cerceamento da liberdade individual, e o desmonte das em-

presas públicas, e que a corrupção não é a causa desses outros males, mas componente, com esses outros, de um conjunto de males que atuam ao longo da história, antiga ou recente, como fios próprios que tecem o grande tapete daquilo que nos acostumamos a chamar de “nossa civilização”.

Mas também não se trata de condenar o processo civilizatório como um todo. Ninguém pode, como já se disse, saltar além de sua própria sombra. A questão sobre se poderia haver uma civilização humana sem o mal não pode ser respondida antes da questão sobre se os homens e as mulheres poderiam, ao mesmo tempo, permanecer humanos e não praticar o mal. Aliás, somente depois disso é que poderíamos decidir se uma civilização do bem total seria algo menos que uma utopia barata, ou perigosa.

## **2. Falta de ética na política**

Vamos entender por corrupção o ato de um indivíduo ou de um grupo particular no sentido de tirar proveito ilícito de algum bem público. Como o “bem público” é o lugar do político, isto é, do elemento político de nossas vidas, a prática da corrupção teria como fim corroer em surdina o tecido mesmo do político.

Poder-se-ia dizer que muito cedo o povo percebeu que a região da política era um pasto farto para cometimentos de corrupção. Contudo, os políticos corruptíveis são mais ágeis do que o povo, e para lá seguem e se fartam o quanto podem, antes de qualquer denúncia formalizada. Mas essa diferença entre o povo, de um lado, e os políticos, de outro, passa por uma concepção de política que somente favorece – o quê? A prática da corrupção. É a ideia de que a política e seus negócios são “coisas só de político”, não tendo nós, o povo, nada que ver com aquilo tudo. E botamos nossos olhos lá para longe, como se realmente pudéssemos passar sem aquilo que “se passa em Brasília”.

Porém, se o bem é público, é tanto dele quanto meu; é nosso. Sendo nosso, devo ficar atento, tanto quanto tu e ele, para cuidar e preservar. Esta mentalidade segundo a qual a coisa pública (a *res publica*) é de interesse comum é o que faz de alguém um republicano, uma pessoa interessada em primeiro lugar pelo bem da coletividade. Não por acaso um dos mais belos diálogos políticos de Platão se chama *A República*. Neste texto, Platão desenvolve uma longa cadeia de argumentos para urdir aquilo que se poderia chamar de “uma cidade ideal”. Também mais tarde, Thomas Morus iria descre-

ver outra cidade ideal no livro *Utopia*, sobre uma ilha cujos costumes exóticos do ponto de vista dos ingleses faziam refletir sobre a falsa naturalidade de muitos costumes vigentes entre os ingleses.

A boa ideia seria cada cidadão estar cuidando de si como de uma cidade, e da própria cidade como um bem comum. Mas na prática a coisa é bem diferente. Primeiro deturpam o conceito de cidadão e depois trabalham para que cada ser humano permaneça preocupado mais em ganhar seu próprio pão do que em pensar no bem comum. Enquanto cada um procura salvar-se como puder, os políticos profissionais corruptos cuidam de surrupiar tudo daquilo que poderia criar as condições para que as pessoas não precisassem se preocupar tanto com o pão de cada dia, e pudessem, sim, também fazer política. Demais preocupados com o leite das crianças, como poderiam manter-se atentos para com a coisa pública? É assim que não podem evitar que aqueles políticos atentem contra os interesses da coletividade e, portanto, contra o interesse de cada um de nós que compomos essa coletividade. E é assim que a vida de cada um se torna cada vez mais dura, porque somente assim os poderosos podem continuar agindo à vontade no afã de seus interesses próprios.

A política, todavia, é a luta cotidiana para salvar interesses. Interesse é o que há de mais variado entre os seres humanos. Cada um tem os seus. Encontrar um interesse comum não é fácil. Defendê-lo, então, é ainda mais complicado. A política pode ser feita com ética, mas para alguns políticos a falta de ética ajuda mais que atrapalha. Contudo, o que mais atrapalha mesmo é a falta de um *ethos* político entre nós, a população. Isto é, a falta de um costume ativo (*héxis*) no sentido de fazer da política um hábito, um exercício diário (e não um ato ocasional de quatro em quatro anos), exercício de defesa de nossos direitos, clareza sobre nossos interesses e luta por protegê-los. Os gregos antigos sabiam disso muito bem.

### 3. Ética e corrupção

A ética é uma preocupação com o bem que se torna logo em uma forma de vida vivida na tentativa de alcançar esse bem, e vivê-lo. Para Sócrates, saber do bem e saber bem viver eram uma só coisa. Um dos livros mais bonitos de Platão é o pequeno diálogo chamado *Críton*. Lê-lo é ter a oportunidade de descobrir como lá na antiguidade havia pessoas tão parecidas como as que conhe-

ceмос hoje, sempre preocupadas mais com as aparências do que com a efetividade.

Quer dizer, uma pessoa não é ética somente por saber o que é o bem, mas por exercê-lo, por saboreá-lo ao longo de sua vida. Entretanto, o bem não é algo que se saboreia isoladamente, e sim que se compartilha na convivência com os outros (o livro *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, trata disso de um modo ainda hoje muito interessante: nele aprendemos que todas as experiências vividas pelos povos se acumulam em um manancial de sabedoria, cuja partilha pode nos dizer o que seja justiça, o que seja virtude, o que seja o maior dos bens, e, então, facilitar nossa busca por viver uma vida feliz).

Corrupção, por seu lado, é o rompimento com o compromisso de viver o bem compartilhado com todos. Dar prioridade ao interesse particular contra o interesse geral é, desse modo, um ato antiético porque segue a trilha contrária da promoção do bem. Como o contrário do bem é o mal, a corrupção só pode ser um mal.

Todavia, o que é o mal? Ou melhor, que mal há em querer o bem somente para mim, meu pai, minha mãe e meus irmãos, deixando os outros ao “deus dará”, “a ver navios”, “com uma mão na frente e outra atrás”, “sem eira nem beira”? O mal que há nisso tem um nome: é a

injustiça. O “bem público” foi instituído para atender a todos. Se apenas uma parte se beneficie, então o sentido de viver em comum pode ser levado à ruína. Todo ato de corrupção é um ato de injustiça. A injustiça é revelada quando se percebe que o que era devido a cada um não foi dado a quem deveria, mas não desapareceu no nada, porque outro ganhou em seu lugar.

Se esse pensamento é certo, a corrupção não ocorre somente na política. O livro *O estado e a revolução*, de V. I. Lênin traz uma instigante reflexão, a partir do estudo de algumas passagens das obras de F. Engels e K. Marx, no sentido de pensar o quanto, por causa da prevalência real entre uma classe social de seres humanos sobre outros seres humanos leva o Estado, isto é, o lugar do político, a perder sua finalidade de atingir o bem comum e se transformar em um órgão permanente para a defesa de uma classe social, a economicamente e ideologicamente dominante. Mas também na economia (que sejam lidos *Os manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx), e na sociedade em geral (que seja lido *A origem da desigualdade entre os homens*, de Rousseau) a produção de injustiça não cessa de acontecer. Receber dinheiro para campanha eleitoral e não contabilizá-lo legalmente, porque esse dinheiro vem de fontes escusas, que compro-

mete adiante o bem público com interesses privados, é um ato de corrupção tão grave quanto pagar juros de dívida e deixar o país com suas estradas cheias de buracos, suas ruas inseguras, sua população passando fome, seus hospitais, escolas e universidades caindo aos pedaços; tão grave quanto pagar menos ao trabalhador do que ele realmente mereceria e precisaria para viver dignamente com sua família ou sozinho. Mas também somos injustos quando achamos que o sujeito ao lado mereça menos respeito do que nós mesmos ou do que outro somente por causa de sua cor, seus trejeitos ou sotaque. Quer dizer, o preconceito e a discriminação, a lgbtq+fobia e a misoginia também são um ato de corrupção, na medida que supõe que o “comum” não deva ser partilhado também por eles *da mesma forma* que “nós” compartilhamos.

#### **4. De onde advém que façamos o mal?**

Nesse caso, a corrupção não é um mal exclusivo do político, ou todos somos políticos. Assim, como essa decisão de não ligar a mínima para os outros, o mal pode estar presente em cada uma das relações humanas, das maiores (como uma campanha eleitoral) até as mais ín-

firmas (como ceder seu lugar no ônibus para uma pessoa excessivamente diferente de nós mesmos). Mas por que será que o mal pode estar presente em qualquer ação humana? Seria fácil responder: porque o mal é uma coisa humana, demasiadamente humana. Então quer dizer que o ser humano é mal *por natureza*? Não, não há nada na natureza do ser humano que se inscreva como um gene do mal.

Desse modo, talvez o mais correto fosse dizer: O ser humano é mal, não por natureza, mas *por liberdade*. E aí a coisa se complica. Por quê? Porque, se o ser humano fosse mal por natureza, então não haveria nada por fazer. Diríamos que Deus o fez assim e, por esse defeito de fábrica ele não teria culpa de nada. Cometeu algum mal? Não tem qualquer responsabilidade por isso, diríamos. Quem achar ruim que vá falar com o fabricante (a leitura da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, e do livro *A religião nos limites da simples razão*, também de Kant, comporia um excelente material para aprofundar o assunto). Veríamos que, por natureza, o ser humano não é nem bom nem mal. Bem e mal são obras – de sua liberdade.

Digamos, então, que, por natureza o homem é apenas livre, como podemos depreender da leitura das *Con-*

*fissões*, de Santo Agostinho. É de sua liberdade que ele tira tudo de si, o bem e o mal, e por isso ele é inteiramente responsável pelo que faz.

Assim, um mundo que cuidasse de tirar todo o mal da humanidade seria um mundo que, em primeiro lugar, deveria tirar toda a liberdade humana, e com isso, também, o maior de todos os bens.

## **5. O mal não tem jeito, então?**

Quer dizer que o mal não tem jeito? Não é nada disso. Claro que tem. Se nós reconhecemos a liberdade como o maior de todos os bens, então devemos, em primeiro lugar, defender o interesse da liberdade. Isto é, encontramos um bem comum a todos os homens e mulheres. Nesse caso estaremos lutando por um bem comum, estaremos fazendo política, quando olharmos as coisas em termos de quanto custa à nossa liberdade. Uma sociedade autônoma é uma sociedade de indivíduos autônomos, como lembra o filósofo Cornelius Castoriadis, em seu livro *A instituição imaginária da sociedade*, que, fazendo uma crítica acerba a Marx, consegue propor uma filosofia revolucionária mais virulenta do que a obra de

Marx. Mas sabendo que a liberdade que defendemos é mãe tanto do bem quanto do mal, não podemos mais ter a inocência (ou a ingenuidade) de achar que a política não seja uma coisa frágil. É essa fragilidade mesma que exige nosso atento cuidado.

A fragilidade da política encontra-se no fato de que ela é, antes de tudo, um produto da liberdade humana e, como tal, está o tempo todo entre o bem e o mal. Se não houver participação constante, interesse agudo nos negócios públicos, sempre haverá quem decida em nosso lugar, e quase nunca em nosso proveito.

A teórica da política Hannah Arendt e o filósofo francês Paul Ricœur se afinam nessa concepção sobre a fragilidade da política e da necessidade de participação. De Ricœur falaremos mais adiante. De Arendt, sugiro sobretudo a leitura de *Eichmann em Jerusalém*, sobre a banalidade do mal; e *A condição humana*, sobre a fragilidade da política.

## 6. Que fazer?

Depois de ter afirmado que a corrupção é um mal e que o mal é coisa de nossa liberdade, devemos dizer ainda

que a solução contra a corrupção só pode vir de uma ativação maior de nosso interesse por política. Nenhum ser humano sozinho acabará com a corrupção. Um político que grite num palanque que vai acabar com esse mal merece toda a nossa desconfiança. Pode estar querendo dizer que pretende acabar com nossa liberdade. A corrupção só pode ser banida com um esforço coletivo, no usufru de nossa liberdade, com a responsabilidade de defender e promover a cultura política de participação. Não é um político, mas a instituição política que deve ser organizada de um modo a evitar ao máximo a corrupção. E uma instituição é algo que só tem sentido na medida em que preserva a liberdade de cada um. Assim, quem tem amor à sua liberdade deve participar com probidade das instituições e batalhar para que elas sejam e permaneçam justas. E saberemos da justiça de uma instituição tanto quanto formos capazes de saborear nossa própria liberdade (liberdade, seja dito, como o direito de ser e expressar esse ser do modo mais completo possível, incluindo a boa alimentação que o sustente e a segurança pública que o preserva, mesmo sabendo da dificuldade existente na tentativa de conciliação entre liberdade e segurança).

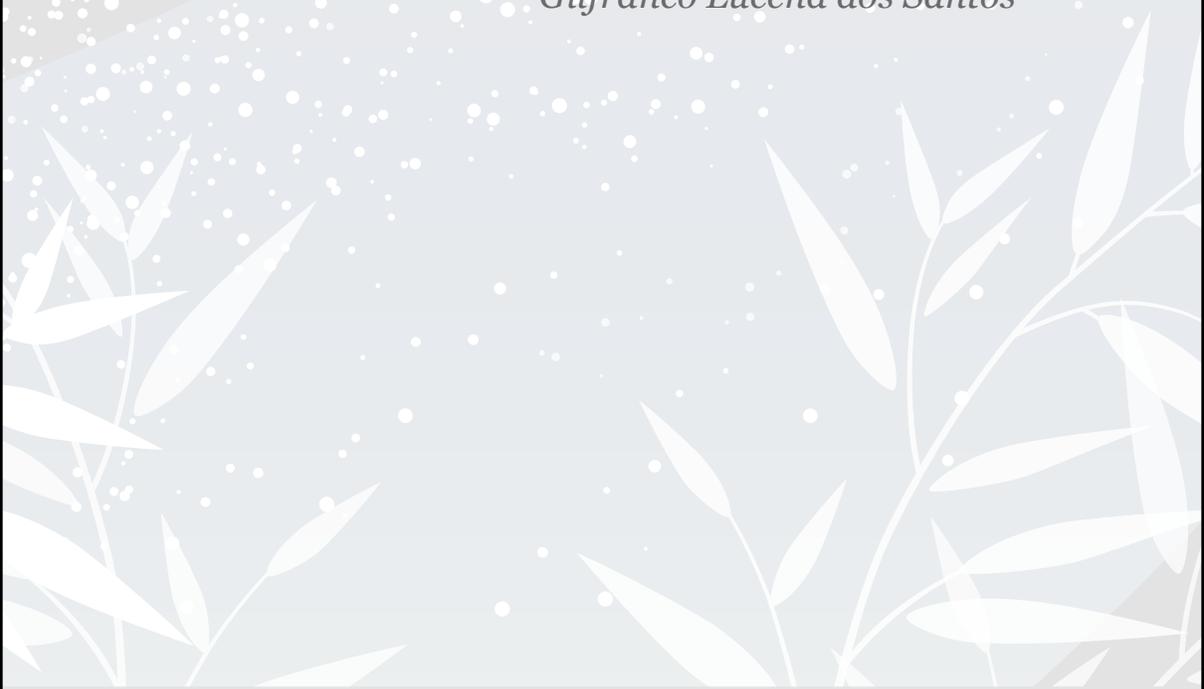
A solução, portanto, dos problemas sociais (vividos por cada um de nós, mas implicando, de cada vez, o

todo de nossos pares), como lembra o sociólogo polonês Zygmunt Bauman em seu livro *Em busca da política*, só pode ser tirada de um investimento coletivo, do qual cada um de nós seja participante e beneficiário.

Só acabaremos com a corrupção se nos mantivermos atentos para o fato de que, como o mal, a corrupção pode ocorrer a qualquer momento, porque é uma possibilidade sempre aberta à liberdade de cada um. Só acabaremos com ela se permanecermos de olho no que rola em nossa volta: participação política, pois, ao lado do estudo dos grandes pensadores do “político”, seria a palavra-chave.

# Estética

*Gilfranco Lucena dos Santos*



No apogeu da Filosofia Ocidental, em seu *Curso de Estética*, Hegel elegeu definitivamente a palavra *estética* para exprimir a ciência filosófica da arte, da criação e da apreciação artísticas, bem como de seu processo histórico de desenvolvimento espiritual e de suas formas. Enquanto atividade do espírito, a Estética tem por objeto *o sensível*, elaborado sob a forma da arte, não para a sua utilidade prática, mas para o puro comprazimento no belo ideal, e para o cultivo do sentido, captado no interior desse sentimento, expresso, contudo, como objetividade fora de si, em um objeto da arte. Estética é, assim, a ciência filosófica do belo, não aquele natural, sentido como sublime, mas aquele produzido como objeto do próprio comprazimento do espírito humano.

O conceito de Estética surge precisamente em 1735, quando o jovem Alexander Gottlieb Baumgarten concebeu este conceito no intuito de designar a ciência do conhecimento por meio dos sentidos, vindo mais tarde em sua *Metafísica* a pensá-la como ciência da arte das musas, até erigir finalmente tal termo como título de uma obra sobre o tema dessa nova disciplina: *Aesthetica* (cf. Guyer, 2008, p. 27).

Assim como Aristóteles denominou a *Física* como ciência da *phýsis* (natureza), ou a *Ética* como a ciência do

*éthos* (ciência da *conduta* humana em vista de seu bem), Baumgarten entendeu que deveria denominar *Estética* à ciência da cognição sensível por meio das belas artes, uma vez que ela se atém fundamentalmente ao que os gregos denominavam *aisthetón*, o sensível.

## 1. O sensível como imagem

Já para a filosofia grega emergente com Platão, o sensível criado pela arte torna-se objeto da reflexão filosófica. A *arte* (*técne*) não tinha para o pensamento grego apenas o sentido daquela capacidade psíquica que se atém à produção (*poiésis*) de um utensílio; o conceito também abarcava todas aquelas produções que são hodiernamente consideradas sob os conceitos de arte e poesia, que a antiguidade clássica conhecia como arte das musas, o medievo reconheceu como artes liberais e que a modernidade pós-renascentista elaborou finalmente como belas artes (cf. NUNES, 2016, p 32).

Platão, que fora inicialmente poeta, antes de tornar-se seguidor do heraclitiano Crátilo e de Sócrates, que ensinavam nos parques públicos de Hecademos e do Liceu, fora dos muros de Atenas, viu, após a morte de seu

principal Mestre, a necessidade de direcionar o caminho de sua reflexão e de sua produção escrita para a fundação de um caminho educativo, que outros seus antecessores, tais como Pitágoras e Heráclito, haviam pensado como Filosofia.

Uma vez que toda a formação grega se desenvolvia fundamentalmente a partir de sua tradição poética, inspirada pelas musas, a edificação de uma educação filosófica implicava uma posição a respeito de toda a produção mito-poética grega. Esta estava alicerçada na produção do sensível significativo, por meio de poemas épicos, hinos e encômios cantados pelos rapsodos ao som da cítara, ou de elegias cantadas ao som da flauta. O sensível, que se deixava plasmar em palavras e gestos nos dramas trágicos e cômicos encenados nos teatros, bem como na estatuária e pintura espalhadas pelos ambientes públicos e templos dedicados aos deuses, haveria de se tornar objeto da investigação filosófica platônica.

A arte foi pela primeira vez pensada pela tradição filosófica clássica por Platão e Aristóteles como arte *mimética*. De acordo com Platão, o sensível auditivo ou visual constituído pelas artes das musas é uma imagem (*eídolon*), que não tem o estatuto de uma mera fantasmagoria (*phantasma*) ilusória com vistas a enganar,

como era o caso, segundo ele, dos discursos sofisticos, mas que devia ser pensada como um ícone (*eikóne*) da beleza vislumbrada pelo artista, e realizado com base nas aparências sensíveis perspectivadas, com vistas a que pareça belo a quem o experimente (cf. Platão, *Sofista* 264c-267b). Instituídos pelas artes das musas como evocações da divindade e ícones de condutas humanas, os hinos aos deuses e elogios aos bons são fundamentalmente inspirados; e as tragédias e comédias são, elas também, ilustrações icônicas das condutas humanas, que segundo ele, contudo, com vistas a agradar às multidões, concentram-se muito mais na exposição das condutas psíquicas excitáveis e variáveis, do que na evocação de condutas psíquicas serenas e sensatas, o que o leva a uma crítica filosófica da imagem assim produzida (cf. Platão, *República* X 604b – 606c). Apesar dessa crítica, não se pode imaginar Platão como inimigo da poesia. Não é difícil imaginar, por exemplo, que justamente motivado por essa crítica, Platão não tenha sido impelido, inclusive pelos seus convivas, a elaborar obras paradigmáticas, que pudessem se mostrar como exemplares dessa sua visão ideal da elaboração trágica e cômica. Dentre os seus diálogos, o *Fédon* e o *Banquete* podem facilmente ser lidos respectivamente como uma

tragédia e uma comédia paradigmáticas de Platão, que não se ateve nelas à imitação de condutas variáveis e excitáveis de seu personagem principal, mas à exposição icônica de uma conduta serena e sensata diante da tribulação e da euforia.

Se no *Íon* 532c Platão (2011, p. 33) anunciava pela boca de Sócrates a possibilidade da edificação de uma *poética* como ciência da arte que levasse em conta a totalidade das artes das musas, ele próprio não chegou a realizá-la. Foi Aristóteles quem então pensou o sensível no horizonte das artes miméticas em uma *Poética* como ciência das artes miméticas, e mais especialmente do drama trágico.

O caráter mimético da arte é assumido por Aristóteles como uma característica fundamental da experiência humana. Como uma evocação ilustrativa, o imitar é congênito no ser humano, desde criança, sendo ele o imitador por excelência. Para ele, o próprio aprendizado se dá por imitação e o ser humano se compraz naquilo que é uma ilustração icônica dos atos humanos (cf. Aristóteles, *Poética*, IV 1448b). Este comprazimento na imitação é a revelação de que o sensível na arte não assume apenas o caráter do visível e do audível, próprio da imagem. Ele pode ser pensado também como sentimento.

## 2. O sensível como sentimento

O comprazimento no belo e seu caráter de purificação das afecções provocadas pelos sentimentos despertados pela experiência poética (cf. Aristóteles, *Poética*, VI 1449b 24-31) revelam que o sensível da experiência estética não está apenas associado à sensação (*aísthesis*), mas também ao sentimento (*páthos*). A experiência estética não se constitui apenas como evocação de ícones da diversidade sensível de cores, sons e formas, presentes naquilo que aparece das coisas que vemos e ouvimos, passíveis de serem conhecidas em suas configurações objetivas, mas nos atingem interiormente, provocando nosso sentimento de tristeza ou alegria, de compaixão ou satisfação, manifestadas inclusive corporalmente no *choro* e no *riso*. É esta experiência que Aristóteles compreendeu como purificação (*kátharsis*) das afecções dos afetos, despertados nos sentimentos provocados pela experiência artística, expressa não somente nos dramas trágicos ou cômicos, mas também nas outras formas de arte, tais como a escultura, a pintura, a música ou a poesia.

Na estética moderna, com Immanuel Kant, aquilo que era para os gregos o comprazimento (*cáris*) nas evocações icônicas (*mímesis*) da arte assume um papel de-

cisivo na compreensão da experiência estética por meio das belas artes. Esse processo de interiorização da experiência sensível através do sentimento é o que Kant chama de comprazimento ou complacência (*Wohlgefallen/complacentia*) no belo. Este tipo de prazer não é o mesmo daquele que se constitui através da experiência de usufruto das coisas que consumimos ou experimentamos pelos sentidos como agradável ou desagradável, apazível ou asqueroso para a nossa sensação subjetiva. Trata-se de um prazer lúdico em função do que se nos apresenta à contemplação, e que compraz universalmente, em função do sentimento que desperta. Esta é, segundo Kant, a experiência estética do belo que se dá nas artes, em que este “é representado sem conceitos como objeto de uma complacência universal” (Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §6, 2012, p. 47).

A ludicidade presente na apreciação do objeto artístico vivifica o ânimo subjetivo, pondo-o em movimento, em face do belo representado. Como nos diz Schiler, é ela quem desperta e cultiva em nós o impulso lúdico, que promove o gosto e a educação estética por meio da arte (Schiler, *Kállias ou Sobre a Beleza*; cf. tb. Schiler, 2013). Este caráter lúdico da arte está presente tanto na cultura popular como na arte erudita.

A bela arte é concebida então como arte do gênio (cf. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §46, 2012, p. 163s), palavra que também evoca a ideia filosófica clássica do *daimon* que toma posse do artista, o qual, sob inspiração daquele, produz a bela arte (cf. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 46; cf. tb. Platão *Íon* 533e – 535a). O próprio desenvolvimento do gosto como ajuizamento do belo na arte, fundado no comprazimento, é, por assim dizer, formado pelo gênio artístico. De acordo com Hegel: “O gênio é a capacidade geral para a verdadeira produção da obra de arte” e, além disso, “a energia para o desenvolvimento e acionamento desta capacidade” (Hegel, *Curso de Estética* I, 2015, p. 286). É este quem permite o pleno desenvolvimento de uma ideia estética, por intermédio de sua imaginação criadora e a partir de sua inspiração.

Chamamos de inspiração o mesmo que para os gregos ressoava na palavra *enthousiasmos*, os latinos interpretaram como *inspiratio* e os alemães denominaram *Begeisterung*. Contemporaneamente a inspiração pode ser interpretada como a captação intuitiva, espontânea e instantânea de uma forma plástica simples, compreensível e passível de desenvolvimento ulterior, que emerge na consciência criadora do artista. Por meio dela vem à tona o que Kant denomina “uma ideia estética”, entendida por

ele como “aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar” (Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §49, 2012, p. 170)

Desse modo, aquilo que por meio da arte é assim produzido não somente assume o caráter de uma sensação pela evocação de uma imagem icônica, algo sensível (*aisthetón*) em sentido estrito, nem se constitui simplesmente em um sentimento (*páthos*), como algo que nos toca intimamente. Como obra de gênio, a bela arte traz à baila uma ideia estética para a simples contemplação complacente, como sensível que dá muito a pensar, aberto ao reino do sentido. Nisto se constitui o caráter pensável (*noético*) do sensível artístico.

### 3. O sensível como sentido

Em seu *Curso de Estética*, Hegel chamara já a atenção para a compreensão e exposição do conceito de sentido, e sua conexão com a sensação e o sentimento. Com efeito, ele diz:

Sentido é esta palavra admirável, empregada com dois significados opostos. Por um lado, designa os órgãos da apreensão ime-

diata; por outro lado, porém, chamamos de sentido: o significado, o pensamento, o universal da coisa. E assim, o sentido se refere, por um lado, ao que é imediatamente exterior da existência, por outro lado, à essência interior dela. Uma consideração plena de sentido, pois, não separa os dois lados, e sim, numa única direção contém também os lados opostos e concebe imediatamente a essência e o conceito numa intuição sensível imediata (Hegel, 2015, p. 142).

A arte, que enraíza o sensível captado na inspiração de gênio em um sentimento universal de comprazimento, põe-nos ao mesmo tempo, sem conceito, em face da contemplação de um sentido que dá muito a pensar, como disse Kant. O fenômeno artístico e a ideia estética que expõe se constitui, assim, não somente como comprazimento no belo, mas como sentido a ser pensado, liberando-nos para o que poderíamos chamar de pensamento do sentido.

O sentimento de comprazimento no artístico enlaça não somente o sensível (*aístheton*) dado à sensação (*aísthesis*), mas o sentido (*noéthon*) dado à contemplação (*noésis*).

Assim, aquilo que Platão e Aristóteles conceberam como *Poética*, Kant como *Crítica* e Hegel como *Ciência*

*do Belo*, é Estética como filosofia da arte, e é, assim, ciência do sentido contemplado no sensível, concebido pelo gênio inspirado e exposto na obra de arte. Contudo, Ciência, aqui, deve ser entendida como ciência filosófica, não matemática. E poderíamos mesmo pensar, num esforço de atualização, que, Estética, como Filosofia da Arte, pode ser pensada sobretudo como Hermenêutica do Sentido.

Este caráter hermenêutico da arte não é menos relevante do que aquele mimético e aqueloutro catártico, já há muito refletido a partir da concepção filosófica grega da arte. Em seu sentido grego, hermenêutico tinha o caráter de uma comunicação geniosa entre os deuses e os mortais, em conexão direta com o entusiasmo, que já aqui interpretamos como inspiração. Foi Platão o primeiro a fixar esse conceito dos poetas como intérpretes dos deuses (*hermenês tôn theôn*) (cf. Platão, *Íon* 534e). Ou dito de uma maneira mais precisa, e quiçá mesmo mais atualizada: os poetas ou artistas são comunicadores de um sentido advindo na inspiração criadora, que se realiza em uma obra artística por meio da fantasia. Tal comunicação de sentido acontece de tal modo que “*todo encontro com a linguagem da arte é um encontro com um acontecimento e, ela mesma, uma parte desse acontecimento*” (Gadamer, 1997, p.171, grifo do autor).

A arte, como linguagem, é sobretudo uma expressão, e mesmo se constitui como expressão. Enquanto expressão dada aos sentidos, é sensível; também enquanto imagem na qual o sentimento se compraz, e que, ao mesmo tempo, dá a pensar; o que significa que a arte, enquanto expressão, tem sentido. Mas qual o sentido da arte? Que sentido se expõe em uma expressão artística?

A expressão artística se constitui como símbolo. “Toda arte é simbólica”, no sentido em que “a obra de arte é a própria existência da ‘ideia’” (Gadamer, 1997, p. 141), a qual Schelling traduziu como “imagem do sentido” (Schelling *apud* Gadamer, 1997, p. 141).

É justamente na medida em que a arte se constitui como uma linguagem comunicadora de sentido, que a estética se vê contemporaneamente constituída em face de três tendências fundamentais: 1) a estética fenomenológica, a qual é fundamentalmente interessada na determinação da experiência da consciência subjetiva dos valores estéticos, transmitidos através dos objetos da arte; 2) a estética analítica, que procura entender o sentido da arte como linguagem, a partir do objeto artístico, independentemente da consciência subjetiva que a experimenta; 3) e o que poderíamos chamar de uma estética hermenêutica, cujo objetivo é fundamentalmente o de

interpretar a arte como projeto de sentido da existência histórica.

A estética fenomenológica deu um passo decisivo na direção do sentido da arte, na medida em que procura compreender “o valor estético” como “o problema fundamental da estética” (Geiger, 1946, p. 112). Estes valores se estabelecem no horizonte da própria experiência estética subjetiva, e se tornam patentes na arte. A compreensão do modo como se constitui a captação e expressão dos valores estéticos através da arte permite “aproximar-se... do problema da *educação artística* do povo”, bem como do problema “da *cultura artística integral*” (Geiger, 1946, p. 115, grifo do autor). De acordo com Moritz Geiger, “a particularidade do método fenomenológico” para a constituição de uma estética filosófica está no fato de que ela “não extrai suas normas ou leis partindo de um princípio” não se constituindo, portanto, em uma abordagem metafísica da arte, “nem tampouco por acumulação de casos individuais”, o que a levaria para o campo de uma ciência empírica da arte; a particularidade do método fenomenológico na abordagem do fenômeno estético ou artístico está no fato de que ele “extrai suas normas e leis... *apreendendo no caso individual a essência geral, a lei geral*”, sendo que “esta essência não deve apreen-

der-se nem por dedução nem por indução, mas por intuição” (Geiger, 1946, p. 149)

A estética analítica não se assenta na experiência subjetiva da consciência estética, mas se volta para o objeto artístico, como uma linguagem que contém em si mesma o seu sentido. O que seja a arte e o artístico diz respeito ao seu significado, tal como ele histórico e socialmente se constitui. O sentido da arte é sobretudo um saber, mais que um sentir. O objeto artístico tem propriedades que até “podem muito bem ser estéticas”, bem como “a possibilidade de ser consideradas ‘preciosas e valiosas’” (Danto, 2010, p. 151). Contudo: “para reagir esteticamente a essas propriedades é preciso antes saber que o objeto em questão é uma obra de arte” (Danto, 2010, p. 151). Tendo especialmente em vista a vanguarda artística que se desenvolveu no século XX, a estética analítica procura agora muito mais o sentido preciso que está em operação pela obra de arte do que a experiência estética que dela se possa ter. Como Arthur Danto nos adverte ao pensar *La Fontaine* de Duchamp, e entendendo a arte como *a transfiguração do lugar-comum*:

O que levaria Duchamp à loucura ou ao assassinato, creio eu, seria o espetáculo de estetas extasiados diante das superfícies brilhantes

do objeto [o urinol, intitulado *La Fontaine*] que ele levava pessoalmente ao espaço da exposição. (Danto, 2010, p. 150)

Certo é que a arte transfigura, no sentido de que, ao figurar o visível comum, faz ver além do que figura. Isso é o que acontece tanto com *La Fontaine*, de Marcel Duchamp, como com a Brillo Box de Andy Warhol, com *One and tree chairs* de Joseph Kosuth, ou com *Abruptum* de José Rufino.

A estética hermenêutica, como hermenêutica do sentido da arte, também leva em conta muito mais o sentido da arte como *projeto* histórico da existência humana no mundo, do que a experiência estética do *sujeito* em face do *objeto* estético. O acontecer da obra de arte como trabalho da existência humana “significa estabelecer um mundo” (Heidegger, 2000, p. 61). De acordo com Heidegger, este mundo humano que se inaugura na obra de arte “é a abertura que se abre nos vastos caminhos das decisões simples e essenciais no destino de um povo histórico” (Heidegger, 2000, p. 66). A verdade da arte, que por meio desta inauguração de um mundo se traduz, é a própria verdade de um povo histórico. O que brilha nessa verdade é aquilo que Heidegger denomina o belo, uma vez que “o brilho posto na obra é o belo” e “a beleza é um

modo de ser a verdade” (Heidegger, 2000, p. 74). A arte se constitui, assim, como um pôr-se em obra da verdade, e, desse modo, “a arte como pôr-se-em-obra-da-verdade é Poesia” (Heidegger, 2000, p. 93). Trata-se de uma linguagem que diz de tal modo que, “em tal dizer se alcuham de antemão os conceitos da essência de um povo histórico, quer dizer, a pertença deste à história universal” (Heidegger, 2000, p. 93)

Nesta compreensão vemos ressoar aquilo que de algum modo se tornou fundamental para dois grandes artistas do século XX. Um deles foi um dos baluartes do Movimento Expressionista, Wassily Kandinsky, para quem “o espírito de cada artista se reflete na forma”; e se, por um lado, a forma “traz o selo da personalidade”, por outro, esta “personalidade não pode ser entendida como algo fora do tempo e do espaço” uma vez que “está sujeita, em certa medida, ao tempo (época) e ao espaço (povo)”. Isto é: “da mesma maneira que cada artista tem de anunciar a sua palavra, assim também cada povo o fará, incluindo o povo ao qual pertence esse artista”. De acordo com Kandinsky, “essa conexão” entre o povo e o artista “se reflete na forma e é descrita como o elemento nacional na obra” (Kandinsky, 2013, p. 143). O outro artista, que de algum modo se exprime semelhantemente a Kandinsky,

é o fundador do Movimento Armorial, Ariano Suassuna. Segundo ele, “cada verdadeiro artista carrega dentro de si” um “mundo estranho, pessoal e diferente”, por cuja expressão a beleza é criada. Por meio de sua arte, esse mundo estranho, pessoal e diferente próprio do artista é expresso, e é esta expressão que cria a beleza. Porém, o que é mais curioso é que, segundo ele, esse algo estranho, pessoal e diferente que o artista carrega consigo é algo a princípio escondido aos olhos da comunidade à qual ele pertence; é algo “escondido nas camadas subterrâneas” da comunidade e sua história, e permanece “irrevelado e esquecido”, até que em um determinado instante “um espírito poderoso”, emergente em um artista, o revele e “traga à superfície”, “para ensinar de novo à comunidade aquilo que ela é, sem o saber” (Suassuna, 2011, p. 305)

Portanto, compete à Estética pensar esta conexão entre a obra de arte criada pelo artista e o projeto de sentido que ela evoca.

## Referências

ARISTÓTELES. *Poética*, trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

DANTO, Arthur. *A Transfiguração do Lugar-comum*; uma filosofia da arte. trad. Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

GEIGER, Moritz. *Estética. Los Problemas de la Estética; La Estética Fenomenológica*. trad. Raimundo Lida. Buenos Ayres: Argos, 1946.

GUYER, Paul. “As Origens da Estética Moderna”, in KIVY, Peter (org.). *Estética: Fundamentos e Questões de Filosofia da Arte*, trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2008, p. 27-61.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*; traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, trad. Flávio Paulo Meurer. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Arte y Poesía*, trad. Samuel Ramos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

KANDINSKY, Wassily. “Sobre a questão da forma”, in KANDINSKY, W. e MARC, Franz. *Almanaque O Cavaleiro Azul (Der blaue Reiter)*, trad. Flávia Bancher, São Paulo: EDUSP, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. Valério Rohden e António Marques. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NUNES, Benedito. *Introdução à Filosofia da Arte*. São Paulo: Loyola, 2016.

PLATÃO. *Íon*, trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011 (Coleção Filô/Estética; 2)

PLATÃO. *Sofista*, trad. Henrique Muraccho, José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

PLATÃO. *A República*, trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.

SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem*, trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: 1989.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à Estética*. 11 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

# **Aristóteles e os direitos humanos**

*Giuseppe Tosi*



## 1. Oikos e ekklesia: dominação e igualdade

O que o pensamento ético-político de Aristóteles teria a ver com os direitos humanos? Aparentemente nada. Aristóteles define, na *Política*, dois âmbitos da *polis* claramente distintos: o *oikos* e a *ekklesia*. No âmbito do *oikos*, o *oikonomikón*, ou seja, o chefe de família, exerce uma dominação (*arché*) sobre os membros da família: ela é do tipo despótico (*despostiké*) sobre os escravos, patriarcal (*patriké*) sobre os filhos homens até a maioridade e sponsal (*gunaiké*) sobre a mulher e as filhas. Os três tipos de domínio são diferentes, mas pressupõem uma assimetria natural.<sup>1</sup> Para justificar a dominação sobre os escravos por lei (*douloi nomikoi*), Aristóteles elabora a teoria da naturalidade da escravidão (*phusei duleia*)<sup>2</sup>. Uma teoria que, segundo alguns intérpretes, não se coaduna com a sua antropologia, mas não deixa de ser uma bem argumentada justificação ideológica da escravidão legal existente na sua época e

---

1 ARISTÓTELES, *Política*, I, 12 1259a 38.

2 IDEM, *Política*, I, 3-7 e passim; III, 6, 1278b 32-8; *Ética a Nicômacos*, VIII, 12, 1160b 28-32; VIII, 13, 1161a 30- 1161b 10; *Ética Eudemia*, 1241b 18-24; 1242a 28-32. Ver: GARNSEY, P. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996, pp. 11-16; TOSI, G. *Aristóteles e a escravidão natural*, Boletim do CPA (15-2003), pp. 71-100.

sobre a qual se fundamentava todo o sistema econômico-político da sociedade antiga<sup>3</sup>.

Ao fundamentar desta teoria, Aristóteles afirma um princípio quase que universal, que governa o mundo humano:

Comandar e ser comandado (árchein kai árchesthai) estão entre as condições não somente necessárias, mas também convenientes; e certos seres, desde o nascimento (*ek genetés*), são diferenciados (*diésteke*), para serem comandados, ou para comandarem.<sup>4</sup>

Tal princípio pode ser considerado como o protótipo de todas as doutrinas anti-igualitaristas que se sucederam na história e que justificaram o fato de que o mundo sempre foi dividido em governantes e governados e assim será também no futuro.

Se por direitos humanos entendemos uma doutrina que afirma que “por natureza todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”<sup>5</sup>, nada de mais

---

3 Ver: BERTI, E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari 1997; FINLEY, M. I., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Bari-Roma: Laterza 1981 (1980). p. 120.

4 ARISTÓTELES, *Política*, I, 5, 1254a 21-24.

5 Declaração Universal dos Direitos Humanos, ONU, 10 de dezembro de 1948.

distante desse pensamento do que a doutrina aristotélica, segundo a qual a desigualdade é uma característica intrínseca e natural.

Ao mesmo tempo, porém, uma leitura da *Ética a Nicômacos* e da *Política* nos indica que a maioria, senão a totalidade, dos conceitos-chave que nós utilizamos hoje têm sua origem justamente na Antiga Grécia e foram sistematizados pelo próprio Aristóteles. Isso inclui o conceito de “cidadãos livres e iguais” (*polites eleutheroi kai isoí*), assim como as definições clássicas das formas de governo: monarquia — governo de um, quando o rei governa em favor do povo e tirania, quando governa em proveito próprio, aristocracia, — governo de poucos, quando esses poucos são os melhores —, *oligarquia* — quando são os ricos que governam em benefício próprio; *politia* — governo dos muitos, quando a maioria governa

---

Artigo 1. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo 2. I) Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

seguindo as regras “constitucionais” — e *democracia* — quando a maioria governa contra a minoria<sup>6</sup>.

Com efeito, se no âmbito “doméstico” a assimetria é total, no âmbito político a igualdade é ampla, e quase que irrestrita. A *polis* grega, sobretudo a ateniense, nos períodos democráticos reconhecia a existência de uma esfera de cidadãos que alternativamente governavam e eram governados (*archein kai archesthai*), em um sistema de democracia direta poucas vezes alcançado na história da humanidade<sup>7</sup>. É bem verdade que esse espaço de cidadania era restrito a uma minoria de cidadãos: os homens e não as mulheres, os livres e não os escravos, os adultos e não os menores, os pertencentes a famílias tradicionais da cidade e não os estrangeiros; e que, na melhor das hipóteses, nos períodos de auge da democracia em Atenas, não passava de 20% a 25% da população<sup>8</sup>.

Se confrontarmos a Atenas de Péricles com, por exemplo, a França da restauração, no começo do século XIX, veríamos que os cidadãos “ativos” que poderiam

---

6 ARISTÓTELES, *Política*, III, 5, 1279b 5-10. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985 (a tradução será retirada desta obra com eventuais alterações).

7 IDEM, *Política*, I, 7, 1255b 16-22. ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

8 FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

votar e ser votados eram homens, adultos, livres, nascidos na França e também que, dentro desse universo, o voto era censitário, ou seja, possuía direitos de cidadania somente uma pequena parcela da população, que talvez não chegasse a 5%<sup>9</sup>.

No entanto, afirmamos nós modernos, o princípio de igualdade estava lançado e iria dar os seus frutos nos séculos seguintes, com as lutas das classes excluídas pela ampliação dos direitos civis e políticos, os chamados direitos de liberdade, ou de primeira geração. Isso não impediu, porém, que, diante da igualdade formal dos cidadãos, continuassem a existir gritantes desigualdades de fato, e que fosse necessária uma luta secular para a afirmação, sempre precária e parcial, dos direitos econômicos e sociais, os chamados direitos de igualdade, ou de segunda geração<sup>10</sup>. Luta que ainda está longe de ser vitoriosa, se pensarmos nas imensas desigualdades entre ricos e pobres existentes no interior dos Estados e entre os Estados, em nível mundial; desigualdades muito su-

---

9 LOSURDO, D. *Contra-História do Liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

10 COMPARATO, Fábio Konder, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo: Saraiva 1999. TRINDADE, José Damião de Lima, *História social dos direitos humanos*, São Paulo: Peirópolis, 2003. TOSI, G. (org.) *Direitos Humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: UFPB, 2005.

periores às existentes no mundo antigo, se nós pensarmos na imensa concentração de riquezas nas mãos de poucas pessoas, grupos e empresas, e nas igualmente imensas possibilidades econômicas e tecnológicas que a humanidade tem hoje ao seu alcance para superar essas desigualdades, que não eram imagináveis nas sociedades antigas.

Isso sugere uma pergunta impertinente: será que os antigos eram mais realistas do que nós ao admitir a “natural desigualdade” entre os homens, ou nós, os modernos, somos mais hipócritas ao negar essa natural desigualdade, e ao mesmo tempo admiti-la na prática em larga escala?

A essa pergunta nós podemos responder que, apesar dessa discrepância entre a teoria e a realidade, houve, para usar as palavras de Kant, um “progresso moral da humanidade” em relação aos antigos, porque a proclamação da universalidade da igualdade e da liberdade permitiu uma dinâmica ou uma dialética social para conformar a realidade ao ideal igualitário, enquanto as sociedades antiga e medieval permaneceram durante séculos estáticas e conservadoras<sup>11</sup>.

---

11 BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

Além disso, não devemos confundir “palavras” com “conceitos”: as palavras podem ser as mesmas — liberdade, igualdade, fraternidade, democracia, justiça, direito, até o termo direitos humanos (*anthropina díkaia*)<sup>12</sup> pode ser encontrado na obra do filósofo grego, mas o seu significado é diferente. Com efeito, os conceitos não podem ser isolados do seu contexto histórico e da sua relação com a constelação de conceitos aos quais estão relacionados. Por exemplo, o que nos modernos, a partir de Hobbes, chamamos de democracia é algo bastante diferente do conceito que os Gregos indicavam com a mesma palavra. A modernidade pressupõe o princípio da igualdade de todos os cidadãos no estado de natureza, que, por meio do pacto social, constroem o Estado civil (*pactum unionis*) e posteriormente constituem o soberano (*pactum subiectionis*), que assume o monopólio do poder político legítimo<sup>13</sup>.

Nesse contexto conceitual, o problema é exatamente o oposto daquele do pensamento político antigo: para os antigos “alguns são destinados por natureza a governar e outros a serem governados”, as relações de poder

---

12 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, V, 1135 a 4.

13 Ver: BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: UnB, 1992. TOSI, G. – GUIMARÃES, R. *Democracia & Elitismo dos antigos e dos modernos*. Curitiba: CRV, 2020, p. 79-102.

ou de governo se justificam por si mesmas, não precisam de uma elaborada teoria política. Se, ao contrário, pressupõe-se, como fazem os modernos, que por natureza todos são iguais e livres, põe-se o problema de saber quem possui a legitimidade de governar sobre os outros<sup>14</sup>.

Uma outra diferença essencial exclui a possibilidade de falar de “direitos humanos” na teoria e na prática política antiga, diferença que se refere justamente ao contexto histórico conceitual em que os conceitos estão inseridos: é a diferença entre “direito” e “direitos”, como mostrou com insistência o filósofo do direito francês Michel Villey<sup>15</sup>.

O direito (*dikaion* em grego, *jus* em latim) existe, pelo menos, desde que a humanidade começou a ter Estados, isto é, desde o momento em que se constituem as primeiras civilizações; mas os direitos humanos são tipicamente modernos e ocidentais, ou seja, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização a partir do século XVI/XVII. Mas, apesar das

---

14 Ver: DUSO, G. *O poder. História da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis: VOZES, 2005.

15 VILLEY, M. *O Direito e os Direitos Humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2016. TOSI, G. *O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos: Michel Villey e Brian Tierney*. Revista Portuguesa de Filosofia, 2019, 75, 2, p. 1067-1102.

diferenças é possível encontrar em Aristóteles elementos para uma reflexão atual.

## 2. A antropologia aristotélica

Num dos textos seminais da filosofia política ocidental, nas famosíssimas páginas do *Livro I*, Cap. 1 da *Política*, Aristóteles afirma:

Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural (*phúsei e polis esti*), e que o homem é, por natureza, um animal político (ó ánthropos phúsei politikón zôon), e um homem que, por natureza e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma (ó ápolis diá phúsín), seria um ser desprezível ou estaria acima dos humanos: é o que Homero chama com desprezo “sem parentes, sem leis, sem domicílio/lareira, e que é, portanto desejoso de guerra, uma vez que não possui vínculos e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. [...]

Agora, é evidente que o homem, muito mais do que a abelha ou outro animal gregário, é um animal político. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que possui

o dom da fala (*logos*). Na verdade, a simples voz (*phoné*) pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem, e sua natureza consegue até comunicar aos outros a sensação de prazer e de dor. Mas a fala (*logos*) tem a finalidade de indicar o conveniente/útil e o nocivo/daninho, e, portanto, também o justo e o injusto (*to díkaion kai to ádikon*).<sup>16</sup>

Do texto aristotélico podemos retirar três concepções antropológicas: o homem é um ser naturalmente político, um ser de razão e de linguagem, um ser ético.

### **2.1. O homem é um ser político por natureza**

Para Aristóteles, ao contrário dos filósofos modernos, os homens não nascem como indivíduos livres num hipotético estado de natureza anterior à criação do Estado civil, no qual já são portadores de direitos naturais intrínsecos, tais como o direito à vida, à propriedade, à liberdade, à segurança e à igualdade diante da necessidade e da morte. Ao contrário desse “mito fundador” da filosofia política moderna, para Aristóteles, nesse estado de natureza não pode haver humanidade, mas podem vi-

---

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *Política*, 1253a, 1- 35.

ver somente os *a-polides* por natureza, seres inferiores como os brutos, ou superiores como os deuses. Humanidade plena só pode existir numa comunidade política (*koinonia politiké*) na qual os homens compartilham a percepção do bem e do mal, do justo e do injusto, e essa comunidade tem precedência sobre cada um de nós, como o todo precede cada uma das suas partes. A cidade é autossuficiente (*autárquica*), mas o indivíduo não é autossuficiente e não pode viver sem a comunidade; poderíamos dizer, parafraseando Santo Agostinho, *extra civitatem nulla humanitas*.

Afirmar que o homem é um vivente político por natureza (*zoon politikón physein*) significa afirmar que o homem nasce como um ser carente que precisa de tudo e que sem a sociedade ele não se torna homem. É nesse sentido radical que deve ser entendida a politicidade humana: não uma simples sociabilidade, comum a outros animais gregários, mas uma específica politicidade; o homem não é autossuficiente, não basta a si mesmo, não pode subsistir como tal sem a sociedade, como evidenciou Hanna Arendt<sup>17</sup>. Quanto mais a sociedade for boa, ou seja, permita o bem viver (*eu zen*), mais o homem se

---

<sup>17</sup> ARENDT, H., *A Condição Humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

tornará humano; ao contrário, se a comunidade política em que o homem vive for má, também o homem não poderá se desenvolver. O destino do homem está, desde o começo da sua existência, indissolavelmente ligado ao destino da sociedade em que nasce e vive. E isso se define logo e de maneira irreversível por meio da aquisição da linguagem, que não é um simples instrumento que utilizamos para pensar e nos comunicar, mas é algo por meio do qual nós somos “pensados”, por meio do qual a comunidade política, com toda a sua história e as suas categorias, nos “pensa”. O homem adquire assim uma **segunda natureza** da qual não poderá se desvencilhar nunca mais. O momento da aparição da individualidade é posterior, e pode vir a ser ou não ser segundo o tipo de sociedade: há sociedades “fechadas” nas quais a individualidade é comprimida pela coletividade, e outras mais “abertas” e favoráveis ao afloramento da individualidade.

Aristóteles tem razão quando afirma: “É claro que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo”, porque o indivíduo não existiria sem a sociedade. Não precisamos adotar todos os pressupostos holistas, organicistas e hierárquicos que assume esta concepção no pensamento aristotélico, nem precisamos opor um modelo aristotélico “organicista” a um modelo hobbesia-

no “individualista”<sup>18</sup>. O que nos interessa, neste momento, é reafirmar que esta intrínseca politicidade do homem é um ponto de partida dificilmente contestável que tem inúmeras consequências para o nosso discurso sobre os direitos humanos.

## 2.2. O Homem é um ser de razão e de linguagem

Nas primeiras páginas da *Lógica de la philosophie*, intitulada “o homem como razão”, Eric Weil afirma que a definição aristotélica do homem como *ánthropos logon echon* é uma definição “filosófica” e não “científica”. Não é uma definição do homem como ele é baseada no gênero e na diferença específica (animal vertebrado, bípede, implume), mas como ele deve ser. Por isso, a tradução latina *animale rationale* pode nos enganar: de fato, o comportamento humano é, muitas vezes, tudo menos do que racional. Weil propõe então traduzir a expressão *ánthropos logon echon* não com “ser racional”, mas como “ser razoável”.

---

18 BOBBIO, N. – BOVERO, M., *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986 (1979).

O homem é um animal dotado de razão e de linguagem: isso significa, portanto, afirmar algo que parece surpreendente - ou seja, que os homens de ordinário não dispõem da razão e da linguagem razoável, mas que eles *devem* dispor delas para ser *plenamente* homens. O homem natural é um animal; o homem tal como quer ser, tal como quer que seja o outro para que ele próprio o reconheça como seu igual, *deve* ser razoável. Aquilo que a ciência descreve não é nada mais do que a matéria sobre a qual é preciso impor uma forma, e a definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas para que se possa realizá-lo<sup>19</sup>.

Para entender essa posição precisamos especificar o conceito aristotélico de natureza definido logo antes do trecho citado: “a natureza de uma coisa é o seu fim (*telos*) ou estágio final, porque nós chamamos de natureza de cada coisa, o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família”<sup>20</sup>.

A natureza não é, portanto, a condição “inicial” de uma coisa, mas o seu estágio final, o cumprimento (*ful-*

---

19 WEIL, E., *Logique de la philosophie*, Paris: Vrin 1989, p. 05 (tradução minha).

20 ARISTÓTELES, *Política*, I 2, 1252 b 31 -1253 a 1.

*fillment*) de todas as potencialidades nela presentes. A diferença entre o cavalo e o homem é que o cavalo está determinado necessariamente para alcançar tais potencialidades, enquanto o homem não possui essa determinação absoluta. O homem não “é” homem, mas “se faz” homem; é um projeto que pode ter êxito ao fracassar. É essa distinção originária que nos permite ter um critério ético.

Definir o homem por aquilo que deve ser significa defini-lo por aquilo que ele não é. Esse é o traço que Hegel chama de *negatividade do homem*: o homem não é um animal como os outros porque, além das necessidades comuns aos outros animais, “ele tem também desejos, quer dizer, necessidades que ele mesmo formou, que não são da sua *natureza*, mas que ele se deu” <sup>21</sup>.

### **2.3. O homem é um ser ético**

Eis aqui a terceira característica do ser humano para Aristóteles, que está ligada às outras duas, por meio da linguagem, na medida em que a linguagem é a manifestação suprema da politicidade humana. O homem pensa por meio

---

<sup>21</sup> PERINE, M., *Filosofia e Violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, São Paulo: Loyola, p. 126.

de uma língua, assimila por meio da língua os costumes, as tradições, os modos de pensar da comunidade de que é parte. O que diferencia o homem do animal, para Aristóteles, não é somente a possibilidade de elaborar um pensamento mais complexo, mas “de indicar o conveniente e o nocivo, e, portanto, também o justo e o injusto”. O homem é simultaneamente, por natureza, um ser político, razoável e ético.

O que é, portanto, a filosofia e quem é o filósofo? A filosofia é essencialmente *praxis*, é o trabalho incessante do homem sobre si mesmo (e sobre a sociedade) para reduzir sempre mais a sua parte não razoável, a fim de que se torne inteiramente razoável, para que se torne sempre mais um ser racional, por meio da negação da sua negatividade. A linguagem do filósofo opera essa libertação do descontentamento humano em direção à plena racionalização do homem.

Contentamento (felicidade) e descontentamento (infelicidade), razão e animalidade, ser (presença) e não ser (devir), liberdade e dado – toda filosofia gira ao redor desses polos. A origem da filosofia está, pois, “no desejo e na negatividade primitiva” presente na própria natureza humana<sup>22</sup>.

---

22 WEIL, E., *Filosofia Política*, tradução de M. Perine, São Paulo: Loyola, p. 50.

Para Weil, a filosofia é, então, o trabalho constante do homem para se tornar, por meio do *logos*, a partir de um ser meramente razoável, um ser plenamente racional. A filosofia é eminentemente uma ética e uma política, isto é, uma ação que visa, por meio da *theoria* e da *práxis*, a transformação do homem num bom homem e num bom cidadão. Afirmam Aristóteles:

quando o homem é perfeito (*téleios*), é o melhor dos animais, mas é também o pior quando afastado da lei (*nomos*) e da justiça (*dike*), pois a injustiça é mais perniciosa quando armada e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas que podem ser usadas em modo totalmente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais<sup>23</sup>.

O homem se torna violento quando se afasta da lei e da justiça, que são para Aristóteles expressão da reta razão (*orthós logos*). O *logos* possui, portanto, um caráter intrinsecamente moral e ético; o *logos* enquanto razão, talento, habilidade, astúcia, é ambíguo: o homem pode usar esses talentos para o bem ou para o mal.

---

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Política*, I, 1.

### 3. Aristóteles e os direitos humanos

Traduzindo essas questões na linguagem dos direitos humanos, podemos afirmar algumas teses.

O homem é, por natureza, um ser social e fora da sociedade não pode haver humanidade, na medida em que o homem não “é”, mas “se faz” homem num longo e constante processo educativo (*paideia*). Portanto cai por terra o mito fundador do jusnaturalismo moderno, ou seja, a existência de indivíduos livres e iguais num estado de natureza. Essa fundamental doutrina aristotélica, retirada do contexto “organicista e holista” em que se encontra, a contribuição fundamental e, ousaria dizer, “imperecível” de Aristóteles ao pensamento político. Isso implica dizer, na linguagem moderna dos direitos humanos, que os direitos econômicos, sociais e culturais — chamados de direitos de segunda geração porque vêm historicamente depois dos direitos civis e políticos da tradição liberal, ou de primeira geração — na verdade, constituem “ontologicamente” as premissas e as condições necessárias para o próprio gozo dos direitos civis e políticos. Sem tais direitos o homem não tem as condições necessárias para o seu pleno desenvolvimento (*fulfillment*) humano.

Aristóteles nos diz também que existe uma “natureza humana”, mas ela não pode ser entendida como a condição do homem num hipotético estado de natureza, ou seja, como algo “naturalmente” dado, mas como um fim (*telos*) a ser alcançado: o natural do homem é o pleno desenvolvimento de todas as suas capacidades, que estão “potencialmente” como *dúnamis* presentes na sua natureza, mas que, para se tornar uma *enérgεια* (*in actu*) precisam de toda uma série de condições que devam ser garantidas pela sociedade e, nós diríamos, hoje pelo Estado.

Autores “neo-aristotélicos” como Amartya Sen, Martha Nussbaum e John Finnis<sup>24</sup> afirmam que é necessário compartilhar uma certa visão de bem e de vida boa e de felicidade que deve orientar tal distribuição de bens. Elas definem a igualdade sobretudo como exercício de algumas capacidades (*capability approach*), que podem ser resumidas em três grandes esferas que garantem a qualidade da vida:

---

24 SEN, Amartya. *Sobre Ética e Economia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999. IDEM, *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Nussbaum, Martha e SEN, Amartya (Eds.), *The quality of life*. Oxford: Clarendon Press, 1993. FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.

- a. uma boa vida **fisiológica**: bens materiais tais como a expectativa de vida, as condições da saúde, de habitação, de nutrição;
- b. uma boa vida **racional** ou razoável: bens imateriais, tais como educação, senso crítico, acesso à cultura; e
- c. uma boa vida **relacional**: capacidade de convivência com outros homens e com a natureza.

O fundamento dessa proposta pressupõe uma crítica à antropologia individualista dos modernos e a retomada da antropologia aristotélica do homem como um ser por natureza social e político, um ser de razão e de linguagem e um ser ético, porque compartilha os valores de uma determinada comunidade<sup>25</sup>.

Foi a partir de uma teoria desse tipo que a ONU reformulou (sob a influência do prêmio Nobel de Economia Amartya Sen) o cálculo do índice de desenvolvimento, introduzindo o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que mede não somente a participação *per capita*

---

25 DENEULIN, Séverine *Fins et moyens: une interprétation aristotélicienne du développement économique*. Université Catholique de Louvain Institut de Recherche économiques et sociales: [http://www.ires.ucl.ac.be/DP/IRES\\_DP/2000-16.pdf](http://www.ires.ucl.ac.be/DP/IRES_DP/2000-16.pdf).

no Produto Interno Bruto, mas também a expectativa de vida e o grau de escolaridade, entre outros indicadores mais “qualitativos”, que permitem avaliar como cada sociedade é capaz de satisfazer as capacidades/potencialidades fundamentais do ser humano: a distribuição o mais possível equitativa dos bens materiais (expectativas de vida, condições da saúde, de habitação, de nutrição, etc.) e imateriais (educação, senso crítico, convivência com outros homens, com a natureza, etc.) indispensáveis para o desenvolvimento pleno (*flourishment*) das potencialidades humanas necessárias para uma “vida boa”.

Nesse sentido, a igualdade não deveria ser uma mera igualdade de oportunidade que tem como objetivo final permitir a todos competir melhor no mercado capitalista, e se tornarem produtores e consumidores sempre mais competentes e competitivos.

Como já dizia Aristóteles na *Política*, criticando a expansão mercantilista e comercial que estava tomando conta das *polis* gregas, a riqueza é um meio necessário para a vida boa e feliz, mas não um fim em si mesmo, e a acumulação de riquezas pela riqueza (que ele chamava de *techné crematistiké*) não é digna do homem livre e não conduz à vida boa. Ao colocar a ênfase não mais nas oportunidades, mas nas capacidades, essas teorias

ênfatizam as condições mínimas para que as pessoas não sejam consideradas simplesmente como consumidoras, mas como cidadãos livres e iguais.

Essas teorias pretendem ser uma via mediana entre o universalismo e o relativismo: elas têm pretensões de alcance universal, porque têm como pressuposto a natureza humana comum a todos os homens, mas ao mesmo tempo afirmam que cada sociedade, povo, cultura, pode escolher quais seriam os bens materiais e imateriais mínimos ou indispensáveis para aquele tipo específico de sociedade, a partir da sua história, dos seus problemas, das suas características, da sua religião, cultura sem necessariamente seguir o modelo consumista ocidental.

Finalmente, Aristóteles, assim como todo o pensamento antigo, alerta-nos para a necessidade de um conjunto de valores ético-políticos compartilhados, a partir dos quais os cidadãos deverão ser “educados” para se tornarem “homens bons” e “bons cidadãos”. A educação aos direitos humanos e à cidadania, constitui hoje esse conjunto de valores que orientam, ou deveriam orientar, uma ética pública interna aos Estados e tendencialmente universal, na medida em que estamos passando, como na Antiguidade, da época dos Estados-nação, para a época cosmopolita da globalização.

## 4. Conclusão

Nessas observações, aqui somente acenadas podemos encontrar a contribuição mais permanente do pensamento de Aristóteles para os direitos humanos nos dias de hoje.

Precisamos evitar dois excessos: uma condenação dos direitos humanos modernos em nome de uma Ética das virtudes como faz, por exemplo, McIntyre<sup>26</sup> e uma absolutização da Ética dos direitos de tipo individualista liberal. É impossível voltar à ética das virtudes antiga e medieval ou à concepção objetiva do direito que nele predominava, porque essa ética estava inserida num contexto em que as desigualdades sociais acabavam sendo justificadas e naturalizadas. Repugna ao “espírito do nosso tempo” aceitar a natural desigualdade dos homens, assim como repugna renunciar ao princípio da subjetividade como fundamento da liberdade.

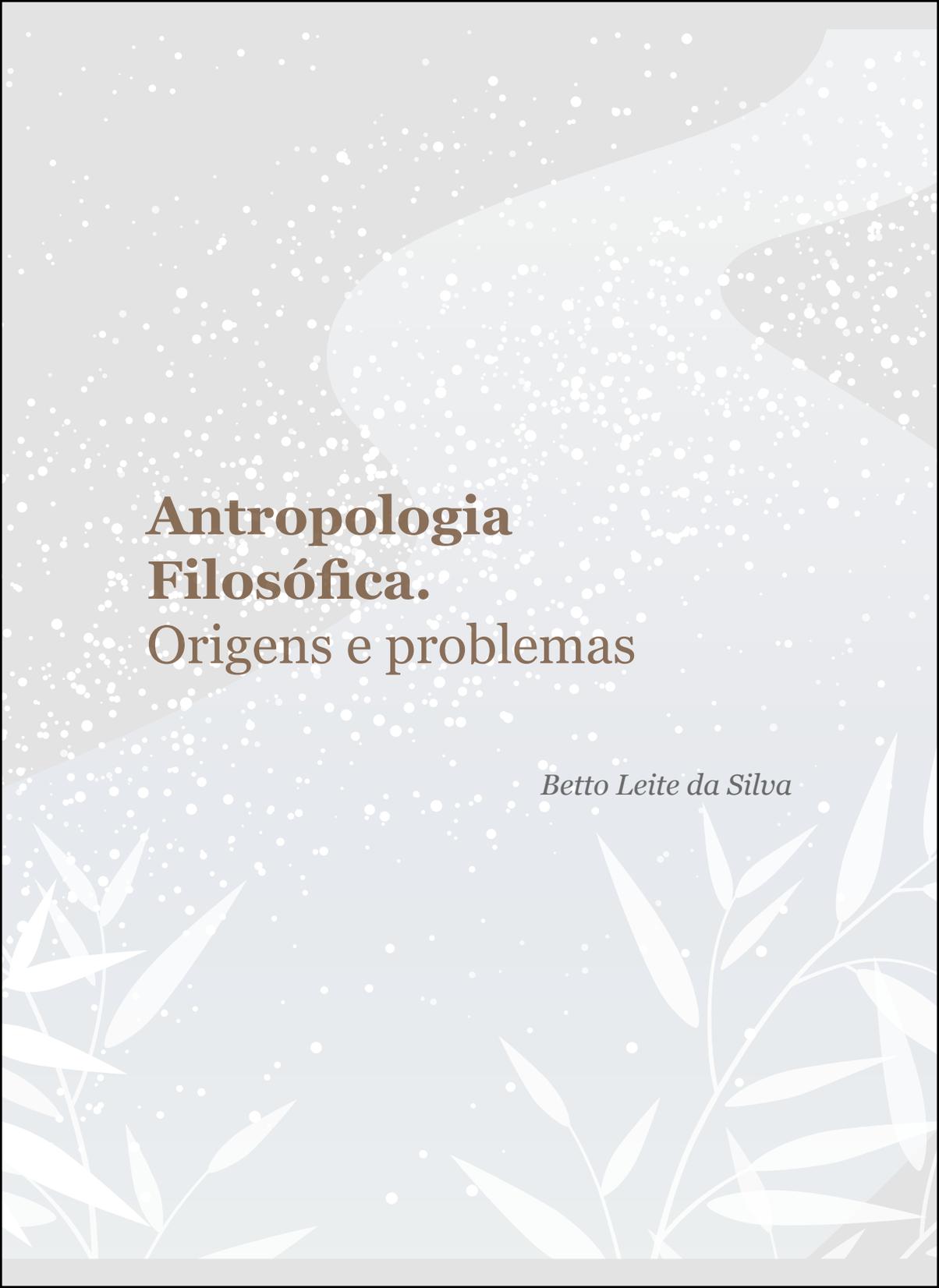
Ao mesmo tempo, já existem sinais mais do que evidentes de que uma mera ética dos direitos fundamentada em bases individualistas está conduzindo a humanidade a um beco sem saída. A questão ecológica nos mostra claramente que, apesar de todo o desenvolvimento técni-

---

<sup>26</sup> MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a Study in Moral Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

co-científico, existem **limites naturais** ao desenvolvimento dos “direitos e dos desejos humanos”; as questões bioéticas nos mostram que existem **limites éticos** ao desenvolvimento da técnica (nem tudo o que sabemos fazer podemos fazer); o aumento planetário das enormes desigualdades sociais numa época que teria ao seu alcance os meios materiais para superá-las, nos mostra que existem **limites sociais** ao acúmulo desenfreado e ao consumo de riquezas que excluem a grande parte da humanidade.

A passagem de uma mera ética dos direitos, com base no individualismo e no consumismo típicos da concepção liberal, para uma ética da responsabilidade, baseada numa concepção social e solidária do ser humano é algo sempre mais urgente nos dias de hoje. Nesse sentido, o pensamento ético-político de Aristóteles e em sentido mais amplo da tradição antiga pode ter ainda algo a nos dizer.

The background of the book cover is a light gray color, densely populated with small white dots of varying sizes, creating a starry or particle-like effect. In the lower portion of the cover, there are stylized white leaf patterns that branch out from the bottom corners towards the center. The text is centered in the upper half of the cover.

**Antropologia  
Filosófica.  
Origens e problemas**

*Betto Leite da Silva*

## 1. Introdução

Este artigo tem a seguinte estrutura: num primeiro momento, partindo de um conceito geral de Antropologia, fazemos uma relação entre a origem da antropologia e a origem da própria filosofia. No tocante à origem da filosofia, falaremos da origem do “sujeito” (da ideia de sujeito), como fonte de qualquer saber que daí decorre. Para esse momento, nós nos deteremos em alguns textos da filosofia antiga, particularmente do *Poema do Ser*, de Parmênides, e do *Timeu*, de Platão. De Parmênides, tomaremos de empréstimo a ideia de ser como permanência e perfeição, de algo acabado em si por si mesmo; e de Platão, tomaremos a ideia de ser a partir do conceito de *teoria*, como diferenciação entre o reino da *episteme* e da *doxa*, cuja passagem se caracteriza como *catarse*, como processo de purificação, como forma de se alcançar a pureza do ser, e assim evitar o caráter de temporariedade do ser. Num segundo momento, faremos uma referência bastante rápida à concepção teológica de ser, como sendo Deus, por trás das concepções antropológicas de Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Esse passo torna-se necessário porque essas duas concepções de Antropologia determinam de modo bastante forte a antropologia

filosófica que será fortemente trabalhada a partir da idade moderna, e, sobretudo, na idade contemporânea. Em referência à idade moderna, trataremos, sobretudo, da visão antropológica de Kant, e, como referência rápida, da concepção antropológica de Descartes. Em referência à idade contemporânea, nós trataremos da força dos argumentos de Heidegger, devedores da Fenomenologia, e com isso nós temos definido o perfil do nosso artigo.

## **2. Conceito e problema**

Quando somos convidados a falar de antropologia, devemos começar, por mais trivial que pareça, por uma definição. No seu sentido mais genérico, que coincide com a sua etimologia, antropologia se refere ao “estudo do homem”. No nosso caso, em se tratando de definição, a questão mais importante diz respeito a como entendemos, filosoficamente, o conceito de homem com o qual opera a antropologia, ou como definimos o que é o homem de um ponto de vista pragmático, e nessa pergunta, a antropologia filosófica deve ser diferenciada de tantas outras abordagens de antropologia. Assim, entendemos que a pergunta pelo homem, do ponto de vista filosófico, deve ser ante-

rior àquela da antropologia. Em sua definição etimológica, Antropologia caracteriza-se como um termo polissêmico, no sentido em que comporta vários significados, dadas as suas origens, e admite vários enfoques a depender das várias disciplinas do conhecimento. Então, podemos falar da antropologia cultural, uma disciplina bastante comum no nosso meio acadêmico, da antropologia teológica, que tem inspiração teológica e Deus como seu fundamento, da antropologia filosófica, da qual falaremos aqui, que tem a subjetividade com princípio fundante, da antropologia genética, e de tantos outros aspectos.

Em relação à antropologia filosófica, é de fundamental importância entender que partimos da tese de que a perspectiva filosófica funda e antecipa todas as demais abordagens da antropologia, no sentido em que ela é portadora de uma compreensão de ser humano como ser de fala, ou seja, na medida em que ela trabalha com um constructo entendido como um “sujeito”, fundante de qualquer pensamento ou ação no campo do conhecimento (Hans Jonas). Nesse sentido, devemos entender que a antropologia filosófica tem uma concepção fundante e decisiva para abordagem de quaisquer outros aspectos antropológicos a serem tratados sobre o tema e no escopo da antropologia. Assim, a antropologia filosófica tem

como característica fundamental ser anterior a todas as outras abordagens pragmáticas das formas do conhecimento, pois tem caráter fundante de filosofia primeira. Por ser portadora desse caráter, podemos dizer que ela se torna importante e balizadora de tantas outras compreensões antropológicas.

É inevitável que tenhamos que fazer referência ao pensamento grego antigo para falarmos de antropologia em qualquer tempo. Como se sabe, a cultura grega, de um modo genérico, funda e antecipa algumas das múltiplas visões de conhecimento que temos hoje, não só no campo da própria filosofia, bem como no campo das artes, da medicina, da geometria, da matemática, e de muitos outros campos do conhecimento. Nesse sentido, a pergunta fundamental da antropologia, em certo grau, coincide com o aspecto da pergunta fundamental da filosofia: o que é o homem? Mas à pergunta “o que é o homem?” devemos atribuir um conteúdo que se situa em segundo plano, acima da pergunta filosófica fundamental posta pela metafísica já em Platão sobre o que é o ser. De posse dessa postulação, podemos entender que a filosofia pergunta pelo ser, e a antropologia, de forma secundária, sobre uma das principais características deste ser, o ser-homem, pergunta esta análoga àquela primeira da filosofia.

### 3. Várias respostas

Podemos encontrar na literatura filosófica antiga, sobretudo, e na medieval, respostas diferentes para uma pergunta única, ou seja, para a pergunta base da antropologia: o que é o homem? Podemos aqui nos referir ou citar uma variedade imensa de filósofos e teólogos antigos, pensadores diversos tratando deste mesmo tema. Devemos, mais uma vez, lembrar que a pergunta primeira da filosofia “o que é o ser” antecede todas as discussões que antropologia vai gestar mais tarde. Então, podemos tomar a discussão sobre o ser no *Poema sobre o ser* (Parmênides), e a partir deste poema entendermos que o ser já é entendido, desde os primeiros registros da história do pensamento ocidental, como essência, similaridade a si próprio, permanência, estado de coisas perfeito e acabado, algo encerrado em si mesmo. Porém, a grande questão que cabe a essa pergunta pela essência do ser que se desvela como verdade primeira, a pergunta pela essência do homem, diz respeito à sua completude, à sua perfeição em si mesmo. A questão da diferença é diferente daquilo que, na modernidade, chamamos de diferença. Heidegger, particularmente, dá grande atenção a este termo, a esta filosofia da diferença, e a caracteriza, em outras palavras, como

a transitoriedade do ser, a relação que estabelece entre o finito e infinito, ou entre o ente e o ser.

É Platão, entretanto, quem inaugura objetivamente, para essa questão, um sentido antropológico. Trata-se da questão sobre o tempo, sobre a mudança e a transitoriedade do acontecimento do ser. Não é, ainda, necessariamente, uma pergunta metafísica pelo que é o tempo, mas sobre qual é a determinação filosófica que a categoria de tempo traz para a compreensão do ser. Em outras palavras, nós falamos do problema da mutação que as coisas sofrem no tempo. A essa altura podemos nos perguntar: o que tem a ver o problema do tempo com antropologia? A resposta a esta pergunta deve ser diluída nas inúmeras respostas que serão dadas à questão-problema da antropologia, ou seja, ao entendimento factual sobre o que é o homem.

Quando tratamos do caráter da transitoriedade do ser, na filosofia, tratamos também do caráter da transitoriedade do homem, na antropologia, ou seja, tratamos do ser no tempo. Não queremos, aqui, adiantar as questões modernas sobre esta relação entre ser e tempo, de Heidegger. Não se trata dessa questão, ainda, mas trata-se de algo anterior, isto porque Heidegger trata do tempo em relação à temporalidade, o que se converte em uma ques-

tão existencial do sujeito em relação ao tempo, `percepção do tempo, ao passo que Platão trata do tempo no seu sentido de essência primeira e anterior a todas as coisas, à existência das coisas, ou seja, tempo como condição de ser das próprias coisas. O tempo torna-se uma condição fundamental para entendermos as coisas nas suas devidas proporções e condições existenciais a partir delas mesmas. Portanto, a antropologia entende o homem a partir desta essência pronunciada pela filosofia, que engloba suas características principais de essência enquanto permanência, mudança, enquanto diferenciação no tempo. Em Platão, podemos ver essa questão da transitoriedade, das mudanças das coisas no tempo, e a sua essência, a partir do conceito de teoria. O que é a teoria? É a junção da contemplação da coisa e o seu relato, a sua definição, em termos modernos. Isto significa afirmar que a pureza de entendimento das coisas está descrito na obra *Timeu*, de Platão. Nesta, afirma-se que a teoria consiste na contemplação do cosmos, e por isso ela dá forma à coisa. A essência da *teoria* reside no *logos*, e tudo aquilo que é instabilidade, tudo aquilo que é incerteza, transitoriedade, relega-se ao campo da *doxa*. Portanto, a teoria vincula-se à ideia de estabilidade e a *doxa* vincula-se ao caráter da transitoriedade.

Esses dois conceitos vêm de Platão, mas podemos entender que apenas a antropologia fundada no curso da filosofia, portanto, aquela que se desvela a partir da questão “o que é o homem” está posta na filosofia. A antropologia filosófica tem como questão fundamental a pergunta “o que é o homem”, que, por sua vez, é antecedida pela filosofia. E como afirmamos anteriormente, essa pergunta nasce da contraposição daquilo que entendemos como algo é, e traz o sentido de mudança das coisas no tempo, inclusive do próprio homem. Assim, inaugura-se a antropologia filosófica.

Em resumo, a compreensão do ser do homem a partir de uma visão antropológica extraída do *Poema sobre o ser*, de Parmênides, e do *Timeu*, de Platão, é que a essência do homem reside na sua compreensão daquilo que permanece de si e em si mesmo, apesar do tempo, ou seja, é como se nós pudéssemos, ou devêssemos, para afirmar essa compreensão antropológica de homem, prescindir do tempo. O tempo é responsável pelas mutações, mas dá, em contrapartida, a condição para o entendimento da essência. E esta pode ser compreendida como essência antropológica. E aquilo que nos interessa fundamentalmente na compreensão do homem é esta compreensão, a qual nós podemos concluir a partir do

conceito de teoria, no *Timeu* de Platão. E a partir dessa conclusão, iluminarmos todos aqueles elementos que são temporários, que são passageiros, relegando-os ao reino da doxa.

### **3.1.Santo Agostinho**

A compreensão do ser em Santo Agostinho advém de uma tradição da filosofia que tem por base a filosofia platônica através de interpretação de Plotino, que, por sua vez, está inserido no círculo do neoplatonismo. Plotino faz uma leitura do problema do ser, em Platão, e já tenta corrigir aquela visão de duplicidade ou incomunicabilidade entre a mudança que acontece na matéria, nas coisas, e aquilo que permanece das coisas nelas mesmas. Isto pode ser concebido como uma crítica a Platão, uma crítica ao modo de compreensão dualista de Platão. Santo Agostinho, de algum modo, afirma que o ser existe em si mesmo e tem o seu fundamento em Deus, pelo que podemos compreender que este coincide com Deus. Assim, vemos Agostinho deslocar o problema do ser para um nível que transcende o nosso existir fático e mundano. Podemos encontrar referências suficientes na obra

agostiniana *A Cidade de Deus*. Ao distinguir dois reinos de existência, Santo Agostinho atribui a Deus a natureza da permanência e ao homem a natureza da mudança. Essas duas características, a permanência e a mudança do ser, são peças-chave para compreendermos a concepção antropológica de Santo Agostinho. De algum modo, Santo Agostinho coloca o ser do homem numa dependência direta do ser de Deus. É como se pudéssemos dizer Deus existe em “primeira compreensão” e nós existimos como um ser em “segunda compreensão”, ou em uma compreensão derivada. Isto significa: Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, mas Deus não se confunde com a sua criatura, o homem. Assim, aquilo que compreendemos dessa dualidade repete o mito da criação bíblica do homem, portanto, uma criatura como um ser voltado em todas as suas ações para o seu criador. Se Deus é o fundamento do homem, todo o modo de existir deste é devedor a Deus, à graça divina. Desse modo, antropologia em Santo Agostinho consiste em afirmar que o ser humano tem o seu fundamento em Deus. Em termos de teoria do conhecimento, presumimos o que somos através daquilo que não é Deus, a negação de algo em um ser significa a afirmação no outro. Há algumas características específicas para o homem enquanto ser passageiro e

há características fundamentais para Deus enquanto ser permanente. E toda a nossa existência antropológica gira em torno do agradecimento pela dádiva divina da criação. Nós somos criaturas da graça de Deus, pois fomos criados gratuitamente. O sentido ontológico da criação diz que de algum modo a nossa existência se completa quando nós retornamos para Deus. Então, a ideia do retorno ao criador é uma ideia marcante na antropologia agostiniana.

É importante notar que essa ideia antropológica de ser do homem, ao lado da autonomia de um ser maior, coincidente com Deus, será fortemente negada pelo renascimento na modernidade. E é a partir dessa negação que a ideia de autonomia migrará para a subjetividade, encarnada na ideia de sujeito. A assunção do homem também será enfocada pela ideia da “substituição de Deus”, ou “morte de Deus”, tema tratado, entre outros, por Nietzsche. Fundamentalmente, a ideia da ligação a Deus faz com que nós não tenhamos uma essência própria, deixando clara a ideia de que a nossa essência reside em Deus, ou seja, subsiste nessa relação uma contraposição metafísica entre essência e existência, entre ser e existir, do ponto de vista antropológico no ser humano, a qual ecoará em Santo Tomás de Aquino, que veremos a seguir.

### 3.2. São Tomás de Aquino

A antropologia em São Tomás de Aquino pode ser concebida a partir da diferenciação cabal entre essência e existência, tão discutida durante a Patrística, particularmente por Santo Agostinho. De certo modo, a obra *O ente e a essência*, de São Tomás, será a obra que vai encampar essa questão metafísica e vai delimitar os conceitos de essência e existência. A essência é um atributo fundamental de Deus e ela consiste naquele conceito metafísico de permanência do ser, dos gregos, um ser completo e suficiente de si e em si ao mesmo tempo. Um ser que se basta a si mesmo, que existe por si mesmo e que tem o seu próprio fundamento em si mesmo. Nesse sentido, somente Ele é, no sentido em que Ele não comporta a mudança, não comporta a transitoriedade. Entendemos, com isso, que a relação do ser com o tempo é uma relação a ser vista apenas pela lado do homem.

O tempo, também, figura como uma criação de Deus, e, de certa maneira, torna-se o modo pelo qual o homem percebe a sua existência, nos termos de uma percepção psicológica, da alma. Assim, enquanto a essência é atribuída a Deus, ao seu ser enquanto ser de plenitude, devemos nos referir ao homem enquanto um ser de exis-

tência, ou seja, como ser enquanto existe, e esse existir significa existir para Deus. Podemos, então, concluir que o binômio essência e existência encerra a questão antropológica em São Tomás de Aquino. Tanto quanto Santo Agostinho, São Tomás concebe o homem como uma criatura, mas, de algum modo, atribui-lhe um poder que difere das características antropológicas atribuídas por Santo Agostinho. Na acepção tomasiana, o nosso modo de existir coincide com modo de existir de Deus, todavia, não com o modo de ser, e toda a nossa ação tem o seu motivo maior na inteligência divina. Nesse sentido, nós ainda permanecemos como um traço de luz do sol divino. Se nós conhecemos, e este conhecer é a verdade, é porque Deus nos deu esse poder do conhecimento. E nesse poder de conhecimento está nossa liberdade. Se somos livres é porque Deus é a causa da nossa própria liberdade, e na sua bondade, deu-nos a participar desta liberdade.

#### **4. Antropologia na modernidade**

A idade moderna se caracteriza por uma compreensão dualista do homem não mais no sentido da tradição que a antecede, mas no sentido de uma contraposição en-

tre o pensamento (mente) e a matéria (corpo). Antropologicamente, já podemos afirmar que há uma renúncia de um fundamento teológico em Deus, e a questão já aponta para a superação de um fundamento antropológico do nosso ser, e, de algum modo, busca-se um fundamento antropológico do homem no próprio ato de existir, na imanência. Essa questão estará bem clara em Kant, sobretudo, na *Crítica da razão prática*, mas, ainda assim, presente já na *Crítica da razão pura*. Podemos afirmar que é Kant quem funda a questão antropológica fundamental da idade moderna. Descartes, por outro lado, no seu livro *As meditações*, parte de uma compreensão bipartida do ser enquanto pensamento “*res cogitans*” e o ser enquanto matéria “*res extensa*”. Com essa dualidade pressuposta, Descartes entende que nós estamos, de um ponto de vista antropológico, subsumidos ao reino do puro pensamento que, de certo modo, presume a existência da materialidade, do real fora de nós. Esta questão liga a modernidade à ideia da *catarse* grega, na medida em que a exterioridade torna-se uma questão de possibilidade para o pensamento. Pensar significa compreender o que somos e o que as coisas são (um em-si estruturado de fatos), porém, não significa assumir a nossa condição antropológica como única realidade do ser. O real conti-

nua a “existir” fora de nós. Este é o problema que, em filosofia moderna, chamou-se de naturalismo. Ou seja, nós nos compreendemos dentro e fora da natureza ao mesmo tempo. A assertiva “*penso, logo existo*”, de Descartes, afirma, então, que a nossa essência está adstrita ao puro logos, tendo a sua base fundamental no pensamento.

Com isso, chegamos a uma compreensão de mundo como criação do pensamento, lugar onde habita o sujeito. Acontece, aqui, uma virada essencialmente antropológica, na medida em que Deus, ou qualquer outro fundamento do tipo heterônomo, fica de fora do plano da antropologia. Isso será importante para a antropologia filosófica, pois indicará o caminho, por exemplo, para a filosofia da arte, para a estética, para a filosofia da cultura, para a criação do próprio mundo como arte humana. Esta é, por exemplo uma vertente que será desenvolvida por Nietzsche.

Emanuel Kant, na *Crítica da Razão Pura*, toma esse primado cartesiano como verdade e aposta todas as suas fichas na compreensão antropológica de homem como um ser que se realiza em si mesmo, uma espécie de racionalismo absoluto. Retomando brevemente aquela compreensão antiga dos gregos, afirmamos que Kant dá a devida radicalidade à posição filosófica do homem

enquanto ser imbuído essencialmente do caráter “antropológico”, na medida em que o torna responsável pela sua vida prática no mundo, pela sua existência e compreensão temporal das coisas, pela criação do seu próprio mundo com sentido. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant entende o ser, enquanto tal, a partir do ato de compreender o mundo, que nada mais é do que um ato de pôr as coisas, até mesmo um pôr-se, ou seja, um ato de se pôr no mundo. Esse ato de pôr significa um ato de criar coisas, criar mundo com sentido. Portanto, antropologicamente, Kant torna-se um autor decisivo e importante para o nascimento da antropologia filosófica, e torna-se um divisor de águas no estudo da antropologia, pelo fato de radicalizar essa compreensão de homem enquanto um ser de atividade com começo e fim em si mesmo, baseado no princípio da autonomia. Vemos, assim, que os contornos antropológicos em Kant estão bem definidos e antropologia filosófica tem o seu motivo de ser no ato de existir do próprio homem, na sua radicalidade existencial. Nesse sentido, por que afirmamos que a antropologia filosófica nasce com Kant, enquanto divisor de águas? A resposta é: porque, de uma forma ou de outra, devemos afirmar que toda a antropologia anterior a Kant é devedora de um fundamento exterior à razão humana, ou seja, um funda-

mento heterônomo. Assim, devemos falar de um antropologia teológica (transcendente), no sentido em que ela tem o seu fundamento na figura de Deus como criador e fundador do ser do homem e das coisas em geral. Então, devemos fazer essa distinção fundamental entre antropologia teológica e antropologia filosófica como distinção fundamental para os estudos antropológicos contemporâneos sobre o tema. Se percebermos bem, todos os filósofos contemporâneos assentam a sua compreensão de Antropologia neste modo kantiano/moderno de compreender o homem.

Heidegger é um autor de fundamental importância para o estabelecimento de uma antropologia filosófica, no séc. XX, ao assentar toda base de sua metafísica fundamental no conceito de ser-no-mundo. Ao fazer esta opção, ele abre alas para que filósofos tratem as questões atuais do mundo, dominado pela técnica e pela ciência, como questões próprias da antropologia filosófica. Como exemplo maior dessa cultura devedora da compreensão de ser-no-mundo do pensamento de Heidegger, podemos olhar para Hans Jonas. Para Jonas, a tecnologia se elevou a uma categoria de potência máxima na representação dos desejos e realizações do homem no mundo, e tem suas evidentes vantagens. A questão maior que

decorre dessa evolução máxima não reside, porém, nas aparentes vantagens, mas pode ser caracterizada pela falta de controle sobre os processos tecnológicos pelo próprio homem, na medida em que isso pode conduzir a um suicídio da própria espécie, a uma guerra atômica, por exemplo. Com a possibilidade da extinção da espécie humana, na verdade, a geração atual estaria usurpando de todo o direito de usufruir do meio ambiente não apenas das gerações futuras, como também da espécie humana em geral. Assim, pensar na perspectiva antropológica do suicídio da espécie humana não significa apenas aplicar elementos da escatologia no plano da antropologia, mas significa radicalizar a visão das possibilidades que a tão evoluída tecnologia oferece para a humanidade, e potencialmente, vislumbrar o seu fim com antecedência, característica da espécie humana.

## 5. Conclusão

Pensar sobre a antropologia filosófica nos tempos atuais exige, de qualquer pesquisador, mais do que conceituar a disciplina e elencar problemas, uma vez que a evolução tecnológica exige posições que cada vez mais compro-

metem a tradicional relação do homem com natureza de modo pacífico e produtor. A questão da antropologia está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento da ciência e da tecnologia, e por isso, cada vez mais os interesses de grupos econômicos parecem determinar os rumos que a humanidade deve trilhar. Esse comportamento político da ciência em relação à antropologia não pode ser considerado como um comportamento neutro. Nesse artigo, aludimos à posição de Hans Jonas como aquela capaz de abordar os pros e os contras de qualquer posição que faz opção pela tecnologia moderna. Longe de auferir posição contra ou a favor, o antropólogo precisa estar atento tanto às mudanças quanto às necessidades que o processo científico e tecnológico gera no meio social. Isso porque, destacando algumas preocupações do século XX, a ameaça tecnológica ameaça não apenas a natureza (*physis*), mas, inclusive, a própria espécie humana, na medida em que a eliminação do meio ambiente se torna a eliminação de sua própria existência.

## Referências

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Parte 1. Trad. De Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2020. Publicado em co-edição com a Federação Agostiniana Brasileira, São Paulo.

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus* (Contra os pagãos). Parte 2. Trad. De Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2003.

JONAS, H., *O Princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. No original: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. New York, Harper and Row, 1963. 2. Aufl., 1966, XII, 303 S. Neuauflagen: New York, Dell Publishing Co., 1968.

JONAS, H., *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. De Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto – Ed. PUC-Rio, 2006. No original: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M. Insel, 1979.

KANT, E. O que é esclarecimento? textos seletos, Petrópolis: Vozes, 1974.

KANT, E. “Reposta à pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung)” In: *Textos Seletos*. Ed. Bilingüe. Trad. Raimundo Vier e Floriano de S. Fernandes. Introdução de Emmanuel Caneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1974.

KANT, E. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1994a.

KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994b.

HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económico, 2000.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. 3 ed. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

PARMÊNIDES. *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique par Denis O'Brien en collaboration avec Jean Frère pour la traduction française. Paris: J. Vrin, 1987.

PLATÃO, *Timeu*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

# Práticas docentes em história da filosofia antiga<sup>1</sup>

*Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho*

---

1 As traduções do grego aqui apresentadas, respeitadas a terminologia filosófica, são nossas, com exceção das do *Sofista*, realizadas por Murachco, T. Santos e Maia Jr. Limitamo-nos a referência ao autor, ao nome da obra, sempre que possível no vernáculo, ao ano de sua primeira publicação entre colchetes, e da edição portuguesa, entre parênteses.

Uma visão da prática docente em História da Filosofia Antiga nas últimas duas décadas (2000-2021) concerne ao fenômeno e ao biográfico e diz respeito a maneira como os professores Emília M. M. de Moraes (1999), Gisele Amaral dos Santos (2000-2004) e José Gabriel Trindade Santos (2004-2011) a conduziram. Outra, menos pessoal, parte de sua ementa e pergunta por seu programa e metodologia: quais obras e problemas filosóficos da antiguidade, que concepções de história se relacionam à disciplina e quais competências artísticas e científicas indispensáveis à formação profissional mobilizamos para a reflexão dos discentes?

À primeira vista o historiador da filosofia parece um guardião dos caminhos de uma biblioteca fantástica cujas obras adormecidas, despertam qual viva fauna apenas se alguém nelas põe os olhos. Entende-se por livros antigos, em geral papiros, cuja dimensão e forma, sem título ou autoria manifesta, sem imprensa além dos poucos copistas, em uma cultura praticamente ágrafa como a dos gregos no século VI, uma experiência inteiramente distinta da atual. Ciclicamente destruídos como a Biblioteca de Alexandria, alguns sobreviveram ao fogo e ao esquecimento. Qual a fábula de uma fênix, neles buscamos sinais do pensamento antigo.

No começo era a voz, então veio a literatura. Como expressa o título da obra de Havelock ([1986], 1996): A

*Musa aprende a escrever.* Enquanto a voz era a agente soberana da transmissão cultural, os gregos não valorizaram a escritura, até que Homero fixou o cânon da *Ilíada* e da *Odisséia*. Não sabemos quão autor delas ele será. Nelas ele canta a invasão dos dórios e o panteão olímpico. Tornou-se o grande educador dos gregos, conferiu-lhes uma identidade como povo, um modelo para a língua e os valores que os situam no cosmos de seu tempo.

Em história da filosofia antiga estudamos a palavra escrita em seu entrelaçamento com o pensamento e a oralidade. Aristóteles nos diz que o filomito é, em certo sentido, filósofo, porque o mito é composto de maravilhas e a filosofia nasceu do espanto concernente à nossa ignorância (*Met.* I2.982b10-20). Chamamos **tradição reflexiva grega** a recepção da narrativa mitopoética pelos físicos, como veremos mais adiante, primeiramente documentada por Heráclito, sofistas que incluíam a crítica literária como uma espécie de disciplina do currículo que professavam ensinar e filósofos. Embora o conceito de antiguidade tardia chegue ao século II de nossa era, circunscrevemos a **antiguidade clássica**, ao declínio do épico e heroico que testemunhou Tales de Mileto, em seu florescimento, até os fins do século IV. Seus sinais característicos acham-se dispersos através de diversos gê-

neros de dizeres. Nessa noite semelhante ao mistério, é comum que uma anedota valha por uma reflexão inteira, como é o caso do *Diálogo dos Mortos* de Luciano, traduzido por Murachco (2007; cf. *Philopseudes*). Conta-se que Heráclito, interpelado por forasteiros, espantados por sua aparente indigência, ante uma lareira, a eles diz: “entrem... também aqui estão os deuses” (Aristóteles, *Parte dos Animais*, I, 5, 645a17).

## **1. Formas literárias na pesquisa pela tradição reflexiva grega**

A história de filosofia antiga trata de caminhos, encontros e desencontros. Os órficos nos falam dos rios da memória (*Mnemosyne*) e do esquecimento (*Lethé*). Como será a travessia pelas trilhas de um passado tão remoto? Vinte e seis séculos no separam dos inícios de uma narrativa que traz consigo já o caráter da filosofia. Ela terá surgido junto à ciência na Grécia ou será oriental a sua origem? A partir de um estranhamento, perguntamos: é possível falar em “ocidente” antes do *quattrocento*? Não há algo de eurocêntrico na opinião de que seríamos herdeiros da antiguidade?

Nossa primeira tarefa é delimitar as fontes primárias de investigação, situando-as conforme um recorte temporal preciso e de acordo com a problemática que lhes é inerente. Encontramos um ponto de partida em Aristóteles que, ao examinar “os que primeiro filosofaram”, atribui a Tales a pergunta sobre a origem do cosmos, tornando-o o fundador da física especulativa (*Met.* I.982b; 983b). Na ausência de escritos autógrafos, reconstituir o raciocínio cuja conclusão é “água”, se faz em meio a fábula que envolve sua vida pessoal, pela recepção de seus ditos e de sua tese por outros pensadores. Platão nos conta uma anedota sobre a sua imagem ante a multidão: uma trácia ri-se do filósofo milésio por ele ter caído em um poço, “enquanto observava os astros e olhava para o céu” (*Teeteto*, 174a). Em nosso caminho recolhemos, então, **hipóteses** e **conjecturas**.

Desde Anaximandro de Mileto, por outro lado, o discurso filosófico se escreve em prosa. Recebemos, assim a hipótese do naturalmente “infinito” (*ápeiron*), no fragmento singular que conteria um traço do pensamento de seu autor, ainda que o comentador Simplicio (fr. 1. em *Física*, XXIV, 13) ressaltasse o caráter poético pela qual a linguagem mostra o seu raciocínio.

Por ser Anaxímenes de Mileto, por suceder a ambos, comporia consigo uma escola. É equívoca, porém, a

visão de uma transmissão de opiniões de mestre a discípulo. Se percebe a relação de uns com outros, segundo Aristóteles e os peripatéticos, pela adesão a uma questão comum e ao tipo de raciocínio especulativo que lhes permitiu chegar a uma hipótese autêntica. Para o milésio é “infinita” a natureza a que chama “ar”. Análoga ao “alento” que envolve o vivente, ela gera, mantém todo o cosmo e confere vida (fr. 2). Ele usa da prosa científica, porém, seu dizer se exprime por uma imagem poética capaz de tornar visível o seu pensamento.

Questionemos, então, a opinião segundo a qual os fisiólogos, na aurora da filosofia grega, teriam ultrapassado o mito, abandonado o verso e a imagem poética, e o substituído por uma prosa que seria a expressão racional do pensamento. Ora, é possível que **mythos** e **lógos** não sejam senão duas espécies de um mesmo gênero, “o dizer”, nem são antitéticas, nem melhor uma que a outra, que dialogam, se combinam e aperfeiçoam, insubstituíveis. A poesia não seria a infância do pensamento, os poetas nos contam histórias como se fôssemos crianças, diz-nos Platão (*Sof.* 242c). Até aqui reconhecemos uma fonte oral para aquilo que não se acha consignado por escrito, as coisas ditas nas **biografias**, nas **anedotas** e nos **relatos indiretos** como as de Diógenes Laércio. Agora a integremos ao conjunto das

formas literárias para nós pertinentes: a **prosa filosófica**, o **verso**, o **aforismo sapiencial**, e enfim, na escrita reflexiva que em Platão toma a forma do **diálogo socrático** e em Aristóteles a de **tratado científico**.

O **aforismo** é a linguagem críptica de que se utiliza a pitonisa e o sábio. Para Heráclito que o adotou, a sibila “com boca delirante, sem enfeites, pronuncia palavra imparcial e pelo deus que nela há sua voz atravessa milênios” (fr. 92). É uma unidade discursiva que expressa pela maior concisão possível um pensamento. O efésio nos diz: “mortes maiores, maiores partes recebem” (fr. 23). Por uma aliteração, duas palavras alternadas ressoam um significado comum: morte (*móroi*) é a parte (*moiras*) que cabe a cada um, umas maiores, outras menores. Quando ele diz “o caminho para cima e baixo é um e o mesmo” (fr. 60), a frase se conclui, apesar da ausência de referência a tempo ou explicação dos termos, e nada impede que captemos aí *um* sentido. Porém, será *este* o que singularmente ele visa comunicar? Haverá apenas “um” ou a sentença é deliberadamente ambígua e polissêmica? Sócrates nos diz que o deus é “infalível” e “não lhe é lícito mentir”, já ele que pode se enganar, examina com sua vida o seu sentido (*Apologia*: 21b; 22a). Como expõe Heráclito “o senhor cujo templo está em Delfos, nem diz, nem oculta, mas sinaliza” (fr. 93). Alerta

que a natureza é também coisa críptica, ela “ama ocultar-se” (fr. 123). Não obstante, apresenta-se na abertura de seu livro como alguém capaz de “discernir cada coisa e dizer como ela é” (fr. 1). A multidão, na qual inclui os poetas, move-se sem entendimento em descompasso a sua mensagem, cuja verdade não é tão sua quanto do sábio que diz “tudo é um” (fr. 50). Como uma lanterna inesgotável, o *lógos* é para a natureza fonte de esclarecimento, coisa divina que embora comum a todos, não é seguida pelos “muitos”, pois eles preferem fiar-se no seu “pensamento particular” (fr. 2). Talvez por isso expulse Homero da praça pública (frs. 42, 56, 105). Fossem as coisas conforme o desejo do poeta e “a guerra” extinta entre os humanos (*Il.* 18, 107), o cosmos seria destruído; uma vez dela privada a natureza se imobilizaria, no seu contrário, a “paz” (em Aristóteles, *Ética a N.*, H1,1235a25). Corrige as concepções de Hesíodo, como as de alguém instruído porém insensato (frs. 40, 57, 106). Nem Pitágoras ele poupa: “muita instrução não ensina a ter pensamento” (fr. 40). Louva Bias (fr. 39).

Caracteriza os assim chamados *pitagóricos* e seu fundador, menos um pensamento canônico que um *éthos* científico ou místico, um método de aprendizado hierárquico e ascético compartilhado, conforme Kahn (*Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*, 2007); a história de sua

especulação sobre “o número” facilmente se confunde com a do platonismo, segundo Frank (*Platon und die sogenannten Pythagoreer*, 1962) e Burkert (*Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, 1962). Adeptos do mistério, veneram a *tetraktys* (veja-se Ferreira dos Santos, *Pitágoras e o Tema do Número*, 1960). Com eles estiveram associados, de algum modo, Sócrates, Platão e seus contemporâneos, e antes deles, Empédocles (fr. 17) e Parmênides (frs. 1-2). Estes também exortam de boca a ouvido, porém contra o silêncio esotérico, confiam o seu dizer ao poema, veículo de transmissão e formação cultural do pensamento. Menos maleável que a prosa, porém mais universal, atende a um propósito didático e narra uma jornada iniciática através de um saber cujo aprendizado liga-se a uma catarse na relação com o vivente.

## **2. Parmênides como divisor de águas e os atomistas antigos**

Parmênides de Eleia narra em seu poema, escrito em hexâmetros como a *Ilíada*, a experiência de um jovem chamado pela deusa a “tudo aprender”: “a verdade”, “a opinião dos mortais” e a diferença entre elas (fr. 1). Ape-

sar das dificuldades de interpretação e do caráter lacunar que afeta a reconstituição conjectural dos dezenove fragmentos, torna-se possível pensar a unidade programática deste *mythos*, que é também *lógos*, anunciada desde o próêmio (com Diels, 1897, Owen, 1960, Trindade Santos, 2011, 2012, 2015, Cordero, 2011). Dos dois “únicos caminhos de investigação” que se abrem ao “pensar”, apenas um é válido e conduz ao aprendizado prometido, porque “o [caminho] que não é” é inviável. A contrariedade que vigora entre ambos torna a alternativa excludente. Disto resulta a tese incontornável: “não conhecerás o que não é” (fr. 2; 8.17-18). Recebida como truísmo e desafio, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo e Demócrito dela partem para pensar “o ser” como *unidade constitutiva do cosmos*. Atomistas, sofistas e Platão a criticam, ao se concentrarem na *unidade teórica* que ser pressupõe. A divergência parece ter sido prevista pela deusa quando se refere a uma antiga disputa por um *lógos* imbatível. Ela e não um sábio convida o jovem a seguir uma *rota* desconhecida dos mortais, para refletir sobre o que “pensar” e “dizer” (frs. 2-3 e 6) e decidir a polêmica concernente “a verdade”, “aparência/opinião”, “ser” e “não ser”, pelo *lógos* (fr. 7). Torna-se possível perguntar o que ela quis dizer a cada palavra.

Aristóteles diz que os físicos que o seguiram, partilham da opinião eleática segunda a qual *nada se gera a partir de nada*. Seria necessário, então, supor sempre “o que é”. Para o siciliano, as mínimas partes de tudo quanto se gera são “fogo, ar, água e terra”, separadas e reunidas por “amor” e “ódio” (fr. 17). Para Anaxágoras são infinitas as “sementes” que se separaram do todo (fr. 1) para serem coisas individuais por ação do “vórtice”; *tudo está em tudo*, mas o que quantitativamente predomina determina a identidade qualitativa de *cada coisa* (fr. 12). Os atomistas apesar de admitirem “o ser” como paradigma para o átomo, contrariam Parmênides e defendem que “o não ser” ou “vazio”, “não é menos que o ser” (*Met.* I, 985b), a fim de explicar o movimento e a mudança na natureza. Destaca-se no seu pensamento a maneira peculiar como cada um deles aceita, rejeita ou inova no corpo do questionamento comum que a tradição filosófica lhes assinala.

### **3. Competências artísticas e científicas no exercício da história da filosofia**

Uma vez que nos aproximamos de um primeiro grupo de obras antigas, dos **pré-socráticos**, quais

competências nos habilitariam a reflexão dos diferentes gêneros literários que o compõe? Que assunto comum a eles justifica o serem assim chamados? Tal denominação tornou-se didática com o tempo e se deve, em parte, polêmica e crítica de Platão, como veremos. Apesar de alguns serem contemporâneos a sofistas e Sócrates, destes diferiam por visar a natureza em si e não ao que concerne à natureza humana, a excelência (*Apologia; Fédon*). Aristóteles, partindo de um lugar privilegiado na história, inaugura-lhes a tradição, ao atribuir-lhes como assunto a *physis* e questão da geração do cosmos (*Geração e Corrupção, Física e Metafísica*). A multidão de doxógrafos desde Teofrasto os interpreta no espírito das variadas escolas que se desenvolvem no helenismo. As recepções medievais e modernas atendem a propósitos tão diferentes quanto a censura de Eusébio de Cesaréia dista do seu louvor e da polêmica elaborada por Nietzsche.

Hegel em suas *Preleções de História da Filosofia* ([1816-1832], vols. I-II, em *Pré-Socráticos*, 1973), fala-nos como “guardião do fogo sagrado”, da importância de pensar o **conceito de filosofia** junto ao de **história**. Este deveria expor e aprofundar a ideia que se tem do primeiro. Comprometido com uma concepção de história universal, lê cronológica e sistematicamente as doutrinas

dos filósofos antigos enquanto as expõe. Apesar da necessária crítica, devemos a ele o ter tornado a disciplina parte do currículo acadêmico. Nosso curso inclusive, em sua concepção, parece ter seguido tal orientação. Nos fins do século XIX, contra a ideia unívoca de progresso a dar sentido à História, pôs-se a noção de individualidades históricas.

Kant (*Crítica da Razão Pura* [1781; 1987], 2012: B, 864-865) nos dizia que aprender um sistema é sabê-lo historicamente, não incluiria necessariamente o propriamente artístico no filosofar. Dilthey (*A construção do mundo histórico nas ciências humanas* [1970], 2010, p. 168) retorna ao filósofo de Königsberg para perguntar-se sobre uma “epistemologia da história”. Sem ela estaríamos reféns de nossos preconceitos e fantasias. Porém, reduzir a experiência filosófica ao histórico, seria inaceitável. Desde Aristóteles (*Poética*, 9) se pensa o seu estatuto, continuando a história para nós como uma questão: que ela é, é relato (*historie*) e/ou ciência (*Geschichte*)? Não está ela ligada a justificação de nossas escolhas didáticas ante o questionamento dos discentes?

Schopenhauer, nos *Fragments para a história da filosofia* ([1851], 2002) critica a ideia de uma história geral da filosofia pelo que ela tem de dogmático. Com

ele pensamos a questão da autonomia intelectual, cara ao filósofo, como desafio posto à docência na relação com aquele que se forma, a quem a experiência direta e autêntica de o que é filosófico é imprescindível.

Schleiermacher, em sua *Introdução* às traduções dos diálogos ([1804-1828], 1836), identifica a confusão no estado da arte resultante do conflito de pareceres dogmáticos. Por outro lado, denuncia uma presunção cientificista e anacrônica, segundo a qual o uso da forma dialógica e a “hesitação” em definir as entidades examinadas, seriam indícios de menoridade filosófica. Jowett (em sua introdução a tradução do *Tímeu* [1871], 1892) diz-nos que ele “confunde sujeito e objeto... e, sonhando com figuras geométricas, perde-se em um fluxo de raciocínios”. Contra aquele que deseja compreendê-lo “melhor que ele a si mesmo”, seria suficiente ler Platão!

A recepção que Nietzsche faz do pensamento dos pré-socráticos, em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, deverá estar, ainda que de um modo polêmico, comprometida com essa visão de sistema que, entre outras coisas, opunha Parmênides a Heráclito, quando nos diz que um “parecia feito de gelo”, o outro “de fogo” (§§IX, V). Inventa generosamente aforismos e faz Tales dizer “tudo é água”, porquanto expressasse *obviamente* “o absoluto”.

Heidegger foi contemporâneo a renovação nos estudos clássicos. Sua interpretação no Parmênides (1982), parece não histórica, porém, é pela contraposição a noção predicativa de verdade, que ele restitui a deusa o seu nome: *Aletheia*, “desvelamento”. Para a discussão, Santos (*A leitura de “é/não é” a partir de Parmênides*, B2, 2012; *Parmênides e a antepredicatividade*, 2015).

Referimo-nos ao impacto no estado da arte e uma mudança significativa na pesquisa de pré-socráticos e sofistas proporcionado pela publicação da obra de Diels, sobretudo *Die Fragmente der Vorsokratiker* ([1903; 1934]). Atualizada por Kranz, ao reunir os excertos dispersos na literatura universal, permitiu acesso a um *corpus* integral, cujo conhecimento antes disso era algo devido a genuína erudição. Com notável exceção daqueles de Empédocles descobertos por Martin e Primavesi (*L’Empédocle de Strasbourg*, 1999), são separados nela os fragmentos autênticos (seção B) da doxografia (seção A), ou seja, as biografias e opiniões antigas sobre os pensadores.

Uma nova disputa nas universidades anglófonas contrapõe e complementa a ação solitária de filósofos e eruditos. Contra a noção de influência de um pensador sobre outro, a crença dogmática em um fio condutor que

conferisse unidade e sistema ao pensamento de um ocidente racional, a investigação privilegia a crítica de tais pretensões. Como nem os filósofos escaparam disso, seria preciso perguntar pelas razões e sentimentos, enfim pela **finalidade** e **problemáticas** que os movem a escrita. Identificadas nossas fontes primárias, examinamos sua pragmática, visando a reconstrução do seu **contexto de origem**. A questão e a resposta formuladas pelo filósofo o situam em um tempo e lugar peculiares, no horizonte cultural e linguístico específico a que ele se filia. A isso chamamos **leitura sincrônica**. Visamos também a **recepção** de uma posição filosófica integrada a um debate comum de ideias, conforme o conceito de filosofia que lhe é afim, a identifica e fá-la diferir de outras práticas intelectuais. Ao partirmos do presente, em uma **leitura diacrônica**, i. é, através do tempo, cuidamos para que estejamos o mais possível cientes de nossa posição, das projeções que fazemos sobre o passado, e sensíveis a visões anacrônicas que não permitam a emergência da tese de um pensador em sua unicidade coerente. Nesse ofício, encaramos cada **interpretação** como um produto reflexivo, discutível a cada vez que é confrontada ao artefato literário que a origina e às **evidências** (*endoxai*) antigas, modernas e contemporâneas; se lhe exige

justificações artísticas e filosóficas plausíveis, em respeito às reviravoltas vivenciadas pelas ciências particulares. O estudo histórico e filológico, imprescindíveis ao exercício da crítica filosófica transpareceriam na **formulação de questões** em sala de aula que permitissem integrar tais dados ao aprendizado e a pesquisa. Por destino, sorte ou graça, nosso curso se beneficiou da saudosa presença de H. G. Murachco. Ele atuou entre nós e na formação de classicistas, entre os quais J. Maia Júnior, M. Marques, M. V. C. Colonnelli. Seu estudo “orgânico” preza o exame da sua **sintática** e **semântica** dos textos restituídos à luz da vida cultural e pensamento grego.

Uma seleção, muito significativa, dos pensadores presentes em Diels-Kranz, se encontra traduzida em *Os Pré-Socráticos* (1973). Seu complemento didático é *Os Filósofos Pré-Socráticos* (1983), onde Kirk, Raven e Schofield atualizam o estado de artes das questões filosóficas pertinentes ao debate acadêmico e a pesquisa científica. Resta-nos considerar o acesso a um segundo, terceiro e quarto grupos de obras e indicar fontes secundárias de estudo, quais sejam: (ii) a dos sofistas, cujos *Testemunhos e Fragmentos*, constantes em Diels, estão traduzidos (Lisboa, 2005), bem como as interpretações de Untersteiner (*A obra dos sofistas*, [1996] 2012), Guthrie,

(*Os Sofistas*, [1991] 1995), Kerferd (*O Movimento Sofista*, [1981], 2005) e Casertano (*Sofista*, [2004], 2010), (iii) os diálogos de Platão e (iv) os tratados de Aristóteles, aos quais brevemente analisaremos, indicando uma bibliografia quando pertinente.

## 4. Os diálogos de Platão

Platão, segundo Aristóteles (*Met.* I.987a), primeiro frequentou Crátilo, através de quem recepcionou, de algum modo, o pensamento de Heráclito. Ao conhecer Sócrates, o seguiu como a um mestre, de quem ainda jovem tornara-se amigo. Aristocrata, lançou ao fogo sua primeira obra poética para dedicar-se ao gênero literário a que chamamos **diálogo socrático**. Fez dele um ponto de partida da filosofia e o aperfeiçoou nos trinta e seis escritos, cuja autenticidade, com maiores ou menores questões, é aceita. Tornou-se comum dividir sua obra em três períodos: (1) primeiro ou socrático, (2) médio ou de maturidade e (3) último ou crítico.

Nos primeiros diálogos Platão experimenta variações no estilo de sua escritura. Neles vemos Sócrates ocupar-se daquilo que para Aristóteles era o seu assunto, as questões

éticas (*tá ethika*, *Met.* I.987b). Para o exame da questão sócrática partimos da *Apologia de Sócrates*, documento mais próximo do que poderá ter sido a imagem pública ou histórica do filósofo ateniense que a imagem literária presente na restante obra ficcionada. Para Taylor (*The Socratic Doctrine of the Soul*, 1916) ele é um “maiêutico”, auxilia jovens ao parto de um pensamento autêntico (*Teeteto*, 151c-d) ou um “doutrinário” da alma, como seus amigos pitagóricos. Para Burnet (*Plato’s Biography of Socrates*, 1917) qual o oráculo, insta a conhecer-se a si mesmo e ao cuidado da excelência e da alma (*Ap.* 30a-b; 31b). Já Vlastos (*Ironist and Moral Philosopher*, 1991) reabilita o testemunho de Xenofonte e identifica a sua como a de um “moralista”, que limita-se a perguntar pela excelência que distingue o cidadão no exercício da vida pública, que examina o parecer dos seus interlocutores, ironiza e visa refutar qualquer incoerência encontrada entre as opiniões e a entidade examinada. Para Cornford (*Antes e Depois de Sócrates* [1932], 2005, p. 47-48) é um equívoco traduzir *aretê* por “virtude”, porque Sócrates visava não uma concepção popular de “conduta em vigor” ou a “moralidade infantil” apregoada pelos poetas, senão o concernente a maturidade “espiritual”. Jaeger refaz a história do problema segundo a formação dos gregos (*Paideia* [1933-1947], 1979).

Em *Hípias Maior*, *Górgias* e *Protágoras* Platão produz cenas nas quais, através de controvérsia erística, retórica e dialética, os falantes disputam pelo *lógos* capaz de comandar os destinos da *pólis*. A questão da natureza (*physis*) surge circunscrita ao domínio humano, ao alcance de sua arte (*technê*) e a noção de lei (*nomos*) que lhe é peculiar, visadas suas repercussões na política. Sócrates terá, enfim, se posicionado criticamente aos seus predecessores, alegando que sua sabedoria, “se é” que possui alguma, é a propriamente humana (Ap. 20d).

Nos diálogos médios, Platão teria apresentado seu *lógos* próprio ou, ao menos assuntos distintos dos que se ocupava Sócrates. O *Mênon* registraria essa transição entre o socrático e o iminentemente platônico. Ele apresenta, inscrito em moldura poética e misteriosa, após uma citação de Píndaro sobre o retorno das almas dos mortos à vida, a tese da reminiscência, segundo o qual “aprender não é senão recordar” (81b-d). Nessa definição encontramos uma tese autêntica que responde a questão posta por Górgias: como descobriria alguém *o que de todo não sabe?* No *Fédon*, *República*, *Fédro*, *Banquete* e *Timeu*, estaria o pensamento canônico que Aristóteles (*Met.* I6) lhe atribui. A partir de uma metodologia hipotética, Platão propõe o aprendizado como anamnese e a “partici-

pação”, enquanto explicações coerentes da cognição, da linguagem e excelência humana que em comum pressupõem a causa inteligível: a “ideia” ou “forma” (ver Cherniss, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, 1935). O *Fédro* e o *Banquete* trariam ainda a questão do amor e sua relação com a filosofia.

*A Apologia de Sócrates*, o *Mênnon*, o *Fédon* e a *República* foram priorizadas nas últimas duas décadas, em vistas do debate acadêmico e da formação dos discentes, salvo as referências pontuais a *Timeu*, *Teeteto* e *Sofista*. Nestas o filósofo terá feito a crítica de seus primeiros posicionamentos e revisitado as questões do ser e das Formas, do *lógos* e da participação, junto às metodologias hipotética e dialética, na perspectiva da construção consistente de um saber racional (*epistêmê*; cf. Trindade Santos, *Construção do Conhecimento em Platão*, 2012). O *Político* e *Leis* retomam os problemas do melhor governo político, da lei, da natureza humana e da educação filosófica tal como pensados em *República* (cf. 514a).

Contra uma visão preconcebida, doutrinária ou sistematizante, alheia ao *propósito* do autor, avaliamos traduções e estudos dos diálogos realizados por platonistas e classicistas, a fim de indicar a pesquisa dos discentes tudo quanto antes favoreça ao exame da **finalidade**

**e projeto filosófico** a que seu autor atenderia. Sobre a unidade teórica de seu pensamento, leia-se Natorp (*Teoria das Ideias de Platão* [1921], 2012). Trindade Santos (*Para Ler Platão*, 3 vols., 2008-2010) defende a visão de um projeto filosófico em Platão. Como o filósofo mostrou-se sensível ao contraste entre a oralidade e a escritura (*Fédro, Carta VII*), Reale (*Para uma Nova Interpretação de Platão* (1997), junto a escola de Tübingen-Milão, visa integrar a investigação a luz das “doutrinas não escritas”. Para uma crítica dessa vertente, leia-se Trabattoni (*Scrivere nell’anima*, 1994).

## 5. Os tratados de Aristóteles

Aristóteles também compusera em sua juventude diálogos socráticos, hoje perdidos. Como mestre do Liceu dedicou tratados científicos aos problemas afins às disciplinas hoje conhecidas como ética, política, retórica, lógica, metafísica (ou teologia), física teórica, estudos literários (a poética), psicologia racional e biologia, delimitadas em geral pela crítica aos seus predecessores, ou segundo as definições e soluções que para elas propõe. Prestamos conta daqueles que direta ou indiretamente

estudados nas disciplinas de história da filosofia, nas últimas duas décadas.

Propedêutica a sua filosofia e decisivo para a compreensão do conceito de racionalidade e da maneira escolástica pela qual a lógica surge no contexto universitário, é o chamado *Órganon*, uma espécie de instrumento para o pensamento e a correção na linguagem. Compõe-no *Categorias*, escrito contra a imprecisão e ambiguidade dos conceitos de “nome”, “ser” e “entidade” que encontra em Platão, onde ele inaugura a sua teoria da substância (*ousia*). Veja-se Aubenque (*O Problema do Ser em Aristóteles*, 2012). Como em uma progressão do mais simples ao mais complexo, o estagirita passa destes conceitos às questões da afirmação e da negação, do verdadeiro e do falso, da contrariedade e da contradição, para enfim, elaborar uma teoria predicativa do *lógos* no *Da Interpretação*. Os *Analíticos Primeiro* e *Segundo* integram os resultados prévios das discussões a sua concepção de conhecimento científico. Ele examina as metodologias indutiva e dedutiva, e delimita o alcance da dialética e da analítica científica. Uma ele utiliza na exposição didática das aporias pertinentes às teses que examina, para enfim, propor uma solução diaporética (*euporia*: *Met.* III.995a), a outra na demonstração silo-

gística das causas. Em *Refutações Sofísticas* ele analisa o entimema e os paralogismos usados pelos sofistas na prática da controvérsia e ataca o caráter não científico, falacioso e aparente de suas demonstrações, baseadas em plausibilidades e não em necessidades lógicas. Sobre o assunto, leia-se Angioni (*Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*, 2009).

Aristóteles opera uma divisão intelectual do trabalho científico em três domínios: das ciências (1) práticas, (2) produtivas e (3) teoréticas (*Ética a Nicômaco*, VI.1139b14-1141b8, *Met.* I.981b-982b). É surpreendente a concatenação dos assuntos que na *Ética a Nicômaco* ele avalia. Obra acabada e destinada a leitura exotérica, nela o estagirita não apenas delimita o que entende por ética e a sua finalidade (*télos*), “o bem” e “a felicidade”, como a pensa conforme sua concepção de conhecimento. Ele distingue uma parte racional de outra irracional na alma. A ética e a política (1) lidam com ambas, porque a ação requer que se reúna “sensatez” (*phronesis*) e “afeto” (*pathos*). Nesse sentido, são pertinentes as coletâneas organizadas por Zingano (*Sobre a Metafísica*, 2009; *Sobre a Ética Nicomaqueia*, 2010). Diferente das ciências teoréticas, elas não se atêm a causas imutáveis, mas às coisas mutáveis e, portanto, passíveis de delibe-

ração (*Met.* II.993b). Na *Política*, critica muito de perto “o intelectualismo socrático” e “o projeto político educacional” da *República*, define comunidade política, reflete sobre as formas de governo e suas constituições e defende uma democracia adaptável às contingências culturais, a urgência da ação e a escassez de sábios (veja-se Tosi e Guimarães, *Democracia e Elitismo*, 2020). Sua posição quanto a “liberdade” e a “cidadania”, em vigor entre atenienses, mais se aproximava do senso comum que a de Sócrates. Esse cidadão absurdo (*atopos*), “contrário aos costumes”, questionava por que se excluía as mulheres das ocupações públicas *por serem mulheres*, uma vez que não é por natureza que se pensa o político (*Rep.* 452a; 455d-e); o estagirita ao rever a crítica do ateniense ao poeta (*Rep.* X) reabilitaria a mímese como método da produção artística (2), quando analisa os gêneros artísticos na *Poética*.

Das suas obras teóricas (3), nos ocupamos de *Física*, *Metafísica* e *De Anima*. Como nos diz o filósofo, “se não houvesse alguma substância outra ao lado das que são naturalmente compostas, a física seria a ciência primeira” (*Met.* VI.1026a25-30); seria ela toda a filosofia, se não supuséssemos algo “imóvel” e separável, como quer que seja, da “matéria” (*hylé*), cujo conceito inaugura. É

na *Física* que filósofo apresentou suas soluções aos problemas que ele mesmo instaurou ao criticar seus predecessores, entre as quais destaca-se a teoria da potência e do ato que representa um segundo ataque a tese eleática da univocidade do ser.

Visamos a *Metafísica*, obra inacabada esotérica ao Liceu, apesar de não apresentar unidade programática, pelo seu alcance didático mais que pela fidelidade ao pensamento que ele critica. Segue-se a *Física* e trata da história de uma especulação que a excede: a teologia. Tales, veria a “água” como “forma da matéria” (983b), portanto, segundo uma concepção teorética capaz de conferir unidade à natureza e explicar seus processos. Há, contudo, divergência entre os teólogos quanto ao “número” e a “espécie” dos princípios e causas da geração (*Met.* I.983b; *Física*, I.187a). Eles supõe que algo “é”, mas chegam a conclusões incompatíveis, por desatenderem ao exame da polissemia do ser que “se diz de muitos modos” (*Met.* IV.1003a). Tal situação permite a Górgias combinar as “diferentes asserções dos que falaram sobre o ser, de modo a aparentarem opinar coisas contraditórias” (*De Melisso, Xenophane, Gorgia*, 979a). Ora, como seriam todos sábios se não dizem o mesmo? Protágoras é diretamente visado na crítica aos paralogismos sofísticos. Eles

resultariam do não reconhecimento dos três aspectos do conhecimento racional que o filósofo considera iniludíveis: **os princípios de identidade, não contradição e terceiro excluído** (*Met.* IV.1004b; 1006a)

## 6. Crítica da tradição reflexiva grega

Divisamos, enfim, dois caminhos para a crítica dos físicos e dos sofistas nos inícios da filosofia antiga em seu período clássico: (a) um que Aristóteles persegue, conforme vimos, segundo o conceito de *physis*, cuja contrapartida é a história do problema da *psyche* e do *nous* (*De Anima*), segundo a qual ele pensa as concepções de “vida” e “cognição” peculiares a esses pensadores. Foi deles que Platão partiu quando fez do artesão do cosmos um agente inteligente animado no *Timeu* (27d-29c), para o qual **“o ser” é o modelo da gênese natural e da produção do discurso filosófico**. O outro caminho (b) segue passos selecionados de seus diálogos, conforme abaixo.

Platão, o mais das vezes sem os nomear, visando-os metonimicamente, aborda físicos e sofistas, em pelo menos, as seguintes ocasiões. Na *Apologia* (19b-c), Sócrates recebe uma crítica difusa que o acusa de in-

vestigar “as coisas que se passam nos céus e abaixo da Terra”, como faria um físico, e de “tornar o discurso indigno um discurso forte”, como faria um sofista. Desta última o filósofo se defende ao denegar um saber: “não sei” é a sua premissa (20c). Se não sabe, logo nada ensina, porque só ensina quem sabe. Na prática, sua evidente pobreza contrasta com as enormes somas que recebem Protágoras, Pródico e Hípias, por aquilo que é para Sócrates **a questão: o alegado ensino da excelência**. Ele a examina a partir de uma hipótese paradoxal: a excelência é saber, porque se é, se ensina, do contrário, não (ver *Mênon*: 87b-c).

À acusação de investigar a natureza, Platão apresenta uma biografia no *Fédon*, segundo a qual, Sócrates tendo estudado os fisiólogos na juventude, teria encontrado em Anaxágoras alguém eminente ao dizer que *nous* é causa. A inspiração cessou quando o pensador não teria sido capaz de, servindo-se da “inteligência”, explicar por quê cada coisa “é”, assim “como é”, disposta em vistas do “bem” e do “melhor”, como conviria a uma causa racional, pela qual Sócrates espera explicar tudo quanto faz (98b-c). De modo totalmente diverso, o físico recorreu a ação mecânica do “vórtice”, segundo a “necessidade” e o “acaso”. Após essa desilusão caberia ao ateniense

tomar para si os remos de sua embarcação e capitaneá-la em uma “segunda navegação” (99d) pelo mar da ignorância em que nos encontramos, em busca da melhor causa. Nesse sentido, Platão elabora no *Timeu*, segundo o discurso de um pitagórico homônimo, uma “narrativa plausível” (29d) não exatamente de como o cosmos foi *gerado*, mas uma imagem o mais possível aproximada de como deveria ter sido *produzido* pela inteligência a fim de que fosse compreensível à razão (29b).

Podemos assim formular a crítica de Platão e Aristóteles aos seus predecessores. O estagirita denuncia o equívoco aparente entre teses que supõem algo sobre “o ser” e “a natureza”, embora nunca digam o mesmo. Para o ateniense eles não nos explicaram o que queriam dizer, o que supõe ou julgam, quando pronunciavam “o que é” (*Sof.* 243d-244a). Trata-se aqui de pressupostos culturais aos quais os filósofos aderem sem deles prestar contas.

A crítica que uma vez moveram os físicos aos poetas, ousando dizer outra coisa além das narrativas aceitas pela cultura, redundou em novas narrativas. “Parece que cada um deles nos narrou um mito, como se fôssemos crianças...” (*Sof.* 242c). Pela autoridade de que estão revestidos os sábios, torna-se difícil decidir “se algum desses aí disse a verdade ou não” (*Sof.* 243a). Instaure-se

uma crise no pensamento quando dizem que “é”: “uma” (monistas) a entidade ou “duas” (dualistas) as coisas contrárias que são, “o movimento” e “o repouso”, ou opostas, o “corpo” (físicos) e “forma” (platonistas), ou ainda “três”: “pai”, “mãe” e “prole” (teólogos e órficos), ou “quatro” (pluralistas), seja “finito” ou “infinito” o seu número e qualidade. Ora o problema de “um” e “muitos” é visado através das teses sobre o ser, ora a partir das concepções de entidade (*ousia*) dos corporalistas e dos formalistas acadêmicos (*Sof.* 242c; 246a-c). De um lado da batalha perfazem fileiras os mobilistas Homero, Epicarmo, Protágoras e Heráclito, para quem “tudo flui, nada permanece” (*Crátilo*: 402a) e Empédocles, no outro, Parmênides e Melisso, únicos para quem “o todo é imóvel” e a entidade “estável” (*Teeteto*, 152d-e; 179e; 180e; 183e).

O problema seria a ausência de método na exposição de seu pensamento: “É que olharam **a maioria, que somos nós**, muito de cima; pois em nada se preocuparam se os acompanhamos ou se ficamos para trás nas coisas que dizem, e cada um deles chega à sua conclusão” (*Sof.* 243a-b). Como “nós” que não fomos iniciados a sua sabedoria, os acompanharíamos, se eles não reconstituem o caminho que seguiram? Não é sua *dóxa* o que eles nos legam? Para Sócrates, Parmênides é “admi-

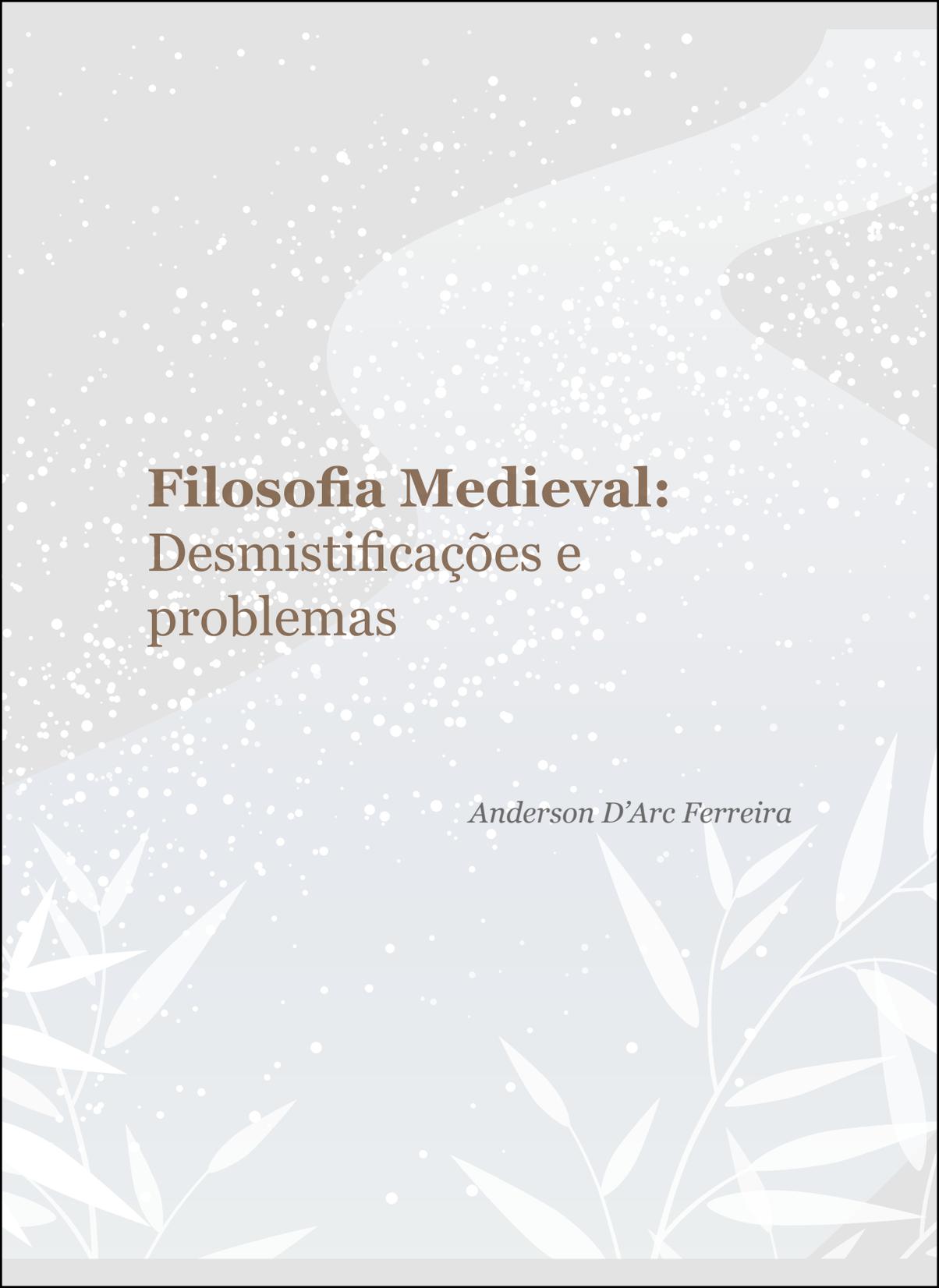
rável” e “terrível” pela profundidade de seu pensamento: “talvez não entendamos as coisas que diz, e possamos estar ainda mais distantes de entendermos o que ele quis dizer” (*Teeteto*: 183e-184a). Sócrates exige que alguém preste contas pelo argumento, pois sem ele o mito e a opinião até expõem a conclusão de um pensamento, porém sem as justificativas racionais. No *Fédon* (99e-100a), ele apresenta isto como parte da concisa reflexão sobre o seu método. Na *República* ele a amplia nas imagens do sol e da linha dividida (506a-511a). Platão, enfim, projeta uma revisão de sua filosofia, a partir da crítica a noção de “formas” e “participação” que “Parmênides” no diálogo homônimo faria ao jovem Sócrates, a quem instrui no uso da dialética e do método hipotético. No *Teeteto*, examina o conceito de conhecimento e, no *Sofista*, a relação entre as competências cognitivas, “o ser” e o *lógos* que diz a participação das formas umas nas outras. A interlocução com Parmênides lhe permite a autocrítica: o Hóspede pede que não o tomemos por parricida, ao atacar a tese do mestre (*Sof.* 241d). Através dela Platão visa em parte superar sua dependência da tese eleática também para responder ao desafio posto pelas leituras sofísticas. Para Protágoras, o humano é “a medida de todas as coisas”, das “que são” e “que não são” (fr. 1). Tudo que um

ser humano vê, julga ou diz seria verdadeiro, porque não pode não ser (*Teeteto*, 152a-160d). Para Górgias, “nada é”, nem “o ser”, nem “o não ser”; reduz a mesmidade eleática de ser e pensar (fr. 3) ao absurdo ao propor que se o ser é pensado e o não ser é impossível, então todas as coisas pensadas são, apenas porque podem ser pensadas (Sexto Empírico, *Adv. Math.* §65; §79).

Tais questões constituem um ponto de partida para Aristóteles, que inclui Platão em sua crítica, sendo o primeiro a atribuir ao ateniense uma filosofia definida (*Met.* I.6.997a-988a, 9.990b-992b). Ele buscou um pensamento autônomo sobre a ciência, justificado por sua exposição lógica, analítica e dialética, de uma teoria do ser como substância (*ousia*) e das teorias: (a) predicativa do discurso e (b) da cognição, unificadas no *De Anima*.

Esse texto reflete os desafios postos pela prática docente e pelos discentes. Apropriemo-nos do pensamento dos pensadores antigos pela reflexão e crítica, pela pesquisa e segundo o debate que ensejam. Identifiquemos os motivos e justifiquemos as escolhas que fizemos sempre que o aspecto público do saber exija. Apresentamos aqui, com as naturais omissões, uma memória dos programas seguidos em história da filosofia antiga nos últimos vinte anos, através de uma delimitação de problemáticas nela

visadas. Formulamos, enfim, a pergunta pela pertinência das questões indicadas, os conceitos, especialmente de filosofia e história, para a prática intelectual de um sujeito que se põe a refletir sobre a formação que deseja e quais sejam as competências e habilidades necessárias ao seu aprendizado, na atividade em cujo caminho ingressou, a filosofia.



**Filosofia Medieval:**  
Desmistificações e  
problemas

*Anderson D'Arc Ferreira*



## **1. A Idade das Trevas: uma pequena desmistificação**

Comumente, quando inicio os estudos reflexivos com os discentes do curso de Graduação em Filosofia acerca da Filosofia Medieval, me deparo, frequentemente, com algumas noções acerca do que teria sido o período medieval.

Quando pergunto o sentido desse termo, Idade Média, sempre vem à mente das pessoas imagens relativas à castelos, armaduras, lutas de Justas, espadas, um espaço onde o bélico e o bucólico conviviam de forma harmônica. Outras pessoas comumente a associam com o termo ‘Idade das Trevas’.

O sentido mais comum que se associa ao termo ‘Idade Média’ é o de que ele teria sido uma ‘Idade das Trevas’, portanto, um período em que nada de relevante, quer seja no campo filosófico, quer seja no campo científico, foi produzido. Esse período seria um momento na história da humanidade em que a racionalidade foi deixada de lado e o ‘poder da Igreja’ dominava tudo e todos de forma opressora, sendo, por isso, um momento em que a Teologia dominava, categoricamente, a Filosofia. Esse período seria, portanto, um lugar sem sentido, sem

expressão frente ao poder da razão que aflorou no iluminismo. Mas efetivamente o que devemos entender por esse termo ‘Idade Média’?

A Idade Média não foi nada do que as pessoas comumente a associam. Ela não foi um período das Trevas, um período sombrio ou um período de puro domínio da Teologia sobre a Filosofia. A Idade Média foi um período cheio de mudanças, cheio de novidades em relação ao pensamento da Antiguidade de tal forma em que se pode, inclusive, traçar as veredas do encontro entre a fé cristã e os caminhos ditados pela filosofia.

As perguntas que devem estar latentes para aqueles que buscam entender o que seja a Idade Média seriam, por exemplo, assim formuladas: O que foi a Idade Média? O que ela teria produzido afinal? Qual caminho ela teria trilhado?

Buscaremos esclarecer essas perguntas para que o uso do termo ‘Idade Média’ fique mais claro e mais transparente em relação ao que ela realmente foi.

### **1.1. Uma definição do termo ‘Idade Média’**

Historicamente devemos entender que a Idade Média corresponderia a mais ou menos sete séculos, os

quais se estenderiam da eclosão do Islamismo na Gália, em meados do século VIII, até meados do século XV, com a queda de Constantinopla para os Otomanos. Alguns estudiosos acrescentariam a esse período mais um século e estabelecendo, portanto, que o período Renascentista ainda seria o último influxo da Idade Média<sup>1</sup>.

Mas qual é o sentido que devemos atribuir ao termo ‘Idade Média’? O termo Idade Média (*medium aevum*) foi usado pela primeira vez em 1469 por João Andrea de Bussi, que era Bispo de Alería. O uso pejorativo do termo se generalizou a partir das opiniões dos historiadores enciclopedistas do século XIX, os quais usavam o termo para designar, em geral, um período intermediário, obscuro e inculto que separaria o humanismo clássico, expresso pelo pensamento dos gregos, do que era pensado e teorizado pelo humanismo moderno. Assim, o termo ‘Idade Média’ seria um nome que se aplicava a um período intermediário, entre dois momentos da história, por isso ele foi chamado de Idade Média.

---

1 Para aqueles que buscam se aprofundar nos estudos históricos acerca da Idade Média cf.: LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 2006; LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Petrópolis: Vozes, 2018. Já para os curiosos para o sentido que o termo adquire no estudo da História da Filosofia cf.: DE LIBERA, Alain. **A Filosofia medieval**. São Paulo: Loyola, 1998; GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins fontes, 1995.

Os curiosos devem estar pensando: qual teria sido o grande marco que caracterizaria o início da Idade Média? Nesse ponto os historiadores da filosofia afirmam que o marco geral para o início da cultura medieval teria sido o renascimento carolíngio propiciado por Carlos Magno (768-814). Carlos Magno, que era o Rei da França, em 778, dirigiu-se aos bispos e abades de seu reino, mediante uma solicitação direta que o ajudaria no propósito de construir o Sacro Império Romano Germânico, para que eles pudessem construir escolas que visassem uma melhora na formação dos sacerdotes e religiosos para que eles pudessem assumir postos estratégicos na estrutura do Império que seria implementada.

Uma marca nos chama a atenção aqui: o reconhecimento, por parte de vários especialistas, tanto historiadores quanto filósofos, de que a Idade Média não foi um período de trevas ou de obscuridade, em nenhum aspecto, principalmente no âmbito filosófico.

Uma das idiossincrasias da Idade Média é que ela não pode ser entendida como um único bloco histórico. Ela foi um período composto de várias etapas ou momentos diferentes.

Nesse sentido podemos dividi-la em pelo menos 5 etapas: a) Alta Idade Média (768 – fim do séc. IX); b) do

séc. X (com a fundação da Abadia Beneditina de *Cluny*) até fins do séc. XII; c) Período do Apogeu da Idade Média, séc. XIII (onde ocorre, dentre outras coisas, a constituição das universidades); d) Baixa Idade Média – vai da morte de Duns Scotus, em 1308, até fins do séc. XIV; e) depois do cisma do ocidente (1378-1418) abre-se um período de transição (séc. XV e XVI) até se chegar à modernidade. Aqui vale salientar que essa divisão é adotada no campo da História da Filosofia.

O cristianismo foi a grande marca característica da Idade Média ocidental. Mas frente a isso vale ressaltar um dado: o cristianismo não pode ser visto como sendo uma escola filosófica, haja vista o fato de que ele, o cristianismo, não comporta uma filosofia em sentido estrito. Ele, no máximo, implicaria numa visão de filosofia em sentido lato, isto é, uma visão do universo. Essa visão, contudo, é algo inteiramente novo em relação ao que foi pensado pela filosofia grega. Assim, o problema dominante para o povo medieval do ocidente, durante os primeiros séculos da era cristã, será o de se fixar quais seriam as possíveis relações a se estabelecer entre a sabedoria cristã e a sabedoria pagã<sup>2</sup>.

---

2 Frente a esses aspectos cf.: LIÉBAERT, Jacques. **Os padres da Igreja – séculos I – IV**. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Loyola, 2004;

Assim, diferentes atitudes frente ao encontro entre a sabedoria pagã e a sabedoria cristã se esboçaram e depois se definiram claramente em três posições basilares, a saber: a) um forte desprezo pela sabedoria pagã e a uma intensa rejeição da ciência humana, como os aspectos defendidos por Tertuliano; b) um forte racionalismo que via nas estruturas do intelecto humano a única forma de se alcançar Deus, como os sistemas defendidos pelas gnoses; c) uma certa colaboração, realizada em bases bem harmoniosas, entre a sabedoria divina e da sabedoria humana, como o pensamento de Justino de Roma e Agostinho de Hipona.

## 1.2. A ciência na Idade Média

Caso ainda se possa persistir na ideia de que a Idade Média seria uma espécie de ‘período das trevas’, acreditamos que apontar como, ao longo desse período histórico, ocorreram as relações com a ciência e o conhecimento tornar-se-á um elemento fulcral para a mudança

---

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Vozes, 1988; VIGNAUX, Paul. **A filosofia na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

de compreensão daquilo que devemos entender por Idade Média, em especial por aquilo que foi produzido, no campo filosófico, durante o medievo.

Parece-nos que um elemento se constitui no rasgo comum dos saberes que foram cultivados na Idade Média: o interesse por produzir fórmulas adequadas de concordância entre o conceito clássico de ciência e a nova concepção de ciência vinculada à experiência religiosa cristã. Diante disso observamos que a constante aqui era a de se assegurar, para o “conhecimento religioso reflexivo”, o efetivo caráter de uma ciência.

Na tentativa de se garantir isso a Idade Média produziu várias respostas para essas necessidades. Embora as respostas dadas tenham uma imensa diversidade em suas formulações, é possível visualizar, em cada conjunto teórico que elas desenvolveram, certas ‘evoluções’ nas soluções propostas. Tais evoluções nos ajudam a entender cada método de respostas e agrupar, historicamente, cada conjunto de perguntas. Assim, podemos vislumbrar, em forma de blocos, tudo o que foi produzido, em relação às ciências, dentro do medievo. Assim, cada bloco, de forma idiossincrática, expressa os métodos científicos que foram desenvolvidos, seus avanços, seus problemas e suas fórmulas de resolução dos mesmos.

Um dos aspectos que merece destaque aqui é que a ‘Ciência Medieval’ é marcada, claramente, por várias descobertas no campo da filosofia natural. Para melhor entendermos todo esse contexto dividiremos esses blocos em quatro conjuntos, a saber: a) a transição da Antiguidade para a Idade Média; b) a tentativa de organização dos saberes na Idade Média; c) o apogeu da Idade Média (século XII e XIII); d) a Idade Média Tardia (século XIV e XV).

A transição da Antiguidade para o Medievo é marcada por algumas características, a saber: certa confusão e perda dos tratados científicos que foram escritos na antiguidade; os pensadores desse período não sabiam mais o grego e perderam o contato com as obras originais dos autores gregos, permanecendo somente os resumos e os manuais que ‘davam notícia do que foi produzido’ pela filosofia grega. Diante disso o conhecimento das ciências naturais deve-se somente aos manuais, os quais eram mal traduzidos pelos romanos, compostos, em sua maioria, por textos incompletos e mal-acabados. A única instituição do Império Romano que não se desfez nesse período foi a Igreja Católica<sup>3</sup>. Os intelectuais desse período eram,

---

3 Uma curiosidade aqui é que, depois da fragmentação do Império Romano devido as invasões bárbaras, será através da Igreja que parte da cultura dos romanos será conservada, especialmente através dos mosteiros, ou mosteiros, e da vida monástica.

em sua maioria, clérigos, portanto, estudiosos que davam mais ênfase aos aspectos da fé. Por isso, as ciências, nesse contexto, eram somente uma pequena parte da formação escolar. A grande preocupação dos intelectuais desse período estava em como poderiam ser salvas as almas das pessoas, e não nos questionamentos acerca dos detalhes da natureza e de sua organicidade. O que vemos aqui é uma vida rústica que mantinha as pessoas voltadas para as necessidades exclusivas do dia a dia, em especial na busca pela sua sobrevivência. Portanto, aqui, as atividades científicas ficaram reduzidas a comentários do que havia sido preservado das obras da antiguidade clássica<sup>4</sup>.

O segundo bloco, o da organização dos saberes na Idade Média, ocorre por volta do século VIII. Ele começa com a reação e a tentativa de organização dos saberes promovidas no reino da França, com a reforma de Carlos Magno. Seu objetivo geral era o de fortalecer seu império. Para tanto, ele resolve começar a mudança necessária pela reforma da educação. O monge Alcuíno de York foi quem desenvolveu essa reforma tentando reavivar o estudo clássico romano, do período de Cícero, a partir do

---

4 Observa-se, aqui, que esses comentários eram, em sua maioria, compostos de textos truncados, sem sentido e normalmente errados, e tudo isso devido à má qualidade dos textos originais que eram guardados e comentados.

estudo das sete artes liberais. Essas artes eram organizadas em dois conjuntos: o *Trivium* e o *Quadrivium*. O *Trivium* se ocupava dos estudos literários e era composto por: Gramática, Retórica e Dialética. O *Quadrivium* se ocupava do ensino científico e era composto por: Aritmética, Geometria, Astronomia e Música. Assim, a partir de 787, na França, inicia-se a reforma nas escolas dividindo a sua implementação em três formatos de escolas: as monacais, as Catedralísticas e as Palatinas. O resultado desse esforço de organização dos saberes seria notado nos séculos posteriores através do avanço da dialética (lógica), no século X e XI, o qual formaria o método escolástico, e o da sistematização das escolas, as quais acabariam se desenvolvendo, complexificando e ampliando, formando, assim, no final do século XII e século XIII, as Universidades. Isso só pôde ocorrer pois a partir do século X tivemos relativa tranquilidade no ocidente medieval, em especial frente às invasões bárbaras. Essa relativa tranquilidade culminou em avanços políticos e sociais, os quais acabaram por possibilitar o desenvolvimento de novas técnicas agrícolas que permitiram alimentar mais pessoas e, com o excedente da produção, iniciar uma expansão do comércio. Todo esse contexto possibilita o surgimento de novas cidades e o crescimento das cida-

des que eram dotadas de escolas. A definição de ciência, nesse período, era a de que ela era algo vinculado a um conhecimento certo, sistemático e causal. Por isso, nessa estrutura da ciência, existe certa analogia entre os modos de acesso do nosso intelecto aos objetos e a forma de se dividir as ciências, que eram assim organizadas: a física (*naturaliter*); a matemática (*disciplinabiliter*); a teologia (*intellectualiter*).

O terceiro bloco é aquele determinado pelo apogeu da Idade Média, inscrito entre o final do século XII e o século XIII. Como características basilares desse período temos: o aparecimento das ordens mendicantes, tanto dos Dominicanos quanto dos Franciscanos, que mudou a forma dos europeus entenderem e se relacionarem com a fé cristã; as cruzadas, que trazem mudanças no mundo intelectual e científico devido ao contato com os árabes e sua cultura; o movimento de tradução dos textos gregos que marca uma mudança na forma dos medievais se relacionarem com a filosofia e a intelectualidade. Aqui foram traduzidos autores como Euclides, Ptolomeu, Arquimedes e Galeno. Ao mesmo tempo são reintroduzidos os textos de Aristóteles e mudam-se as relações anteriormente postuladas passando-se a dar maior liberdade para quem pesquisava sobre astronomia, matemática,

biologia e medicina. Nessa seara a liberdade dos estudantes das artes liberais era um fato, embora o mesmo não se aplicasse aos estudantes de filosofia e teologia. Nesse momento, devido a expansão das escolas, necessitava-se de uma organização interna dos estudos e dos métodos de pesquisa que foi concretizada pelo desenvolvimento do método escolástico (*Lectio, Disputatio e Contemplatio*). Tudo isso possibilita a criação das universidades, as quais serão a base do modelo universitário que conhecemos hodiernamente. Dentro da estrutura universitária os estudantes da Faculdade de Artes ocupavam-se das investigações acerca do objetivo da natureza e do universo físico. A independência desses estudos frente ao estudo da teologia deixava-os livre do gerenciamento externo, tanto da Igreja quanto dos Reis.

No período do Renascimento do século XII, contudo, renova-se o interesse pela investigação da natureza. Associado ao movimento das ordens religiosas mendicantes o ambiente universitário tornava-se o palco para o estudo adequado dos problemas da natureza (ex.: Escola Franciscana de Oxford). Essa ciência áurea da escolástica dava ênfase à lógica e ao empirismo, como podemos atestar pelos modelos de Roberto de Grosseteste, Roger Bacon e Siger de Brabante. Esses pensadores indepen-

dentos entendiam a natureza como sendo um sistema de leis coerentes que poderiam ser explicadas pelo movimento natural da razão humana. Com base nisso os filósofos medievais se lançaram à busca de explicações dos fenômenos que fazem parte do universo. Esse movimento de interesse nas ciências naturais propiciou avanços importantes para a física e a metodologia científica. Tais movimentos associados à criação e expansão das universidades propiciou uma enorme infraestrutura para a formação, implementação e crescimento de várias comunidades científicas (Ex.: Paris, Oxford e Bolonha). Assim, as abordagens dos pensadores desse período tornaram-se mais concretas e empíricas e tal movimento abre as portas para uma nova forma de se investigar a filosofia da natureza, a qual se tornará, mais tarde, as bases da ciência dos modernos. Assim, nesse momento, a ciência torna-se um conhecimento certo, demonstrado a partir de suas causas e tendo a metafísica como o seu mais alto nível. Alguns nomes importantes do século XIII, nesse quesito, seriam: Roberto de Grosseteste, Roger Bacon, Siger de Brabante, Alberto Magno e Tomás de Aquino.

O último bloco que pretendemos vislumbrar no contexto que desenhamos é o da Idade Média Tardia, que se insere nos séculos XIV e XV. As características mais

marcantes desse período seriam: ele foi grandemente influenciado pelas ideias de João Duns Scotus, as quais trouxeram um grande avanço nas ciências a partir do questionamento e avanço dos princípios oriundos do sistema aristotélico e da forma com que ele postula a necessidade de reorganização da metafísica e das ciências; a crítica aos modelos gregos e, principalmente, aristotélico, tomaram corpo e foram obtendo status e força durante esse período. Aqui temos o surgimento de um modelo científico que não só oferece um critério metodológico de cultivo das ciências, como, também, garante de que forma o processo científico poderá ser ensinado e repetido. Assim, o conhecimento certo será o conhecimento acerca dos indivíduos, e o conhecimento verdadeiro de algo somente poderá vir dos objetos singulares. Por isso, o conhecimento vindo dos singulares possibilita abstrair-se as particularidades e chegar-se a uma universalidade. Nesse conjunto teórico o aspecto abstrativo e universal desses processos garante, ao entendimento humano, o acesso ao totalmente abstrato, ou seja, o acesso à Teologia. Alguns nomes importantes do século XIV seriam: Duns Scotus, Guilherme de Ockham, João Buridano, Raimundo Lúlio e Nicolau de Oresme.

Para uma compreensão mais efetiva dessa temática seria interessante analisar quais seriam as caracterís-

ticas do Renascimento acerca da temática que estamos desenvolvendo. Contudo, isso extrapolaria nosso escopo. Deixaremos esse elemento para um estudo posterior.

Por fim, alguns elementos podem ser apontados como sendo parte do legado da ‘ciência medieval’: os avanços obtidos na óptica, a partir dos estudos de Roberto de Grosseteste, iriam gerar, o primeiro modelo de óculos, que foi desenvolvido por Roger Bacon, e, mais tarde, instrumentos como o telescópio e o microscópio; a prensa móvel; o nascimento e desenvolvimento das universidades; a criação de uma metodologia científica conhecida como método Escolástico; grandes relógios mecânicos; inovações nos meios de produção com novas técnicas de serralheria, incisão de pedras e fundição de ferro (aplicações que podem ser vistas na construção das Igrejas do estilo gótico); na agricultura coisas como a charrua, os moinhos d’água, os arreios de animais, melhoria nas carroças, a ferradura etc.; na navegação coisas como a bússola, o astrolábio, a invenção de caravelas, a confecção de mapas mais precisos, etc.

De fato, por tudo isso que vimos, podemos afirmar que Idade Média, e conseqüentemente a filosofia medieval, não é nada daquilo que habita o imaginário coletivo. De fato, ainda temos muito o que aprender sobre a Idade

Média e a Filosofia Medieval. Devemos levar em conta, por exemplo, que menos de quinze por cento dos trabalhos produzidos durante a Idade Média foram traduzidos para idiomas contemporâneos, o que denota o imenso caminho que ainda temos que percorrer para entender e caracterizar, de forma mais precisa, não somente a Idade Média, como, principalmente, a Filosofia que por ela foi produzida.

Vários especialistas contemporâneos em Filosofia Medieval são categóricos em afirmar que na Idade Média, em especial no século XIV, tivemos uma revisão global da linguagem filosófica com a criação de novas linguagens da matemática, da lógica, da teologia, e essas linguagens abriram novas pistas para se pesquisar novos ramos do saber. Assim, esse não teria sido um período somente de aristotelismo, mas um período que o criticou, que evoluiu a metodologia das ciências, que descobriu uma nova concepção da natureza e, finalmente, que abriu as portas para as revoluções da física a partir do século XVII.

Agora que efetivamente entendemos que a Idade Média não é a ‘Idade das Trevas’, gostaríamos, para frisar o que nela foi produzido, de elencar alguns problemas de cunho filosófico que foram amplamente tratados e debatidos nesse período.

## **2. Problemas filosóficos medievais: um brevíssimo esboço**

A Filosofia Medieval produziu vários problemas filosóficos. Temos uma gama imensa de problemas que se inserem nos campos metafísico, ontológico, gnosiológico, epistêmico, lógico, ético, antropológico, teológico etc.

Alguns desses problemas são muito famosos, como, por exemplo: o problema da unicidade do intelecto; o problema da eternidade do mundo e do cosmo; o problema das relações entre o Ser e o ente; o problema da relação entre corpo, alma e espírito nos seres humanos; o problema da destinação da alma humana; o problema das virtudes e da busca pela felicidade; o problema dos futuros contingentes; o problema dos universais; o problema das provas da existência de Deus, etc.

Efetivamente não temos como desenvolver um esboço minimamente razoável de cada um desses problemas. Contudo, por sua relevância no âmbito da História da Filosofia, iremos discorrer, rapidamente e de forma propedêutica, acerca de apenas um deles, a saber: o problema dos universais.

## 2.1. O Problema dos universais

O problema dos universais na Idade Média, é, sem sombra de dúvidas, um dos problemas filosóficos que ainda fazem parte do debate contemporâneo. A esse respeito Marcuse assevera: “Longe de ser apenas uma questão abstrata de epistemologia, ou uma questão pseudo-concreta de linguagem e de seu uso, a questão do estatuto dos universais está no próprio centro do pensamento filosófico”<sup>5</sup> (MARCUSE, 1978, p. 191).

De fato, o conteúdo central do problema dos universais na Idade Média gira em torno do estatuto ontológico dos universais, ou seja, ele trata e investiga a possibilidade da existência ou não-existência dos universais. Assim, a partir da possibilidade de existência dos universais, a pergunta que passa a ser feita é a seguinte: admitindo-se que os universais existem, que tipo de existência eles possuem, ou seja, se eles existem a sua existência é real ou simplesmente mental?

No medievo o problema se estabelece através das investigações de Porfírio ao comentar o Livro I dos *Tópicos* de Aristóteles, de forma mais precisa através das tra-

---

5 MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial.** Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 191

duções e dos comentários que Boécio fez a esse texto de Porfírio. O problema aberto por Porfírio estaria no fato de que ele, ao comentar o texto de Aristóteles, o interpreta que existiriam cinco vozes, não mais as quatro apontadas pelo Filósofo de Estagira. A partir disso é que os gêneros e as espécies passariam a ser entendidos como universais.

Em seu comentário, Porfírio apresenta duas perguntas fundamentais que criam o problema: os universais ou seriam realidades subsistentes, ou seriam simples concepções do intelecto humano. Caso a primeira pergunta fosse assumida, então ela abriria mais outras duas: como realidades subsistentes os universais corporais ou incorporais. Em caso de assumir que eles existem e que são incorporais, restaria saber se eles são separados das coisas sensíveis ou se eles estariam situados nas coisas sensíveis.

Sobre a pergunta inicial de Porfírio (os universais são entidade em si mesmas ou apenas concepções do intelecto?) temos duas posições: a) ou os universais são coisas (*res*) que existem independentes de nossa mente; b) ou os universais são conceitos (*conceptus*) ou ainda palavras (*voces*), que dependem do intelecto humano. Essas duas posições nos remetem às duas primeiras posições acerca do problema, a saber: a vertente platônica e a vertente aristotélica, respectivamente.

Contudo, o problema não para somente nessas duas posturas. Existe outra derivação que pode ser retirada da própria concepção dos termos gênero e espécie, do que se entende por universal, ou seja, uma vertente linguística é introduzida à problematização que tinha um cunho ontológico. Essa adoção de aspectos semânticos dentro da discussão ontológica acontece tendo em vista a ambiguidade do termo quando confrontamos os textos de Aristóteles e de Porfírio. Nesse sentido o problema dos universais passa a remeter a dois aspectos, um lógico e outro ontológico. Essa derivação deve-se ao fato de que, para Aristóteles, a definição de universal, além do cunho ontológico, tem uma noção lógica de predicação, ou seja, eles, os universais, podem ser aplicados tanto às palavras quanto às coisas. No fundo a questão fundamental acerca dos universais guarda como pano de fundo de sua problematização a pergunta acerca de sua existência, ou seja, se esta existência dos universais é ‘pensada’ ou é ‘real’.

Entrementes, independentemente de qual faceta do problema possamos abordar, indubitavelmente nos depararemos com a problemática ontológica. Nesse sentido teremos algumas tipologias específicas das posições medievais sobre o tema, a saber: Realismo; Nominalismo; Conceptualismo (conceitualismo).

O realismo tem duas posições: o realismo extremo e o realismo moderado. O realismo extremo, ou realismo platônico, é uma postura em que os universais têm uma existência real, separada, anterior e independente das coisas sensíveis (*ante rem*). O realismo moderado é uma postura que entende que os universais têm uma existência real que é identificada com uma essência comum que é compartilhada e presente apenas nas coisas sensíveis, ou seja, os universais existem somente nas coisas e não anteriormente ou independente delas (*in re*). Um exemplo de um pensador que adotou a postura do realismo extremo é Guilherme de Champeaux. Já quanto ao realismo moderado temos as posturas de Santo Tomás de Aquino e Duns Scotus, por exemplo.

Assim como ocorre no realismo, o nominalismo também apresenta duas posturas: o nominalismo extremo e o nominalismo linguístico. As características basilares do nominalismo, que estão presentes nas duas posições seriam: a rejeição completa da existência de qualquer entidade universal extramental, seja anterior às coisas, seja enquanto realidade nas coisas; e afirmação de que na realidade extramental há unicamente os indivíduos singulares. O nominalismo extremo seria uma postura que nega a existência dos universais to-

mando-os como *flactus vocis*, meras emissões da voz. Assim os universais seriam entidades que não são mais do que o significado dos nomes (*nominum significatio*). Já o nominalismo linguístico seria uma postura que nega qualquer existência real do universal tomando-o como um conceito da alma, enquanto sinal (*signo*, nome ou termo) através do qual designam-se os vários indivíduos que compõem a realidade. Aqui o universal seria um sinal linguístico mental que é dotado da capacidade de ser predicado de muitas coisas. Um claro exemplo do nominalismo extremo é Roscelino. Já o nominalismo linguístico conta com defensores como Guilherme de Ockham e João de Buridano.

Por fim, a terceira postura teórica frente ao problema dos universais, que é chamada de conceptualismo, é a postura assumida, por exemplo, por Pedro Abelardo. Essa postura é uma posição híbrida que mescla elementos tanto do realismo quanto do nominalismo. Aqui os universais existem somente enquanto conceitos universais em nossa mente, sendo, portanto, vistos como ideias abstratas e, nesse sentido, eles possuem esse *obiectum*; os universais não são entidades reais ou tampouco meros nomes usados para designar entidades concretas, eles são conceitos gerais.

O que se observa, então, é que o problema dos universais ocupou vários pensadores do século XI até o século XV. É um problema que, dentre outros aspectos, ainda aparece em autores contemporâneos como os textos do segundo Wittgenstein ou os textos de Quine (*‘Sobre o que há’* e *‘Os dois dogmas do empirismo’*).<sup>6</sup>

### 3. Considerações finais

Acreditamos que, ao longo desse pequeno texto, um grande horizonte acerca do que foi a Idade Média tenha sido aberto.

Vimos que a Idade Média não pode ser classificada como sendo a ‘Idade das Trevas’ e descobrimos que muito do que foi por nela produzido ainda não foi traduzido e devidamente pesquisado.

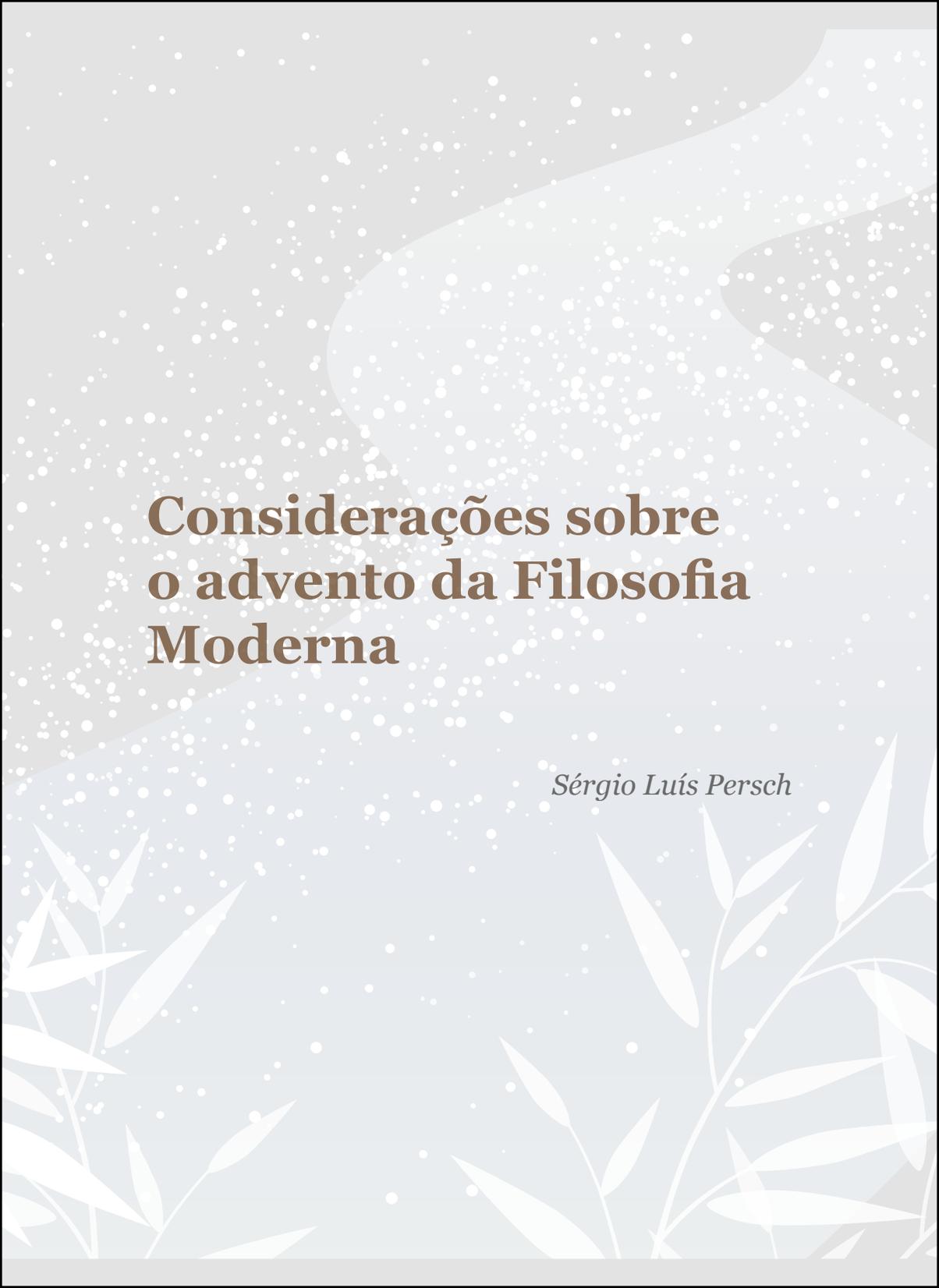
Observamos que, diante do universo de problemas filosóficos que foram suscitados na Idade Média, um dos que possuiu imenso destaque dentro das discussões contemporâneas, é o problema dos universais. Isso, contudo,

---

6 Para uma melhor compreensão do problema dos universais na Idade Média cf.: LEITE JUNIOR, Pedro. **O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

é somente uma pequena amostra do que foi trabalhado e tratado, no campo filosófico, durante a Idade Média.

Levando-se em consideração a frase de Einstein “A mente que se abre a uma nova ideia jamais voltará ao seu tamanho original.”, esperamos ter aberto uma porta de estudos e interesses por aquilo que foi produzido na Idade Média.



# **Considerações sobre o advento da Filosofia Moderna**

*Sérgio Luís Persch*

Conforme sugerimos no título, tentaremos fazer alguns apontamentos sobre a o processo de surgimento e alguns aspectos norteadores do desenvolvimento da filosofia moderna.

O marco simbólico da passagem da idade medieval para a moderna é a Revolução Copernicana. Refere-se à teoria elaborada por Copérnico, de que o nosso sistema planetário tem o Sol como centro e, por conseguinte, a Terra gira em torno do Sol. Chama-se, esse sistema, de heliocêntrico. Essa revolução é um acontecimento referencial para o processo de transformação que ocorreu nas mais diferentes esferas do conhecimento e da ação humana.

Agora, é preciso distinguir a dimensão positiva da revolução, no sentido de que a hipótese copernicana triunfa enquanto uma explicação científica do cosmos, frente ao sistema ptolomaico, que considerava ser a terra o centro do universo, e o sentido filosófico dessa revolução. Quanto à dimensão científica propriamente dita, faria pouco sentido insistir na hipótese de que a terra é o centro do universo, depois de se consolidar, na modernidade, a estrutura heliocêntrica do nosso sistema planetário. Logo, autores antigos e medievais, como Aristóteles e Agostinho, não podem ser invocados para contestar “positivamente” a validade científica do heliocentrismo.

Entretanto, a importância desses filósofos resta incólume, e inclusive não precisamos abdicar do interesse em explorar o antigo Sistema Ptolomaico, se ele nos estimula alguma reflexão filosófica. Entretanto, nesse caso não podemos nos restringir à sua descrição “positiva”, isto é, ao postulado científico de que o sol é o centro do nosso sistema planetário. Podemos nos referir a Kant para destacar esse aspecto simbólico da revolução copernicana. Ao mesmo tempo estaremos delineando, com essa remissão, o período histórico da caracterização da filosofia que aqui visamos oferecer.

A obra de Kant vem à luz na segunda metade do século XVIII. Em seu principal trabalho de revisão crítica do próprio pensamento filosófico, a *Crítica da razão pura*, Kant diz que talvez também a filosofia, especificamente, a metafísica, deva fazer algo semelhante à ideia de Copérnico: “não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer girar o espectador e deixar os astros imóveis” (KANT, 2008, p. 20). Trata-se de atribuir um caráter mais ativo ao sujeito, do qual ele anteriormente estava destituído. Em termos de atitude científica geral, Kant a exprime nos seguintes termos:

Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; (...) não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta (KANT, 2008, p. 18).

Logo que começamos a nos envolver com o sentido filosófico da Revolução Copernicana, deparamo-nos com diversos filósofos que contribuíram singularmente para o advento da ciência e da filosofia modernas.

Galileu desperta um interesse bem maior à filosofia do que o próprio Copérnico, porque ele debate com a tradição. Enquanto esta se apoiava na autoridade de Aristóteles para justificar os seus escrúpulos relativos ao sistema copernicano, Galileu invocava o próprio Aristóteles para mostrar que a hipótese copernicana, ainda que se oponha positivamente à hipótese ptolomaica, não fere quaisquer proposições filosóficas, metafísicas ou teológicas da tradição. A intolerância ao sistema copernicano, portanto, dever-se-ia apenas a uma estrutura de poder calcada na ignorância e na obscuridade das instituições que vinham se sustentando por meio de uma subordinação supersticiosa apelativa a um poder divino ameaçador...

É natural que instituições de longa data se comportem dessa maneira em seu momento de crise e falência generalizada. Na medida em que vão se mostrando mais e mais insustentáveis, elas também dão ensejos a movimentos de reforma e renovação.

Tais movimentos, nós os conhecemos dos livros de história justamente pelos nomes de Renascimento e Reforma e eles se referem à existência humana como um todo. Se a invenção de aparelhos, tais como o telescópio, a descoberta de terras desconhecidas como as Américas, a capacidade de assimilar o formato esférico do nosso planeta, foram fatos históricos de singular relevância para o advento da modernidade, foi preciso também que o ser humano emendasse a si próprio, revendo as suas disposições elementares acerca da religião, da política e da existência de modo geral. Lutero é um autor de referência, no que diz respeito à reforma religiosa, e a obra *O Príncipe* de Maquiavel é talvez a mais clássica dessa redescoberta do originário comportamento político do ser humano. Ainda no âmbito específico da expressão filosófica, *Os Ensaios* de Montaigne também podem ser considerados renascentistas ou pré-modernos. São dedicados, esses autores e suas respectivas obras, ao esforço de enfrentamento dos poderes e saberes instituídos,

e de libertação frente a eles. Ao mesmo tempo, marcam uma passagem de transição porque ainda não fornecem as balizas definitivas para novas instituições científicas e políticas.

Fica reservada à filosofia moderna propriamente dita esse esforço instituidor de uma nova ordem, e é o que ela leva a cabo em seu período de emergência. Destacaremos dois temas que nos parecem norteadores nesse esforço: o método confiado à razão e o sujeito enquanto ponto de partida da filosofia e da ciência, ou seja, enquanto sujeito de conhecimento.

Começaremos fazendo alguns apontamentos sobre a questão do método.

Um filósofo pioneiro nessa matéria é o inglês Francis Bacon. O projeto filosófico que ocupou a sua vida foi justamente o de uma “grande instauração” - *Instauratio magna* é o título latino do projeto. Seu intento foi o de fazer uma crítica aos obstáculos que inibem o desenvolvimento da ciência e, em seguida, demarcar uma via metódica para as descobertas e explorações científicas. Bacon foi mais tarde citado por Kant como um marco histórico no processo de constituição da física (em sentido abrangente) como uma ciência da natureza. Ao se tornar uma ciência propriamente dita, tal gênero de investigações,

nas palavras de Kant, deixa de ser um tateio cego entregue à sorte do investigador, e passa a ser uma busca organizada, que toma uma direção certa. Mesmo que o caminho a ser trilhado seja longo, ele se mostra inteiramente seguro no que diz respeito aos seus resultados parciais, sem provocar constantemente o temor e trazer o risco de pleno fracasso e a necessidade de começar tudo de novo. Bacon foi um verdadeiro entusiasta dessa nova orientação científica.

Dentro do seu projeto amplo da *Instauratio magna*, Bacon escreve o livro que nós hoje mais conhecemos, chamado *Novum organum*. O *organum* é uma alusão à obra homônima de Aristóteles - o seu tratado de lógica. *Novum organum* se refere, portanto, a uma renovação da lógica, e aqui já não se trata de fazer “renascer” uma obra clássica antiga e sim, submetê-la a uma severa crítica, para no fim das contas deixar claro que o legado aristotélico não é por si só suficiente na instauração de uma nova ciência. Esse olhar crítico ao saber sistemático do passado e a busca de um novo método de institucionalização do saber é que caracteriza a filosofia moderna frente ao movimento renascentista que a antecede.

Dessa forma, o debate acerca do método que está aqui sendo promovido por Bacon começa por assegurar

a sua independência frente à tradição, e, claro, cumpre lembrar que estamos no alvorecer da filosofia moderna. Mais tarde se revelará que as inovações que se vislumbram nesse contexto não dizem respeito tanto à lógica enquanto tal. O próprio Kant volta a confirmar que a lógica adquiriu o estatuto de uma ciência segura desde Aristóteles e que a contribuição dos modernos se restringe mais a fatores psicológicos e não propriamente lógicos. É por isso mesmo que, simultaneamente à questão do método, coloca-se também a questão do sujeito moderno enquanto sujeito de conhecimento.

De fato, a primeira parte do *Novum organum* consiste num exame detalhado das disposições humanas naturais que tendem a colocar obstáculos no avanço da ciência. Trata-se de uma das contribuições mais importantes de Bacon para a história da filosofia, essa teoria ou doutrina, que nos foi legada como “Doutrina dos ídolos” - em ligeira aproximação com a “doutrina da caverna” de Platão, sugerida pelo próprio Bacon.

Vale a pena tomar conhecimento de algumas passagens da obra que conduzem o autor a essa “doutrina”.

O *Novum organum* é escrito na forma de aforismos, que são unidades textuais relativamente pequenas, algumas não passando de três ou quatro linhas. Dentre

os primeiros se encontra o famoso provérbio: “saber é poder”. Eis o aforismo na íntegra: “Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática” (Aforismo III do *Novum organum*; BACON, 1979, p.13). Vejam que o aforismo é pequeno, mas diz muita coisa: além de fazer coincidir saber e poder, fala da ciência como conhecimento de causa. Fala também de controle e dominação da natureza, o que talvez seja a característica mais impactante da ciência moderna. Fala, ademais, sobre a necessidade de obedecer à natureza. O domínio da natureza mediante a suposta alteração das suas leis é ilusório, pois que a ciência jamais deve ter a pretensão de violar a natureza com os seus artifícios.

O aspecto mais importante do legado baconiano é a sua crítica aos preconceitos e às distorções que os seres humanos naturalmente tendem a ter e fazer. Consistem eles, segundo Bacon, em quatro gêneros, que ele chama de ídolos - numa ligeira alusão também a Santo Agostinho. O primeiro gênero é o dos ídolos da tribo, que consistem no fato de que nós naturalmente percebemos as coisas de um modo distorcido, por conta da constituição

dos nossos sentidos. (Por ex., vemos o sol bem menor do que a terra se movendo em torno dela...). Depois vêm os ídolos da caverna, que nós adquirimos pela experiência acumulada na nossa vida, pela educação, pelos livros que lemos e a religião que praticamos etc. O terceiro gênero é o dos ídolos do foro, que consiste no pacto das palavras, quando, por convenção, nós arbitrariamente atribuímos às coisas nomes que nada têm nada a ver com elas. Por fim, os ídolos do teatro dizem respeito ao nosso hábito de representar a realidade e produzir ficções acerca dela. A tradição, segundo Bacon, não teve clareza acerca dessas deficiências do nosso intelecto e, por isso, deixou que os humanos se desviassem do caminho reto do conhecimento. Mas agora esses ídolos precisam ser identificados e neutralizados.

O intelecto deve ser liberado e expurgado de todos eles, de tal modo que o acesso ao reino do homem, que repousa sobre as ciências, possa parecer-se ao acesso ao reino dos céus, ao qual não se permite entrar senão sob a figura de criança (Aforismo 49; BACON, 1979, p. 38).

A crítica baconiana a essas nossas disposições inatas de imaginar as coisas, de sermos influenciados pela

tradição, de firmarmos acordos e pactos, prepara o terreno para o filósofo Thomas Hobbes elaborar uma nova teoria política, alinhada à emergente ciência moderna.

Hobbes foi um jovem assistente de Bacon. Num momento posterior, ele se ocupou com a tradução da *Iliada* e da *Odisséia* gregas, na qual ele não se preocupou em demasia com a letra original do texto. Em vez disso, há estudos que mostram Hobbes vertendo as obras clássicas gregas de modo a corroborar, em certa medida, as suas próprias teses políticas. Estas, ele as elabora em duas obras bastante conhecidas, uma que se chama *Do Cidadão*, e a outra, a principal, *Leviatã*. O título remete a um mito bíblico e uma considerável parte dessa obra é dedicada à análise de questões relativas ao Antigo Testamento e às Escrituras de um modo geral. A ideia matriz da teoria política hobbesiana é a de pacto.

Hobbes reforça a atenção ao artifício metódico (método matemático) e, simultaneamente, deixa-se conduzir a um plano mais introspectivo em seu exame da natureza humana. Esse emprego de procedimentos matemáticos é resultado de um longo processo histórico e viria a se coroar no emergente racionalismo do século XVII. Desde a escolástica vinha se falando de “matematização da natureza”, numa história da filosofia que teve em seu ca-

minho grandes matemáticos, como Nicolau de Cusa, que conduz à revolução copernicana e agora se oferece como um método universal de explicação da realidade (*mathesis universalis*). Percebemos isso com clareza no começo do capítulo V do Leviatã:

Quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto a partir da subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes e de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte (...) Estas operações não são características apenas dos números, mas também de toda a espécie de coisas que podem ser somadas juntas e tiradas umas das outras. Pois do mesmo modo que os aritméticos ensinam a adicionar e subtrair com números, também os geômetras ensinam o mesmo com linhas, figuras, ângulos, proporções... Os lógicos ensinam o mesmo com consequências de palavras... Os escritores de política adicionam em conjunto pactos para descobrir os deveres dos homens... Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a adição e para a subtração, há também lugar para a razão, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer (HOBBS, 1989, p. 27).

Um autor muito renomado pelo uso sistemático de procedimentos matemáticos é Spinoza, cuja obra principal se chama *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Em outro texto, o *Tratado político*, Spinoza introduz o assunto afirmando que tratará da natureza e das paixões humanas da mesma forma como um geômetra trata de linhas, superfícies e sólidos.

Já o que pretendemos assinalar como um plano mais introspectivo do pensamento filosófico evidencia-se nesta passagem (a nosso ver, bastante atual) da introdução do *Leviatã* de Hobbes:

há um ditado que ultimamente tem sido muito usado: que a sabedoria não se adquire pela leitura dos livros, mas do homem. Em consequência do que aquelas pessoas que regra geral são incapazes de apresentar outras provas de sua sabedoria, comprazem-se em mostrar o que pensam ter lido nos homens, através de impiedosas censuras que fazem umas às outras, por trás das costas. Mas há um outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, segundo o qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, se se dessem o trabalho de fazê-lo: isto é, nosce te ipsum, lê-te a ti mesmo (...): quem quer que olhe para dentro de si mesmo e examine o que faz quando pensa, opina, ra-

ciocina, espera, receia etc., por que motivo o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas (HOBBES, 1979, p. 6).

Essas duas citações de Hobbes ilustram a questão do método e a questão geral do indivíduo/sujeito que reflete sobre si mesmo.

Agora, a referência mais famosa dessa orientação filosófica é Descartes, autor que direta ou indiretamente todos os egressos do ensino médio já contataram na disciplina de matemática. Os planos cartesianos e as coordenadas cartesianas são parte da matemática legada por esse autor e fazem alusão ao seu nome escrito em latim *Renatus Cartesius*. Descartes, assim como outros pensadores do seu tempo, foi um filósofo matemático. Ele costuma ser considerado o pai da filosofia moderna e cumpre assinalar aqui em poucas palavras porque ele carrega essa fama. Naturalmente ele também se ocupou com aqueles dois temas norteadores, o do método e o do sujeito enquanto ponto de partida do conhecimento.

Os dois temas são tratados em duas obras relativamente populares: *Discurso sobre o método* e *Meditações metafísicas*. A primeira, como o próprio título indica, tra-

ta do método de fazer filosofia. Para tanto, Descartes mobiliza os procedimentos matemáticos mais elementares, tais como o da divisão (análise) e da composição (síntese). E embora elementares na matemática, são estruturas racionais que permitem a exposição de problemas filosóficos de grande alcance, como, por exemplo, a distinção de matéria e espírito, corpo e alma, Deus e natureza. Os comentadores discutem essas questões sob o signo do dualismo cartesiano.

Por serem questões elementares e por Descartes procurar analisá-las seguindo passo a passo do mais complexo ao mais simples, e porque, de resto, ele é um escritor de rara clareza, os livros dele podem ser lidos como textos de introdução à filosofia. Se o leitor tiver a paciência de seguir cada etapa do raciocínio, compreenderá facilmente o percurso e também o ponto de chegada de um percurso argumentativo.

As *Meditações metafísicas* são exemplares nesse sentido, até porque elas conduzem o leitor passo a passo à proposição mais famosa de Descartes, que certamente muitos já ouviram nalgum momento, a proposição: “penso, logo sou”. Ela é muito importante porque, em boa medida, define o rumo da filosofia moderna. Descartes faz dela o centro da articulação que coloca o sujeito, enquan-

to sujeito de conhecimento, como referencial primeiro (ou, conforme a expressão metafórica dele próprio, como um novo ponto arquimediano). As duas primeiras Meditações (ao todo são seis) conduzem metodicamente a essa primeira verdade indubitável (como ele também a chama). E o filósofo chega até ela justamente pelo processo da dúvida metódica, na qual ele coloca em dúvida todos os conhecimentos e os seus princípios, enquanto não se mostrarem absolutamente indubitáveis. Essa reflexão, portanto, o conduz à proposição “penso, logo sou”, matricial na elaboração de uma teoria do conhecimento que estabelece o sujeito pensante como ponto de partida. À sua maneira, Descartes realiza desse modo a revolução copernicana no pensamento e na filosofia.

Não cabe nos alongarmos em descrever essa mudança de perspectiva na reflexão filosófica. Queremos apenas chamar atenção ao fato de que Descartes faz as questões cruciais da própria metafísica (isto é, as coisas que estão para além da física) depreenderem-se do sujeito pensante. Por exemplo, antes de afirmar a verdade da existência de Deus (uma verdade metafísica que não deixa de ter importância no seu sistema filosófico), ele afirma a existência do sujeito pensante e, de certa forma, faz aquela depender desta. Com isso, o filósofo oferece

uma solução ao impasse entre a nova ciência emergente e as questões filosóficas mais amplas herdadas da tradição.

Agora gostaríamos de finalizar com duas observações gerais. Segue a primeira.

Delineamos, ao longo desse texto, um breve percurso que culmina no racionalismo moderno. Ela encontra o seu oposto crítico no empirismo, vertente cujo nome imprescindível (ao lado de vários outros autores) é David Hume. Por conta dessa crítica, o racionalismo acabou por se mostrar uma tendência dogmática na filosofia. O já citado Immanuel Kant, após passar uma longa juventude se aprofundando na metafísica moderna de orientação racionalista, declara em sua *Crítica da razão pura* que foi David Hume o filósofo a despertá-lo do sono dogmático. Não obstante, Kant assegura a validade e a universalidade desse pressuposto filosófico fundamental da modernidade, a saber: que a filosofia e a ciência não devem se preocupar inicialmente com a realidade tal como ela é em si mesma, porém, tal como nós a conhecemos, determinados por condições universais que são subjetivas, isto é, dizem respeito a nós, enquanto sujeitos de conhecimento, e não ao mundo externo a nós, enquanto objeto de conhecimento.

A segunda observação, que serve também para justificar a lacuna acusada na primeira, é que o estudo de

textos filosóficos exige muita dedicação e paciência. Por isso, acabamos por não conseguir ler todos os filósofos e todas as correntes filosóficas com a mesma dedicação. Em vez disso, tendemos a nos especializar em alguma orientação específica. E mesmo dentro dela, por fim, estudamos exaustivamente apenas algumas poucas obras ou alguns trechos de uma obra.

Dissemos acima que as obras de Descartes são de leitura relativamente fácil. De fato, ele próprio diz que, para fazer uma ideia do que pretende demonstrar, seria bom lermos num só fôlego as cinco primeiras Meditações metafísicas. Isso demanda algo em torno de quatro a cinco horas de leitura. Mas para nos aprofundarmos no assunto e discuti-lo com propriedade é conveniente que nos ocupemos, senão alguns meses, ao menos algumas semanas só com a primeira e a segunda meditação, voltando a lê-las diariamente. Foi o que ele disse aos seus interlocutores imediatos que, além de gozarem de uma formação extraordinária, conheciam muito bem o contexto filosófico no qual Descartes escrevia. Nós hoje com certeza não conseguiremos levar a cabo esse estudo em menos tempo. Portanto, apenas essas duas meditações seriam matéria suficiente para um curso semestral intensivo de filosofia moderna. Espero que seja uma das op-

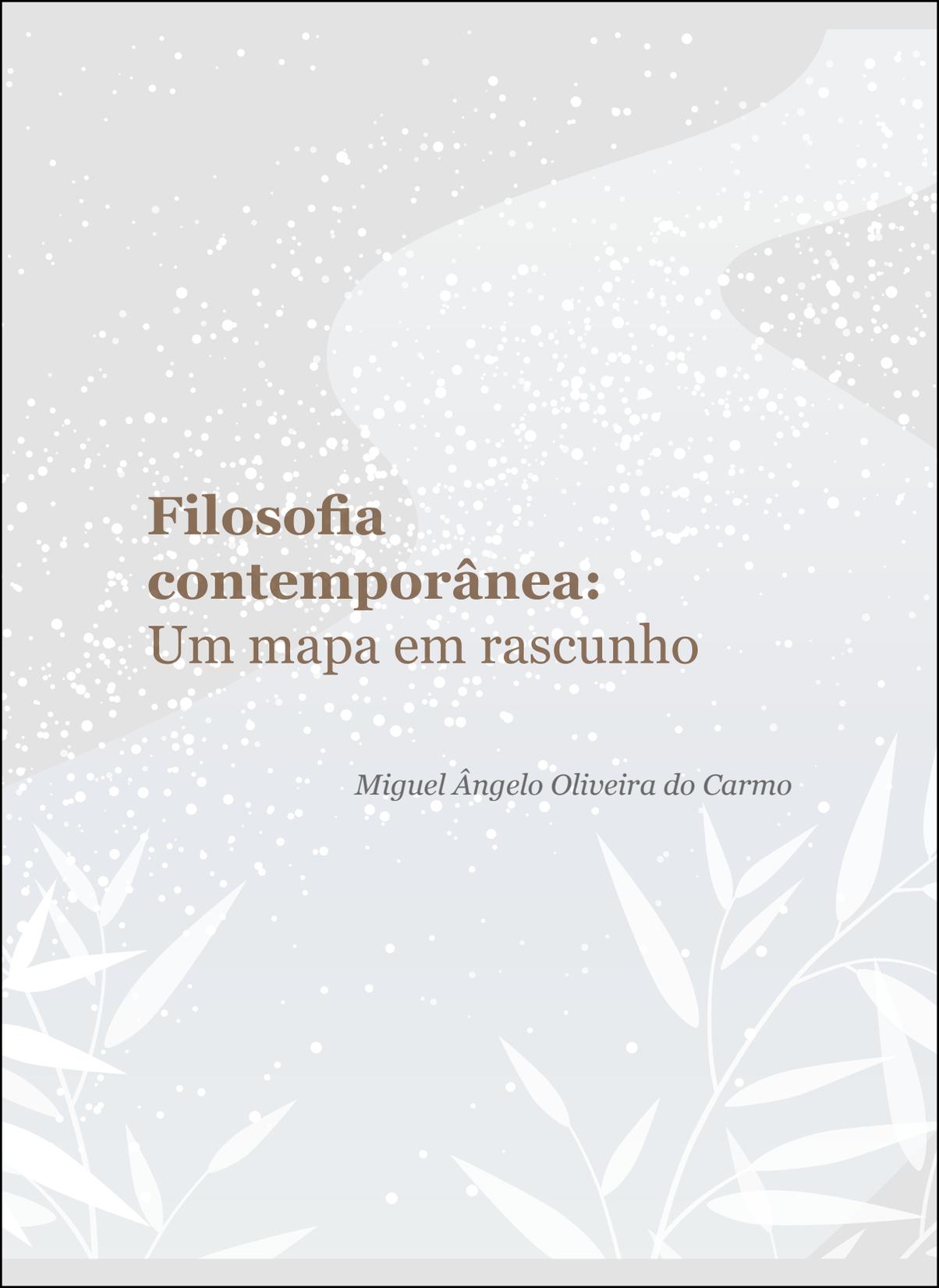
ções, entre muitas outras, dos nossos estudantes do curso de filosofia.

## Referências

BACON, Francis. *Novum organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.



**Filosofia  
contemporânea:  
Um mapa em rascunho**

*Miguel Ângelo Oliveira do Carmo*



## 1. O que é filosofia contemporânea?

Para trazermos uma definição geral de filosofia contemporânea, pode-se dizer que ela é um mar aberto já navegado, sendo navegado e ainda por navegar. Por que tal alargamento do tema? Primeiro, por estarmos nela, por sermos “contemporâneos”, é difícil termos uma visão clara de um mapa definitivo; segundo, esse mar no qual navegamos, produz uma vida rica e complexa.

No entanto, por certo viés histórico e filosófico, a partir do trabalho já realizado nos dois últimos séculos (XIX e XX), pode-se vislumbrar um mapa possível (portanto, não definitivo) dos caminhos que evidenciam uma filosofia contemporânea. Isso significa que não pretendemos esboçar uma visão ampla e aprofundada das várias e complexas práticas das tendências filosóficas em sua contemporaneidade, mas apenas, partindo de marcos histórico e filosófico — o que nos permitirá uma definição de caráter específico —, trazer certo mapeamento geral, na sua relação com a tradição, e apontar alguns tópicos da atualidade.

Primeiro alguns marcos históricos. A filosofia contemporânea não está alijada da sua história, que remonta ao final do século XVIII, com o advento da Revolução

Francesa e desejo de liberdade, igualdade e fraternidade para os povos, da Revolução industrial e suas transformações no trabalho, na produção e consolidação do capitalismo.

Essa história seguiu-se no século XIX com a dominação do império inglês, a afirmação do progresso, da técnica e das ciências empíricas (física e química), com forte acento nas suas descobertas e necessidade experimental, e ciências humanas (psicologia, antropologia, ciência política, história, entre outras), evidenciando o homem também como objeto de conhecimento.

No século XX, as duas guerras mundiais (finalizadas em 1918 e 1945) criaram uma massa de refugiados e instalaram na Europa os movimentos totalitários (fascismo, stalinismo e nazismo) com consequências humanitárias sem precedentes. Outro ponto importante foi a formação das “sociedades de massa”, explorada até hoje nos anseios do neoliberalismo.

Dessa história, entre outras possíveis, alguns marcos filosóficos podem ser evidenciados quando, no século XIX, se prepara todo um terreno de críticas à filosofia tradicional ocidental (Platão a Hegel), no sentido de “liberar” a filosofia contemporânea para a sua realização plena e variada no século seguinte (mais precisamente, a

partir de 1890). É nesse sentido que “A filosofia contemporânea pode ser vista, em grande parte, como resultado da crise do pensamento moderno no séc. XIX” (MARCUNDES, 2007, p. 255).

Essa crise foi marcada como o destronamento do sujeito, de toda uma “metafísica da subjetividade” que tinha como fundamento do conhecimento a razão como elemento maior para a verdade. Projeto moderno de cunho cartesiano e representação metafísica do desejo de uma cultura ocidental. É partindo desta definição específica da filosofia contemporânea, que devido a nossa aproximação temporal é ainda provisória e precária (um esforço de crítica à época precedente, a abertura de uma forte crise para com a era moderna), que pretendemos explicitar, sucintamente, seus grandes aspectos.

## **2. O “distanciamento” da verdade e do sujeito (ou a crítica da representação)**

Uma maneira de explicitar essa crise que, durante o século XIX, preparou todo o terreno para a filosofia contemporânea no século XX é esboçar alguns marcos filosóficos importantes para a derrocada da cultura mo-

terna e abertura de novas formas de pensamento e comportamento. Dentre eles, temos a história, a verdade e a linguagem.

*A imposição da história.* Hegel, apesar de ter apresentado o último grande sistema metafísico da cultura ocidental, delegou algo importantíssimo para a contemporaneidade: a ideia de que “a história é constitutiva do nosso ser” (CHÂTELET, 1994, p. 118). Sua *Filosofia da História* (1837) marca a historicidade como um elemento fundamental no nosso tempo. Estamos e nos fazemos no tempo, nosso dever é totalmente histórico. Isso caracterizou, às ações humanas, uma consciência das transformações das coisas e um afastamento cada vez mais singular das totalizações da existência. A realização do sujeito em sua universalidade, no projeto metafísico moderno, encontra aqui dificuldades. E tais dificuldades persistiram.

*O problema da verdade.* A questão da verdade talvez seja o grande tema da história da filosofia. Desde o estabelecimento da filosofia clássica grega, com Platão, até o último sistema empreendido por Hegel, essa história é contada, em suas mais variadas formas, a partir deste tema e seguindo uma perspectiva metafísica, aquela que caracteriza a verdade como representação (da Natureza, de Deus ou do Sujeito). No entanto, esse traço da filosofia,

diante da crise da representação empreendida no século XIX, encontrou fortes problemas com três pensadores da “suspeita”, “três críticos da consciência” (RICOUER, 1978, p. 127). São eles Marx, Nietzsche e Freud.

No caminho da suspeita da verdade, com Karl Marx, o conceito de ideologia, bem evidente na sua obra *A Ideologia Alemã* (1932), em parceria com Friedrich Engels, solapa as pretensões de um sujeito crítico e autêntico, desejado pelo iluminismo moderno, já que o mesmo seria objeto a partir de uma “falsa consciência” da realidade. É impossível sermos um sujeito esclarecido em uma realidade falsificada pelos fenômenos de reificação (momento em que nos tornamos alienados pelo objeto) e fetichismo (momento em que deixamos de ser sujeito para ser objeto), oriundos da mercadoria. Estaríamos vivendo no estado reinante das coisas, tornando complicada a verdade em sua representação crítica de consciência.

Com Friedrich Nietzsche, em uma de suas obras, entre outras, *A Genealogia da Moral* (1887), encontramos a derrocada do sujeito moderno na sua pretensão de verdade a partir de um trabalho histórico e filológico. Histórico, porque empreende uma genealogia dos valores morais; filológico, porque busca, no funcionamento da linguagem, o significado dos termos “bom e mau”,

“bom e ruim”, próprios da cultura judaico-cristã. Com este empreendimento, a filosofia tradicional ocidental, de traço metafísico, não escapa de uma crítica feroz e ácida que nos revela a “história de um erro”: a insistência em não aceitar a promessa racional da verdade como vontade de poder.

Se o sujeito e a verdade entram em crise com tais golpes, o realizado por Sigmund Freud também será certo nessa direção. Sujeito e verdade, que tanto se ancoram em uma “filosofia da representação”, perderam seu fundamento por completo com a entrada em cena de forças até então inesperadas: o *Superego* e o *Id*. Procurando tratar as doenças mentais, Freud, através da psicanálise, mostra que o *Ego* não está sozinho, e mais, que ele não é senhor em sua própria casa. Com o livro *A interpretação dos Sonhos* (1900), o destronamento da consciência pelo inconsciente coloca a verdade e o sujeito, como apresentados pela filosofia moderna, fora dos eixos de uma fundamentação possível. A derrocada da consciência na realização da verdade destrona o homem em sua figura reinante.

*O interesse pela linguagem.* Todo esse “distanciamento” da verdade e do sujeito, toda essa crítica da representação, abriu caminho, no século XX, para um

interesse renovado em direção à questão da linguagem. Se o sujeito, como fundamento racional e moral de toda realidade, não se sustenta mais diante das críticas dos “mestres da suspeita”, se a história lança-nos para a impossibilidade da verdade eterna, se a representação não capta a realidade em seu devir constante, então a relação sujeito-objeto deve buscar abrigo em outro lugar. No final do século XIX e início do século XX, a linguagem será esse novo elemento.

Essa crítica da representação, principalmente moderna, e essa ida à linguagem (também conhecida como “*linguistic turn*”, “virada linguística”) darão como efeito os novos rumos da prática filosófica no século XX.

### **3. Filosofia analítica e continental**

O século XX começa com uma preocupação muito forte com a questão da linguagem. Mas isso não significa que outras formas filosóficas também não tenham dado as suas contribuições. De maneira didática e geral, podemos agrupar tudo isso em dois grandes campos de realização filosófica: a filosofia analítica e a filosofia continental.

*A prática analítica.* Com grande sucesso nos países anglófonos (Estados Unidos e Inglaterra), esta vertente da prática filosófica contemporânea tinha como preocupação inicial a solução dos problemas pertinentes à enunciação linguística, ou seja, tratava de fazer uma análise dos significados da linguagem sobre o mundo. O processo de significação da realidade pela linguagem passou a ser um grande problema a resolver, pois não estavam claras quais sentenças poderiam se fundamentar na verdade e quais seriam falsos discursos. Para aplicar tal análise e distinção, fez-se uso de pressupostos linguísticos e lógicos, no sentido de tornar a relação linguagem-mundo mais verdadeira e afastada dos pseudoproblemas filosóficos, como aqueles colocados pela metafísica ao longo da tradição ocidental (como a existência de Deus, da imortalidade da alma e toda discussão em torno da liberdade).

Gottlob Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, com o seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), caracterizaram essa “virada linguística” ao tentar realizar uma “asepsia” da linguagem em uma relação isomórfica com a realidade. Desta maneira, a filosofia poderia dar conta, logicamente, do caráter formal da linguagem na sua relação com o estado de coisas e, com isso, se afastar dos problemas mal colocados nas suas

próprias sentenças. Temos, então, uma análise lógica da linguagem, tomando esta, claro, em sua forma representacional. Como, a partir de um juízo qualquer, afirmar ou negar algo sobre o mundo? Como estabelecer critérios para verificar a verdade ou falsidade dos juízos? Tal problema caracterizou a busca de uma correspondência cada vez maior entre linguagem e mundo e todo verificacionismo baseou-se neste “isomorfismo” lógico e ontológico.

Frege deu a sua contribuição ao procurar o afastamento de todo psicologismo já impregnado em algumas tendências filosóficas no fim do século XIX. A teoria do significado, através da sua ideia de “sentido” e “referência”, expressaria o significado “pelo papel que a palavra desempenha no estabelecimento das condições de verdade de sentenças em que aparece” (GHIRALDELLI JÚNIOR, 2012, p. 89). Trata-se das condições de existência das sentenças e não das imagens criadas na mente quando se ouve as mesmas. Sendo assim, o sentido e a referência de uma palavra, na distinção que lhes cabe (a referência seria o valor semântico), vai além da pura designação, pois, em uma frase, se trocarmos os termos por outros, o sentido passa a ser o pensamento que se expressa nessa nova frase. O clássico exemplo utilizado é a modificação do sentido na modificação da frase “A Estrela da

Manhã é Vênus” por “A Estrela da Tarde é Vênus”. Essa nova teoria do significado permite mostrar que entre um objeto nomeado e um nome há aquilo (o sentido) que é tratado pelas suas condições existenciais.

Bertrand Russell, com fortes influências do primeiro Wittgenstein, no início do século XX, trará legitimidade à frases sem referência a partir da contextualização das mesmas. A não referência de uma palavra é substituída pela sua contextualização significativa, resolvendo assim o seu problema de sentido. Tal “realismo” ganhou força com o seu “atomismo lógico”, a ideia de que a decomposição de sentenças verdadeiras é correspondente aos fatos decompostos da realidade. Tal análise traria os fundamentos de toda realidade.

O primeiro Wittgenstein, no afã de resolver os pseudoproblemas da filosofia, foi além de Russell, pois os elementos últimos da realidade, em seu caráter lógico, seriam configurados, mas não a própria lógica. Buscam-se, então, os operadores mais elementares da lógica (chamado de “nomes”). A obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), segundo Ghiraldelli Jr., dá um passo no sentido de dar conta dessa tarefa ao firmar “os limites do pensamento estabelecendo os limites das expressões linguísticas do pensamento” (2012, p. 96). Todo esse trabalho, logo em segui-

da, será rejeitado pelo próprio Wittgenstein, que levará a prática analítica para outros rumos filosóficos.

Esta prática teve andamento diferenciado com o *positivismo lógico* (também conhecido como *empirismo lógico* e *neopositivismo*), manteve relações com o *pragmatismo* americano (Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey) e acabou se deslocando, a partir dos anos 1960, para uma “filosofia da linguagem ordinária”, abrindo possibilidades de abordagens com fatos políticos e culturais.

No entanto, o percussor desta nova forma de tratar a linguagem foi Ludwig Wittgenstein. A sua segunda fase, muito representada pelo livro póstumo *Investigações Filosóficas* (1953), indicará esse novo caminho. Agora, trata-se não mais de perseguir uma teoria do significado baseada na forma lógica entre linguagem e mundo, muito menos de resolver todos os problemas da filosofia a partir de uma tarefa asséptica da linguagem, mas, sim, de descrever os usos pragmáticos desta na compreensão dos seus significados. A filosofia analítica segue agora essa nova direção, atrelando ao problema da linguagem questões de outra ordem: cultural, política, etc.

Afinal, qual foi a sua segunda “revolução”? Diria que ele trouxe dois elementos essenciais: primeiro, uma crítica feroz ao solipsismo, a toda ideia de uma “linguagem priva-

da”; segundo, a presença do significado oriundo dos “jogos de linguagem”. Todo esse processo, na verdade, foi fruto de uma autocrítica filosófica e o remeteu a defender radicalmente a impossibilidade de toda significação privada em favor do sentido em seu teor mais pragmático e contextual. A linguagem privada significa o engodo de sustentarmos, em nós mesmos, uma conversação interior que mantenha sentido. É impossível, por exemplo, tomarmos o sentido da palavra “dor” como algo exclusivo de quem sente uma dor. Por que não? Porque tal palavra só ganharia sentido em um jogo social. E aqui temos os “jogos de linguagem” que marcam o sentido das palavras nos usos contextuais que fazemos delas. É o uso expressivo e contextual, impregnado pelos mais variados modos de vida, que definem a pragmática dos sentidos. Sua segunda obra garante a imposição de tal ideia e afasta de vez certas tradições que insistem na consciência ou no sujeito como fundamentos do real.

Esse deslocamento foi muito importante não só para estabelecer novos cenários para as práticas analíticas como também mexer com a filosofia continental.

*A prática continental.* Para manter certa distinção, os filósofos da filosofia analítica, que caracterizam *geofilosoficamente* a sua prática em uma “ilha” (a Inglaterra, por exemplo), chamaram os outros de “continentais” (em

referência a Europa). Esta prática continental expressa boa parte da filosofia contemporânea feita no velho mundo, principalmente aquelas de expressão alemã e francesa. Poderíamos classificá-las entre as que, de uma maneira ou de outra, não rompem totalmente com a tradição moderna, mantendo ou tentando levar adiante algumas ideias (como por exemplo, a tão sonhada subjetividade crítica buscada pelo iluminismo no século XVIII), e as que procuram firmar um afastamento para com essa tradição.

Entre as primeiras, podemos citar a *Fenomenologia* de Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty, o *Existencialismo* de Jean-Paul Sartre e a *Teoria Crítica* da Escola de Frankfurt, com Theodor Adorno, Max Horkheimer e Jürgen Habermas — e isso entre outras tendências!

O outro grupo de filosofias são aquelas que trabalham no sentido de radicalizarem a crítica à metafísica moderna através do caráter interpretativo das suas análises e, com isso, procuram aprofundar de vez a crise para com a ideia de verdade calcada na tranquila relação sujeito-objeto. Dentre algumas, temos a *Hermenêutica* de Hans-Georg Gadamer ou Paul Ricoeur, a *Ontologia Fundamental* de Martin Heidegger e os chamados *Pós-estruturalistas* Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida.

Para não irmos tão longe, tomarei como exemplo dessas duas práticas continentais o existencialismo de Sartre, a importância de Heidegger e a filosofia problematizante de Foucault.

Após o término da segunda guerra mundial, a Europa, na busca da sua reconstrução, precisava de uma destinação existencial, busca essa encontrada justamente na filosofia de Sartre. O existencialismo visa o fato de a existência preceder à essência, ou seja, a vida se apresenta em suas consequências concretas, não se ancorando em essências universais. A vida é o que fazemos dela; diante disso, somos responsáveis pelo que fazemos e condenados à liberdade do que fazemos. Essa condenação nos afasta de Deus, pois estamos em constante luta com nos mesmos e nossas angústias na busca de uma autoconsciência. *O Ser e o Nada* (1943), obra fundamental, visa atingir essa transcendência na qual a existência e o pensamento se realizam em identidade. Mais tarde, ele caminha para uma perspectiva “marxista”, participando de movimentos políticos na tentativa de uma existência realizada plenamente.

Heidegger, que influenciou Sartre na veia fenomenológica, fez uma filosofia singular na prática continental de fissura para com a tradição. Com sua grande obra, *Ser*

*e Tempo* (1927), procurou mostrar o errôneo caminho trilhado pela tradição ocidental ao realizar um “esquecimento do ser”. Isto é, no campo da ontologia, não estaríamos lidando com a verdadeira realidade, pois trocamos o ser (a essência) pelo ente (a coisa). “A pergunta sobre o ser transformou-se na pergunta sobre que tipo de coisas existem” (MARCONDES, 2007, p. 270). Sua preocupação direciona-se para a perda do “sentido do ser”, da verdade, quando temos uma objetificação constante da existência. Assim, seus estudos não poderiam deixar de fazer uma abordagem de recuperação ontológica dessa verdade pela linguagem, pela poesia e pelo problema da técnica, tão enraizada em nossa vida atual.

Também com influência de Heidegger, o filósofo francês Michel Foucault, que “substituiu” Sartre, teceu suas críticas de ruptura para com a tradição. Sua “filosofia da diferença” foi marcada pela problematização do saber, do poder e da ético-política, no sentido de apresentar uma filosofia do acontecimento marcada por uma “genealogia do sujeito moderno”. Sua obra maior, *As Palavras e as Coisas* (1966), traz uma arqueologia das ciências humanas na qual o homem é, comprovadamente, uma “invenção recente” (século XIX) e o fim próximo. Foucault não dá margens para recuperações epistemológicas e hu-

manísticas do sujeito, como queria a perspectiva clássica metafísica, e seu rompimento se justifica na afirmação de que o homem é uma construção permeada por poderes e saberes. Daí em diante, toda uma “ontologia crítica de nós mesmos” se desdobra mostrando a relação sujeito-objeto por outras dimensões, talvez desenvolvidas por Deleuze e Derrida.

Claro que esta pequena lista filosófica não se esgota aqui, pois visa apenas dar um esboço, um pequeno mapa das práticas filosóficas que tem, cada uma à sua maneira, dominado o complexo cenário da filosofia contemporânea. Hoje com as tecnologias da inteligência, a bioética, internet e mídias sociais, todo um novo mundo se abre à reflexão e criatividade. Tal *theatrum philosophicum* tem uma encenação inusitada, ainda em evidência e muito variada, e tem tomado, nesse momento em que escrevo estas linhas, rumos inauditos.

## Referências

CHÂTELET, François. *Uma História da Razão: entrevistas com Émile Noël*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. *O que é Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

RICOUER, Paul. *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

# **Introdução ao estudo da Filosofia**

*Ana Thereza de M. C. Dürmaier*



## 1. Considerações iniciais

Muitas são as causas que movem o interesse pela Filosofia. De saída podemos pensar nas motivações do diletante, despertadas pela ubiquidade das grandes ideias filosóficas e pela referência a seus autores nos diversos campos da cultura, como as artes, a educação e as ciências. Assim, o pendor para a crítica e para a reflexão, as dúvidas e inquietações existenciais, entre tantas outras possibilidades, tendem a estimular o interesse por autores e obras filosóficas, não necessariamente com fôlego suficiente para o exame do amplo horizonte de estudos aprofundados e rigorosos.

Ao mesmo tempo, as aptidões intelectuais podem dar vazão a uma disposição para a Filosofia visando os efeitos esperados do seu estudo, como a capacidade de articulação conceitual e de síntese, de análise lógica, a visão sistemática, a habilidade de argumentar, de conceituar e classificar em níveis elevados de abstração, o preparo para o diálogo ilustrado, a autonomia de pensamento, para citar alguns. Entretanto, para desenvolver plenamente essas capacidades e cultivá-las, é preciso bem mais do que leituras pontuais e estudos ocasionais.

Certas aptidões intelectuais também podem gerar interesses filosoficamente mais consistentes como, por exemplo, aqueles advindos da percepção, mesmo que turva, da necessidade de conhecimento filosófico para justificar crenças e valores ou, ainda, os que se originam no anseio intelectual de organizar e dar sentido à experiência. Porém, quaisquer que sejam as causas da busca pela Filosofia, percalços e desorientação farão parte dessa procura. Talvez, o ingressar e o mover-se efetivamente na longa, fecunda e plurívoca tradição do pensamento filosófico devam ser descritos como uma forma de itinerância, isto é, a caminhada constante atravessada pelo inesperado, por obstáculos, por desvios de percurso e paradas obrigatórias.

É assim que, a despeito dos fins a que se destina o desejo de estudar Filosofia, ele esbarra no fato de não haver apenas um ponto de partida do qual se abre um caminho adiante, pronto para ser trilhado. Ao invés, o desejo inicial se depara com um número considerável de alternativas igualmente promissoras e atraentes. Podemos presumir que esse fato arrasta o neófito para as *Introduções à Filosofia* na expectativa de, através delas, assegurar-se das noções básicas de uma visão clara e de conjunto e, sobretudo, possível a iniciantes. A mesma expectativa, eventual-

mente fomentada pelo apetite da erudição, pode levá-lo às *Histórias da Filosofia* ou, então, baseado em uma convicção acrítica sobre a natureza e as formas de relação entre ideias e posições filosóficas no tempo, parta para a exploração da origem da Filosofia, no historicamente longínquo e arrebatador mundo grego, suposta como a exploração intrinsecamente preferencial para a iniciação filosófica.

## 2. Estudar Filosofia

Mas não é bem assim. Todos os interesses que levam à Filosofia, mesmo os mais vagos, já são cativos de algum tema filosófico e, assim, são o prelúdio dos estudos que, para avançarem, precisarão de métodos e didáticas, além de decisão e tenacidade. Não se deve deixar que esses interesses originais e a disposição intelectual que os movem sucumbam ao conhecimento filosófico que paulatinamente é adquirido pelos estudos, sob pena de não ser possível produzir novos conhecimentos. Kant chama a atenção para essa questão, a propósito da formação filosófica, fazendo uma distinção entre uma ‘faculdade imitativa’ e uma ‘faculdade produtiva’ na seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*:

[...] aquele que propriamente aprendeu um sistema de filosofia, o wolffiano, por exemplo, nada mais possui do que um conhecimento histórico completo da filosofia wolffiana, mesmo que tenha presente na mente e possa contar nos dedos todos os princípios, explicações e provas junto com a divisão de todo o sistema; ele só sabe e julga quanto lhe foi dado. Contestai-lhe uma definição e já não sabe de onde deve tirar outra. Formou-se segundo uma razão alheia, mas a faculdade imitativa não é a faculdade produtiva, ou seja, o conhecimento não se lhe originou a partir da razão; embora, é verdade, se trate objetivamente de um conhecimento racional, subjetivamente não passa de um conhecimento histórico. Compreendeu e guardou bem, isto é, aprendeu bem, constituindo-se numa cópia de gesso de um ser humano vivo.<sup>1</sup>

É neste sentido que nem mesmo a formação acadêmica pode prescindir do trabalho autônomo do iniciante, por maior que seja o aparato pedagógico disponível. A rigor, especialmente uma efetiva formação não pode dispensá-lo desse trabalho. Então, o primeiro passo é se desfazer da expectativa por soluções extrínsecas que

---

1 KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. 2. (Os pensadores), p. 236-237 .

buscam superar de forma não filosófica, ou meramente ‘histórica’, segundo os termos kantianos, o próprio desconhecimento - como aquela que vê em *Introduções à Filosofia* ou nas *Histórias da Filosofia* uma pronta saída, e tão somente uma pronta saída da condição de iniciante -, e qualificar com pesquisa a posição de aprendiz, desenvolvendo os interesses pela Filosofia como estudante-pesquisador.

O que pode tornar um estudante de filosofia pesquisador é o reconhecimento das próprias dúvidas e inquietações intelectuais em torno a problemas de natureza filosófica com a expectativa de, em algum momento, pelo estudo, poder resolvê-los, por mais distante e incerto que isso pareça, particularmente em um momento inicial. Se há um ponto de partida filosófico para o estudo da Filosofia – e não há muitos que mereçam tamanho esforço -, ele tem a ver com esse reconhecimento aliado a essa expectativa.

### **3. Sobre ensinar e aprender Filosofia**

Estudar Filosofia como pesquisador significa aqui estudá-la com autonomia. Ter autonomia nos estudos não diz respeito ao autodidatismo, definido, de maneira

geral, como um modo de aprender que exclui a alteridade docente da relação de conhecimento. Essa exclusão parece supor que só há didática do saber, não do aprender. Ora, um professor não “deixa que nada seja aprendido senão – o aprender”<sup>2</sup>. Assim, pensada especificamente no ensino de Filosofia, a prática docente pode ser ilustrada com o célebre entendimento de Kant:

Dentre todas as ciências racionais (a priori), portanto, só é possível aprender Matemática, mas jamais Filosofia (a não ser historicamente); no que tange à razão, o máximo que se pode é aprender a filosofar.<sup>3</sup>

Por um lado, não faz sentido suprimir a alteridade docente se não reconhecemos no professor um gênero radicalmente heterogêneo ao do aprendiz, mas, ao invés, como a alteridade que reside no cerne do aprender. Não há o que ensinar em Filosofia se não for para descobrir. É o que nos parece dizer Heidegger quando afirma que

o professor se diferencia do aluno somente porque pode aprender melhor e quer apren-

---

2 HEIDEGGER, M. *Was Heisst Denken?* Tübingen: Max Niemayer, 1954. p. 50.

3 Kant, *op. Cit.*, p. 237.

der mais autenticamente. Em todo o ensinar é o professor quem mais aprende<sup>4</sup>.

Por outro lado, o essencial e irrenunciável no aprendizado da Filosofia não é o conteúdo transmitido – não obstante a tarefa de preservar seu vasto patrimônio -, mas, “no que tange à razão”, inquiri-lo. Como descreve Heidegger, no marco da aurora da Filosofia,

questionar, então, não é já somente a fase superável que precede a resposta, que não seria outra coisa do que o saber. Questionar, pelo contrário, torna-se em si mesmo a figura em que o saber culmina<sup>5</sup>.

Pensar por si mesmo - que define a autonomia intelectual -, tão crucial ao estudo da Filosofia, não equivale a aprender por conta própria porque ‘pensar por si mesmo’ é a causa e o fim do ensino cujo método tem uma natureza fundamentalmente dialógica, único capaz de converter a ‘dúvida racional’ no ‘questionar’ como o ponto máximo da aprendizagem ‘em que o saber culmina’.

---

4 HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 80.

5 HEIDEGGER, M. Discurso do reitorado. In: *Escritos Políticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 97.

Podemos novamente extrair de Kant, de longa e brilhante carreira docente, uma das melhores descrições do caráter dialógico do ensino filosófico desde a mais pura herança socrática:

Este método erotético é, por seu turno, dividido no método do diálogo e naquele da catequese, em função do mestre dirigir suas questões à razão do aluno ou simplesmente à memória deste, pois se o mestre quer questionar a razão de seu aluno, precisa fazê-lo num diálogo no qual mestre e aluno se dirigem perguntas cada um por seu turno. O mestre, através de suas perguntas, norteia o curso de pensamento do seu jovem aluno, meramente lhe apresentando casos em que sua predisposição para certos conceitos se desenvolverá (o mestre é a parteira das ideias do aluno). O aluno, que assim compreende que ele próprio é capaz de pensar, reage mediante questões suas em torno de obscuridades nas proposições admitidas ou acerca de suas dúvidas relativas a elas, proporcionando assim ensejos para que o próprio mestre aprenda a interrogar habilmente, conforme o dito *docendo discimus*<sup>6</sup>.

---

6 KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003, p. 320. A expressão latina *docendo discimus* se traduz como ‘aprendemos ensinando’.

## 4. Dez recursos para estudar Filosofia

O estudo de Filosofia requer um imenso trabalho de investigação. Em meio a uma profusão de obras de complexa leitura, devemos nos cercar de referências e edições que descobrimos, por indicação ou não. Mas, não só de obras filosóficas vive o estudo da Filosofia. Assim, além de dicionários e enciclopédias que participam da rotina da atividade intelectual em geral, devemos também contar com recursos didáticos específicos na pluralidade dos meios gerados pela revolução comunicacional. Abaixo seguem algumas sugestões de livros e ótimos recursos para os estudos a serem acrescidos e atualizados com novos achados.

### 4.1. Livros extremamente úteis

***A Filosofia a Partir de Seus Problemas***<sup>7</sup>, de Mario A. G. Porta. Este livro aborda a questão da aprendizagem da filosofia mostrando, com exemplos, que a compreensão dos textos filosóficos depende do entendimento

---

<sup>7</sup> GONZÁLEZ PORTA, M. A. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

dos *problemas* que os mobilizam: para isso, eles devem ser historicamente reconstruídos<sup>8</sup>. Escrito em linguagem clara, este pequeno livro é de grande utilidade ao destacar, para o estudante de filosofia, a atitude adequada para a leitura filosófica dos textos.

***Filosofia. Textos Fundamentais Comentados***, de Laurence Bonjour e Ann Baker<sup>9</sup>. O livro é uma excelente opção para o primeiro contato direto com o universo dos textos filosóficos. Por um lado, a inclusão de comentários pontuais e de esclarecimentos acurados na barra lateral dos extratos de obras fundamentais, finamente selecionados, geram, para o estudante e leitor, uma interatividade dos autores com a letra do texto, um recurso de grande efeito didático, suplementado com ‘questões para discussão’ ao final.

Por outro lado, o livro está organizado por oito temas, a saber, *O que é filosofia, Conhecimento e Ceticismo, Mentes e Corpos, Identidade Pessoal e Vontade Livre, Moralidade e Problemas Morais, A Legitimidade do*

---

8 Sobre o assunto, ver também, do mesmo autor, *Filosofia e História da Filosofia: Uma reflexão sobre as relações de texto e contexto, Cognitio-Estudios*, Vol. 8, nº. 2, 2011. Disponível em <<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/issue/view/700>>. Acesso em 13/08/2021.

9 BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

*governo e a natureza da Justiça, Deus e fé, A vida Boa*, sob a perspectiva de mais de um filósofo. Conta com um breve e útil glossário no terceiro Apêndice. Assim, em um único livro, problemas filosóficos centrais são tratados a partir de mais duas dezenas de autores, entre antigos, modernos e contemporâneos, de Platão a David Chalmers.

***Filosofia. Uma introdução por disciplinas***, organizado por Pedro Galvão<sup>10</sup>, é resultado de um projeto da Sociedade Portuguesa de Filosofia com objetivo de oferecer um guia de estudo temático através das disciplinas filosóficas. Ele está estruturado por “questões, perspectivas e argumentos, sem qualquer preocupação primariamente histórica”<sup>11</sup> e reúne onze capítulos, a saber, *Lógica, Metafísica, Epistemologia, Ética, Filosofia Política, Filosofia da Religião, Filosofia da Ciência, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente, Filosofia da Ação e Estética e Filosofia da Arte*, assinados por especialistas lusófonos, e contam com informações bibliográficas selecionadas para aprofundamento.

---

<sup>10</sup> GALVÃO, P. *Filosofia. Uma Introdução por Disciplinas*. Lisboa: Edições 70, 2012.

<sup>11</sup> *Idem*, Prefácio, p.6

***Compêndio de Filosofia***, editado por Nicholas Bunnin e E. P. Tsui-James<sup>12</sup>. Volume da célebre série *The Blackwell Companion to Philosophy*, a obra é uma referência para os estudos de Introdução à Filosofia. Ele reúne 32 capítulos e a contribuição de 35 especialistas que abordam, na primeira parte, áreas centrais e novos campos de pesquisa do conhecimento filosófico e, na segunda parte, filósofos e a história da filosofia. Além disso, conta com duas apresentações da filosofia contemporânea nos Estados Unidos elaboradas por John R. Searle e Bernard Williams, além de um glossário. Os capítulos estão estruturados didaticamente com uma introdução ao tema e sugestões de leitura.

## 4.2 Ferramentas Digitais imperdíveis

### ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy***<sup>13</sup>.

A Enciclopédia de Filosofia da Stanford é um recurso indispensável para o estudo da Filosofia e tem acesso aberto. As cerca de 1600 entradas são assinadas por es-

---

<sup>12</sup> BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E.P. (eds). *Compêndio de Filosofia*. Belo Horizonte: Edições Loyola, 2ª edição, 2007

<sup>13</sup> Disponível em < <https://plato.stanford.edu/> >. Editor Edward N. Zalta. Acesso em 13/08/2021.

pecialistas do tema, oriundos de todas as partes do mundo que, sob a coordenação principal de Edward Zalta, as mantêm sempre atualizadas.

***The Internet Encyclopedia of Philosophy*** (IEP)<sup>14</sup>. Outra enciclopédia de filosofia extraordinária e indispensável, a IEP oferece acesso aberto a incontáveis entradas para tópicos filosóficos fundamentais, redigidos por 300 professores especialistas de todo o mundo e revisadas por pares.

***Tradutor: Reverso Context***<sup>15</sup>. Entre tantas plataformas online de tradução automática, o *Reverso Context* se destaca: trata-se de um dicionário colaborativo que oferece um elenco de frases contextualizadas com o termo de busca. Desse modo, é um grande recurso para o estudo: por ele traduzimos palavras, textos, frases e expressões idiomáticas em inglês, português, francês, espanhol, italiano, alemão, russo, hebraico e japonês. Além do trabalho colaborativo, ele conta com os dicionários *Collins*, *Merriam-Webster*, *Larousse*, *LEO*, *Oxford* e *Langenscheidt*.

---

14 Disponível em <<https://iep.utm.edu/home/about/>> Acesso em 13/08/2021.

15 Disponível em <<https://context.reverso.net/traducao/about>>. Acesso em 13/08/2021.

***Dicionário Escolar de Filosofia***, org. por Aires Almeida, na versão eletrônica e gratuita de 2003 disponibilizada pela ***Crítica***, do Prof. Desidério Murcho<sup>16</sup>. O *Dicionário*, de linguagem simples e clara, introduz uma série de termos filosóficos ao público juvenil e serve bem para um contato inicial com o vocabulário filosófico, que poderá ser aprofundado e sofisticado com dicionários de termos de filósofos específicos ou de ramos particulares do conhecimento filosófico. O próprio site *Crítica* é uma excelente fonte para incontáveis extratos e textos integrais traduzidos para o português em *Epistemologia, Estética, Ética, Filosofia da Ciência, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente, Filosofia da Religião, Filosofia Política, História da filosofia, Lógica e Metafísica*.

### **Canal do YouTube do Prof. Claudio Costa<sup>17</sup>.**

De acordo com o próprio autor, seu canal tem o objetivo educativo de “expor introdutoriamente ideias filosóficas de maior importância”<sup>18</sup>. São dezenas de vídeos, com cerca de vinte minutos cada um, organizados em listas de re-

---

16 Disponível em <[https://scholar.google.com.br/citations?use\\_r=Ua-GjrBEAAAAJ&hl=en](https://scholar.google.com.br/citations?use_r=Ua-GjrBEAAAAJ&hl=en)>. Acesso em 13/08/2021.

17 Disponível em <<https://scholar.google.com/citations?user=Pp-qh3RsAAAAJ&hl=en>>. Acesso em 13/08/2021.

18 Disponível em <<https://www.youtube.com/user/ruvstof/playlists>>. Acesso em 13/08/2021.

produção temáticas que cobrem algumas áreas da Filosofia, como a *Lógica*, a *Epistemologia*, a *Ética*, a *Filosofia da Linguagem* e a *Metafísica*, além de tópicos e autores específicos, como Kant e Habermas.

***Visualizations. The structure of philosophy***<sup>19</sup>, de Maximilian Noichl. Neste *site*, através de gráficos baseados exclusivamente em uma imensa amostra de dados, coletados de periódicos reputados, visualizamos a macroestrutura da literatura filosófica, o que nos permite saber o quê e o quanto efetivamente se pesquisa em filosofia nos últimos cinquenta anos. Além de quatro gráficos dedicados à estrutura da produção filosófica, temos também acesso a outras visualizações de interesse, como a estrutura da *Ética* de Spinoza ou do *Tractatus* de Wittgenstein, além de um mapa da Filosofia acadêmica no Twitter. Trata-se de uma ferramenta extremamente útil para desfazer pressuposições de eventual provincialismo de culturas acadêmicas locais ou de expectativas pessoais sobre o que se faz em Filosofia, além de permitir uma orientação com base em evidências para pesquisas efetivamente promissoras.

---

19 Disponível em <<https://homepage.univie.ac.at/maximilian.noichl/>>. Acesso em 13/08/2021.

## Autores

**Roberto Grasso** é especialista da filosofia de Aristóteles. Natural da cidade de Cosenza na Itália, se graduou em Filosofia na *Università della Calabria*. Kursou seu mestrado e doutorado na *University of Edinburgh* sob a orientação de Theodore Scaltsas. Chegou no Brasil em 2016 para um pós-doutorado no grupo internacional de pesquisa dirigido pelo Prof. Dr. Lucas Angioni na Unicamp, que incluiu um ano de pesquisa com Klaus Corcilius na *Eberhard Karls Universität* de Tübingen. Atua no Departamento de Filosofia da UFPB desde dezembro 2019.

**Diego Pinheiro Fernandes** é goiano, natural de Goiânia e atualmente é membro do quadro permanente de professores do Departamento de Filosofia da UFPB. Graduou-se em Filosofia e seguiu seus estudos na área de lógica no Mestrado em Filosofia da UFG, sob a orientação do Prof. Dr. Wagner Sanz. Doutorou-se em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade de Salamanca, Espanha, sob a orientação do Prof. Dr. Enrique Alonso. Sua tese de doutorado foi sobre as caracterizações de lógicas em termos de poder expressivo.

**Arthur Viana Lopes** é paraibano, natural de João Pessoa e é membro do quadro permanente de professores do Departamento de Filosofia da UFPB desde 2014. Graduou-se em Filosofia pela UFRN, e iniciou sua pesquisa em Epistemologia Contemporânea durante seu Mestrado em Filosofia na UFPB, onde foi orientado pelos Professores Giovanni Queiroz e André Joffily Abath. Doutorou-se em Filosofia pela UFRGS sob a orientação do Prof. Paulo Estrella Faria. Sua tese usou resultados empíricos da ciência cognitiva e da filosofia experimental para atacar a metodologia e pressupostos básicos da literatura contemporânea sobre a Análise do Conhecimento.

**Marconi Jose Pimentel Pequeno** é paraibano, natural de João Pessoa, cidade em que atua profissionalmente como professor no Departamento de Filosofia da UFPB. O referido docente iniciou seus estudos na UFPB, onde se graduou em Farmácia, tendo, em seguida, realizado, na mesma Instituição, o seu Mestrado em Filosofia. Logo após, defendeu tese de Doutorado em Filosofia na Universidade de Strasbourg e também realizou pesquisas de Pós-Doutorado em Filosofia nas Universidades de Montréal e Paris.

**Narbal de Marsillac Fontes** é natural do Rio de Janeiro e atualmente professor do Departamento de Filosofia da UFPB. Iniciou seus estudos na UFRJ, onde se graduou em Ciências Jurídicas e Sociais. Fez mestrado em Filosofia na Puc/RJ e doutorado também em Filosofia na Universidade Gama Filho/RJ. Foi professor visitante da Universidade Laval/UL, Quebec, Canadá e do Instituto de Tecnologia de Massachusetts/MIT, Cambridge, Estados Unidos.

**Abah Andrade** nasceu sob o signo de peixes em Areia, interior da Paraíba, e estuda filosofia desde seus 17 anos. Fez graduação na UFPB, sob a orientação de Roberto Markenson e Giovanni Queiroz; mestrado (com louvor) e doutorado (com distinção) pela USP, aos 27 anos, sob a orientação luminosa de Olgária Matos. Desde os 28 anos é professor universitário, sendo, desde 2018, professor titular do Departamento de Filosofia da UFPB. É poeta e ensaísta, com vários livros e artigos publicados em importantes revistas especializadas. Sofre, mas há sempre uma canção pulsando dentro dele, como uma alegria mais forte que o sofrimento.

**Gilfranco Lucena dos Santos** é potiguar, natural de Caicó. Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, doutorou-se no Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN), sob a orientação do Prof. Dr. Jesus Vásquez Torres, com tese sobre o conceito de tempo nas filosofias de Aristóteles e Heidegger. Como membro do quadro permanente de Professores do Departamento de Filosofia da UFPB, dedica-se atualmente ao ensino e pesquisa em torno da Estética e Filosofia da Arte.

**Giuseppe Tosi** é doutor em Filosofia pela Universidade de Pádua, tendo realizado pós-doutorado com pesquisas em Teoria e História dos Direitos Humanos pelas universidades de Florença e de Camerino. Professor Titular aposentado do Departamento de Filosofia da UFPB. Ex-Coordenador do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPB. Líder do Grupo de Pesquisa “Teoria e História dos Direitos Humanos e da Democracia”. Membro do Grupo de Pesquisa sobre “Escola Ibérica da Paz” coordenado pelo prof. Pedro Calafate da Universidade de Lisboa.

**Betto Leite da Silva** tem Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Tem interesse em temas da História da Filosofia Moderna e Contemporânea, com ênfase para Antropologia, Teoria Crítica da Sociedade da Escola de Frankfurt e Filosofia do Direito e Sociedade.

**Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho** é doutor pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN), com a tese «Problemas da Opinião Falsa e da Predicação no diálogo Sofista de Platão», defendida na área de Metafísica e mestre pelo Programa de Pós- Graduação em Filosofia (UFPB), com dissertação intitulada “O Problema do Não-Ser no diálogo Sofista de Platão”, na antiga linha de História da Filosofia.

**Anderson D’Arc Ferreira** é mineiro, natural de Belo Horizonte e atualmente é professor do quadro permanente de professores do Departamento de Filosofia da UFPB. Iniciou seus estudos na PUC-MG, onde se graduou em Filosofia, aprofundou-os na PUCRS, onde cursou seu mestrado sob a orientação do Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, focando seus estudos na Filosofia Me-

dieval, e se doutorou no Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN), onde desenvolveu uma tese em Guilherme de Ockham.

**Sergio Luís Persch** nasceu em 1972 em Campina das Missões, no Rio Grande do Sul. Após uma ligeira passagem pela cruz, no Instituto da Sagrada Família, e pelas armas, no 17º Esquadrão de Cavalaria Motorizada, ambos da cidade de Passo Fundo. Em 1994 foi estudar filosofia na Universidade Federal de Santa Maria/RS, onde se graduou e fez mestrado sob orientação do Prof. Dr. Miguel Spinel-li. Em seguida, o seu doutorado em São Paulo na USP foi orientado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marilena Chauí e concluído no ano de 2007. Desde então vive e trabalha na Paraíba.

**Miguel Ângelo Oliveira do Carmo** é baiano, natural de Salvador, e atualmente é professor em exercício provisório no Departamento de Filosofia da UFPB. Iniciou seus estudos na UFBA, graduando-se em Filosofia, fez seu mestrado e doutorado na UFRJ, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS, concentrando seus estudos em Ética e Filosofia Contemporânea e onde desenvolveu uma tese em Michel Foucault.

**Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier**, fluminense, é professora do Departamento de Filosofia da UFPB. Na UFRJ, iniciou seus estudos em Filosofia e obteve os títulos de Bacharel, Mestre e Doutora. Participou de sucessivos projetos de pesquisa e de programas acadêmicos durante sua formação. Começou sua atividade docente em 1995 como professora substituta na UFRJ e na UERJ e, posteriormente, na UFES. Pertenceu ao quadro permanente do Departamento de Filosofia da UEL e desde 2005 atua na UFPB.



Este livro foi diagramado pela  
Editora UFPB em 2022.