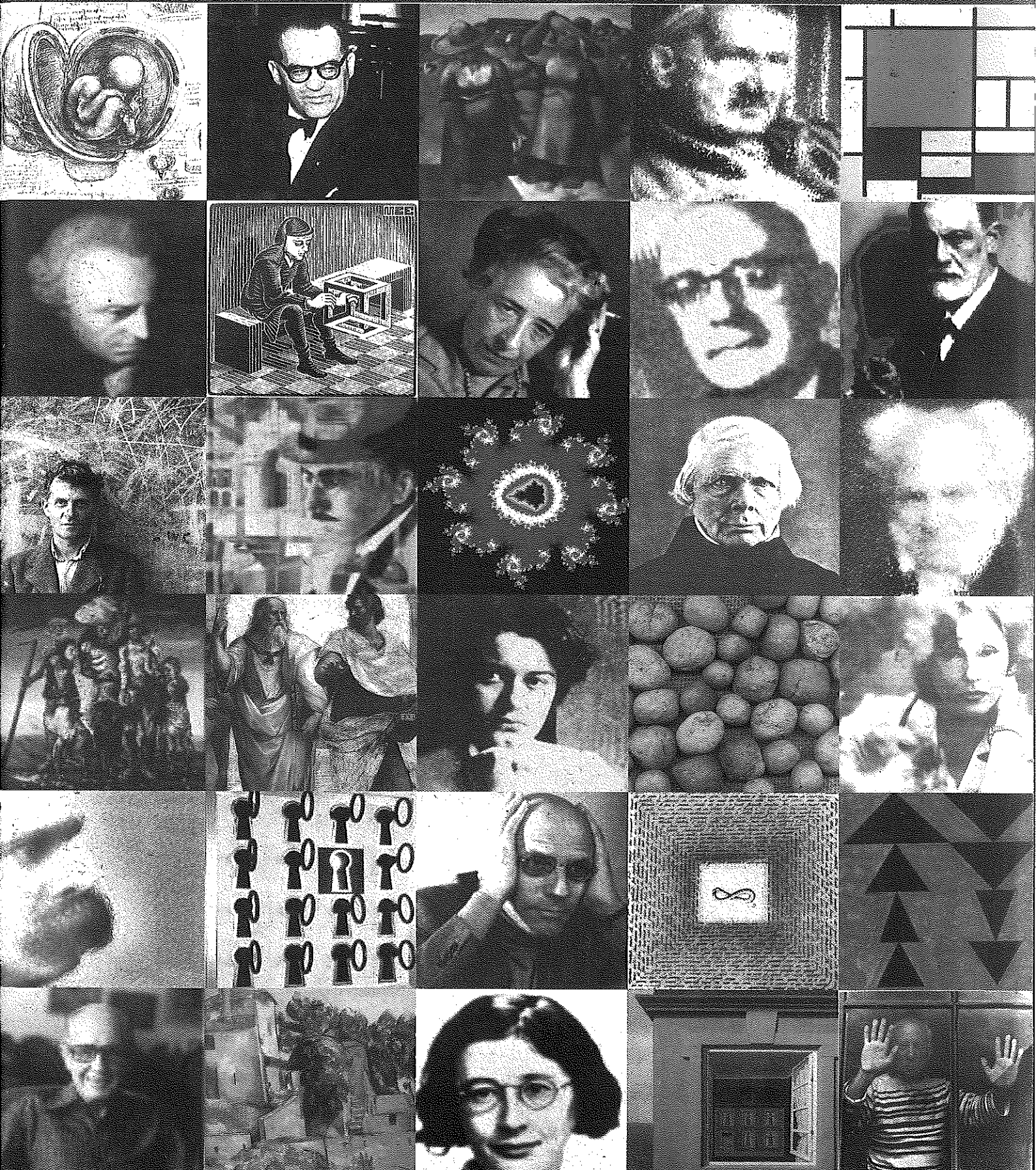


REVISTA DO CORPO DISCENTE
DA FILOSOFIA - UFMG



CONTEXTURA: 1. ENGADEAMENTO; MODO COMO ESTÃO LIGADAS ENTRE SI AS DIFERENTES PARTES DE UM TODO ORGANIZADO; CONEXÃO COMPLEXA E ORGANIZADA; DIVERSIDADE DE IDÉIAS E EMOÇÕES QUE FORMAM UMA REDE COMPLEXA, UM CONTEXTO. 2. CONJUNTO, TODO, TOTALIDADE; AQUILO QUE CONSTITUI O TEXTO NO SEU TODO. 3. COM-TEXTURA; ATO OU EFEITO DE TECER, TECIDO, TRAMA. 4. TEXTO COM TEXTURA; CONTEXTURA.

Apoio:



Realização:



PETFILOSOFIA

ConTextura

Conselho editorial: Davi Pantuzza Marques, Edgard Cabral Cardoso, Eduardo Lopes Salatiel, Luiz Felipe Lopes Cunha e José Cecílio Neto e Lopes.

Colaboradores: Daniel Grandinetti Rodrigues de Sousa, Edgard Cabral Cardoso, Eduardo Lourenço, Eliane Fernandes, Elisa Franca e Ferreira, Flávio Fontenelle Loque, Marco Aurélio Sousalves e Rafael Rodrigues Alves.

Projeto gráfico: Samira Mota

Diagramação: Samira Mota e Edgard Cabral Cardoso

Agradecimentos: Profa. Virgínia Figueiredo, Profa. Livia Guimarães e Marcelo Rockabilly

Tiragem: 500 cópias

Impressão: Gráfica e Editora O Lutador

[fone: 31 3441 3622 www.olutador.org.br]

ConTextura é uma iniciativa dos alunos da Filosofia – UFMG.

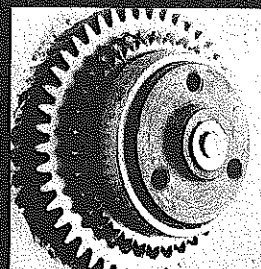
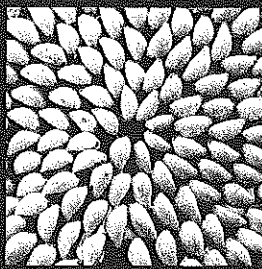
Av. Presidente Antônio Carlos, 6627 Sala 3035

revistacontextura@yahoo.com.br

ConTextura é impressa em papel reciclado.

Expediente

Sumário



Fotos: Edgard Cabral Cardoso

Cara a Cara com o Prof. Ricardo Fenati 6

Passos Contados

O Problema de Molyneux e suas Diferentes Interpretações por Berkeley e Locke
Eduardo Lourenço 15

Uma discussão sobre o ser na primeira parte do Teeteto
Rafael Rodrigues Alves 19

Indústria cultural e homogeneização da cultura
Rodrigo Podlaski 24

Para além do fundacionismo e do coerentismo: o problema do relativismo
Marco Aurélio Sousalves 31

Plotino: a imanência e a transcendência do Uno
Elisa Franca e Ferreira 37

Poética de Luz e Sombra

Elogio da forma
Edgard Cabral Cardoso 41

Ensaio

Uma Carta Sobre Tortura
Flavio Fontenelle Loque 45

Sobre a idéia do eu e a ilusão do movimento
Daniel Grandinetti Rodrigues de Sousa 49

(O) Grito 56

Traduzimos

Algumas observações sobre a forma lógica
Ludwig Wittgenstein (tradução: Eduardo Lourenço) ... 58

Editorial

Enfim, eis que vem a público o primeiro número de ConTextura. Deu trabalho, mas esperamos que tenha valido a pena. A expectativa era grande, as pessoas sempre a perguntar pela situação da revista, como seria, quando sairia, se realmente sairia... Saiu. E agora esperamos o retorno: que as idéias aqui expostas sejam debatidas; que recebamos críticas, sugestões e elogios, mas, sobretudo, que novos textos já comecem a ser escritos, pensando no próximo número, a ser publicado no primeiro semestre de 2005.

ConTextura. Revista dos alunos de Filosofia da UFMG. Eis o contexto. Aqui damos voz a este contexto, tentando mostrar a textura de seu pensamento, qual a trama que esses diversos fios, por vezes aparentemente indiferentes e desconexos, formam. ConTextura. Filosofia, Brasil, 2004, século XXI. Eis o contexto. Aqui procuramos pensar filosoficamente a trama na qual estamos inseridos, composta pela arte, ciência, história, relações sociais, história da filosofia, etc. Em outras palavras, ConTextura é também um raio-x, um retrato daquilo que somos-pensamos-vivemos.

ConTextura é a revista do corpo discente. Nasce no seio da academia. Contudo, não é uma revista estritamente acadêmica. Pretende, na verdade, propor uma nova forma de divulgação filosófica, capaz de conciliar o rigor acadêmico e a audácia do livre pensamento filosófico. É neste sentido que são pensadas as seções da revista. Assim, na seção *Passos contados*, abrimos espaço para a publicação de artigos (forma consagrada no meio acadêmico), onde deve prevalecer o rigor, onde cada passo só é dado com a certeza da segurança e firmeza do passo seguinte. Em contrapartida, ConTextura está aberta também para ensaios, tentativas ousadas (tanto com relação à forma quanto ao conteúdo)

que convivem de perto com a possibilidade do erro, mas que nem por isso fraquejam frente a essa possibilidade. Há ainda a seção *(O) Grito*, reservada à veiculação de aforismos, idéias sintéticas expressas com vigor, carentes de argumentação, mas que se impõem pela expressividade, provocando o leitor a pensar. Na seção *Cara a cara* trazemos neste primeiro número uma entrevista com o professor Ricardo Fenati, do Departamento de Filosofia da UFMG, na qual discutimos questões relativas à Filosofia e ao seu ensino. A arte tem espaço garantido na seção *Poética de luz e sombra*, dedicada à fotografia, a arte de trabalhar graficamente a luz. Por fim, nos dedicamos à tradução para o português de algum texto filosófico em língua estrangeira, visando tornar acessível a pessoas que não dominem outras línguas que não o português textos que consideramos importantes para a reflexão filosófica.

Neste número, trazemos uma tradução de um texto de Wittgenstein, feita por um aluno da graduação, no qual o filósofo austríaco dá mostras de insatisfação com o formalismo lógico. A seleção dos textos se baseou na qualidade dos trabalhos apresentados, visando ainda uma diversidade de temas e de abordagens. Buscou-se também a escolha de textos que marquem a linha editorial seguida pela revista, como exposta anteriormente.

Em suma, ConTextura vem preencher uma lacuna na qual os estudantes de Filosofia foram deixados: a falta de um espaço para publicação de seus trabalhos. Também procura subverter o lugar comum no qual a maior parte da comunidade filosófica se encontra nos dias de hoje: o de acreditar que a Filosofia só tem qualidade quando obediente aos padrões acadêmicos. E mais: pretende ser uma publicação na qual estejam presentes a arte e a beleza.



Fotos: Edgard Cabral Cardoso

Depois de muitos encontros marcados e desmarcados e várias tentativas, conseguimos nos encontrar com o Prof. Ricardo Fenati, para fazermos a tão desejada entrevista. Tudo se passou na sua sala no sétimo andar da reitoria da UFMG, onde conversamos por aproximadamente 1h30min. Às portas de sua aposentadoria, após 30 anos como professor do Departamento de Filosofia e quase 35 anos de relação com este mesmo departamento, Fenati nos fala de suas impressões sobre a filosofia, suas relações com a academia, o ensino filosófico, e outros temas próximos. Participaram desta conversa Edgard Cabral Cardoso e Luiz Felipe Lopes Cunha, membros do Conselho Editorial de ConTextura, que ficaram

Cara a Cara com o Fenati

Edgard: Primeiramente, gostaríamos de agradecer por você ter aceito o nosso convite para este bate papo. Como você sabe, estamos lançando o primeiro número da revista ConTextura, produzida pelos estudantes de filosofia e áreas afins e voltada a eles. ConTextura pretende conciliar o rigor científico e a escrita não submetida aos cânones da comunidade acadêmica. Qual a relevância de uma revista

nesses moldes para a graduação em filosofia e para o próprio questionamento do formato convencional da academia?

Fenati: Bom, vamos tentar encontrar um contexto para essa discussão. Penso que é uma iniciativa sempre louvável qualquer movimento, particularmente se ele



ocorre entre nós que aqui na UFMG nos interessamos pela filosofia, que favoreça o estabelecimento de um repertório de textos, de problemas, eventualmente de doutrinas, com o qual as pessoas se identifiquem e que venha a contribuir para a sua formação filosófica. Chega-se à filosofia levado por um certo gosto, uma certa sensibilidade, uma certa disposição. Transformar isso que, de início, é matéria vivenciada e colocá-lo em relação com a tradição da história da filosofia, é – no meu modo de entender – a verdadeira educação filosófica. Penso que uma revista pode contribuir de modo muito eficaz para a criação de, vamos chamar assim, com exagero, uma certa objetividade filosófica, que é a soma do repertório da tradição e das interrogações que somos capazes de dirigir a essa tradição. Parodiando Kant, podemos dizer que nossas interrogações, quando não assistidas pela tradição, são cegas e a tradição, desacompanhada da disposição para refletir, é vazia. O fato de ser uma revista que quer associar o rigor, que é sempre desejável, com uma forma que não impeça aos que se iniciam na filosofia de se pronunciarem, que possibilite a elas se expressarem de uma forma um pouco mais aberta, um pouco mais livre, é, repito, elogiável. Entretanto, o que se deve esperar de uma revista é que ela tenha continuidade. Nietzsche nos lembra que a nobreza tem a ver com a duração e não com a intensidade. Por outro lado, do ponto de vista do espalhamento da filosofia, estamos numa situação bem razoável. Começa a ser ampliada na direção do ensino médio a presença da filosofia. O que quer dizer que estão crescendo as chances da consolidação de uma comunidade de professores de filosofia do ensino médio, com todas as conseqüências que decorrem da expansão de comunidades de investigação. Se formos otimistas, é possível observar, no ensino médio, uma rede de programas, conteúdos, disciplinas, doutrinas, textos, etc., que estão dando um caráter público à filosofia, no sentido de uma reflexão em torno da qual um número maior de pessoas possa trabalhar. O que serviria como um certo contraponto à tendência, muito natural à medida que o departamento se robustece, a uma especialização muito precoce e a um afunilamento muito pronunciado do trabalho intelectual. Penso que é boa política garantir a

simultaneidade dos dois movimentos, a qualificação acadêmica sempre mais avançada e a ampliação do número dos que se interessam pela filosofia.

Luiz Felipe: *Você poderia falar um pouco mais dessa experiência de tornar mais público o interesse pela filosofia?*

Fenati: Eu tenho apenas contactos eventuais com quem trabalha no ensino médio, alguns deles decorrentes de discussões acerca da prova de filosofia no vestibular. O que posso observar é que cada vez mais os professores do ensino médio têm acesso a bons livros de filosofia, direcionados ou não para essa etapa do ensino, que são textos provenientes de professores detentores de carreiras sólidas em universidades...

Edgard: *Textos introdutórios?*

Fenati: Textos introdutórios, de boa qualidade. A insistência, quase sempre decorrente da desinformação, de que a filosofia é, irreversivelmente, um espaço subjetivo ou relativo está, aos poucos, cedendo lugar para a percepção do trabalho mais compartilhado, mais público que nela ocorre. Bem, haver uma prova de filosofia no exame de acesso à UFMG contribui para essa mudança de imagem. Alguns textos clássicos começam a ficar mais conhecidos e a leitura de textos da tradição está se tornando um hábito mais estendido. Eu vejo tudo isso com muito bons olhos. Por outro lado, há uma inédita demanda por trabalho filosófico. Demanda proveniente de outras disciplinas, de problemas postos pela realidade. Reconhecida a necessidade de uma atitude mais reflexiva, devido muitas vezes à irrelevância dos recursos habituais, a passagem pela filosofia é inevitável. O caso da ética é exemplar. Problemas de natureza ética, os mais diversos, postos na sociedade encontram eco no repertório que a filosofia disponibiliza.

Edgard: *Você falou dessa questão de tentar conciliar o rigor acadêmico com a diversidade e a riqueza de um pensamento mais pessoal e mais livre desse rigor...*



Fenati: É quase isso.

Edgard: *Em todos esses anos que você esteve relacionado com o Departamento de Filosofia da UFMG, como você vê e como você viu os caminhos que levaram o departamento e a filosofia no Brasil de um diletantismo exagerado a um 'rigorismo' ao extremo? Você concorda com esse diagnóstico?*

Fenati: Vamos ver, vamos relativizar os extremos. Eu vivi um pouco do departamento, em minha graduação, de 69 a 73, onde você tinha bons professores, professores de altíssimo nível. Éramos poucos alunos e sem qualquer esperança do ponto de vista da profissionalização em filosofia. Apesar disso, líamos os textos, tínhamos ótimas aulas. A referência estava ao alcance da mão, era constituída pelos professores e a turma de estudantes de filosofia do departamento. A revista *Kriterion* era um desaguadouro de artigos, mas muito modesto ainda, e abrigava, muitas vezes, artigos variados, de áreas diversas. A *Kriterion* era uma revista da Faculdade de Filosofia e não do departamento de Filosofia. Bom, outra coisa é que por volta de 70 ocorreu uma coisa muito significativa que foi a exclusão da filosofia do ensino médio. Ocupávamos precariamente um lugar modestíssimo, do qual, ainda assim, fomos excluídos. Com o vestibular único, que não envolvia qualquer prova de filosofia, a situação dos estudantes, que já era motivo de preocupação, anuviou-se de vez. Houve, então, uma debandada por parte dos alunos do curso de filosofia, que só não foi maior porque nesse mesmo momento alguns seminários optaram por encarregar as instituições públicas da formação filosófica dos seus alunos. Por um lado, o curso ganhou alunos que vinham dos seminários. Mas era um público instável e, quase sempre, de escasso interesse nos estudos filosóficos. Antes do final da primeira metade da década de 70, uma nova mudança ocorreu. Os chamados ciclos básicos começaram a se espalhar pelas universidades e, invariavelmente, incluíam disciplinas filosóficas. O que gerou um novo mercado de trabalho. Por volta dessa época, começaram a retornar alguns professores do Departamento com doutorado no exterior.

Retornando, deram início à pós-graduação (mestrado) entre nós. Penso que aí se encontra um divisor de águas. Esse que é o fato decisivo, porque com a instalação e depois com a consolidação da pós-graduação, mestrado e doutorado, a referência dos professores deixa de ser só a sala de aula, ou basicamente a sala de aula, e passa a ser o conjunto dos departamentos de filosofia do Brasil. Criase, aos poucos, uma comunidade nacional de filosofia. E com a comunidade, aparecem os padrões próprios do trabalho de qualquer comunidade científica. Com a referência inter-comunitária, isto é, a referência sendo o conjunto das comunidades, isso evidentemente gera um trabalho mais especializado. A instância que valida ou avalia o trabalho é constituída pelos outros departamentos de filosofia. Nesse caso, a comunidade de trabalho em Filosofia passa a ser muito semelhante à comunidade de trabalho em Física, em Química, em História.

Edgard: *Nesse sentido a criação da ANPOF foi fundamental.*

Fenati: É verdade. Outra entidade importante, que antecedeu a ANPOF foi a SEAF, Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, de atuação ampla entre nós.

Edgard: *Em que ano foi criada a ANPOF?*

Fenati: Na década de 70, eu não sei exatamente quando.

Edgard: *Final de 70?*

Fenati: Ou nos começos dos anos 80. Nosso mestrado aqui é de 74, e o doutorado, se não me engano, 90-91. Os professores que retornaram da Europa com o doutorado e que consolidaram o programa de mestrado deram início a uma nova etapa na vida do departamento. Houve um fortalecimento interno, que foi acompanhado pela revitalização do lugar dos estudos filosóficos na universidade. Tivemos um reitor, o prof. José Henrique, os nossos cursos começaram a ser muito procurados, e teve início uma procura das nossas disciplinas por estudantes provenientes de áreas da universidade as mais diversas. A



isso se acresça o fato de que passamos, enquanto departamento, a lecionar em muitos cursos e sempre com efetivo impacto. Nós chegamos a ter, na área de estética, sobretudo nos anos 70 e começo dos anos 80, com os professores Moacyr Laterza e Sônia Viegas, uma linha de atuação muito significativa, que abrigou trabalhos importantes, além de influir na vida cultural da cidade. Mas, voltando à discussão anterior, hoje os tempos são outros e outros são os desafios. A meu ver, um olhar voltado exclusivamente para a comunidade filosófica pode conduzir a certos impasses. O esforço de compreender a arquitetura interna de um pensamento, o exame cuidadoso dos textos, a sensibilidade para com a história da filosofia, tudo isso constitui uma condição para a qualidade do trabalho filosófico e é resultado de muito investimento. Assim procedendo, evitamos a improvisação, o amadorismo e a ligeireza dos comentários fáceis e estéreis. Entretanto, penso que ao longo do trabalho, uma

pergunta tem que ser feita, a pergunta pela verdade do que diz o filósofo em questão. Certamente que o conceito de verdade é hoje, e talvez tenha sido sempre assim, palco de muitas discussões. Apesar disso, não se trata de um conceito do qual possamos nos privar. Porque os filósofos, os grandes filósofos da tradição, é o que imagino, esperavam dos seus textos não apenas que fossem consistentes, que guardassem coerência interna, que estivessem em relação com textos de outros filósofos, mas sobretudo, que fossem verdadeiros. Penso que devemos estar atentos para essa questão. A preocupação com a

verdade de um texto me obriga a cotejar o texto com o que se passa fora dele, fora da doutrina que estamos examinando, fora do filósofo de que nos ocupamos. Sem que haja uma alteridade em relação ao que estudamos, acabaremos condenados a uma espécie de solipsismo sofisticado, mas ainda assim solipsismo. E, sobretudo, um tal procedimento acabaria por emudecer o texto do filósofo,

já que o sentido e a loquacidade de um pensamento decorre, também, das questões que não lhe pertencem exclusivamente, que se situam fora dele e das respostas que ele oferece a tais questões. Se, ao estudar, por exemplo, Hobbes, eu só me interesse por questões internas ao seu pensamento, pela reconstrução dos travamentos do seu sistema, penso que, em última instância, isso levaria a um emudecimento de Hobbes. Penso que devemos ter presente quais os temas externos ao seu pensamento, que temas o interrogam e que valor têm as respostas apresentadas por Hobbes a esses temas. Um outro fator, cuja importância não deve ser exagerada, mas que não deixa de ser surpreendente é o aumento da demanda por filosofia. Muita gente espera que a filosofia faça coisas, opine, ensine, oriente e participe de debates os mais diversos. Certamente que parte desta demanda é procedente e deve ser buscado um equilíbrio entre os trabalhos de interesse mais interno à comunidade filosófica



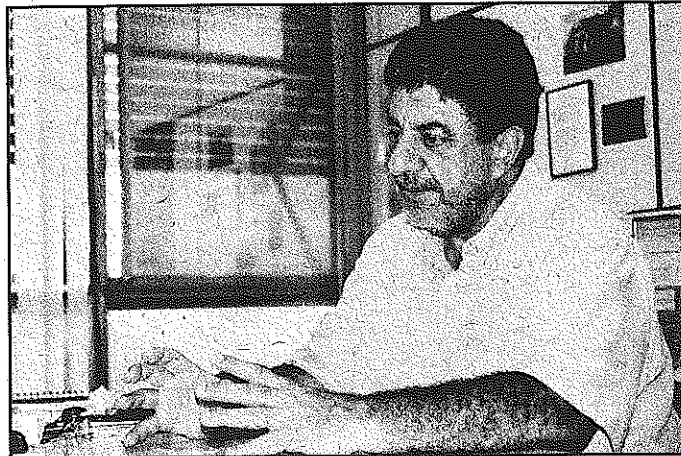
e os trabalhos que dizem respeito a instâncias mais amplas. O que de resto é um movimento que se faz presente na universidade brasileira hoje e, de acordo com estudiosos como o prof. Boaventura, entre outros, é tópico de discussão em grandes universidades da Europa e dos Estados Unidos.

Edgard: *Nesse sentido de evitar o emudecimento do texto filosófico e da filosofia, qual você acha que deve ser o rumo que o departamento e a filosofia no Brasil devem tomar?*

Fenati: Assim posta, a questão me parece muito ampla e vou tentar

restringi-la, respondendo a partir de minha experiência, muito localizada no nosso departamento. Penso que nós devemos, do ponto de vista da formação na graduação, insistir nos cursos temáticos, que são cursos que ao invés de se esgotarem, ou de se circunscreverem a um filósofo determinado, são cursos em torno de um tema. É esse tema nos obriga a freqüentar vários filósofos. Nesse

sentido, é criada uma comunidade de comunicação entre eles, uma conjuntura de comunicação entre eles, mediada pela temática que, presente em todos, não pertence a nenhum em particular. Ao lado dos cursos monográficos, que são cursos, vamos chamar assim, de mergulho no texto, que são importantes e inseparáveis de uma concepção mais rigorosa de filosofia, nós devemos insistir em cursos que atravessem os textos também. É como se fossem duas coordenadas: uma leva ao texto do filósofo e ao território do filósofo em questão, e outra leva àquilo que no território desse filósofo faz fronteira com o que é externo ao seu pensamento. Porque quando você sai do texto estrito do filósofo que você estuda, essa pergunta naturalmente aparece: *o que há de verdade naquele texto?* Ainda que *verdade* seja uma questão filosófica controversa, etc., eu acho que isso aí é uma coisa importante. Nós devemos usar o máximo possível dessas vantagens do rigor, dessas vantagens do aprofundamento, do tratamento mais específico do texto, mas não perder de vista esse horizonte no interior do qual o texto está. E esse horizonte faz o texto falar.



Luiz Felipe: *Com relação ao que você falou sobre uma demanda da sociedade, da nossa comunidade, de perguntar um pouco mais ao filósofo, chamá-lo para dialogar sobre os temas que estão nos afligindo... Porque isso me lembrou na hora a palavra extensão, a política de extensão da universidade. Tivemos agora o II Congresso de Extensão Universitária Nacional, que apresentou vários trabalhos extensionistas. O departamento de filosofia da nossa universidade tem trabalhado bem, nos parâmetros da extensão...*

Fenati: Bom...

Luiz Felipe: *...de pesquisa e ensino?*

Fenati: Hoje eu sou professor aposentado, então com relação ao departamento eu falo sempre mais retrospectivamente. A extensão já foi bastante ativa no departamento e representou, num dado momento, um importante instrumento de consolidação da filosofia na UFMG. Em seguida, houve um recuo da atividade de extensão, recuo esse absolutamente necessário diante dos novos desafios que a conjuntura nacional colocou para os departamentos de filosofia. Mas voltando à atividade de extensão, nós tivemos um movimento forte, a partir dos começos dos anos 70 no então recém-criado *Laboratório de Estética*. Estética e História da Arte certamente foram as áreas nas quais o impacto do departamento foi mais agudo. Direta ou indiretamente associados ao *Laboratório de Estética*, forma muitos os cursos em regime de extensão. Convém lembrar que até os inícios dos anos 90, tínhamos, ao lado do curso diurno, o curso noturno. À noite, pelas características do corpo discente (pessoas que não visavam a profissionalização em filosofia) a graduação funcionava também como extensão. Os anos 70, e mesmo o começo dos anos 80, assistiram ao ápice dos nossos programas de extensão. Em seguida, as energias do departamento foram reorientadas e a atenção voltou-se basicamente para o ensino – ensino mais ortodoxo, graduação e pós –, para a pesquisa, e a extensão foi deixada de lado. O que foi uma decisão acertada e que permitiu que o departamento alcançasse a posição de destaque de que hoje ele desfruta no Brasil. Por outro lado, com a criação do curso de *Especialização em Temas Filosóficos*, em funcionamento desde 1996, um público semelhante ao dos cursos de extensão reaparece no departamento. Esse público, inicialmente muito diversificado, conta, hoje, com um bom número de professores de filosofia do ensino médio, quase sempre formados por outras instituições que não a UFMG. Aí se realiza um pouco de trabalho



extensionista.

Entretanto, está surgindo um outro tipo de trabalho, no qual o recurso à filosofia tem sido constante. Trata-se do trabalho interdisciplinar. O IEAT (Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares), que vem nucleando as atividades inter e transdisciplinares entre nós, conta, desde sua fundação, com professores do departamento de Filosofia. Na medida em que as comunidades científicas se tornam mais sólidas, portanto mais reflexivas e menos empíricas, é natural que os limites disciplinares sejam transgredidos e o interesse se volte para questões mais básicas, o que, inevitavelmente, leva aos domínios da filosofia. Exemplo modesto disto é o fato da prova de filosofia constar do vestibular de Direito. Ela aí está, por demanda do colegiado de graduação em Direito, porque se considera que alguma formação filosófica é imprescindível na qualificação da formação em Direito.

Edgard: *Eu queria explorar um pouco mais isso, porque você apontou alguns riscos da filosofia se fechar em si mesma e do benefício que ela teria em se abrir para outras áreas. Explorando mais os benefícios que as outras áreas podem ter com a filosofia - porque os dias de hoje têm mostrado a insuficiência de um modelo de conhecimento baseado na fragmentação do saber - qual a importância da filosofia para elas?*

Fenati: De início, eu penso que a filosofia é, também, uma certa atitude em relação ao conhecimento, uma disposição para não encerrar a reflexão, para continuar pensando ali onde o senso-comum ou a ciência costumam interromper sua atividade. Como nós avançamos quando pensamos para além dos nossos hábitos conceituais, é de se esperar que uma certa sensibilidade filosófica nos auxilie diante dos impasses decorrentes da fragmentação do conhecimento. Acresça-se a isso o fato da filosofia dispor de um estoque de temáticas e uma técnica de tratar problemas que podem beneficiar muitas áreas. As discussões em curso no campo da inteligência artificial, por exemplo a natureza da inteligência, têm hoje residência na área das ciências da computação, mas lidam com muitos problemas que são tradicionalmente ligados à filosofia.

Como esses problemas são efetivos, tenho a impressão de que podem bem ser encaminhados, que podem ganhar algum esclarecimento, se houver alguma aproximação da informação filosófica. De uma forma geral, a impressão que tenho é que as ciências, humanas e naturais, começam a colocar problemas num nível mais teórico, mais abstrato, que, curiosamente, de um modo ou de outro, foram ou são tratados pela filosofia. Nós estamos longe de uma época onde a maturidade científica significava ignorância filosófica. Eu tenho a impressão de que agora é exatamente o contrário. A maturidade científica envolve uma certa familiaridade com problemas filosóficos. Eu não quero dizer que a filosofia que virá atender bem essas expectativas dos cientistas esteja pronta, porque para nós também é surpreendente que os cientistas demandem investigação filosófica.

Edgard: *... os problemas estão dados...*

Fenati: ...eu acho que estão dados e estão vindo das ciências e da sociedade também. Há um certo limite do senso comum, há o limite da ciência, estamos numa época de crise, de reavaliação, de revisão de pressuposições. Crise é o lugar natural da filosofia. Nessas circunstâncias, onde todos nós estamos mais inquietos, a companhia dos filósofos é uma boa companhia. Um sinal da viabilidade de recorrer à filosofia é a quantidade de livros de filosofia publicados no Brasil. Não é apenas a estória dos cafés filosóficos, que teve lá seus momentos. São textos de filósofos, filósofos de boa formação, que evidenciam que o instrumental filosófico pode permitir que compreendamos melhor os inúmeros problemas postos pela vida. Eu acho que há dois movimentos: há um movimento vindo dos diversos campos do saber que demanda um trabalho filosófico mais técnico e mais especializado e há, vindo da sociedade em geral, uma demanda de reflexão, demanda de tratamento reflexivo de certos problemas como a felicidade, como a virtude, como o poder, como a coragem, etc, etc; etc.

Luiz Felipe: *Dentro desses problemas nós vemos claramente os problemas ligados à transformação*



ambiental, que provocamos no planeta há muito tempo.

Fenati: Por exemplo.

Luiz Felipe: *O IEAT, por exemplo... Essa pergunta na verdade parte de uma ignorância nossa sobre o IEAT. Sabemos que ele promove palestras com professores, inclusive de outras universidades - inclusive Humberto Maturana foi convidado certa vez - e que é um instituto de pesquisa também. Tem mestrado, não tem?*

Fenati: Não, não, não. Tem um grupo de pesquisa associado à ele, mas não oferece cursos ainda. Ele ofereceu um curso...

Edgard: *Sobre cidades...*

Fenati: ...sobre cidades há um ano e há previsão de novos cursos, mas nas áreas de mestrado e doutorado, no momento, não.

Luiz Felipe: *A idéia do IEAT, então, está em construção. E ele tem como objetivo produzir cursos que, podemos dizer, estão voltados para a extensão?*

Fenati: Não, de jeito nenhum. A vocação do IEAT é trabalhar na outra ponta. São estudos avançados e transdisciplinares, quer dizer, trabalho de ponta, reflexão de ponta, portanto não de extensão, mas conduzidos de forma não disciplinar.

Luiz Felipe: *De certa forma não é contraditório que se crie um instituto separado das outras áreas do saber que seja responsável pela transdisciplinaridade? Isso não deveria ser imanente aos cursos e áreas do conhecimento universitário?*

Fenati: O IEAT, na verdade, não é um instituto físico, não tem uma estrutura fixa, ele é em grande parte virtual, é uma estratégia que ora está presente numa escola, num curso, numa série de conferências, numa publicação. O IEAT é uma estufa onde você cria e permite os primeiros

desenvolvimentos de uma idéia, cujo abrigo em outro lugar seria muito improvável. Uma vez que a idéia foi consolidada, ela migra para fora do IEAT, passa a fazer parte de estruturas mais ortodoxas.

Edgard: *Fenati, nós falamos muito acerca da transdisciplinaridade, da filosofia no segundo grau, dos rumos do departamento, dos rumos da filosofia, a especialização da filosofia. Frente a isso tudo, o que você acha que significa o curso de graduação em filosofia?*

Fenati: Como eu já disse, a filosofia é uma certa atitude diante do conhecimento, um modo de conceber a experiência de decifração da realidade, é uma das possibilidades que temos no enfrentamento dos problemas que o mundo coloca. Na medida em que somos humanos, cabe a nós, lançando mão da cultura, tornar esse mundo menos inóspito. Ortega y Gasset dizia: "Cultura é o que nos salva do naufrágio vital". Nossa situação é dramática, já que não encontramos, como as demais espécies animais, um mundo pronto; nós temos que construí-lo, sem que haja um modelo prévio. Nós o construímos mediante símbolos e o primeiro passo a ser dado é a confiança no regime dos símbolos. E, fundamentalmente, o que é a filosofia? É a confiança de que você, usando da razão, uma razão sempre inacabada, sempre em revisão, sempre em construção, se aproxima da realidade. Essa disposição para o conhecimento é, a meu ver, o núcleo da filosofia. Quando Sócrates dizia que uma vida não examinada não pode ser vivida enquanto vida humana, quer, a meu ver, dizer exatamente isso. O saber, tarefa sempre inacabada, é fator de humanização. O compromisso com esse ideal, que, de resto, é o ideal forjador da Universidade enquanto instituição, em nenhuma outra área é tão explícito como na filosofia. Assim, o curso de filosofia, ao se colocar sob o signo da experiência da racionalidade, é, ao mesmo tempo, uma reafirmação dos valores humanos. E qual é o contrário da filosofia? O contrário da filosofia, como nos ensina Platão, ou é o saber absoluto ou a ignorância. Ao tomar o partido da ignorância, nós recusamos saber o que



a nós cabe saber, prescindindo da liberdade que o saber confere e cedendo a outra instância – um poder, uma religião, o medo - a nossa autonomia. Tomando o partido do saber absoluto, nós estaremos, do mesmo modo, nos distanciando de nossa condição. Nenhuma fonte incontroversa, nenhum fundamento inabalável nos é dado, como a história de nossos conhecimentos prova à exaustão. Penso que a filosofia é o antídoto contra dois males: a ilusão do saber absoluto e a ilusão da ignorância. Que talvez sejam duas faces de uma mesma moeda: a recusa de nossa humanidade. Ou como diz Pascal com a sagacidade e a sabedoria de sempre: “Sabemos muito para sermos céticos e pouco para sermos dogmáticos”. É nesse espaço, a igual distância de duas ilusões, que a filosofia se sente em casa.

Edgard: *Para terminar nossa conversa pensando no futuro, qual é o seu futuro na filosofia?*

Fenati: Eu me aposentei da Federal como professor depois de muito tempo em sala de aula. Aposentar-se é uma decisão em que entram considerações de natureza muito pessoal e, portanto, é uma decisão cujo significado é muito pouco público. De qualquer modo, penso que um processo de renovação é muito importante, e fico feliz de saber que o departamento tem contado sempre com novos professores de muita qualidade, capazes de construir um departamento com presença cada vez mais marcante no cenário dos departamentos de Filosofia das universidades brasileiras. A substituição, feita aos poucos, permite que se conserve o que de melhor uma instituição produziu e, ao mesmo tempo, que haja oxigenação e rejuvenescimento. Entrei para o departamento em 1975, e lecionei nesses últimos trinta anos. Por aqui passaram muitos bons professores e tenho orgulho, na verdade, muito orgulho, de ter pertencido a esse departamento. Entretanto, como todos nós sabemos, todo fim dói, todo fim é uma pequena morte. Pretendo continuar professor de filosofia, talvez nos anos mais iniciais do ensino fundamental. Mas isso é, por agora, só uma idéia. Concretamente, estou trabalhando na

graduação em filosofia do Instituto Sto. Inácio, o centro nacional de formação dos jesuítas. Gostaria, por fim, de deixar registrado que após todos esses anos de departamento de filosofia, como aluno e como professor, guardo em meu coração uma profunda gratidão. Aqui vivi parte substantiva de minha vida e daqui guardo as melhores recordações, não só do ponto de vista do trabalho, mas também do ponto de vista do contato humano. Não tenho qualquer ressalva, a propósito de qualquer aspecto, em relação ao departamento. Saio com a sensação, talvez imodesta, de que dentro dos meus limites, ajudei a construir o bom departamento que hoje temos e que, junto a tantos outros, combati o bom combate. .

Edgard e Luiz Felipe: *Obrigado.*



Passos Contados





O PROBLEMA DE MOLYNEUX E SUAS DIFERENTES INTERPRETAÇÕES POR BERKELEY E LOCKE

EDUARDO LOURENÇO
(FILOSOFIA - UFMG)

"Dublin July. 7. 88

*A Problem Proposed to the Author of the Essai Philosophique concernant L'Entendement
A Man, being born blind, and having a Globe and a Cube, nigh of the same bignes, Committed into
his Hands, and being taught or Told, which is Called the Globe, and which the Cube, so as easily to
distinguish them by his Touch or Feeling: Then both being taken from Him, and Laid on a Table, Let
us suppose his Sight Restored to Him; Whether he Could, by his Sight, and before he touch them,
know which is the Globe and which the Cube? Or Whether he Could know by his Sight, before he
stretchd out his Hand, whether he Could not Reach them, tho they were Removed 20 or 1000 feet
from him?*

*If the Learned and Ingenious Author of the Forementioned Treatise think this problem Worth his
Consideration and Answer, He may at any time Direct it to One That Much Esteems him, and is
His Humble Servant
William Molyneux
High Ormonds Gate in Dublin. Ireland"*

Locke cita Molyneux em *Essay* II, ix, §8 - 'On Perception'. Contudo, não a carta acima transcrita, mas uma posterior de 2 de março de 1693, em que o problema é formulado nos mesmos termos. Berkeley cita em *An Essay Towards a New Theory of Vision* §132 a mesma passagem de Molyneux, seguida por comentários de Locke. As citações nos ensaios e a carta de 7 de julho de 1688 diferem na ausência da segunda pergunta de Molyneux nos ensaios. Tentaremos mostrar que essa omissão é importante para compreendermos 1) as diferentes interpretações de Locke e Berkeley do problema proposto e 2) os lugares que ele ocupa nos

argumentos dos autores. Para essa tarefa, a questão principal a ser investigada é se noções espaciais são consideradas em relação a noções visuais pelos autores dos ensaios. Que ambos se referem a noções visuais é claro, mas que se refiram a espaciais é uma questão controversa. Recorreremos aos estudos de Evans (1985, póstumo), Lievers (1992) e Berchielli (2002). Nossas análises seguem a ordem Molyneux, Locke e Berkeley.

Analisemos o problema proposto por Molyneux. Tanto Berkeley quanto Locke respondem negativamente à pergunta de se um homem adulto,



cego desde sempre e tendo adquirido a habilidade de distinguir um cubo e uma esfera através do tato, se tal homem, uma vez recebida a capacidade de ver, poderia distinguir, imediatamente à restauração da visão, a mesma esfera e o mesmo cubo, sem todavia os tocar. A segunda pergunta, ausente nas citações, inclui a variação da distância entre o homem e os sólidos. De acordo com Berchielli (2002:47-49) a tradição de comentadores do problema de Molyneux, tal como considerado por Locke e Berkeley, geralmente se orienta pela discussão das relações entre idéias adquiridas por diferentes sentidos, relações que Berkeley diz serem 'heterogêneas' (cf. *New Theory of Vision*, §133-137), no sentido de que idéias, ou melhor, figuras recebidas pela visão e pelo tato são completamente distintas. A autora julga a interpretação inadequada quando aplicada a Locke - como faz a tradição -, uma vez que "ela pressupõe uma distinção específica entre idéias de figura recebidas pela visão e aquelas recebidas pelo tato, e essa distinção não existe na filosofia de Locke" (2002:48), o que nada mais é do que ler Locke através de Berkeley. Lievers, por sua vez, já havia observado que tal interpretação é inadequada, mas inadequada em sua aplicação à filosofia de Molyneux, não propriamente à de Locke (1992:399). Além disso, identifica uma segunda tradição, a que reformula o problema - é possível ao homem reconhecer objetos tridimensionais em termos de objetos bidimensionais? - e que tem suas origens em Berkeley e Diderot e recentemente foi defendida por Evans (*ibidem*). Parece-nos incorreto incluir Evans nessa tradição, uma vez que a polêmica de Evans é explicitamente contra a teoria da percepção de Berkeley, ainda que considere o problema em termos de conceitos bi e tridimensionais (cf. Evans, 1985:365 e 373). De qualquer forma, a importância da questão ausente de Molyneux nos ensaios é que ela delimita as diferenças entre interpretações que se valem de variações de profundidade, como as de Berkeley, Lievers e Evans, e as que são independentes dessas considerações: Locke e Berchielli.

Analisemos o *Essay* de Locke. Os parágrafos 8, 9 e 10 do capítulo IX, dedicado à percepção, consideram a influência do juízo e do hábito nas idéias recebidas pela sensação e a consequência de se formarem juízos modificados por tal influência. Um globo de ouro é percebido como esférico e de uma mesma cor dourada, sombreada de diferentes formas; porém, se a percepção se restringisse às idéias produzidas na sensação, não seria um globo de ouro o objeto percebido, mas várias cores distintas delimitando uma circunferência. O problema de Molyneux é citado dentro dessa problemática, como ilustração de um caso no qual o juízo altera as idéias de sensação. Locke concorda com a resposta de Molyneux. O cego que passasse a enxergar não reconheceria os sólidos, pois, uma vez que jamais teve a *experiência* de como o objeto afeta o sentido da visão, não saberia como relacionar essa experiência com a recebida através do tato. Aqueles que não são cegos relacionam as duas maneiras pelas quais o objeto afeta os sentidos através do juízo, baseado no hábito. Como Lievers bem notou (1992:408), a concepção de juízo envolvida no capítulo a respeito da percepção não é a mesma discutida no capítulo dedicado ao juízo (IV, xiv), e que tem, no *Essay*, um papel central na teoria do conhecimento de Locke. O juízo é definido como a "faculdade que Deus deu ao homem para suprir a carência de conhecimento claro e certo nos casos em que esse não se pode ter", casos em que é necessário se basear na probabilidade, no sentido de verossimilhança, para realizar um juízo. Lievers sugere que se deve interpretar a concepção de juízo na percepção como uma apropriação que Locke faz da concepção de juízo natural em Malebranche (*Recherche de la Verité*), porém dele se afastando ao afirmar que a idéia verdadeira formada na sensação não é tri, mas bidimensional e que "serve para excitar nosso juízo a formar tal idéia [de um sólido]" (Locke, *Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, §12 apud Lievers, 1992:410; cf. Berchielli, 2002:58). Nesse sentido, juízo é o papel ativo do hábito ao forjar percepções a partir



de sensações, sendo esse hábito adquirido pela repetição de experiências que relacionam sensações recebidas por diferentes sentidos. E ao cego falta exatamente essa hábito. Por essa razão Locke concorda com Molyneux ao responderem ambos negativamente à questão. Mas se nossa leitura se ater exclusivamente ao capítulo IX do *Essay*, não temos razões para supor que Locke tenha pensado no problema em termos de ausência ou presença de idéias espaciais no cego, mas tão-somente em termos de não ser possível ao cego relacionar, em tão curto espaço de tempo, as duas experiências de percepção de figuras: o juízo que leva da idéia de círculo à idéia de esfera. A visão, o sentido mais abrangente, é tão capaz de formar idéias espaciais quanto o tato (*Essay*, II, v), sem que o tato contribua em nada para a visão. Nesse ponto, seguimos a leitura de Berchielli (2002:53-55): insistir na leitura que reserva a aquisição de idéias espaciais somente ao tato, é ignorar o que há de valioso no curto comentário de Locke ao problema, além de ser uma interpretação errônea.

Berkeley, porém, ainda que responda como Locke e Molyneux, discorda no que diz respeito às razões da negativa (*New Theory of Vision*, §133). Defende que o cego que passasse a enxergar não reconheceria o cubo e a esfera com a visão, pois os sólidos percebidos não são os mesmos que os percebidos por outro sentido. Nas palavras de Berkeley, "se uma superfície quadrada percebida pelo tato fosse do mesmo tipo de uma superfície quadrada percebida pela visão, é certo que o homem cego aqui mencionado poderia reconhecer um quadrado tão logo o tenha visto" (*ibidem*). Se assim fosse, a mesma idéia do sólido seria recebida pelo cego que passasse a ver, porém através de uma entrada (*inlet*) sensitiva de que antes ele não podia dispor. O ponto central de Berkeley, a que já nos referimos no segundo parágrafo do presente texto, pode ser definido como o da heterogeneidade das figuras recebidas por sentidos diferentes ou, no caso de uma interpretação mais radical - e mais

detida ao texto do autor -, pode ser definido como o da heterogeneidade dos próprios objetos. Berkeley é explícito nesse ponto: "É um erro pensar que a mesma coisa afeta ambos o tato e a visão" (*New Theory of Vision*, §136). Seu argumento se baseia numa interpretação lingüística do problema, e, uma vez que o autor formula o argumento de forma extremamente clara, citamos suas palavras na íntegra:

"Cubo, esfera e mesa são palavras que ele aprendeu aplicadas a coisas percebidas pelo tato, mas a coisas perfeitamente intangíveis ele nunca as soube aplicadas. Aquelas palavras, em sua aplicação costumeira, sempre indicaram para sua mente corpos ou coisas sólidas que eram percebidos pela resistência que ofereciam. Mas não há solidez, ou resistência ou protrusão percebidas pela visão. Em resumo, as idéias de visão são todas novas percepções para as quais não há nomes anexados em sua mente; ele não pode, portanto, entender o que lhe é dito com respeito a elas" (idem, §135).

A figura apresentada à visão é outra que a apresentada ao tato. As palavras 'esfera' e 'cubo', que se esperavam ser usadas pelo cego, não o são, pois seus referentes se restringem às figuras formadas pelo tato. Perguntar qual daquelas figuras é o cubo e qual a esfera é uma "questão absolutamente jocosa e ininteligível" (*idem*, §135) para o cego que passasse a ver. A obra de Berkeley é dedicada à visão e tem como primeira afirmativa a proposição "é aceito por todos, creio, que a distância, por si mesma e imediatamente, não pode ser vista" (*idem*, §2) e tem como o segundo de seus objetivos "considerar a diferença que há entre idéias de visão e de tato, e se há qualquer idéia comum a ambos sentidos" (*idem*, §1). O lugar do problema de Molyneux no pensamento de Berkeley é uma "confirmação de nosso princípio" (*idem*, §132), a saber, "a extensão, as figuras e os movimentos percebidos pela



visão são especificamente distintos das idéias do tato, chamadas pelos mesmos nomes; nem mesmo há algo como uma idéia, ou tipo de idéia, comum a ambos sentidos" (*idem*, §127). A segunda pergunta de Molyneux, ausente nas citações, diz mais respeito ao pensamento de Berkeley - e Lievers e Evans - do que ao de Locke. E as investigações que se voltam às relações entre tato e visão dizem mais respeito à interpretação de Berkeley do que à de Locke.

O que nos propomos como objetivo do presente texto foi alcançado. Gostaríamos apenas de referir sucintamente à resposta contemporânea à solução de Berkeley. Evans, em seu ensaio póstumo, *Molyneux's Question*, propõe enfatizar um outro aspecto da reformulação do problema de Molyneux por Diderot. Ao invés de investigarmos se o cego que passasse a ver aplicaria aos objetos vistos os conceitos espaciais tridimensionais (esfera e cubo) adquiridos pelo tato, Evans sugere a questão de se ele seria capaz de estender conceitos bidimensionais (quadrado e círculo). A polêmica do autor é contra a tradição de intérpretes que não reconhecem que um cego tem os mesmos conceitos espaciais que alguém que enxergue normalmente e que, por isso, insistem em conceitos espaciais específicos a cada sentido. Evans tem em vista aquele princípio central acima citado de *New Theory of Vision*. Contra Berkeley oferece o seu princípio da generalização compulsória (*generality constraint*), de que o problema de Molyneux é uma instância. Tal princípio diz que saber aplicar um conceito a um caso particular implica em poder aplicá-lo em qualquer outro caso (cf. *Varieties of Reference*, ch.4.3). Não há "lugar para dois conceitos genuínos, isto é, simultâneos de um quadrado, ou para dois conceitos genuínos de *entre*, *linha reta*, etc., cada conjunto de conceitos com sua própria geometria" (1985:373). Evans e Leibniz foram os únicos filósofos que responderam positivamente a Molyneux, ainda que por razões diferentes (1985:379,380).

Esperamos ter mostrado algumas das diferentes interpretações e apropriações do problema de Molyneux ao longo da História da Filosofia. Notamos que o que há de comum a elas é a apropriação do problema como uma confirmação ou como uma instância de uma teoria defendida por um pensador. Resta, contudo, analisar o que Molyneux nos diria em resposta.

NOTAS

1. *Molyneux writing to the authors of the Bibliothèque universelle et-historique*, 7 July 1688 (original spelling). Oxford, Bodleian Library, ms. Locke c.16, fol.92 *recto* apud DEGENAAR. Molyneux's Problem: *Three Centuries of Discussion on the Perception of Forms*, Kluwer Academic Publishers: 1996 (disponível online in www.philosscience.unibe.ch/lehre/winter01/light/Page1Molyneux.pdf)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- BERCHIELLI, LAURA. 'Color, Space, and Figure in Locke: An Interpretation of the Molyneux Problem' in *Journal of the History of Philosophy*, vol.40(1), 2002, pp.47-66.
- BERKELEY, GEORGE. *An Essay Towards a New Theory of Vision in Berkeley's Philosophical Writings*, London: Collier Books, 1965, pp.274-352
- EVANS, GARETH. *Molyneux's Question in Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1985, pp.364-399.
- EVANS, GARETH. *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- LIEVERS, MENNO. 'The Molyneux Problem' in *Journal of the History of Philosophy*, 30(2), July 1992, pp.399-416.
- LOCKE, JOHN. *An Essay Concerning Human Understanding*, New York: Dover: 1959.



UMA DISCUSSÃO SOBRE O SER NA PRIMEIRA PARTE DO TEETETO.

RAFAEL RODRIGUES ALVES

(FILOSOFIA - UFMG)

Resumo: O artigo aborda os principais elementos de uma possível crítica platônica às teses centrais do empirismo, traçando um paralelo entre essas teses e as formulações que Sócrates atribui a Heráclito e Protágoras, na primeira parte do *Teeteto*. Nela, o autor procura identificar os eixos temáticos que constituiriam uma ontologia platônica do conhecer e uma discussão acerca do problema da verdade.

Palavras-chave: Conhecimento, empirismo, sensação, verdade.

Desde que o conhecer foi tomado como a tarefa primordial do pensar, a questão acerca da essência do conhecimento se tornou imperativa. Um dos caminhos que desde sempre se mostrou atraente na tentativa de se responder a esta questão foi a busca das condições sob as quais um conhecimento pode ser dito verdadeiro. Tomou-se, portanto, a verdade como algo que se manifesta numa atividade ou disposição do homem, que consistiria em mostrar as coisas tais como elas são. Mas, por outro lado, é *verdadeiro* somente o conhecimento que de alguma forma ilumina uma certa pré-compreensão do que seja a própria *verdade*. Apenas esta pode nos dizer, de fato, o que significa conhecer. Mostrar 'as coisas como são' é mostrá-las, antes, em seu ser, ou, que elas são. Uma das possibilidades de engendrar uma tal mostração é fazer a pergunta fundamental: de onde vem que as coisas sejam? Ou, em termos de conhecimento: qual é a fonte limpa da qual retiramos todo o nosso conhecimento do que existe? Buscar o fundamento último de tudo aquilo que podemos conhecer, recorrendo para isso à pergunta pela origem do conhecimento é, no fundo, apontar para a seguinte questão: onde habita originariamente a verdade?

E a verdade sempre habitou naquilo que nos é

mais próximo, mais íntimo. Contudo, por ser a mais simples, esta proximidade também se mostrou desde sempre como a mais problemática. *O que, primariamente, é, para nós, verdadeiro?* A partir de que as coisas se nos tornam conhecíveis e conhecidas, ou, em outras palavras, o que nos é mais familiar? Esse familiar primordial é o que nos permite pensar, falar, conhecer, existir. Mas ele mesmo é o que há de mais controverso e o que suscita todas as diferenças em filosofia:

Nossa investigação deve seguir esse caminho, mas pode trilhá-lo de várias maneiras. Fixemos, por exemplo, a atenção nas seguintes afirmações: "todo o nosso conhecimento está fundado na experiência, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento"¹; "todos os materiais do pensamento derivam da sensação interna ou externa"². Essas teses constituem o núcleo de uma tentativa filosófica de se definir sob que condições nós podemos estabelecer uma relação direta e inequívoca com o real. Somente a partir dessa relação seria possível apreender, verdadeiramente, os autênticos objetos do conhecimento. Chamamos a esta tentativa de empirismo e ela se faz presente desde sempre na história da filosofia. Para o empirismo, portanto, o que é, em sentido primeiro, o que existe por



excelência, é aquilo que nos é dado imediatamente na experiência, esta entendida em seu sentido mais estrito, como experiência sensível.

O desenvolvimento mais vigoroso e consistente da doutrina empirista, que se deu com os escritos de Locke e Hume, autores das frases citadas, já encontra na Antiguidade, entre os gregos, seus princípios germinais, que se apresentavam sob as mais variadas formas, e que eram amplamente debatidos e defendidos. É o que podemos ver, por exemplo, num dos diálogos mais expressivos de Platão, quando o jovem matemático Teeteto é levado a defender perante Sócrates a tese, então em voga, segundo a qual *epistêmè*, ou conhecimento, se identifica a *aisthesis*, ou sensação. "Quem sabe alguma coisa", diz Teeteto, "tem a sensação do que sabe" (151 e). Nesta afirmação, encontramos sintetizados vários temas que dizem respeito a um certo estar diante do conhecimento, determinante de uma certa compreensão do real, e ao mesmo tempo, determinado por ela. Ao investigar o sentido da tese, Sócrates irá percorrer um dos caminhos que ela aponta, extraindo-lhe as conseqüências e averiguando a que paragens ela conduz.

De início, Sócrates reconhece que na tese de Teeteto está implicada a concepção de Protágoras, segundo a qual "o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são" (152 a). De fato, se eu conheço apenas aquilo que me é dado na sensação, e sensação eu tenho daquilo que é, então, o critério, a medida do ser, sou eu, naquilo que me é mais evidente, isto é, naquilo que me aparece. O aparecimento a mim é signo de imediateidade, portanto, de evidência e verdade: "as coisas são para mim conforme me aparecem" (152 a). O alcance ontológico da afirmação de Protágoras permite uma formulação bem determinada da tese de Teeteto e a justifica: "sensação é sempre sensação do que é, e não sendo pois ilusória, é conhecimento" (152 c).

Se quisermos portanto apreender a essência do conhecimento, deveremos aprofundar o mais possível esta tese - já que, segundo ela, a sensação revela o próprio ser - e perguntar, como fez Sócrates: o que é, então, de fato, para a sensação, este imedia-

to e verdadeiro? A verdade consiste em nós nos relacionarmos com o ser através dos nossos sentidos. Como deve ser então aquilo que os sentidos nos revelam, para que disso possa haver conhecimento? E ademais o que é este saber, enquanto saber sensível?

Ora, o verdadeiro para o saber sensível parece ser a princípio o ser-imediato do que aparece. Se o vento me aparece frio, ou seja, se eu tenho deste vento a sensação de frio, então posso afirmar verdadeiramente: "o vento é frio". Mas, ao mesmo tempo, é possível que um outro tenha uma sensação diferente da minha e afirme: "não, este vento não é frio, mas quente". Ora, nada pode contradizer a pura imediateidade da minha sensação, porque ela é sensação de algo, e este algo sempre é. Mas nada pode contradizer também a evidência da outra sensação, pois, como sensação, é tão legítima quanto a minha. Então, o que na verdade afirmo sobre o conteúdo da minha sensação é: "o vento é frio *para mim*". O vento é inegavelmente frio porque é este-vento-frio-para-mim. O ser-para-mim individual, sem mediação, mostra-se a princípio como o ser-verdadeiro do saber sensível ao qual nada se pode acrescentar e do qual nada se pode retirar.

Todavia, ao analisar mais de perto a natureza da sensação, Sócrates extrai dela a determinação ontológica fundamental disso que é-para-mim: "nada jamais é, tudo vem a ser" (152 e). A doutrina de Heráclito do fluxo permanente é, para Sócrates, o complemento inevitável da teoria de Protágoras. De fato, o vento, que ora se me mostra frio, pode vir a ser quente, morno ou gelado para mim. A causa disto é que tanto eu quanto ele nunca somos os mesmos. A cada nova sensação, eu, que sou apenas enquanto ser sensível, me torno diferente do que era, e portanto, também o que eu percebo se torna diferente, já que só existe enquanto percebido por mim. Esta percepção, portanto, será sempre única, irrepetível e individual, o que significa que tudo se altera todo o tempo. O que é para mim, bem como o que é para o outro, na verdade nunca é, mas sempre é aquilo que vem a ser, já que toda sensação resulta do encontro dos meus sentidos com o objeto percebido e este encontro é sempre pontual, instantâneo, atômico. Pois bem, se a natureza da



sensação instaura esta circularidade que coloca tudo em movimento - eu sou constantemente afetado pelo objeto, e o objeto constantemente se altera enquanto é percebido por mim - então, como diz Sócrates, "nenhuma coisa possui unidade, ou identidade, ou qualquer determinação" (152 d).

Ora, mas se é assim, então nem dos meus sentidos e nem do objeto eu posso dizer que são, já que um só vem a ser pelo outro e para o outro. Nada é em si mesmo, pois o ser de tudo o que é reside na relação entre os dois, o que precisamente constitui a sensação. Todo o ser se esgota nela e, por isso mesmo, o real se reduz ao puro devir. Mas isso significa dizer que não só as minhas sensações revelam este fluxo absoluto - e este é de fato o testemunho incontestável da experiência sensível - como também tudo o que eu afirmo sobre elas deveria acompanhar o mesmo movimento. Ao afirmar, por exemplo, que o vinho é doce, pretendo estar enunciando uma verdade, pois se tornou patente ao meu paladar a doçura do vinho. Contudo, numa outra ocasião, pode ser que eu afirme: "o vinho não é doce, mas amargo" pois agora é assim que ele me aparece. E a cada nova sensação eu seria obrigado a fazer uma nova afirmação que negaria a afirmação anterior. E assim, se a rigor, nada é, então, nada pode ser dito de nada. Se o meu discurso se esgotasse na pura imediateidade das sensações, ele seria uma infinidade de proposições sucessivas que se contradiriam umas as outras. Seria preciso, como diz Sócrates, "eliminar de toda a parte a expressão Ser" (157 b). Não posso afirmar que algo é assim, pois, no momento seguinte, algo não é mais assim. Nem mesmo posso afirmar que algo é algo, pois isto seria fornecer-lhe uma identidade, uma mesmidade, o que é incompatível com o puro movimento de tudo. As coisas não podem ser sequer nomeadas. Elas não são: apenas devém.

Pois bem, a análise do ser-para-mim da sensação determina, desse modo, uma primeira reformulação da tese de Protágoras: "no âmbito da sensação, eu sou a medida do que chega a ser, mas nunca do que é"³. Conseqüentemente, aceitar a proposta epistemológica de Teeteto, segundo a qual conhecimento é sensação, obriga-nos a uma reflexão mais demorada

acerca disso que a sensação nos oferece como sendo o único objeto possível do conhecimento. Com efeito, não se pode negar que sensação é sempre sensação de..., isto é, de algo. Porém, como vimos, este algo só existe em relação de reciprocidade comigo, e eu mesmo só existo em relação de reciprocidade com este algo que me aparece, e nada é por si e em si mesmo. Mas nisto reside precisamente sua verdade: "minha sensação é verdadeira para mim, porque é sempre sensação do ser que é meu" (160 c). Este é o núcleo da postura epistemológica expressa por Teeteto: 'eu sou a medida do que vem a ser' soa, em termos de conhecimento, mais ou menos como 'minha sensação é o único critério de validade e a única origem possível de qualquer conhecimento, pois ela tem por objeto o próprio ser, que, em realidade, é o que vem a ser'.

"A verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela sensação" (161 d). Mas assim mesmo o pensamento não se contenta: iluminou-se, com isso, a habitação originária da verdade e encerramos, de fato, a questão? Respondemos definitivamente a pergunta pela essência do conhecimento? Afinal, é possível ter ciência deste agora evidente que é para mim? Cabe averiguar se a verdade da sensação se sustenta como tal.

Retomemos então mais uma vez a tese do jovem matemático: "conhecimento é sensação". Esta é necessariamente verdadeira por ser inequívoca, absolutamente evidente. É inequívoca porque sensação é sempre daquilo que é. E, no entanto, aquilo que é, o que é desvelado na sensação, está sempre no puro vir a ser. Se há, portanto, algum conhecimento é acerca disso que nunca é o mesmo mas, antes, se altera incessantemente. Porém devemos perguntar: quando conhecemos, de fato, isto que se altera incessantemente? Ora, ao longo de toda a sua discussão com Teeteto, Sócrates pressupõe que conhecer algo é ser capaz de responder a pergunta: o que é este algo? Dessa pergunta inclusive se origina o próprio diálogo em questão: o que é isto - o conhecimento?, pergunta Sócrates. Também a resposta de Teeteto, por sua vez, "conhecimento é sensação", pressupõe que possamos perguntar: mas, o que é isto - a sensação? E assim, o



que vemos é que estas e quaisquer outras perguntas estão fundamentadas na possibilidade de que os termos empregados possuam algum sentido, ou seja, algum conteúdo minimamente determinado, uma certa estabilidade que nos permita dizer o que eles são. Que uma expressão faça sentido significa: ela é pública, seu conteúdo pode ser compartilhado, precisamente porque ela se refere a algo que é, não apenas para mim ou para o outro, não neste ou naquele momento, mas, que é, em sentido maior, a saber, algo que permanece, que resiste às variações: o sentido de um termo reside no que é este termo, sua *quididade*.

Mas então como se pode sustentar a pretensão de verdade da sensação? Uma verdade deve, antes de tudo, poder ser afirmada. Quando Teeteto diz que "conhecimento é sensação", ele pretende que sua afirmação seja tomada como verdadeira, ou seja, que ela ilumine a compreensão de algo e que Sócrates possa participar dessa compreensão. Mas o que se constatou é que todas as características da sensação excluem precisamente esta possibilidade: a sensação do que é para mim é absolutamente minha, individual, constitui o meu próprio ser-sensível. Além disso, ou por isso mesmo, ela não pode ser colocada em palavras, pois a palavra imobilizaria o que, por natureza, está em absoluta e permanente mutação. Não posso afirmar nem mesmo o particular da minha sensação, o absolutamente singular. Quando eu falo deste vinho que estou experimentando agora, já caí em contradição, porque aquilo que chamo de 'este vinho' já não é mais este, é outro. Já não pode mais ser chamado de vinho: já é não-vinho. Se tudo muda permanentemente, como revela a ontologia pressuposta por Teeteto, então a própria linguagem e mais ainda o conhecimento se tornam impossíveis.

Conhecer implica necessariamente afirmar uma verdade sobre algo. Eu conheço, por exemplo, a materialidade e posso afirmar que ela é assim, etc. Afirmar é declarar com firmeza, consolidar, tornar firme. Firme, por sua vez, remete a fixo, constante, inalterável.

Ora, se tudo o que existe fosse simplesmente o que nos aparece e, se, em meio a esta caótica multiplicidade de aparições, nada permanecesse estável, então nenhuma afirmação poderia ser feita, não have-

ria qualquer significação na linguagem e não existiria sequer a idéia do conhecimento. Nesse sentido, Crátilo, um dos pensadores de Heráclito, foi o mais coerente com a crença de que tudo é movimento, pois "se convenceu de que o mais adequado era não falar e sim indicar com o dedo"⁴. Se todo o ser é sensível, o turbilhão de impressões que se sucedem vertiginosamente umas às outras não pode ser colocado em palavras. Falar é fazer a experiência de uma certa estabilidade: "dar nomes às coisas" (182 d), isto é, sair do nível da pura imediateidade das sensações e alcançar o que dá sentido a elas, a saber, o registro das determinações permanentes das quais depende toda a linguagem. O que era o ser da sensação, o puro vir a ser, revela-se antes como um não-ser, ou seja, um sem-sentido; e o não-ser, já dizia o velho Parmênides, *não é*.

A experiência sensível, portanto, não pode, como queriam os empiristas, ser o critério de verdade de uma afirmação ou de um pensamento qualquer, porque critério significa uma norma segundo a qual se faz um juízo, e essa norma deve ser fixa: um padrão com o qual devemos comparar nossas idéias ou enunciados. Este padrão só pode vir de determinações universais inteligíveis comuns a todos os enunciados possíveis e que tornam compreensível a própria experiência. A sensação, ao contrário, além de não fixar absolutamente nada, por carecer de qualquer significado, é estritamente individual. Quando alguém afirma algo sobre sua própria experiência, portanto, já não está mais no domínio do sensível - mesmo que vise a absoluta singularidade daquela experiência - mas admite que seu enunciado, sendo público, transcende a condição hermética e atomizada da sensação. Esta transcendência se dá em direção a realidades imutáveis, trans-sensíveis, possibilitadoras de qualquer enunciado. Participar da linguagem é, portanto, pressupor uma textura universal de entidades noéticas sem as quais as próprias sensações não seriam sequer percebidas.

'Perceber as sensações' significa aqui ordená-las, compará-las, dotá-las de uma certa coerência, porque, como diz Sócrates, "seria absurdo se uma quantidade enorme de sensações estivessem



apinhadas dentro de nós como num cavalo de pau, sem se relacionarem com uma única forma, a saber, a alma (...), ponto de convergência delas todas" (184 d). Ora, a argumentação socrática se desenvolve no sentido de mostrar o absurdo da tese que identifica conhecimento a sensação. Esta, como vimos, é constituída de elementos atômicos que em si mesmos não são nada e que de modo algum se relacionam por si mesmos uns com os outros. A cor que eu vejo, o odor que sinto e o sabor que experimento são estados independentes entre si e completamente destituídos de qualquer significado. Somente um princípio não-sensível que unifique esses estados, relacionando-os a uma única substância, por exemplo, o vinho, pode fazer com que eu me torne consciente dessas múltiplas impressões, e inclusive, fale sobre elas. Este princípio é necessariamente não-sensível porque apreende o que está para além da imediateidade desconexa e intermitente das sensações. O registro do sensível se reduz à: este doce, este vermelho, este aroma, etc. É através dos sentidos que percebemos estas qualidades. Mas que o vermelho é diferente do branco, que ambas são cores e por isso não são nem doces nem amargas, que este aroma é parecido com aquele outro, etc., tudo isso escapa à natureza atômica das impressões.

Salta aos olhos de Teeteto, como também aos nossos, que os sentidos não captam algo que acompanha todas as sensações, mas apenas a matéria bruta das mesmas. O tato capta a dureza do que é duro, o paladar, a doçura do que é doce, e assim por diante. E no entanto, de tudo eu posso falar: o doce é doce, o duro não é mole, etc. Mas afinal: "e o ser?", pergunta Sócrates. "O ser se faz presente em tudo o que é" (186 a). A *ousia* é, para o filósofo, a possibilidade mesma de sentido de tudo o que venhamos a experimentar, seja ao nível da sensação, seja ao nível do pensamento. Os entes só se tornam familiares a nós, na identidade e na diferença, na unidade e na dualidade, na semelhança e na dissemelhança, quando se nos vem à luz o princípio dianoético pelo qual se dá *ousia*. Este princípio meta-empírico, com o qual a alma se afina, é a própria antecipação da natureza desveladora do conhecer: "poderá atingir a verdade de

alguma coisa quem não alcançar a sua *essência*?" (186 c), pergunta Sócrates. E mais: "do que não se alcança a verdade, poder-se-á ter conhecimento?" (186 c).

E por este caminho Sócrates nos reconduz às eternas perguntas postas pela filosofia, pelas quais ainda hoje somos interpelados: que é a verdade? Que é o ser? E caímos imediatamente no espanto. Mesmo assim, sem nada termos decidido sobre o que seja o conhecimento, de alguma forma já lançamos sobre ele o nosso olhar.

Notas:

1. J. Locke, *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, p. 159
2. D. Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano*, p. 139
3. F. Cornford, *La teoría Platónica del Conocimiento*, p. 49
4. Aristóteles, *Metafísica* 1010 a 7, citado por F. Cornford em *La teoría platónica del conocimiento*, p.101

Bibliografia:

- CORNFORD, FRANCIS M., *La Teoría Platónica del Conocimiento*, trad. de Néstor L. Cordero, Buenos Aires: Paidós
- HUME, D., *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 2a ed., 1980
- LOCKE, J., *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 2a ed., 1978
- PLATÃO, *Teeteto e Crátilo - Diálogos*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 3a ed., 2001



INDÚSTRIA CULTURAL E HOMOGENEIZAÇÃO DA CULTURA

RODRIGO PODIACKI

(LETRAS - UFMG)

Entre as várias estruturas políticas coexistentes, algumas, as Grandes Potências, habitualmente se atribuem, e usurpam, o interesse pelos processos políticos e econômicos dentro de uma ampla órbita. Hoje, essas órbitas abarcam toda a superfície do planeta.

Max Weber, Ensaio de Sociologia, p. 189

As regras da economia global são como a lei da gravidade. Não são regras americanas.

Bill Clinton¹

A primeira epígrafe que ilustra o presente estudo foi escrita com relação a um contexto bem específico: o imperialismo clássico. Naquele momento, o do capitalismo monopolista, a dominação das Grandes Potências, a que refere Max Weber, era exercida mediante o poderio bélico e da presença física - militar - nas áreas colonizadas. No atual estágio do sistema capitalista, o do capitalismo multinacional ou de consumo², o domínio do capital faz-se de outra maneira, mais sutil. O fim da predominância militar, porém, não deve enganar: a atual forma de dominação é mais eficaz.

A proposta de análise que ora se apresenta visa a investigar o caráter funcional que a indústria cultural adquire para esta nova etapa do sistema capitalista, a partir da seguinte hipótese: ao mercantilizar os bens culturais e acabar com os últimos resíduos pré-capitalistas, a indústria cultural pode instalar uma cultura mundial de consumo, expandindo as possibilidades de exploração econômica.

Isso posto, a presente análise procederá à exposição de aspectos-chave da indústria cultural, relacionando-os à sua dinâmica crescente de reificação, ou seja,

ao processo contínuo de obscurecimento da consciência que termina por apresentar os próprios produtos da atividade humana como algo divorciado desta mesma atividade, ou como fatos naturais. Evidentemente, a tese marxiana do *fetichismo da mercadoria* cumpre um papel importante aqui. Em um segundo momento, a análise ater-se-á ao contexto mais específico do subdesenvolvimento, a fim de elucidar algumas questões suscitadas pela implementação da indústria cultural em países subdesenvolvidos, como o surgimento de uma cultura global de consumo e, concomitantemente, a homogeneização cultural.

Ainda à guisa de introdução, releva discorrer rapidamente sobre a origem do conceito de indústria cultural. Este foi empregado pela primeira vez pelos filósofos Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, em sua obra *Dialética do esclarecimento*, cuja primeira edição é de 1947. O termo foi cunhado para designar o aparato, então recém-consolidado, que passava a suplantiar os antigos mediadores culturais: tradições populares, mecenas, artistas independentes. Formada pelos *media* de grande difusão espacial - rádio, cinema, revistas e, posteriormente, televisão -, a indústria



cultural instaura, como seu correlato mais imediato, a *cultura de massas*, isto é, uma cultura com a qual se pode identificar uma ampla camada da sociedade contemporânea e que, portanto, pode ser consumida amplamente, a despeito de nacionalidade, gênero, credos ou raças.

A Globalização, que nada mais é do que o nome oficial do terceiro estágio por qual passa o sistema capitalista, coloca o problema da cultura em novos termos. A *Nação*, como referência de unidade e identidade cultural entra em declínio: "a cultura já não é nacional, mas particular, desse ou daquele grupo local, dessa ou daquela etnia, de mulheres etc." (Yúdice, 1999, p. 316). É nessa brecha aberta pelas fissuras na urdidura totalizante do nacional que a indústria cultural deita raízes e pode instaurar sua cultura de consumo, transnacional; e é verdade que, por outro lado, a própria indústria cultural é um dos fatores que ajudaram a enfraquecer as identidades nacionais ao construir ícones de identificação global.

Importa ressaltar que não se trata aqui de defender as culturas nacionais, que estariam sendo "contaminadas" por elementos vindos "de fora"; tese insustentável de um ponto de vista histórico-antropológico, mesmo porque a indústria cultural não tem pátria. Se suas formas paradigmáticas provêm dos Estados Unidos, é porque este Estado possui a hegemonia econômica. Releva notar também que, ao processo homogeneizador proporcionado pela indústria cultural, contrapõe-se uma afirmação *local* da diferença identitária, muitas vezes alicerçada em concepções ontológico-fundamentalistas da identidade. A presente análise não ignora este fato, mas se atém especificamente à relação entre indústria cultural e homogeneização da cultura, levada a termo sobretudo nos grandes centros urbanos.

É sabido que a atual onda globalizante, impulsionada pelo aperfeiçoamento dos meios de comunicação existentes e também pela criação e democratização de outros, como a internet, acirrou em parte a afirmação das diferenças culturais, que relutam em submeter-se à Nova Ordem Mundial. Alguns estudiosos preferem dar ênfase a esse fenômeno de diferenciação, e Robertson (2001, p. 80) chega mesmo a denominar "mito falatório" o processo homogeneizante descrito na presente análise. Sem dúvida, as afirmações de diferenças - de culturas, etnias e minorias - existem e são importantes para a compreensão do cenário mundial. Mas, por outro lado, é inegável a homogeneização da cultura, sob os auspícios do mercado, nos centros urbanos mundiais, o que pode ser observado na nova

cultura juvenil cosmopolita (os *dj's*, as *raves*, a Coca-Cola, as camisas de Che Guevara). A suposta diversidade desta cultura juvenil - as "tribos urbanas" - encobre o que é uma multiplicidade aparente, identificada às formas disponíveis no mercado.

A menção feita acima ao imperialismo clássico é mais ilustrativa que exata. Não se pretende, aqui, discutir a difusão da indústria cultural, que tem sua própria dinâmica e especificidades, nos antigos termos coloniais. Se o imperialismo cultural é uma realidade, ele decorre da expansão capitalista, que agora logra êxito em áreas até então excluídas do mercado e pode conferir à cultura valor de troca. Com a emergência da indústria cultural, o imperialismo retorna à cena da história, mas como farsa - é conhecida esta formulação de Marx.

Reificação

O conceito de reificação, na tradição marxista, assume contornos claramente negativos³. O uso deste conceito é variado e suas respectivas definições diferem entre si. Entretanto, todas estão de acordo com relação a um ponto: há reificação quando a realidade objetiva decorrente do trabalho humano é apreendida não como fruto deste trabalho, mas como algo dado de antemão, como fatos da Natureza ou resultado da Providência divina. No processo de reificação, o homem deixa de ver o mundo como construção sua:

O mundo reificado é por definição um mundo desumanizado. É sentido pelo homem como uma facticidade estranha, um opus alienum sobre o qual não tem controle, em vez de ser sentido como o opus proprium de sua mesma atividade produtora.
(Berger e Luckmann, 2001, p. 123)

Este fenômeno, de certa forma, já havia sido descrito por Marx: o chamado fetichismo da mercadoria. Na sociedade capitalista, a relação social entre os homens assume a forma da relação social entre os produtos do trabalho humano, isto é, relação social entre objetos. Isso ocorre devido à atribuição generalizada do valor de troca. Assim, o valor da mercadoria, que só pode ser conferido socialmente, é tomado como valor *a priori* do produto da atividade humana. Todo este processo pode ser sintetizado metaforicamente por uma imagem cara a Marx:



A forma da madeira é mudada se com ela se fizer uma mesa. Contudo, a mesa permanece madeira, objeto ordinário que cai sob os sentidos. Mas desde que se apresenta como mercadoria, é um caso completamente diferente. Ao mesmo tempo compreensível e incompreensível, não lhe basta colocar as pernas no chão; por assim dizer, ela levanta a sua cabeça de madeira em face das outras mercadorias.
(Marx, 1974, p. 41)

Ao contrário do que possa parecer, este não é um fenômeno psicológico - os objetos não são simplesmente apreendidos como alienados; alienação aqui é uma característica objetiva dos próprios objetos (com a licença didática do pleonasma...). A figura de linguagem empregada por Marx, personificação, não é mero recurso retórico. Da mesma forma que os mitos, como sonho coletivo de um povo, ganham vida própria e regulam a vida social a despeito dos interesses dos homens que os instituíram, assim também as mercadorias impõem-se por si mesmas⁴.

A assimilação dos valores de consumo aliada à crescente pulverização das relações sociais, submetidas cada vez mais ao automatismo mecânico dos papéis sociais institucionalizados, gera níveis de reificação sem precedentes na história. Como indica Olgária Matos, o suposto *desencantamento do mundo*, ao qual referia Max Weber, causado pelo avanço tecnológico e pelo concomitante declínio das crenças religiosas, cede lugar a um novo encantamento, visto que a mercadoria, assim como o mundo religioso, passa a se comportar de maneira autônoma (Matos, 2000, p. 91)⁵. Nesta mesma chave argumenta Béatriz Sarlo (1997, p. 82-3):

A televisão é laica e democrática, mas não deixa de ter fortes elementos de fundamento mítico. Repara a ausência de deuses neste mundo, através de um Olimpo de pequenos ídolos descartáveis, efêmeros porém fortes como semi-heróis enquanto possuam a qualidade aurática que a TV lhes proporciona. Diante da aridez de um mundo desencantado, a televisão traz uma fantasia sob medida para a vida cotidiana.

Não é difícil ilustrar este trecho com exemplos concretos, basta lembrar a atual cultura televisiva brasileira, especialmente a recente febre de *reality shows* e seus "ídolos descartáveis".

Como se pode inferir da citação de Sarlo, no *interior* da cultura de massas, uma vez mais, o homem perde de

vista a sua parcela de autor da realidade social, dando lugar a novas determinações "naturais".

Indústria cultural, cultura de massas e cultura popular

Como informa Adorno, ele e seu parceiro Horkheimer cunharam a expressão "indústria cultural" para substituir a expressão "cultura de massas", já que esta expressão poderia causar confusões ao sugerir uma cultura espontânea gerada pelas próprias massas, como uma nova forma de cultura popular (Adorno, 1986, p. 92). A sua intenção era desvelar o caráter postiço da cultura de massas, o que ficara encoberto sob este nome; explicitar, enfim, a industrialização da cultura.

Não obstante, de acordo com a concepção adotada nesta análise, cultura de massas e cultura popular não representam preferências de nomenclatura, tampouco correspondem a diferenças na abordagem de um mesmo fato. Os dois termos não se sobrepõem, antes designam fenômenos distintos, conquanto profundamente interligados. Destarte, importa não confundir indústria cultural, cultura de massas e cultura popular. A crítica mais corrente que atribui a pecha de elitistas àqueles que condenam o atual estágio de massificação alicerça-se em uma confusão desse tipo. A diferença entre uma cultura genuinamente popular e uma cultura comercial, contudo, não escapa à crítica de Fredric Jameson (1997a, p. 87-8):

Parece ser essencial distinguir as formas emergentes de uma nova cultura comercial - começando com os anúncios e se alastrando para a embalagem formal de todas as coisas, de produtos a edifícios, sem excluir as mercadorias artísticas tais como os shows de televisão (os logotipos), os best sellers e filmes - das de um tipo mais antigo de cultura folk e genuinamente "popular", que florescia quando as velhas classes sociais do campesinato e do artesanato urbano ainda existiam e que, a partir do século XIX, têm sido colonizadas e exterminadas pela integração ao sistema de mercado.

Cultura popular, por definição, não é algo imposto por quem detém a propriedade privada dos meios de comunicação. Eis a diferença: enquanto aquela representa os próprios grupos nos seios das quais é gerada, a cultura de massas é *fabricada para as massas*. De acordo com a esquematização proposta por Ecléa Bosí (1977, p. 53), a



"uma realidade cultural imposta de 'cima para baixo' (dos produtores para os consumidores)", contrapõe-se "uma realidade cultural estruturada a partir de relações internas no coração da sociedade":

A cultura de massas, diferentemente do folclore, não tem raízes na vivência cotidiana do homem da rua. Ela produz modas (rock and roll, twist) mas não foi capaz de criar nada que se assemelhasse ao jazz do negro norte-americano: jazz que a cultura erudita admira enquanto rejeita aquelas culturas massivas. (Bosi, 1977, p. 67)

A despeito de uma opinião muito difundida, segundo a qual a indústria cultural oferece simplesmente o que as pessoas querem, a cultura de massas, produto desta indústria, corresponde, na verdade, aos interesses dos empresários da cultura: "As pessoas não vêem o que preferem, mas preferem o que lhes oferecem". (Canclini, 1999, p. 212)

Indústria cultural é, pois, o aparato empresarial que, em busca de lucro, confere valor de troca aos bens culturais, transformando-os em bens de consumo. Os antigos produtores de bens culturais, como os artistas independentes e os mecenas, faziam de seus produtos fonte de prestígio e/ou sobrevivência; somente nesse sentido possuíam valores "de troca". Na indústria cultural, porém, a cultura transforma-se integralmente em mercadoria, operacionalizando, assim, a dissociação entre produtores e receptores culturais.

Indústria cultural e controle social

Uma das principais características da indústria cultural é o seu papel de controlador social. Este fato só pode ser mal dissimulado pelo epíteto "interativo" sob o qual se vendem certos produtos culturais, visto qualquer possibilidade de escolha já ter sido pré-condicionada pela lógica do mercado, que estabelece *a priori* as regras sob cuja observância serão feitas as escolhas. O objetivo do controle social exercido pela indústria resume-se no seguinte: manter o indivíduo na sociedade de consumo, ainda que ele não tenha os recursos materiais para consumir. Como tal estratégia não se pode concretizar de maneira explícita, ela se reveste de entretenimento.

Tal como qualquer ideologia dominante, a ideologia subjacente às manifestações da indústria cultural não é vista como representativa de uma classe, mas como algo inerente

a todas as células sociais, ou seja, ela "se torna praticamente indistinguível da identificação da cultura de massa com a Cultura propriamente dita" (Jameson, 1995, p. 189). A partir do momento em que permeia todos os aspectos da vida social, a ideologia da indústria cultural, que é a ideologia funcional para os empresários da cultura, pode ser confundida, como diz Jameson, com "a" Cultura. Esta, em vez de constituída pelos indivíduos, passa a ser instituída por um grupo minoritário, mais especificamente por aqueles que detêm a propriedade privada dos meios de comunicação de massa.

Mesmo aqueles que acreditam fugir a essa rodaviva por freqüentarem espetáculos artísticos pretensamente fora do alcance da indústria, como, por exemplo, o mais recente espetáculo de Gerald Thomas ou a última "obra-prima" do cinema nacional representada por *Diários de motocicleta*, mesmo esses ocupam lugares já prescritos pela indústria cultural. A distinção *alta cultura/cultura de massas* é só um artifício dos patrocinadores da cultura, a fim de melhor encaixar o público consumidor. Quando se oferece um evento artístico "novo", "moderno", de público restrito, este pode experimentar a satisfação por, enfim, distinguir-se tão radicalmente da "massa", enquanto na verdade está só confirmando o controle social exercido pela indústria:

As distinções enfáticas que se fazem entre os filmes de categorias A e B, ou entre histórias publicadas em revistas de diferentes preços, tem menos a ver com seu conteúdo do que com sua utilidade para a classificação, organização e computação estatística dos consumidores. Para todos algo está previsto; para que ninguém escape, as distinções são acentuadas e definidas. O fornecimento ao público de uma hierarquia de qualidade serve apenas para uma quantificação ainda mais completa. Cada qual deve se comportar, como que espontaneamente, em conformidade com seu level, previamente caracterizado por certos sinais, e escolher a categoria dos produtos de massa fabricados para seu tipo. Reduzidos a um simples material estatístico, os consumidores são distribuídos nos mapas dos institutos de pesquisa (que não se distinguem mais dos de propaganda) ou grupos de rendimento assinalados por zonas vermelhas, verdes e azuis (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 116).

Destarte, o controle social exercido pela indústria cultural beira as raias do absoluto⁶, porque não condiciona



os indivíduos só no que eles devem possuir/consumir, o que exclui de se seu jugo os desfavorecidos economicamente, mas também os condiciona em sua própria configuração identitária. Como defende Canclini (1999), a construção da identidade passa a ser estabelecida no consumo. É por determinados sinais distintivos, seja um cavallinho bordado no canto superior esquerdo da camisa ou um *piercing* estrategicamente disposto no supercílio direito, que o indivíduo pode se identificar como pertencente a esta ou àquela comunidade (de consumo).

Mas

A situação atual do jovem, por exemplo, sobretudo no Terceiro Mundo, ou a do pobre do Primeiro Mundo, é praticamente um pesadelo, que tende inclusive a agravar-se: o sistema de "identidades mundializadas" força-o a desejar consumir o que o próprio sistema lhe impede de adquirir. (Carvalho, 1996-97, p. 80-1)

Daí decorre o que o próprio Carvalho chama de "morte Nike", não sem atentar para as suas variantes, como a "morte Adidas" ou a "morte Reebok", isto é, "matar alguém exclusivamente para roubar-lhe um tênis" (Carvalho, 1996-97, p. 79). Ou seja, o que a princípio nada tem a ver com a indústria cultural, pois, em geral, imputa-se a esse tipo de crime somente motivos econômicos, afigura-se estreitamente ligado a ela, quando estabelece o seu "fetichismo das marcas".

A indústria cultural, pois, interpela o sujeito em todas as instâncias, prescrevendo quaisquer posições que ele possa vir a assumir. No interior da cultura de massas

[...] a sociedade é fragmentada por essa lógica da mercadoria: já não é fácil compreendê-la como uma totalidade, dadas as operações atomizantes da mercadoria, que transmutam a atividade coletiva do trabalho social em relações entre coisas mortas e distintas. [...] Finalmente, o fato de que a vida social é dominada por entidades inanimadas empresta-lhe um ar espúrio de naturalidade e inevitabilidade: a sociedade não é mais perceptível como construto humano e, portanto, como humanamente alterável. (Eagleton, 1997, p. 83)

Assim, as relações humanas, no estágio do capitalismo de consumo, dificilmente podem ser vistas em seu caráter histórico e contingente, dado o atual nível de reificação proporcionado pela indústria. O indivíduo torna-se impotente diante das operações tecnificantes e mecânicas

do capital; mais do que nunca, está submetido a um poder externo e estranho a ele: a seleção do mercado. A tão proclamada "mobilidade social" outorgada à sociedade contemporânea (pois, afinal, não há os ganhadores de Big Brother e Show do Milhão?) não passa de mais um engodo:

Só uma pode tirar a sorte grande, só pode se tornar célebre, e mesmo se todos tem a mesma possibilidade, esta é para cada um tão mínima que é melhor riscá-la de uma vez e regozijar-se com a felicidade do outro, que poderia ser ele próprio e que, no entanto, jamais é. [...] As reportagens detalhadas sobre as viagens tão brilhantes e tão modestas do feliz ganhador do concurso organizado pela revista [...] refletem a impotência de todos. (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 136-7)

Retorna-se o mito capitalista de possibilidade de conquistas individuais que se sobressaem em meio a um universo silenciado dos que apenas assistem ao espetáculo e que já se sentem saciados por fazê-lo. Como se procurou demonstrar, tal processo conduz e confirma a exploração capitalista da cultura que termina por implantar uma cultura de massas. Esta última, a fim de perpetuar-se, deve, aparentemente, ser confundida com a própria demanda pública, com diversão ou simplesmente com "a" cultura; ou seja, a cultura de massas não se apresenta como o que de fato é - bens de consumo vendidos por empresários -, sendo, por definição, uma instância reificada. A esta característica junta-se o controle social exercido pela indústria, posto que este tampouco pode-se apresentar como tal, mas deve estar sempre disfarçado: no caso, com a fantasia colorida de entretenimento, revestida do caráter autoritário que se impõe como "cultura".

Globalização, subdesenvolvimento e teoria da dependência

A internacionalização da economia em nível mundial, bem como a interdependência das economias particulares de cada Nação, aceleradas pelo desenvolvimento do capitalismo industrial, são fatos já diagnosticados por Marx e Engels em 1845, data em que redigiram *A ideologia alemã*:

Ora, quanto mais as esferas individuais, que atuam uma sobre a outra, aumentam no decorrer desta evolução, e mais o isolamento primitivo das diver-



As nações é destruído pelo aperfeiçoamento do modo de produção, pela circulação e a divisão do trabalho entre as nações que daí resulta espontaneamente, mais a história se transforma em história mundial. Assim, se em Inglaterra se inventar uma máquina que, na Índia ou na China, tire o pão a milhares de trabalhadores e altere toda a forma de existência desses impérios, essa descoberta torna-se um fato da história universal. (Marx e Engels, sem data, p.45)

Como se pode depreender da passagem citada, o processo crescente de imbricação das economias nacionais não se realiza de maneira equânime, pois a interdependência econômica não é distribuída de forma homogênea entre as diferentes nações. Por conseguinte, uma das questões mais prementes suscitadas pelo fenômeno da globalização é o da distribuição do poder entre os Estados. A atual interdependência das economias estatais não significa que todas elas dependam igualmente umas das outras. Como não poderia deixar de ser, os países de industrialização avançada e forte mercado interno apresentam níveis de independência econômica incomparáveis aos dos países subdesenvolvidos.

Em meados dos anos sessenta, alguns teóricos latino-americanos, como Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Aníbal Quijano, entre outros, tentaram explicar essa desigualdade na implicação mútua de economias nacionais por meio do conceito de *dependência*. Segundo a teoria da dependência, uma nação encontra-se em situação dependente quando "tem sua economia condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outra economia, à qual a própria está submetida" (Santos, 1999, p. 379). A nação dependente só pode desenvolver-se como reflexo do desenvolvimento da nação à qual seu próprio desenvolvimento está condicionado. Portanto, a manutenção do capitalismo pós-colonial afigura-se necessariamente como desigualdade econômica distribuída entre os diversos países.

A essa condição desigual no desenvolvimento econômico entre os países corresponde, no plano da cultura, um fluxo também desigual de bens culturais entre eles. A partir do momento em que à cultura é conferido valor econômico, a troca cultural entre as nações também assume contornos assimétricos, dando lugar ao que Carvalho (1996-97) chama de imperialismo cultural.

Atualmente, as análises sobre globalização têm enfatizado as hibridações, trocas culturais, vias de mão dupla, recepções ativas etc. As palavras *dominação* e

resistência surgem, nesse contexto, como tabus. A globalização, ao colocar culturas frente a frente, promoveria um rearranjo saudável entre elas, e não a espoliação e submissão de uma pela outra, econômica e militarmente mais poderosa. O que se vê, todavia, é exatamente isso. Os produtos culturais brasileiros comercializados em território norte-americano não conseguem aí o mesmo grau de penetração que os produtos norte-americanos logram no Brasil. Quando se diz que a música é um dos principais produtos culturais brasileiros de exportação, isso certamente não significa que ela tem a mesma circulação mundial massiva atingida pelos produtos da indústria cultural norte-americana, como Michael Jackson ou Madonna.

Confirma-se, pois, que a situação de dependência econômica é estendida ao plano cultural. Destarte, os valores estéticos e ideológicos dos países subdesenvolvidos vão sendo gradualmente suplantados pelos valores dos centros hegemônicos mundiais. A relação da dependência econômica com a cultural foi levantada inclusive por críticos moderados, como George Yúdice (2000, p. 430):

Os teóricos da dependência enfocavam a troca desigual imposta pelas economias centrais às da periferia [...]. A dependência cultural deriva desse modelo, na medida em que não somente os interesses de classe, mas também os valores e gostos de classe seriam determinados por modelos culturais do centro.

Se o comércio não é o fator primordial da expansão política, o modelo econômico, em geral, contribui na determinação do modo desta expansão (Cf. Weber, 1982, p. 194). Por conseguinte, com as novas possibilidades de exploração econômica que medram no momento em que se confere à cultura valor de troca, isto é, no momento em que a cultura transforma-se em capital, a expansão político-econômica dos países economicamente dominantes passa a se fazer não mais exclusivamente sobre os bens materiais dos países dependentes (extração de ouro, exploração de mão de obra), mas sim, e cada vez mais, *sobre a própria cultura destes países.*

É dessa situação de dependência cultural que, paulatinamente, decorre a homogeneização da cultura, nas áreas submetidas à indústria cultural. Há, por assim dizer, um nivelamento por cima, ou seja, sob a égide da cultura dominante. Tal decurso vem confirmar que a indústria cultural globalizada gera um sistema de identidades mundializadas, unificadas no consumo. Que as identidades nacionais sejam afetadas de tal modo a serem cada vez mais eclipsadas pelos ícones mundiais da indústria cul-



tural (mas não só por estes) é um fato notável: as identidades nacionais, à medida que representam obstáculos à expansão do sistema capitalista, devem ser varridas do caminho. Esse é o horizonte que se afigura - e em relação ao qual, inevitavelmente, vive-se, diverte-se e critica-se - em um país subdesenvolvido ocidental.

Notas:

1. Esta declaração de Clinton foi retirada de um texto de Roberto Schwarz, ao qual também serviu de epígrafe: "Altos e baixos da atualidade de Brecht". In: Schwarz, Roberto. *Sequências brasileiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 113-48.
2. De acordo com a tipologia de Ernest Mandel, corroborada por Fredric Jameson, o capitalismo atravessou três estágios, cada um marcado por uma "expansão dialética" com relação a seu antecedente: o capitalismo liberal ou de mercado, o capitalismo monopolista ou imperialista, e o sistema atual, o do capital multinacional ou globalizado. (Cf. Jameson, 1997a, p. 61)
3. Na *Teoria estética* adorniana, porém, reificação é valorizada no contexto das manifestações artísticas: "Cada passo para a perfeição das obras de arte é um passo para a sua auto-alienação [...]" (Adorno, 1982, p. 199). Cf. também da mesma obra, p. 375: "A qualidade das obras de arte depende essencialmente do seu grau de feiticismo, da veneração que o processo de produção professa por aquilo que se faz por si mesmo [...]. Só pelo feiticismo, pela cegueira da obra de arte perante a realidade de que ela mesma é parte, é que a obra transcende o sortilégio do princípio de realidade como elemento espiritual". Este ponto foi levantado por Jameson (1997b, p. 234). A questão do estatuto da arte, contudo, excede o escopo do presente estudo. *Reificação* é empregado aqui como conceito sociológico, mormente no âmbito do materialismo histórico.
4. "[...] tal como no mito, sua vida [a vida da humanidade no contexto da indústria cultural] lhes ocorre como destino". (Adorno, 1986, p. 67)
5. A antinomia *desencantamento/reencantamento* não deixou de ser percebida pelo próprio Weber (1982, p. 175): "Vivemos como os antigos, quando o seu mundo ainda não havia sido desencantado de seus deuses e demônios, e apenas vivemos num sentido diferente".
6. A relação do cinema norte-americano com o totalitarismo foi colocada incisivamente por Hortense Powdermaker (1973, p. 338): "Hollywood representa o totalitarismo. A sua base é mais econômica do que política, mas a sua filosofia se assemelha à do estado totalitário. Em Hollywood, a concepção do homem como criatura passiva, que se pode manipular, estende-se aos que trabalham para os estúdios, às relações pessoais e sociais, ao público nas casas de espetáculos e aos personagens nos filmes. Inexiste a liberdade fundamental de opção entre alternativas".

Bibliografia:

ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 1982
ADORNO, Theodor. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986 (Organização de Gabriel Cohn)

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985
BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 20a ed. Petrópolis: Vozes, 2001
BOSI, Ecléa. *Cultura de massas e cultura popular: leituras de operárias*. 3a ed. Petrópolis: Vozes, 1977
CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização*. 4a ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999
CARVALHO, José Jorge de. "Imperialismo cultural hoje: uma questão silenciada". In: *Revista USP*. N° 32. Dezembro/Janeiro/Fevereiro, 1996-97. pp. 66-89
EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: UNESP/Boitempo, 1997.
JAMESON, Fredric. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995
JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2a ed. Rio de Janeiro: Ática, 1997a
JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: UNESP/Boitempo, 1997b
MARX, Karl. *O capital*. 2a ed. Lisboa: Delfos, 1974
MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 3a ed. Lisboa: Editorial Presença, Sem Data.
MATOS, Olgária. "A cena primitiva: capitalismo e fetiche em Walter Benjamin". In: BIGNOTTO, Newton (Organizador). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. pp. 87-104.
POWDERMAKER, Hortense. "Hollywood e os Estados Unidos". In: ROSENBERG, Bernard; WHITE, David Manning. *Cultura de massa*. São Paulo: Cultrix, 1973. pp. 326-43
ROBERTSON, Roland. "Valores e globalização: comunitarismo e globalidade". In: MENDES, Candido (Coordenador) e SOARES, Luiz Eduardo (Editor). *Pluralismo cultural, identidade e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001. pp. 76-102
SANTOS, Theotonio dos. "Subdesenvolvimento e dependência". In: LÖWY, Michael (Organizador). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999. pp. 376-80
SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna. Intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997
WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982
YÚDICE, George. "Pós-modernidade e valores". In: MIRANDA, Wander Melo (Organizador). *Narrativas da modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. pp. 305-20
YÚDICE, George. "A globalização da cultura e a nova sociedade civil". In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Organizadores). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000



PARA ALÉM DO FUNDACIONISMO E DO COERENTISMO: O PROBLEMA DO RELATIVISMO¹

MARCO AURÉLIO SOUSALVES
(FILOSOFIA - UFMG)

Resumo: Questão central: como ir além das teorias tradicionais fundacionistas e coerentistas evitando, ao mesmo tempo, consequências relativistas? Entende-se por relativismo qualquer postura que, ao explicar a justificação de crenças, relativiza a verdade delas ao sistema explicativo que as justifica (seja este sistema visto como paradigma, teoria, linguagem, etc.). Não argumentarei aqui contra tal postura relativista (minha argumentação parte da premissa que devemos evitá-la). Constatado que os modelos epistemológicos tradicionais levam a argumentação filosófica para becos sem saída, procura-se aqui pensar na contribuição de Donald Davidson para a questão. Vamos à filosofia da linguagem para entender como significado, crença e verdade (no sentido mais objetivo possível) se articulam e, a partir daí, pretende-se colocar o problema num novo patamar, evitando o relativismo e a não-intertradutibilidade (que no fundo representam aspectos do mesmo problema).

Enfrento neste texto uma questão central: frente à falência das teorias epistemológicas tradicionais fundacionistas e coerentistas, como achar uma nova via que evite consequências relativistas? A investigação que apresento traça seu caminho através de um intrincado pântano conceitual. Ciente deste desafio, procuro avançar com o máximo de clareza e cautela, enxugando os argumentos até restar só aquilo que for realmente essencial. Este procedimento confere ao texto uma aparência um tanto esquemática: mostro aqui apenas os ossos, o esqueleto (a carne ou recheio deixo para outros ou outras oportunidades). Neste meu sobrevôo conceitual, apóio-me principalmente sobre o pensamento de Donald Davidson. Este trabalho representa uma espécie de balanço de suas teorias gerais acerca da questão. Ofereço aqui uma espécie de apresentação de um percurso: uma vez percorrido, o caminhante é levado a dar novos passos².

Percurso esquemático do texto: (1) por que devemos abandonar os modelos coerentistas e fundacionistas; (2) uma nova via: a distinção entre relações lógicas e causais; (3) mergulho nos conceitos chave da filosofia da linguagem: como devemos pensar a relação linguagem/mundo; e (4) possibilidades lógicas e práticas de tradução (por que não somos impelidos a aceitar nem o relativismo nem o erro sistemático).

(1) Fundacionismo e coerentismo

Fundacionismo e coerentismo são duas posições diferentes frente à clássica questão: como podemos justificar nossas crenças? Em outras palavras: que justificação teríamos para afirmar que uma proposição p é verdadeira?³ Uma resposta a tal questão parecia necessária, se se queria evitar um ceticismo total.



O fundacionismo defende que toda proposição na qual estamos justificados em crer é ou autojustificada ou justificada por uma proposição autojustificada (através de alguma forma de inferência). No caso do empirismo fundacionista (ao menos em suas versões mais simples), as crenças (ou proposições) básicas (ou autojustificadas, ou dadas) são aquelas fornecidas pela experiência, sendo por ela justificadas (de forma não inferencial ou imediata). Apesar da relação histórica, fundacionismo e empirismo podem ser dissociados. Basta, para o meu argumento, a idéia de uma crença autojustificada (seja ela dada pela experiência sensível ou por qualquer outro meio).

Já o coerentismo defende que apenas crenças podem justificar outras crenças (justificar é uma relação entre proposições), não sendo possível que haja proposições (ou crenças) autojustificadas. O coerentismo defende que uma proposição é justificada se ela é apoiada por um conjunto coerente (ou consistente) de outras proposições.

O argumento mais forte usado pelos fundacionistas é o chamado *argumento do regresso epistêmico*. Se apenas uma crença pode justificar outra, temos um processo de regresso na justificação epistêmica. Como aponta BonJour (1978:262), existem quatro respostas possíveis: (1) o regresso termina em crenças que não possuem justificação alguma; (2) temos um regresso infinito; (3) temos um processo circular; e (4) o regresso termina ao encontrar crenças autojustificadas. Analisando as alternativas, parece realmente razoável tomar a via fundacionista (4) rejeitando as demais. (1) levaria à justificação arbitrária. Seria praticamente o mesmo que aceitar o ceticismo (tal parece ter sido o caminho de Hume): se nossa cadeia argumentativa termina em crenças não justificadas, não estamos epistemologicamente justificados. (2) também leva ao ceticismo. Se precisamos de uma justificação infinita, nenhuma crença será justificada (seria uma supertarefa que não podemos executar). (3) leva a um círculo vicioso. Além do mais, coerência interna parece insuficiente para garantir que uma crença seja verdadeira: erros sistemáticos e delírios podem ser logicamente consistentes. Mesmo não havendo consenso entre os fundacionistas acerca de qual seria o tipo básico

(autojustificado) de crença (sentenças protocolares, ou experiência, ou impressões sensoriais, ou sensações, ou aparências, ou fenômenos, etc.), todos estariam de acordo que deve haver algum tipo de crença básica para que o conhecimento seja possível⁴.

Vejam agora uma crítica poderosa ao fundacionismo: o *mito do dado*. A doutrina do dado defende basicamente que tem que haver uma crença justificada não-inferencial (a crença básica), que funciona como "a última corte de apelação para todas as asserções factuais - particular e geral - sobre o mundo" (Sellars, 1956:69)⁵. A crítica ao *dado* aponta, assim, para o problema da noção de conhecimento *não-inferencial*. Vejamos a crítica de Sellars à forma empirista do mito, lembrando que ele pode assumir formas variadas (se o argumento procede, podemos estender a crítica a qualquer forma de dado). Nossos dados da experiência são instâncias particulares (*tokens*), como, por exemplo, as proposições "isto é vermelho" ou "tenho uma sensação de vermelho". Não podemos experimentar (ter a sensação de) uma regra geral (*type*). A tese central da doutrina do dado é a de que regras gerais (*sentence types*) têm credibilidade intrínseca, constituindo uma base dada de crenças básicas, ou autojustificadas. Mas esta "regra", que as instâncias particulares devem seguir para serem confiáveis, ou para pertencerem à classe das sentenças dignas de credibilidade, não pode ser ela mesma uma instância particular. Portanto, tal regra não pode ser dada por nenhuma experiência, só podendo ser justificada no interior do espaço lógico das razões, ou seja, em virtude de suas relações lógicas com outras regras (*sentence types*)⁶. O *conhecimento observacional* de um fato particular pressupõe que o observador já conhece fatos gerais (ou regras) da forma: "X é um sintoma confiável de Y" (Sellars, 1956:75), onde X é a experiência particular (*token*) e Y é a classe (*type*) das sentenças observacionais. Sua crítica, como já foi dito, mostra que nenhuma crença básica tem qualquer autoridade ou valor epistemológico por si só: para que uma situação seja reconhecida como sendo digna de crença, precisa-se pressupor o conhecimento de fatos gerais, regras, que não podem ser dadas por nenhuma experiência⁷. Cito o próprio Sellars (1956:76) para resumir o argumento: "... quando



caracterizamos um episódio ou estado como sendo aquele de conhecer, não estamos dando uma descrição empírica do episódio ou estado; estamos o situando no espaço lógico das razões, de justificar e ser capaz de justificar o que se diz".

Uma vez refutado o fundacionismo, tendemos, na balança clássica, novamente para o coerentismo. Mas ele também não respondeu às suas críticas (o argumento do regresso). Uma resposta formulada pelos coerentistas foi a de tornar a verdade relativa ao esquema conceitual ou sistema de crenças usado para justificar as proposições (nossa linguagem, por exemplo). Mas tal tentativa não permite que a verdade seja objetiva, restando apenas a noção de verdade-em-S (sendo S um sistema qualquer de referência). Temos aí a formulação mesma de uma forma de relativismo. Tal opção é antes uma declaração de falência. Tentando relacionar verdade e crença, eliminamos a objetividade da verdade. Davidson (1983:145) compara tal manobra, ironicamente, a um casamento forçado, onde os noivos nem seriam os originais.

Se fundacionismo e coerentismo fossem as duas únicas opções, poderia encerrar aqui numa posição cética. Bonjour (1978:271) fez um balanço semelhante, concluindo que "deve haver alguma outra alternativa que ainda não foi formulada". Tal alternativa, a meu ver, pode ser encontrada em Donald Davidson.

(2) Relações lógica e causal

Segundo Davidson (1983), só crenças (ou atitudes proposicionais) têm relações lógicas entre si, pois estão todas no espaço lógico das razões; enquanto a experiência (dados sensíveis) e as crenças (como o conhecimento) só podem ter entre si relações causais. Apenas crenças podem justificar outras crenças: o círculo epistêmico é fechado, mas temos uma abertura causal, na qual crenças são causadas pela experiência. O mito do dado é evitado uma vez que nenhuma relação lógica entre experiência e atitude proposicional é permitida. Já o problema do regresso é resolvido de uma forma mais sofisticada. O problema da resposta coerentista era que ela não explicava como nossa teia de crenças, ainda que consistente, se relaciona com o

mundo objetivo. Abandonar a objetividade seria uma não-resposta desesperada. A via apresentada por Davidson mostra uma forma alternativa de relacionar nosso sistema de crenças com o mundo objetivo.

No entanto, a mera distinção causal/lógico não é suficiente para resolver o problema. O mesmo fantasma que assombrava o coerentismo está de volta: o relativismo. Como nossas relações causais com o mundo podem dar o lastro objetivo que nossas crenças procuram, se existe mais de uma forma de organizar esta experiência (mais de uma linguagem, esquema conceitual ou teoria), sendo todas elas igualmente defensáveis e coerentes? A resposta a essa questão envolve uma longa argumentação através da filosofia da linguagem: o que se pretende é mostrar a relação lógica que existe entre conceitos como significado, crença, verdade e interpretação (ou tradução). A estratégia consiste em explicitar como operam os sutis mecanismos da linguagem: como aprendemos uma linguagem, como fazemos para interpretar outros falantes, etc. Pretendo aqui apresentar, de forma esquemática, como Davidson articula todos esses elementos.

(3) Filosofia da linguagem: como devemos pensar a relação linguagem/mundo

O quadro geral no qual se pensou a relação linguagem/mundo foi, por muito tempo, aquele legado do empirismo: temos experiências discretas de porções do mundo. O próprio significado das sentenças é dado através da análise lógica de suas partes atômicas, que devem, então, consistir em alguma forma de relação empírica com o mundo. Os átomos (assim como os dados da experiência) são significantes por si só (independentes de qualquer relação com o que quer que seja), sendo toda a demais significação derivada deles. A imagem proposta por Davidson (herdada de Quine) aponta para a direção oposta. As sentenças não têm significado se estão isoladas das demais: a tese do holismo linguístico pretende mostrar que uma palavra ou sentença só se torna significativa no interior da linguagem. O termo só é compreensível no interior da teoria. A compreensão linguística surge como resultado de uma construção dinâmica e falível, que pode ser refor-



mulada e testada. O que, como alertou Quine (1960), deve ser abandonada é a idéia mesma de significado como uma entidade (algo etéreo e misterioso). Abre-se, assim, o caminho para uma teoria do significado sem significados.

A questão "o que é significado?" deve ser substituída por "o que um falante deve saber para entender outro?". Colocamos, então, a teoria do significado no interior de uma teoria da interpretação. Davidson (1973) usa o exercício mental de pensar no processo pelo qual um intérprete aprende uma língua radicalmente desconhecida para entendermos melhor como aprendemos a nossa própria linguagem (ou como aprende-se linguagens em geral). Já que não temos acesso direto às atitudes proposicionais do falante (suas crenças e desejos), só podemos nos guiar pela observação comportamental. A chamada *interpretação radical* é este processo de interpretação partindo de nada mais que as evidências comportamentais. Davidson ressalta que crenças e significados têm de ser atribuídos juntos. A questão que uma teoria da interpretação deve responder é a de como penetramos no círculo formado por significados e atitudes proposicionais (crenças).

Para Davidson, trabalhamos com dois tipos de evidência ao interpretar: (1) o comportamento dos falantes e (2) as relações causais que temos com o mundo. Nossa teoria interpretativa deve ser, ao mesmo tempo, coerente com as evidências comportamentais e com nosso conhecimento do ambiente.

Agora que já sabemos qual a evidência de que dispomos, resta saber como a articulamos de forma a produzir uma teoria que funcione (uma interpretação adequada). Temos aí o *princípio de caridade* (não apenas um procedimento metodológico entre outros, mas a condição de possibilidade mesma de qualquer interpretação). Davidson (1991:211) distingue dois tipos de princípio de caridade: (1) princípio de coerência (as crenças do falante devem ter certo grau de consistência) e (2) princípio de correspondência (falante e intérprete devem responder às mesmas características do mundo em circunstâncias similares). O primeiro garante que um falante não pode ser amplamente inconsistente (senão suas atitudes não seriam nem mesmo entendi-

das como racionais ou identificadas como "ter a crença que x ou y"), e o segundo garante que grande parte das crenças dele acerca do mundo são verdadeiras (pois não poderíamos interpretar e compreender um falante e ao mesmo tempo descobrir que ele está amplamente errado sobre o mundo).

A adequação de uma interpretação é medida pela extensão em que provê uma visão unificada das evidências disponíveis. Uma das consequências do holismo linguístico é que sempre haverá mais de uma teoria da interpretação possível para um mesmo conjunto de evidências. Daí a *indeterminação* apontada por Quine (1960 e 1968). É importante notar que a indeterminação não é, em princípio, uma forma de relativismo. Podemos ter razões para dizer que uma interpretação é melhor que outra. O princípio de parcimônia (mais conhecido como a navalha de Occam), por exemplo, coloca como preferível a mais simples (ou seja, menos suscetível a mudanças *ad hoc* contínuas) entre as múltiplas teorias explicando o mesmo fenômeno.

Volto-me agora para um problema recorrente em filosofia da linguagem: o que garante que toda linguagem pode ser traduzida (ou interpretada) por uma outra qualquer? Poderia se pensar em linguagens incomensuráveis, não intertradutíveis. Neste ponto, a crítica de Davidson (1974) é contundente: é o chamado *terceiro dogma do empirismo*. Quine (1951) apontou os dois primeiros dogmas (o reducionismo e a distinção analítico/sintético), enquanto Davidson identificou um terceiro dogma que teria sido ignorado: o dualismo esquema/conteúdo. A idéia é não apenas rejeitar um dogma colocando outro no lugar (dizer que linguagens têm que ser intertradutíveis ou tornar a tradutibilidade para uma linguagem familiar o critério para ser uma linguagem), mas apresentar um novo universo conceitual onde esse dualismo não tem lugar. O abandono do conteúdo parece levar ao abandono do pólo objetivo. Mas, como aponta Davidson, o abandono de tal arsenal conceitual não leva a uma espécie de ultra-idealismo. A linguagem é que perde seu caráter ideal, para tornar-se a mais objetiva possível (Davidson, 1975:137). Uma vez que crenças e significados brotam do mesmo processo interpretativo, não pode haver incompatibilidade, pois um depende logicamente do outro.



Tendo em vista o que já foi dito, podemos perceber, juntos com Davidson, que muitos dos descaminhos da epistemologia nascem do fato de se afirmar que a verdade das crenças sobre o mundo depende logicamente das crenças. Podé-se dizer que essa tese é o alvo central da crítica de Davidson. A crença pressupõe a diferença entre verdadeiro e falso, real e aparente. O conceito de crença envolve o de verdade objetiva (independente do que pensamos ou queremos). Os conceitos de significado, verdade e crença dependem um do outro para existirem, mas nenhum é subordinado ou redutível a outro. A articulação desses elementos se dá no chamado processo de *triangulação* (Davidson, 1997). Essa teoria pretende explicar como esses conceitos centrais na filosofia da linguagem se conectam. Sem o triângulo conectando duas criaturas e estas com o mundo (subjetivo, intersubjetivo e objetivo), não poderíamos ter uma linguagem. Sem uma reação compartilhada a estímulos comuns, o pensamento e a fala não teriam qualquer conteúdo (não haveria qualquer significado). O passo dado em direção à objetividade é a grande novidade da triangulação: vemos que os laços entre linguagem e mundo formam-se junto com o estabelecimento do significado. Ao termos o mundo (pólo objetivo) como causa comum de estímulos, o triângulo está fechado.

(4) Possibilidades lógica e prática de tradução

A triangulação nos permite concluir que nossa visão de mundo é, em grande parte, correta, pois os estímulos que causam nossas respostas verbais (ou comportamentais) mais básicas determinam, ao mesmo tempo, o significado delas (são evidências necessárias para uma teoria do significado) e o conteúdo das crenças que as acompanham (cremos em proposições). Não poderíamos dar sentido a uma linguagem cujas asserções fossem, em sua maioria, falsas. Não formamos conceitos e depois descobrimos a que eles se aplicam (na verdade, nos casos mais básicos, a aplicação determina o conteúdo mesmo do conceito). É claro que algumas crenças são criadas por outras e somos, às vezes, enganados por sensações. Daí a crença isolada poder ser falsa (o próprio conceito de

crença instaura uma potencial diferença entre o que é tido como verdadeiro e o que de fato o é). O que não é aceitável é o erro maciço ou generalizado. Não faz sentido atribuir um erro perceptivo sistemático num processo em que representações perceptivas são explicadas como resultado de interações regulares com o ambiente. O argumento cético que universaliza a dúvida é, portanto, falacioso.

Quanto ao relativismo, não tem porque aceitarmos a existência de esquemas conceituais incomensuráveis, pois o mundo (no processo de triangulação) oferece um lastro objetivo a qualquer linguagem possível. Tal lastro transpassa então toda linguagem, sendo o termo "esquema conceitual" uma herança dos coerentistas ingênuos.

Mas resta ainda uma crítica que Davidson não parece ter levado em consideração. O princípio de tradutibilidade, fundado em sua teoria da interpretação, ignora que outros seres podem ter um equipamento sensível muito diferente do nosso, podem ser infinitamente maiores ou menores que nós, podem ter uma estranha estrutura quântica que faz com que eles existam por pequenos lapsos de tempo de 100 em 100 anos (no caso não um único indivíduo, mas toda uma comunidade), etc. Nós humanos temos de fato uma estrutura perceptiva do mundo que, em grande medida, é comum e permite a observação de comportamentos e objetos no mundo como evidências. O fato de uma linguagem não ser traduzível por nós não quer dizer que um intérprete onisciente e onipotente não possa interpretá-la. Ou seja, o critério de linguagem em si não pode se confundir com o critério de linguagem para nós. Tais seres com sistemas perceptivos radicalmente distintos, ou fisicamente incomunicáveis, são, evidentemente, possibilidades lógicas, estão num mundo possível qualquer. Neste caso, todo o arsenal interpretativo davidsoniano levaria a concluir que eles não têm qualquer linguagem.

Acrescento aqui uma distinção importante para refutar contra-exemplos desse tipo. Acredito que se Davidson não fez o mesmo é porque nem viu pertinência em tais críticas. Uma coisa é a possibilidade lógica de tradução, outra a possibilidade prática. Se só pudesse ficar um dia numa tribo desconhecida,



provavelmente não teria como interpretá-los. Uma comunidade pode ter acabado sem deixar vestígios, mas é claro que sua linguagem, apesar de desconhecida, pode ter existido. O ponto é que todas as linguagens são logicamente intertradutíveis (num tempo infinito e com recursos ideais), mas não praticamente intertradutíveis.

Frete ao problema do relativismo, é importante notar que uma teoria da linguagem como a de Davidson aceita a limitação argumentativa do nosso sistema de crenças. O erro é possível. O avanço argumentativo supera os erros a partir de novas teorias acerca daquilo que era problemático. Já o relativismo (em suas versões mais radicais) aceita a existência de teses contraditórias, pois a verdade delas é relativa a um sistema explicativo qualquer (seja linguagem, teoria, paradigma, etc.), sendo um sistema incomparável a outro. O termo verdade perde aí toda sua objetividade. Nossa argumentação não leva a isso. Não precisamos aceitar a contradição verdadeira: é sempre possível uma revisão de nossas posições anteriores. O objetivo aqui não é garantir nossa infalibilidade, mas rejeitar o relativismo: o que são coisas bem distintas.

Notas:

1. Este texto foi originalmente apresentado, com poucas modificações, em 13 de maio de 2004 no III Simpósio Nacional de Filosofia, organizado pela PUC-PR e UFPR em Curitiba-PR. Agradecimento especial a Gabriel José Corrêa Mograbi, da UFRJ, pelo debate e a Marco Antônio Alves e Tiago Nunes pelos comentários.
2. Para aqueles que se interessam pela questão e querem caminhar adiante, recomendaria consultar a obra de John McDowell, que se apropria da problemática tratada por Davidson e propõe avanços fantásticos.
3. Uso os termos "crença justificada" e "proposição justificada" de forma intercambiável (uma vez que uma crença é a crença numa proposição, e justificar uma crença é justificar a proposição em que se crê). Em outras palavras: entendo crença como uma atitude proposicional.
4. É interessante notar que o argumento do regresso epistêmico não atinge o ceticismo. Ele parte da premissa de que o ceticismo é uma tese a ser rejeitada. Quando alguma posição leva ao ceticismo, deve ser abandonada. Este argumento apenas pretende mostrar que se o conhecimento é possível; há alguma forma de fundacionismo.
5. Todas as traduções são de minha autoria.
6. De fato, se aceitamos, de forma frouxa, que o conhecimen-

to é a crença justificada verdadeira, não poderia haver espaço para um conhecimento auto-evidente, pois tal conhecimento seria, por definição, não justificado (Sellars, 1975:125).
7. Sellars (1956:19) compara esta pretensão de reduzir fatos epistêmicos a não-epistêmicos (sejam públicos ou privados - ou seja, seja o behaviorismo, seja o empirismo ou racionalismo tradicionais) com a famosa falácia naturalista em ética (reduzir termos éticos a não-éticos, ou seja, extrair normas de fatos). A conclusão óbvia é a de que, se o dado sensível (ou seja qual for sua natureza) é uma entidade não-cognitiva, ele não pode servir de *fundamento* (justificação epistêmica) ao conhecimento.

Referência bibliográfica:

- BONJOUR, Laurence. (1978). Can Empirical Knowledge Have a Foundation? In: Sosa, E. e Kim, J. (eds.). *Epistemology: an Anthology*. Blackwell Publishing, 2000.
- DAVIDSON, Donald. (1973). Radical Interpretation. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984.
- DAVIDSON, Donald. (1974). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984.
- DAVIDSON, Donald. (1975). Thought and talk. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984.
- DAVIDSON, Donald. (1983). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001.
- DAVIDSON, Donald. (1991). Three varieties of knowledge. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001.
- DAVIDSON, Donald. (1997). The emergence of thought. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001.
- QUINE, Willard Van Orman. (1951). Two dogmas of empiricism. In: *From a logical point of view*. New York: Harper and Row, 1961.
- QUINE, Willard Van Orman. (1960). *Word and Object*. The MIT Press, 1997.
- QUINE, Willard Van Orman. (1968). Ontological Relativity. In: *Ontological relativity and other essays*. Columbia University, 1969.
- SELLARS, Wilfrid. (1956). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press, 1997.
- SELLARS, Wilfrid. (1975). Epistemic Principles. In: Sosa, E. e Kim, J. (eds.). *Epistemology: an Anthology*. Blackwell Publishing, 2000.



PLOTINO: A IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA DO UNO

ELISA FRANCA E FERREIRA

(FILOSOFIA - UFMG)

Resumo: No presente texto, pretende-se discutir, a partir de algumas *Enéadas* de Plotino (V, 2; V, 3; V, 4; V, 5 e VI, 9), a questão da imanência e da transcendência do Uno, isto é, em que medida o Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas. Juntamente a essa questão, está a do panteísmo e a do panenteísmo, segundo às quais alguns intérpretes dividem-se. O objetivo é analisar como o licopolitano discorre que o Uno não está em nenhuma parte, mas não há lugar no qual Ele não esteja.

Palavras-chave: Plotino, Uno, imanência, transcendência.

A questão da gênese das coisas, que se consolida através do processo de geração de um princípio, é de interesse do discurso filosófico desde muito (e não só dele, mas também do discurso mítico, por exemplo). No caso de Plotino, esse tema permeia e marca todo seu pensamento.

O licopolitano enuncia a realidade como um processo contínuo, na qual se relacionam diferentes níveis, frutos do desdobramento de um Princípio Supremo, sendo que, em tal desdobramento, ocorre o aumento de pluralidade e de complexidade e, desse modo, de imperfeição. Assim, há uma hierarquia de níveis de realidade, os quais são inferiores (imperfeitos ou menos perfeitos) à unidade primária. Dessa maneira, Plotino estabelece que há um Princípio de todas as coisas, a partir do qual tudo provém¹:

"a natureza dessa realidade é tal que se pode considerá-la como a fonte das melhores realidades e como uma potência que produz todos os entes, permanecendo em si mesmo, sem se diminuir e sem estar nos seres que produziu, pois é anterior a eles" (En VI, 9, 5, 35-40)

Desse Princípio, o qual Plotino denomina Uno², procede a vida e a inteligência, pois Ele é a fonte da essência e do ser por ser uno e, assim, por ser simples e o primeiro (En V, 5, 10, 10-15). Para o licopolitano, a existência de uma unidade primária, a qual é fonte, causa de tudo

que há e anterior a tudo é algo certo para o filósofo, que postula que o múltiplo deve vir do não múltiplo e não do múltiplo:

"É preciso uma unidade antes da multiplicidade, porque a multiplicidade vem dela." (En V, 3, 12, 5-10)

Nos textos plotinianos, deparamo-nos com a difícil conciliação da unidade primária com a multiplicidade dos seres que constituem o sensível e o inteligível. Outra dificuldade é expressar-se e fazer-se clara a processão do Princípio, a partir do qual a pluralidade descende, constitui-se e conserva-se, sendo que Ele permanece em si mesmo, intacto em seu caráter. Portanto, constitui um problema não só para Plotino, mas para os neoplatônicos em geral, o fato de que no processo pelo qual o Princípio concede existência aos entes, Ele não se despotencializa, isto é, mantém sua natureza sem se diminuir.

Ao iniciar o nono tratado da sexta *Enéada* explicitando "*Todos os entes são entes graças ao Uno*", Plotino estabelece a relação ser e unidade. Tudo que existe provém do Uno e dele depende, possuindo uma unidade intrínseca, através da qual Ele se faz imanente e sem a qual algo não seria o que é. Dessa forma, todas as coisas contêm o Uno ou algo dele em si mesmas e tal unidade, que é devido à participação da unidade ao Uno, é como um vestígio que as possibilita voltar a Ele³.

Para ilustrar tal relação, o licopolitano oferece



exemplos, primeiramente mais concretos, por assim dizer, como os de exército, coro, rebanho, navio e casa, através dos quais ele mostra que, sem a unidade, eles não seriam o que são. Posteriormente, há exemplos nos aspectos físico, estético e moral; a saúde, a beleza e a virtude da alma:

"Só há saúde na medida em que os corpos estão coordenados em uma unidade. Só há beleza se a natureza do "uno" domina as partes. Só há virtude da alma se a alma é unificada no "uno" e na unidade com ela mesma". (En VI, 9, 1, 15)

Nesse contexto, Plotino discorre que, se algo é menos, contém o Uno (e a unidade) em menor grau. Percebe-se, portanto, que há uma gradação ontológica na medida em que as coisas participam em graus diferentes do Uno (*Ibidem*, 25-30).

Para Plotino, existem três hipóstases: a primeira, o Uno, a segunda, o Intelecto ou Espírito e a terceira, a Alma, sendo que há uma anterioridade causal e não cronológica e uma engendra a outra sem deixar de sê-la. O olhar ascendente é de produção e o inverso, de dependência. Elas constituem imagens umas das outras, mas a que origina é superior à originada.

A Alma, por estar mais próxima do Uno, é mais una (tem mais unidade), isto é, é mais, pois possui um grau maior de unidade; o Intelecto, por sua vez, está mais próximo ainda e, portanto, possui mais unidade. Sendo assim, a proximidade em relação ao Uno faz com que os entes tenham mais ou menos unidade, sendo que os contínuos têm mais, uma vez que estão mais próximos do mesmo.

Essa terceira hipóstase é que conduz a unidade aos entes, apesar de não a criá-la, mas recebê-la de outro. Ela modela, configura e coordena as coisas, levando a unidade a elas, apesar de não ser exclusivamente una - e nesse sentido ela é distinta do que confere (*Ibidem*, 20-25) - e, por isso, não é o Uno, que é exclusivamente e simplesmente uno. No entanto, é o Uno o responsável pela existência dos entes e, dessa forma, tudo é definido em relação a Ele, o qual é imanente a todas as coisas e, nesse sentido, é todas elas, estando em tudo, presente em toda parte. A partir desse âmbito, poder-se-ia considerar panteísta⁴ ou panenteísta⁵ o pensamento plotiniano?

A questão é que o Uno, ao mesmo tempo que é todas as coisas, não é nenhuma delas, isto é, é imanente a tudo, mas transcende tudo, todos os entes, sendo diverso deles⁶:

"O ser que vem do Uno não se separa dele e não é idêntico a ele". (En V, 3, 12, 40-45)

Como Princípio de todas as coisas, Ele é anterior a elas e não as é, mas uma vez que elas retornam a Ele, é todas elas:

"Ele está antes de toda coisa, está, por isso, antes da Inteligência; e já que todo ser está no interior da Inteligência, isso é uma razão para que ele esteja antes dela". (Ibidem, 11, 20-25)

O Uno não é o Intelecto e vice-versa, sendo a segunda hipóstase apenas semelhante ao mesmo, uma vez que é dotado de multiplicidade, devido às idéias, aos inteligidos. O pensamento que sobressai do Intelecto implica a dualidade pensante e pensado ou sujeito e objeto, o que não faz parte da natureza do Uno, o qual não é dotado de pensamento na medida em que é anterior a esse e não possui alteridade (*En VI, 9, 6, 40-45*). Estando além do pensamento, o Uno não pensa a si mesmo e as outras coisas (*Ibidem*, 45-55)⁷, o que ocorre com o Intelecto. Ao voltar-se para si mesmo, o Intelecto volta-se para o Uno, contemplando-o, pensando no que o antecede e, assim, faz-se duplo e não simples. Dessa maneira, o Princípio não coincide com o Intelecto, senão seria múltiplo e não simples e uno. Em relação às formas e à essência, o Princípio as produz, mas é o Intelecto que as contém e as é, uma vez que Ele é privado de forma e anterior a ela (*En VI, 9, 3, 35-45*).

O Uno também não é a Alma, sendo que o filósofo ressalta que mesmo a Alma una é múltipla em razão de suas faculdades de raciocinar, de desejar e de perceber. Dessa forma, em nenhuma circunstância o Uno e essa hipóstase poderiam ser uma coisa só.

Sendo fonte, causa de tudo, o Uno está acima ou além de todas as coisas, transcendendo-as e sendo, portanto, distinto delas:

"Quanto à causa de todas as coisas, ela não é nenhuma delas". (En VI, 9, 6, 55)

Assim, em virtude do Uno, potência de todas as coisas, não ser propriamente nenhuma delas, não se identificar ou coincidir com elas, o panteísmo é aqui descartado; o universo deriva do Uno, em outras palavras, é concebido a partir do Uno, mas não o é, sendo que Ele o transcende. Tem-se, então, a distinção do Uno em relação



a tudo: Ele é somente uno, ou seja, unidade absoluta, o Intelecto; uno-múltiplo, a Alma é uno e múltiplo e o sensível, somente múltiplo.

Plotino destaca que o Uno está sempre presente, mas somente naqueles que podem recebê-lo e que estão preparados, havendo um contato devido à semelhança com Ele do qual vêm (*En VI, 9, 4, 25-30*); naqueles que não possuem essa capacidade, Ele está ausente (*En VI, 9, 7, 5*). No entanto, ao mesmo tempo em que afirma que está sempre presente, afirma também que Ele não está nos entes que produz, pois é anterior a eles (*En VI, 9, 5, 35-40*). O Ilicopolitano lembra que não há lugar para o Princípio Supremo, pois Ele não tem necessidade de um apoio, de estar fixado em algo (*En VI, 9, 6, 30-35*); a imanência do Uno não é, portanto, no sentido de que Ele está nas coisas como em um lugar ou circunscrito por elas. Procedendo assim, Plotino refere-se ora à imanência do Uno ora à transcendência, sendo que elas se implicam mutuamente.

Leonel Franca, sem desenvolver detalhadamente sua posição, argumenta que o sistema plotiniano é fruto de um panteísmo de emanção⁸; para ele, tudo é o Uno, coincide com Ele e a partir dele tudo emana. O estranho é que o autor afirma que o Uno está acima de todos os seres, o que, de certa forma, parece estar implícito que o Princípio não coincide com eles, mas está além dos mesmos, transcendendo-os e, desse modo, não há panteísmo.

Quanto ao panenteísmo, o que se deve pautar é que o Uno está, de certo modo, em tudo, mas tudo está nele de forma diferente; argumentamos, então, que o pensamento de Plotino não é panenteísta também. Ullmann afirma o contrário através dos seguintes argumentos:

1. O Uno está presente em tudo e tudo está presente nele.
2. O Uno é imanente e transcendente às coisas.
3. Há um sistema circular, uma via de Deus para Deus, em Deus⁹.

O autor não analisa de que maneira tudo está presente no Uno, ao mesmo tempo em que admite que Ele transcende todas as coisas. É claro que há o movimento circular do Uno para o Uno, mas a processão não ocorre nele, mas a partir dele, por meio dele.

Da mesma forma que Plotino oscila seu discurso entre a imanência e a transcendência do Uno em relação ao panteísmo, também assim o faz em relação ao panenteísmo:

"o Uno não está de algum modo privado de sentimento; tudo lhe pertence; tudo está nele e com ele; ele tem total discernimento de si mesmo; a vida está nele e tudo está nele". (En V, 4, 2, 15-20)

Analisando passagens desse tipo, poder-se-ia falar em panenteísmo, mas não se pode tomá-las isoladamente, pois como já dissemos, o Ilicopolitano fala a partir de dois pontos de vista e oscila entre eles; nesta outra passagem, por exemplo, há outro enfoque, distinto do da última:

"É preciso que ele seja o Bem em si mesmo e não um ser bom; então, ele não tem nada nele, porque não tem nem mesmo o bem. Porque ele seria bom ou não; mas o que não é bom não está no Bem, no sentido próprio e primitivo do termo; e o Bem não pode mais ser bom. Se ele não possui nem a bondade nem seu contrário, não possui nada; então, se não possui nada, está isolado do resto das coisas. Porque as outras coisas ou são boas (e não o bem) ou não são boas e ele não as tem, nem as umas nem as outras; ele não tem nada do todo e é o Bem, porque não tem nada." (En V, 5, 13, 1-10)

O filósofo lembra que nós estaremos no Uno apenas quando não houver mais alteridade ou diferença em nós, isto é, apenas quando houver a união plena com o Princípio Supremo, formos um com Ele, não havendo mais distinção ou separação de sujeito e objeto.

Diante do fato de que do Uno irradia todas as coisas, Plotino questiona como Ele assim procede e se Ele as possui, realmente (*En V, 3, 15, 1-5*). O Ilicopolitano, então, avalia: se o Uno não as possuísse, de que maneira Ele poderia as conceder, isto é, como a pluralidade deriva dele? Mas, se Ele as possuísse, deixaria de ser simples e seria múltiplo; Ele não procura nada, nada possui nem precisa de nada e, por isso, é perfeito (*En V, 2, 1, 5-10*).

Como as coisas podem estar realmente no Uno se Ele as transcende? Faz-se necessário destacar que, no Uno, encontram-se todas as coisas no sentido de que tudo que é produzido por outro está potencialmente nesse que o engendrou. Sendo assim, não se pode afirmar que tudo simplesmente está no Uno (panenteísmo), pois as coisas não estão, de fato, nele assim como Ele não as é nem está nelas, devido a sua transcendência. Plotino afirma que é exatamente porque nenhuma está nele que todas vêm dele.

Após discorrer que tudo que é produzido por outro carece desse e, por isso, está nele, isto é, naquele que o antecede, o filósofo assinala que, nesse sentido, o Uno não



é contido por outro, mas contém todas as coisas. Assim, o Princípio Supremo contém, de certa forma, todas as coisas, mas não é possuído por elas, o que lhe permite estar em todo lugar. Então, na medida em que não é possuído por nada, é livre e pode estar inerente a tudo, sem se misturar ou confundir com nada. Todavia, não sendo posse de nada, não está em nenhuma parte, em nenhum ente. Dessa maneira, ao mesmo tempo que está, não está em nada:

"O princípio, não tendo nada antes dele, não tem nada para conter; não tendo nada para conter e porque todas as coisas estão naquelas anteriores a elas, ele contém todas as outras coisas. Ele as contém, mas não se dissipa nelas. Ele as possui, mas não é possuído. Mas se ele as possui sem ser possuído, não há lugar onde não esteja; porque, se não está presente, não é possuído. Por outro lado, se não é possuído, não está nelas. Então, ele está e não está lá; não estando contido nelas, não está nelas; mas sendo independente de tudo, nada impede que esteja em todo lado. As coisas que estão em um outro estão onde estão; mas aquelas que não estão em nenhuma parte, não há lugar onde não estejam." (En V, 5, 9, 5-15)

Através desse trecho e de outros semelhantes, percebemos a preocupação de Plotino em afastar do Uno qualquer idéia de dispersão ou de dependência. O Uno não está ausente de nada, mas está ausente de tudo (En VI, 9, 4, 20-25); está em tudo e não está em nenhuma das coisas, dos entes; o Princípio Supremo não está em nenhum lugar, mas não há onde não esteja, ou seja, é imanente e transcendente a tudo.

Notas:

1. Não iremos, aqui, tratar da questão da necessidade e da liberdade da processão do Princípio.
2. Plotino sabe que denominá-lo de Uno ou de qualquer outra denominação (atribuir-lhe qualquer atributo) é inadequado, imperfeito: *"Emprega-se sem dúvida a palavra uno para começar a pesquisa pela palavra que designa o máximo de simplicidade; mas é preciso negar mesmo esse atributo, que não merece mais que os outros para designar uma natureza que não pode ser alcançada pelo ouvido nem compreendida por aquele que escuta seu nome, mas somente por aquele que a vê." (En V, 5, 6, 30-35).* Dessa maneira, há uma henologia negativa, na qual se diz apenas o que o princípio não é, visto que é inefável e não tem nome (En V, 3, 13, 1-5); fala-se dele por meio de metáforas, diante da impossibilidade de expressá-lo em si mesmo. Apesar dessa inca-

pacidade, o filósofo não se cala, pois precisa exortar as almas a retornarem à origem.

3. Entra-se no domínio ético do pensamento de Plotino: o retorno ao Uno deve ser a meta, o fim que se deve buscar. O Princípio é, portanto, também o fim (como ocorre em um círculo) o que possibilita, assim, o movimento do Uno ao Uno. O filósofo utiliza metáforas de interioridade, destacando a conversão do olhar e a transcendência, e de ascensão, as quais representam o afastamento da matéria e o caminhar em direção ao Uno. É importante ressaltar que as imagens são sempre falhas e imperfeitas, não podendo ser, por conseguinte, entendidas literalmente.
4. Doutrina segundo a qual tudo é Deus, Deus e o mundo são apenas um. LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*.
5. Doutrina segundo a qual tudo está em Deus. Termo criado por Christian Krause para designar a sua própria doutrina (*System der Philosophie*, 1828), mas por vezes aplicado agora a outras concepções metafísicas que se pretende distinguir do panteísmo propriamente dito ou mesmo opor-lhe. *Ibidem*.
6. Ele nem mesmo é ser: *"O princípio de onde vem um ser não é ele mesmo um ser, mas é diferente deles todos."* (En V, 3, 11, 20-25) *"Ele é superior ao que chamamos ser."* (*Ibidem*, 14, 15-20.)
7. É importante ressaltar aqui que Plotino diz que o Uno não conhece, mas não tem nada que ignore, desconheça.
8. FRANCA, S.J.L. *Noções de História da Filosofia*. pg. 74-75.
9. ULLMANN, R.A. *Plotino- pagão, panenteísta, místico*. pg. 390

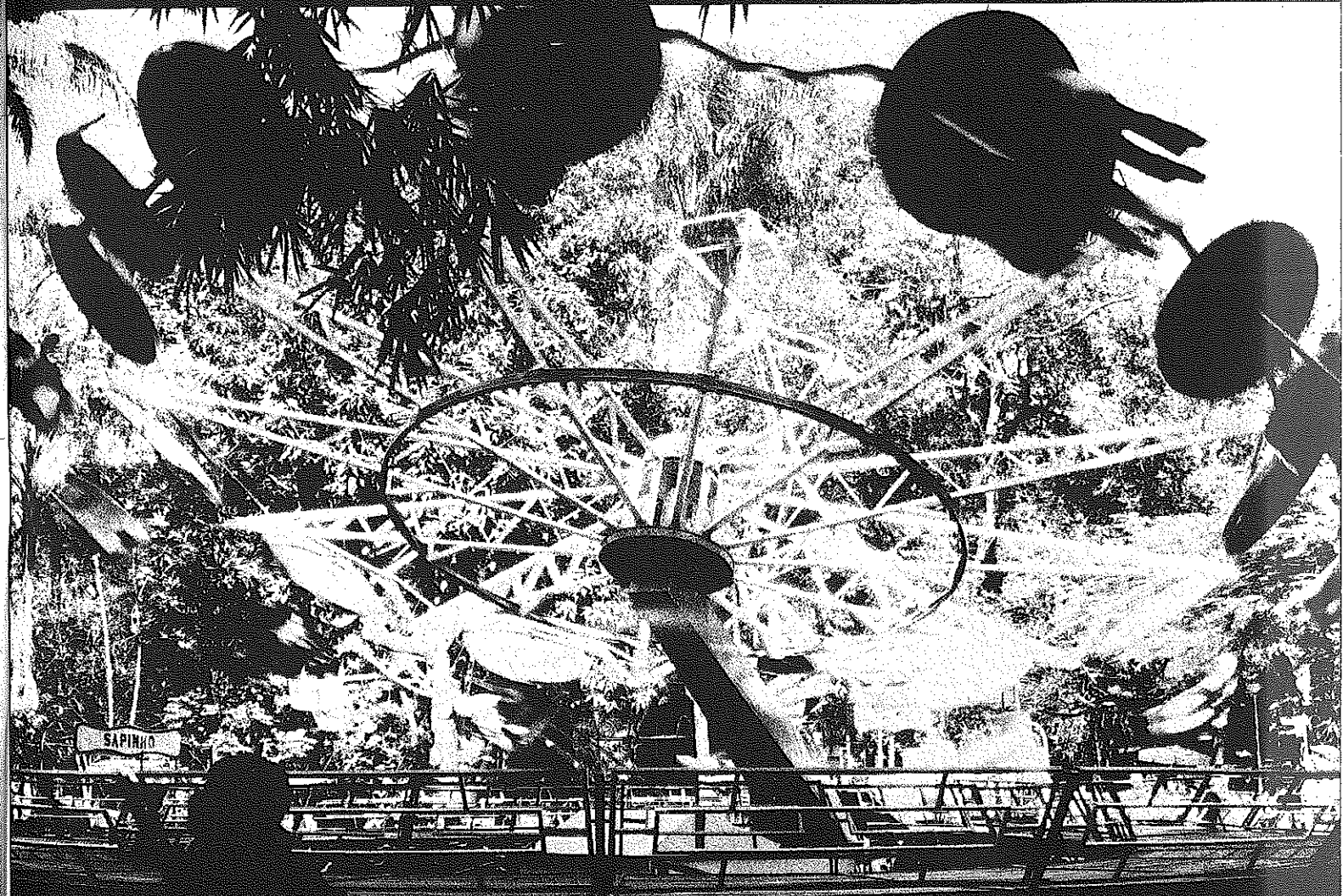
Bibliografia:

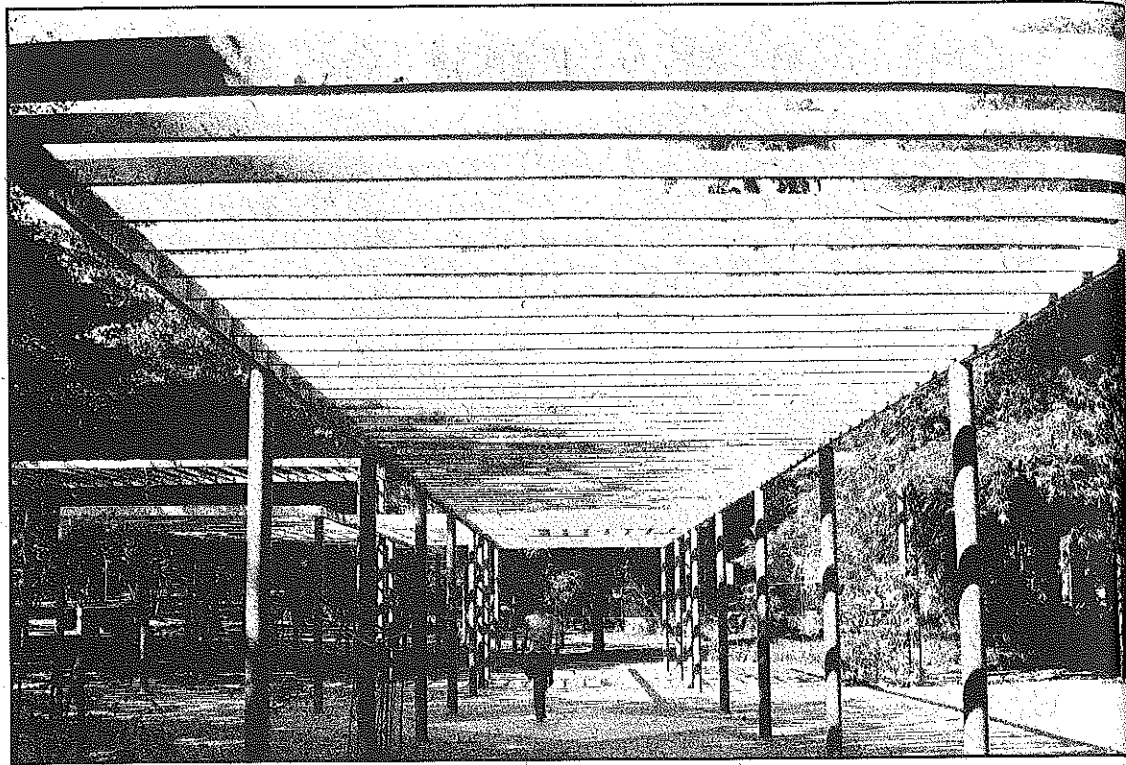
- PLOTIN. *Ennéades V*. Texte établi e traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- _____. *Les écrits de Plotin. Traité 9/ VI, 9*. Par Pierre Hadot. Paris: les éditions du cerf, 1994.
- PLOTINO. *Enéadas V-VI*. Introducción, Traducción e notas de J.Igal. Madri: Gredos, 1985.
- ARNOU, R. *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin*. Roma: Pressese de L'Université Gregorienne, 1967.
- BRÉHIER, É. *La philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1961.
- FRANCA, S.J.L. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1973.
- JUÁREZ, A.U. "Plotino: el sistema del Uno. Características generales", *Anales de Seminario de Historia de la Filosofia* 19 (2002), 99-128.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ULLMANN, R.A. *Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. "Plotino- pagão, panenteísta, místico" *Telecomunicação* 24:106 (1994), 685-690.

Elogio da Forma

EDGARD CABRAL CARDOSO

(FILOSOFIA - UFMG)





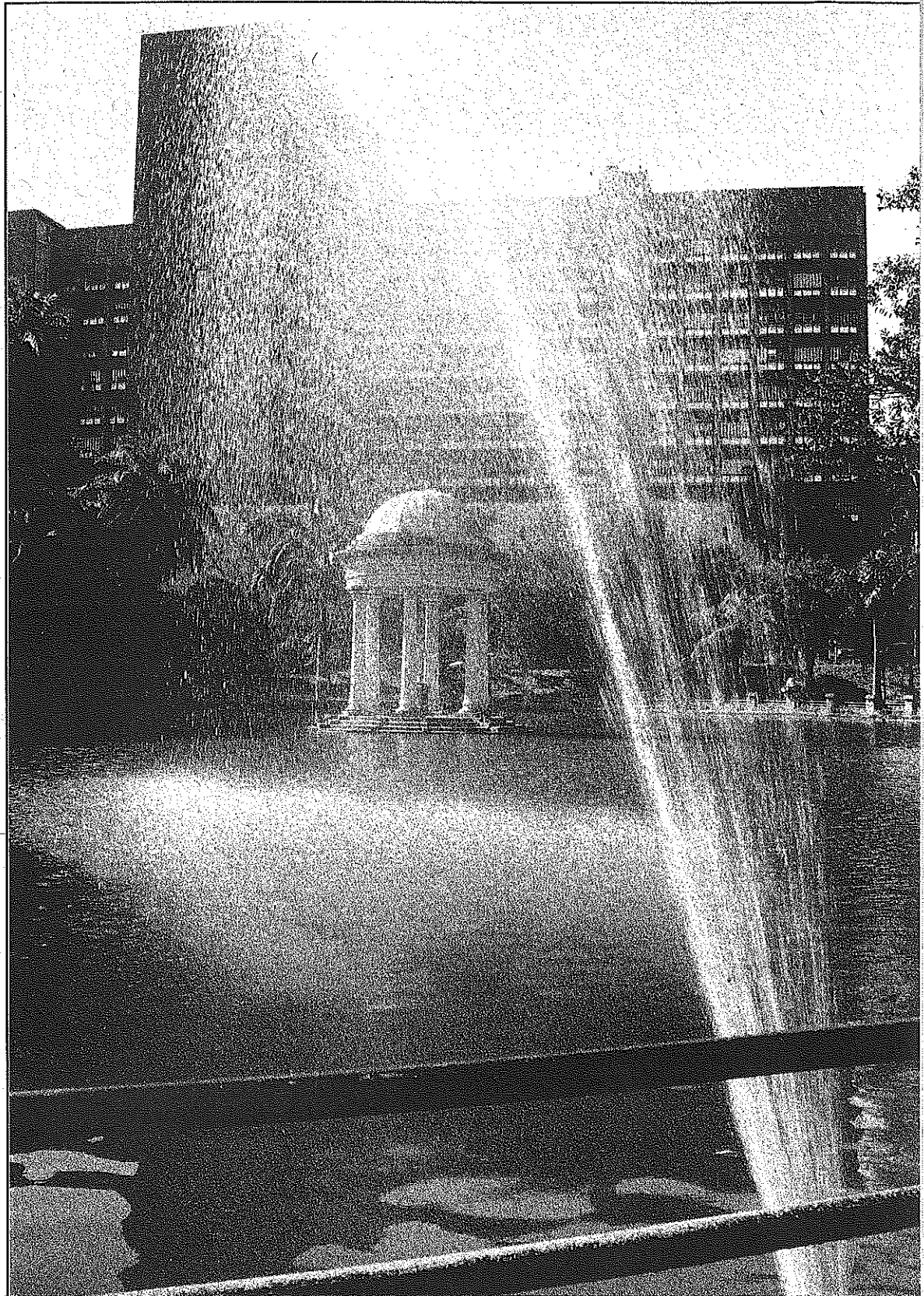
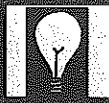
Não a forma encontrada
como uma concha, perdida
nos frouxos areais
como cabelos;

mas a forma atingida
como a ponta do novelo
que a atenção, lenta,
desenrola,

na
en
tin
de

ar
de
ar
en

(J
P



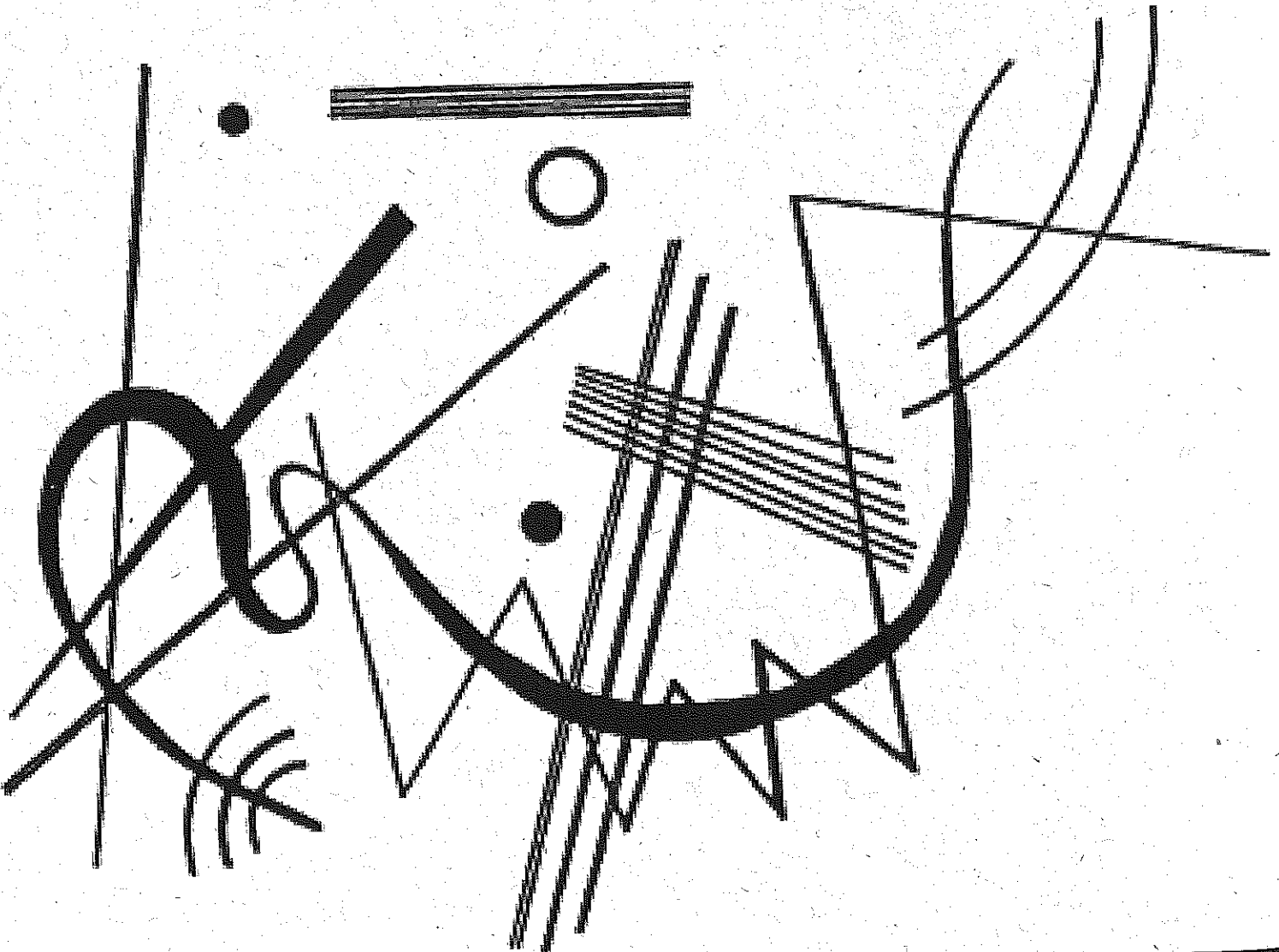
não a forma obtida
em lance santo ou raro,
tiro nas lebres de vidro,
do invisível;

aranha; como o mais extremo
desse fio frágil, que se rompe
ao peso, sempre, das mãos
enormes.

(João Cabral de Melo Neto,
Psicologia da composição)



Ensaïos





UMA CARTA SOBRE TORTURA

*Era uma vez um czar naturalista
que caçava homens.*

*Quando lhe disseram que também se caçam
borboletas e andorinhas
ficou muito espantado
e achou uma barbaridade.*

Carlos Drummond de Andrade

Presumo que estejas a pensar se realmente com isenção li *O Prisioneiro* que me indicaste e se me tornei capaz de perceber a correção de teu posicionamento, que continuas a considerar o correto.

É verdade, bem tu o sabes, que minha repugnância à tortura provém de anos e anos já passados, dos dias longos em que me espantava a indiferença à fome e à persistente escravidão: não seria a tortura somente mais um desses fatos, tão atrozes quanto reais, que a maioria insiste em não-ver?

Sabe, Báratro, ainda não consigo saltar os mendigos e admito que apenas com muito custo os jornais por mim são lidos: insisto em pensar que a sensibilidade é o que de mais valoroso possuímos e que, assim, o que cabe ser explicado não são as belezas de nossa humanidade acanhada, mas o que de bruto há em nós. Contudo, este assunto longo, já nos rendeu montes de cartas que não quero fazer crescer. Permita-me tratar apenas de teu sim à tortura.

Esclareço-te, desde logo, que perfeitamente reconheço que este sim não é um sim incondicional, mas atrelado aos momentos de exceção e à certeza da culpa do réu. Admito que o episódio criado por E. Veríssimo – o de um terrorista confesso que mantém altivo silêncio perante os policiais que almejam arrancar-lhe as informações sobre a bomba que, por ele escondida num local público, em breve explodirá – é excepcional e que teu sim, por isso, não é irrestrito. Todavia, não compreendo e nem posso negar que muito me desconfortou um pendor à tortura que entrevi em tuas linhas:

«Veja só, é Deus o primeiro torturador! Quem é, senão Ele, que cede à tentação de Satã e permite que, de Jó, pio e justo, fossem tirados os bens, os filhos e filhas e impingida a dor em forma de chagas a revestir todo o corpo? Mas se este, caro Infante, é o Deus do Antigo Testamento, ao qual, acima de tudo, deve recair o temor, não se há de esquecer Aquele outro, o do Novo Testamento, que, mesmo condenando seu filho unigênito à morte, fê-lo passar pelo calvário, o suplício mais inútil dos suplícios!! Como vês, Infante, também dos torturadores... Deus é pai!»

Báratro, tolero tua ironia religiosa sem almejar respondê-la. Tu sabes: há muito, quando percebi que a companhia dos homens me era insuficiente e temerosa, concedi à Deus transcendência. Não mais me questiono sobre a provação de Jó nem, tampouco, pretendo estimar o porquê do martírio. Calo-me e aceito.

A mim, caro Báratro, não me interessa o quão distante do tempo presente a origem da tortura está. Se foram os sacrifícios das antigas religiões, as subjugações dos presos de guerra ou mesmo se foi a intervenção divina a primeira manifestação da tortura, não me cabe explicar. Não sou capaz de percorrer a história e de lhe avaliar as nuances. Parto, não obstante, de uma compreensão da tortura em que se sedimenta, como tu verás, seus mais importantes e tradicionais aspectos.

«Tortura significa qualquer ato através do qual se inflige a uma pessoa dor aguda ou sofrimento, tanto



físico quanto mental, intencionalmente ou por instigação de um encarregado público, com a finalidade de obter dela ou de uma terceira pessoa alguma informação ou confissão; de puni-la por um ato que tenha cometido; de intimidá-la ou a outras pessoas.»

Reconheço que esta definição, a estabelecida pela Organização das Nações Unidas, deixa escapar algumas situações que, por muitos, poderiam ser classificadas como tortura (a penitência, por exemplo) assim como sei que esta definição exclui os maus-tratos aos animais, cujas vidas, mais uma vez, são consideradas inferiores à dos humanos e cujo sofrimento (como na produção do *fois gras*) nem sequer é tematizado.

Entretanto, colocado o desafio de me posicionar com relação a *O Prisioneiro*, não convém discutir se os parâmetros tradicionais são insuficientes para abarcar a tortura *in toto* porquanto o que se faz relevante é, primeiramente, por assim dizer, pensar a tortura em seu vínculo com o humano.

Por conseguinte, admito de antemão que, para refletir sobre a tortura e responder a teu desafio, tomá-la-ei como sendo fundamentalmente um método de confissão ainda que faça referência a punições e, sobretudo, que me baseie nas discussões sobre a tortura em fins do XVIII, momento em que ambos os seus aspectos ganharam relevância.

Admito também, e agora com certa tristeza, que me restringirei à Europa a despeito do fato de a tortura ter-se feito presente na China, Índia, América Latina... Imagino que esta ressalva não lhe apascentará o ímpeto em me acusar, mais uma vez, de eurocentrismo. Faço votos, seja como for, de que ao menos leves a leitura até o final!

A tortura como método de confissão bem como método legal de punição foi retirada dos códigos penais europeus durante a reforma jurídica de fins do XVIII. Esta retirada, no que se refere ao aspecto da punição, fez com que o corpo saísse do centro do alvo das sanções e que se desse início à estruturação do que mais tarde viria a ser o sistema penitenciário.

Báratro, muito bem sei que não és inocente a ponto de pensar que a exclusão da tortura destes novos códigos tenha sido resultado dos inúmeros argumentos de tom humanista que emergiam em fins do XVIII. Não sei, porém, se tens consciência de que o abandono da tortura, se é que posso me expressar desta maneira, deve-se, antes, a dois fatores puramente jurídicos surgidos no XVII:

a criação de novas sanções e a perda do valor da confissão.

Desde o século XII até então, os códigos penais europeus centraram-se na necessidade de obter uma cabal condenação ou absolvição dos acusados e, para tanto, dependiam da obtenção do relato de duas testemunhas oculares ou da simples confissão do réu. Assim, quando sobre alguém havia *indicia* suficientes para lhe ser atribuída a culpa, mas não existiam dois testemunhos oculares, recorria-se à tortura até o alcance da confissão.

A criação de novas sanções legais, com efeito, fez com que a tortura perdesse muito de sua necessidade. E isso porque, com as novas sanções, passou a haver formas de punição intermediárias, formas de punição que atendiam aos casos em que, por exemplo, havia *indicia* para condenação, mas somente um testemunho ocular. Uma vez tornado possível, com as novas sanções, punir-se acusados cuja culpa não havia sido cabalmente comprovada, a tortura tornava-se dispensável. Em outras palavras: por haver punições de variados graus, era agora possível, sem o uso da tortura, condenar e punir réus sobre os quais recaiam desde *indicia* leves até um testemunho ocular.

«No mundo do *Ancien Régime* era preciso haver evidências tanto para absolver quanto para condenar, e as novas sanções vieram preencher a lacuna existente e resolver o dilema. Com o novo raio de ação das sanções, a revolução no direito dos procedimentos e a conseqüente diminuição do papel central desempenhado pela confissão para a condenação do réu, os novos juristas do século XVIII (...) não precisavam mais da tortura como parte integrante e inevitável do procedimento penal.»

Pelo que me escreveste, Báratro, suponho que não conheças o *Tortura* de E. Peters do qual extraí este trecho e as observações sobre os novos códigos penais de fins do XVIII. Confesso que este livro, cuja leitura desfrutarias, marcou-me pela demonstração da dispensabilidade dos argumentos humanistas – «até ser diminuída a necessidade da confissão, nem todo o discurso humanitário da Europa teria, provavelmente, surtido muito efeito» – assim como pela revelação da força da tortura no



século XX: sua presença nos Estados Totalitários, nas guerras, e, sob os auspícios de um Estado de Direito, na Argélia francesa.

«A tortura não morrera com o legislativo e as reformas judiciais do Iluminismo nem com sua opinião otimista sobre a natureza humana. Aprendeu-se [com o século XX] também que ela não constituía prática excêntrica exclusiva de governos desordenados e psicóticos.»

Como se vê, Báratro, a tortura está presente e não apenas em ditaduras ou durante guerras. E, pior, se ela não mais pode ser vista às claras, isto não significa que seja menos praticada! Conjecturo, tendo em vista o fato de a busca de informações ser constitutiva dos procedimentos policiais ou de exércitos em guerra, que a tortura, ao menos sob a forma confessional, esteja tão presente quanto nunca.

O interessante é que a tortura, como método de confissão, sempre foi e ainda é menos um meio de encontrar a verdade que de encontrar culpados. Os relatos obtidos por meio da tortura, como é evidente, tendem a ser inautênticos: sob o império da dor, qualquer coisa é dita.

Sendo assim, se há quem considere, como Boécio, que

«...um tirano que pensasse poder fazer, por meio da tortura, um homem livre denunciar os pretensos cúmplices de uma rebelião contra ele veria o seguinte procedimento: o homem livre e honesto morderia a própria língua, parti-la-ia e a cuspiria no rosto do tirano»

e que, portanto, conceba a verdade como sendo sempre capaz de prevalecer sobre a força, haverá outros, inelutavelmente a maioria, que admitirão a prevalência da força e que reconhecerão, conseqüentemente, a nulidade da tortura, isto é, a impossibilidade de se lhe conceder algum valor de verdade.

A tortura, é forçoso reconhecer, não é uma pedra de toque em que se possa confiar: inúmeros são, certamente, os inocentes que a ela não resistem bem como talvez muitos são os criminosos que mantêm o silêncio. Se a língua grega concede a *ba/sanoj* o duplo significado de pedra de toque e tortura, que isto não signifique, com efeito, que lhe seja atribuído qualquer valor de verdade! A tortura, Báratro, pode apenas

imperfeitamente ser comparada a uma pedra de toque visto que, em razão da supremacia da força, muitas vezes o ouro que se terá em mãos não será nada mais que ouro de tolo!

Quando ratificaste teu sim, presumo que não tinhas em mente com tanta clareza tudo que até agora te escrevi uma vez que tu te resumiste, sem divagar sobre a nulidade da tortura como método confessional ou sobre sua relação com os sistemas penais, a ressaltar o fato de o episódio de *O Prisioneiro* se passar num momento de exceção e de não haver dúvidas acerca da responsabilidade do prisioneiro.

Imagino que, com estes pontos que ressaltaste, estivesse querendo livrar-te tanto da possibilidade de um inocente ser torturado quanto da convivência com um Estado de Direito torturador, por assim dizer. Lamento revelar-te, no entanto, que o argumento que fornecestes em favor de tua posição contradiz as ressalvas que fizeste:

«Infante, o ponto fulcral é: sabe-se que inúmeros irão morrer. O que há de absurdo em julgar que a vida de muitos vale mais que a de um? Que sejamos homens e não fraquejemos ao empreender uma decisão dolorosa quando o bem geral é posto em xeque!!»

Báratro, perceba que tu te baseias no argumento da maioria: muitos importam mais que um. E que, com este argumento em mãos, tu poderias muito bem justificar a tortura de um suspeito cuja inocência só mais tarde fosse provada assim como poderias ser conivente com a tortura num pretense Estado de Direito cuja legitimidade estivesse, por exemplo, ameaçada por subversivos.

A questão que se coloca, e que tu não formulaste com nitidez apesar de tê-la respondido, é a seguinte: a vida humana tem valor absoluto? E. Veríssimo, ao afirmar que o militar encontra-se num impasse entre ética e aritmética, apenas expôs, de modo menos abstrato, a mesma questão que me coloco: se a vida tem valor absoluto, a morte ou tortura de um ser humano não justifica a de muitos.

Note, Báratro, que este episódio extrapola as observações sobre a tortura que há pouco empreendi pois aqui ela não mais desempenha um papel nos processos penais: a tortura agora é eminentemente extra-judicial. Não pense, contudo, que pretendo avaliar este episódio sob o prisma do direito e da legalidade. Quero tratá-lo, se é que me compreendes, do ponto de vista humano.

Explico-me melhor: meu desafio é pensar o valor



da vida humana sem fazer referência a nada além do humano. Não pretendo pensar, por exemplo, de um ponto de vista religioso para o qual, presumo, o valor da vida humana seja absoluto na medida em que, para falar em termos cristãos, o ser humano é criado à imagem de Deus. Meu esforço é tratar esta questão de um ponto de vista laico: qual o valor da vida humana em si mesma? Se a vida humana não tem valor absoluto, que o prisioneiro seja torturado! Se muitos importam mais do que um, que ele seja torturado!

Confesso, Báratro, que há muito esta questão me acompanha. Não tenho, entretanto, qualquer resposta a ela – o que não significa, porém, que eu me posicione a favor da tortura do prisioneiro. Mas como tu poderás recusar a tortura se não concede à vida tal valor? – tu deves estar a perguntar. Se a aceitação da tortura depende da solução daquele desafio, o que resta a alguém que não o soluciona senão acatar à tortura?

Nego-me a aceitá-la, mesmo sem conceder valor absoluto à vida humana, porque penso no torturador, na pessoa que teria de assumir o papel inominável de sobrepor-se à outra.

Sei que irás contra-argumentar dizendo que certamente haverá alguém que se disponha a assumir este papel, alguém, inclusive, que não seja sádico ou louco. Conhecendo, contudo, os métodos de tortura, seus instrumentos e, longinquamente, imaginando o sofrimento que podem causar, apenas com dificuldade assumiria que pode haver alguém que, em sã consciência, colocar-se-ia neste papel.

Reconheço, Báratro, que há aqui um tom emocional sobre o qual muitos depositarão seu desprezo. Destaco, entretanto, que este é o aspecto em que o *Tortura* detém-se: é E. Peters quem concentra-se, talvez excessivamente, no aspecto emocional deste argumento posto que se resume a enfatizar o que há de aviltante no *locus* em que um torturador teria de se colocar.

Parto, caro Báratro, do mesmo argumento, mas ressalto-lhe outro aspecto. Penso que o *locus* de torturador é inassumível não apenas porque é aviltante, mas sobretudo porque assenta-se sobre uma assimetria de forças em que o pólo mais justo nunca se sabe qual é.

Peço que não sejas precipitado. Sim, é verdade que o terrorista de *O Prisioneiro* fora acusado por um comparsa que o supunha morto, que, por isso, tinha-se

certeza de que ele sabia onde a bomba havia sido escondida e que, por fim, seria, ao menos aparentemente, justo que ele fosse torturado. A objeção que levanto, no entanto, não diz respeito a este saber imediato acerca do prisioneiro e à impressão, que daí decorre, de que a tortura seria justa.

Sustento que é preciso uma avaliação do contexto para se estudar a execução da tortura. Sinceramente não saberia dizer de que lado se encontra a justiça num episódio como o de *O Prisioneiro*: como submeter alguém à tortura, se este alguém, como o prisioneiro, personagem de E. Veríssimo, é alguém que se opõe à ocupação militar de seu país por uma nação estrangeira e busca, ainda que por atos que atingem inocentes, a soberania? Considero que, num episódio como este, a tortura seria equivocadamente admitida se não se levasse em conta o contexto em que o ato, supostamente criminoso, fora realizado.

Báratro, tu te lembras daquele general alemão, cujo nome não mais me recordo, que pretendia assassinar Hitler, mas que foi morto pelos nazistas quando seu plano foi descoberto? O que me dizes de um caso como este? Suponhamos que este general tivesse escondido sua maleta de explosivos e que os nazistas, tendo-o prendido, quisessem que ele revelasse o plano para a execução de Hitler. A julgar por aquilo que os nazistas realizavam no período em que o general ainda estava vivo (o general foi morto em 1944), seria ou não seria justa a sua tortura?

Não sejas ingênuo, porém, a ponto de pensar que há, neste nosso mundo, se eu assim puder dizer, algum Estado, grupo e até mesmo indivíduo cuja conduta possa ser avaliada como justa a ponto tal que a prerrogativa da tortura pudesse lhe ser concedida. Considero que somente quem fosse absolutamente justo e que, por conseguinte, fosse capaz de avaliar um determinado episódio abarcando todas as suas facetas poderia praticá-la. Mas este alguém, grupo ou Estado não há: o que temos é sempre a parcialidade ou, no mínimo, a inescapável impossibilidade de compreender uma questão abordando todas as suas variáveis. O que nos resta então senão assumir que a tortura jamais deve ser aplicada?

Cordialmente,
Infante.



SOBRE A IDÉIA DO EU E A ILUSÃO DO MOVIMENTO

DANIEL GRANDINETTI RODRIGUES DE SOUSA

(FILOSOFIA - UFMG)

São bem conhecidos os paradoxos do movimento apresentados por Zenão de Eléia. Ele nos disse que se Aquiles apostasse corrida com uma tartaruga, dando a ela algum terreno de vantagem, jamais poderia alcançá-la, pois quando Aquiles chegasse ao ponto no qual a tartaruga inicialmente estava, esta já teria se deslocado para um outro ponto mais a frente; e quando Aquiles atingisse esse segundo ponto, a tartaruga já estaria mais a frente em outro, e dessa forma, por mais que a velocidade de Aquiles fosse maior que a da tartaruga, a distância entre os dois diminuiria infinitamente sem que Aquiles jamais a alcançasse. A idéia deste paradoxo é apresentada mais claramente noutro, o da dicotomia. O paradoxo da dicotomia nos diz que aquilo que se move deve percorrer a metade do caminho antes de percorrer sua totalidade. Percorrida a primeira metade, antes de concluir a segunda deve percorrer a metade desta, e antes de percorrer o quarto restante deve também percorrer a metade dele, e assim, é impossível àquilo que se move chegar ao final de sua meta, pois sempre restará algum espaço que, antes de ser percorrido em sua totalidade, deve ser percorrido pela metade. A conclusão dos dois paradoxos é que o espaço é infinitamente divisível, e que por isso o movimento não pode existir, pois é impossível percorrer um número infinito de pontos num período finito de tempo. Fica mais fácil visualizar esta conclusão se invertermos o raciocínio do segundo paradoxo. Ao invés de fazermos aquilo que se move percorrer a primeira metade, para depois percorrer a metade da segunda metade e assim por diante, pensemos que antes de percorrer a primeira metade, deva percorrer

a metade dela, ou seja, um quarto do percurso total, e antes ainda desse quarto, um oitavo do percurso, e assim por diante. A conclusão é que aquilo que se move, ou que pretende se mover, nunca poderá sair do lugar.

Alguns interpretaram esses paradoxos como tentativas brincalhonas de Zenão de nos mostrar os absurdos a que uma razão puramente formal pode chegar. A razão, diriam alguns, para que opere sensatamente e dentro de seus limites deve trabalhar em conjunto com as intuições, e nunca vir a ultrapassá-las. Entretanto, outra conclusão possível seria a de que o espaço é não-racional, ou seja, é reticente a qualquer racionalização. O fato de o espaço ser matematicamente divisível infinitamente mostra que é impossível racionalizá-lo completamente, pois isto significaria dividi-lo até seus últimos elementos, distinguindo-os, estabelecendo relações e proporções entre eles. O que os paradoxos de Zenão nos mostram é que toda racionalização do espaço nunca pode ser a última, mas sempre é possível racionalizá-lo mais uma vez, e outra, e mais outra, e assim infinitamente. O infinito é, portanto, não-racionalizável.

Entretanto, não é possível constatar empiricamente a infinita divisibilidade do espaço. Se só o podemos constatar matematicamente, então não é ao espaço que devemos atribuir a não-racionalidade, mas aos objetos matemáticos, e é um fato que a ciência mais racional de todas seja aquela na qual se percebe mais claramente os vãos intentos da razão. São os objetos matemáticos aqueles nos quais a impossibilidade de se levar a razão ao seu fim se mostra mais claramente. Todo número é infinitamente



divisível; toda figura geométrica, seja em seu espaço, seja em seus limites, também. O "calcanhar de Aquiles" da razão está em que é preciso unir para dividir. Dividir uma quantidade por outra significa unir as partes fluidas da primeira em valores iguais as da segunda, ou seja, a divisão é um processo de criação onde quantidades antes fluidas são unidas, agrupadas de acordo com um padrão qualquer. A Matemática pura, ao dividir o espaço e o tempo racionais em quantidades, cria as partes destes, unindo em unidades aquilo que antes era fluido, não-dividido, e cada nova divisão sucessiva não consegue nunca expungir este caráter de fluidez e imaterialidade daquilo que foi uma vez unido para se tornar uno e proporcional a outras unidades. Nunca será possível para a razão alcançar a *ratio* extrema, aquela na qual os valores absolutos sejam estabelecidos. Para isso seria necessário conseguir chegar à materialidade extrema do dividido, àquela concretude inexpugnável que não permite mais nenhuma análise, nenhuma divisão. Mas este é um fim inatingível por causa da própria natureza fluida e imaterial daquilo que foi uma vez unido para ser dividido. E mesmo que isso fosse possível, não estaríamos livres de paradoxos, pois nesse caso, se por um lado seria lícito considerar os valores alcançados como absolutamente racionalizados, cada elemento desse valor seria em si mesmo irracional, pois seria insuscetível de novas racionalizações. Portanto, se a progressão infinita da razão torna seus objetos não-racionais, a racionalização completa destes os tornaria, em última instância, irracionais. Em qualquer das duas hipóteses a razão encontraria em si mesma o seu próprio algoz.

A Matemática, portanto, exatamente por ser a ciência racional mais pura, é também aquela que é mais não-racional. O infinito na Matemática pode ser estabelecido *a priori*. Enquanto nas ciências empíricas e na Filosofia só se pode estabelecer uma progressão indefinida da razão, na Matemática esta progressão pode ser estabelecida como infinita *a priori*, e por esse meio se

estabelece também *a priori* os seus insustentáveis propósitos. E é ao se aplicar a Matemática ao mundo, sem se deter por qualquer pudor empírico, que se conclui a não-racionalidade deste.

Entretanto, se não podemos atribuir a não-racionalidade da Matemática a qualquer objeto empírico, há outro caminho para se chegar à conclusão de que o mundo ao nosso redor é não-racional. Este caminho é o estudo ontológico do *conceito*. Um conceito é uma idéia de unidade e permanência que ao ser aplicada aos objetos da intuição se torna universal na medida em que abarque sob si uma quantidade indefinida deles, todos eles diferentes entre si mas tornados semelhantes pela presença de certas propriedades fundamentais organizadas numa unidade permanente. Os conceitos empíricos são hipóteses que se sedimentaram após o concurso de várias experiências vividas como semelhantes. Tais sedimentos, ou padrões, contêm a unidade permanente de propriedades fundamentais que caracteriza todo conceito, e se tornam conscientes quando a reflexão incide sobre eles e confere aos mesmos uma expressão. Essa expressão era, nos primórdios do desenvolvimento da humanidade, uma imagem, um gesto ou um ruído, e hoje é fundamentalmente uma expressão verbal. A partir da formação desses padrões, todo objeto que caía sob eles receberá sua impressão; os padrões são impressos sobre os objetos da intuição, sintetizando-os e conferindo-os sua unidade e suas características próprias, a despeito das diferenças específicas que cada um deles possa apresentar em relação uns com os outros. Não é possível, portanto, justificar as generalidades conceituais que atribuímos aos objetos da intuição a partir da experiência. Estas generalidades sempre ultrapassam o objeto intuído, conferindo a ele uma unidade de propriedades permanentes que não leva em conta suas diferenças específicas. Estas diferenças, quanto intuídas, são, por sua vez, igualmente conceituadas, e nesse processo secundário de conceituação ocorre a mesma impressão



ilegítima de uma unidade de propriedades permanentes que não pertence às propriedades intuídas. Esse processo, pode-se afirmar seguramente, é também infinito. Não é o caso de se afirmar que o mundo ao nosso redor é infinitamente divisível, mas que a progressão de nossa cognição sobre ele é infinita, pois ela sempre se dará por conceitos, e por isso, sempre será possível distinguir, num objeto intuído, propriedades que o ultrapassam, generalizando-o, e que nos forcem sempre a perceber e conceituar propriedades específicas que foram abstraídas e ignoradas no processo de conceituação anterior.

Por esse outro viés, portanto, chegamos também à constatação de que o mundo ao nosso redor é não-racional. Todo objeto que é sintetizado por um conceito mostra-se reticente a essa síntese: generalidades atribuídas a ele, nesse processo mostram-se ilegítimas, e nos forcem a distinguir nele propriedades cada vez mais específicas. Mas a distinção dessas novas propriedades também só se dá através de conceitos, e sendo os conceitos inexpugnáveis de nossa cognição, o processo se dá ao infinito. Empiricamente, só se poderia atribuir uma progressão indefinida à cognição conceitual, mas desde que se tenha elucidado a natureza desta, torna-se legítimo conceber essa progressão *a priori* como infinita. Desta vez, entretanto, a impossibilidade de racionalizar o mundo não se restringe ao raciocínio puro da Matemática, mas a toda a esfera da razão, pois toda a cognição conceitual foi abarcada pelo caso; por isso não se pode apelar para qualquer outro uso da razão na tentativa de justificar a possibilidade do mundo ser racional. E se o mundo é não-racional, isso significa que não há nada nele que seja uno e permanente, mas que tudo se restringe à *absoluta impermanência*. Para que esse não seja o caso, a única possibilidade que resta é investigar a gênese do protótipo de todo conceito e estabelecer em que se fundamenta: se na objetividade do mundo ou na natureza intrínseca da psique. Somente na confirmação da primeira hipótese encontraremos justificativa para atribuímos qualquer

unidade e permanência às coisas em si mesmas.

A unidade matemática é o arquétipo de todo e qualquer conceito. Ela é o primeiro conceito que surge na tomada de consciência da distinção entre o eu e o mundo, é o primeiro conceito, portanto, que surge da reflexão do ser sobre si mesmo, e significa tão somente a consciência do limite entre o próprio eu e o mundo ao seu redor, consciência essa que determina a ambos como unidades distintas. A idéia de uma unidade matemática tem a ver tão somente com um primeiro ato de razão que divide o caos indeterminado de representações psíquicas num eu e num mundo; divide ao unir, ao agrupar e organizar certas representações na idéia pré-verbal do primeiro, e certas outras na idéia pré-verbal do segundo, e recebe o nome de matemática por essa propriedade de dividir unindo, que caracteriza todo o progresso da razão, progresso esse que se desenvolve de maneira pura na Matemática e se inicia com este primeiro ato de razão. A unidade permanente de certas propriedades fundamentais é o que se chama conceito, e seu arquétipo é a unidade matemática, organizada permanentemente numa unidade de propriedades imutáveis em suas disposições e relações mútuas. Porém, apesar de ser o arquétipo de todos os conceitos, a unidade matemática não é o seu protótipo. Para encontrarmos esse protótipo e desvendarmos sua natureza, temos que nos lançar além desse ponto, além da ontologia do primeiro conceito refletido, numa ontologia deste conceito mesmo sobre o qual incide a reflexão.

Todo conceito encontra seu conteúdo através da experiência. A hipóstase dos padrões dos conceitos empíricos são apenas idéias, e permanecem sempre sem conteúdo algum enquanto não encontram, na experiência atual, algum objeto que se coloque sob eles. O conteúdo do conceito do próprio eu chama-se auto-imagem, e não foge a essa regra. É no mundo e através do mundo que o eu forma sua imagem, adquire sua identidade, ou seja, é no mundo que o eu se encontra – ou, pelo menos, almeja encontrar-se. Essa busca do eu por si mesmo no mundo,

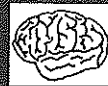


no Outro, é a busca pelo seu próprio ser, pela sua própria existência. Portanto, o eu não "é", mas está sempre na busca por "ser"; ele é apenas uma idéia em busca constante de vir-a-ser. Mas mesmo a mera intenção de encontrar sua existência no mundo só se torna possível pelo estabelecimento de uma identificação entre a sua idéia e o mundo. Há, necessariamente, portanto, uma semelhança fundamental entre a idéia do eu e o mundo, semelhança essa que só se torna factível se supormos uma origem comum entre ambos. A necessidade da suposição desta origem comum nos leva a admitir a existência de um estado inicial de indiferenciação entre a idéia do eu e o mundo, estado esse que, por ser indiferenciado, é permanente e uno; não pode haver qualquer mudança ou movimento nesse estado, pois toda mudança ou movimento implicam na diferenciação de um referente estável que determine aquilo que muda ou move.

Entretanto, este estado permanente e uno tem que ser, ao mesmo tempo e paradoxalmente, impermanente. Acontece que não é possível significar um estado deste tipo por palavras, pois toda palavra tem seu significado determinado através da diferença com o significado de outras; principalmente, e acima de tudo, através da diferença com aquela que significa seu contrário. Toda palavra é, pois, determinada e inútil para descrever o indeterminado. O indeterminado só seria permanente se houvesse um referencial impermanente que o determinasse como permanente, ou seja, só se pode falar em permanência e impermanência onde há movimento. "Movimento" é a percepção paradoxal de algo permanente naquilo que está em perpétua mudança, naquilo que é impermanente. No movimento, ou percebemos, em momentos diferentes, as mesmas formas (tanto em repouso quanto em translação), ou então, mesmo quando as formas se modificam ao longo do tempo por qualquer transformação ou desenvolvimento que se sofra, ou ainda por qualquer espécie de movimento próprio e possível à própria forma, percebemos uma mesma identidade naquilo

que se modifica. Mas quando falamos num estado de indeterminação, não podemos atribuir a ele nem permanência nem impermanência, mas temos, entretanto, que atribuir ambos ao mesmo tempo se tivermos o intuito de trazer para perto da intuição algo que está além de toda intuição possível. Assim, o paradoxo só existe por tentarmos determinar aquilo que é indeterminado e indeterminável, mas temos que admitir que caso um estado de indeterminação seja de fato possível, que não há paradoxo algum nele. O movimento, esse sim, é um estado paradoxal, pois há nele a cognição, num e mesmo objeto, ao mesmo tempo, da permanência e da impermanência.

Assim, o estado de indiferenciação, caso seja possível, é também um estado de absoluta impermanência, ou seja, um estado de impermanência que é sempre um e o mesmo sempre, um estado de impermanência permanente. Nele nada se move, nada muda, mas é sempre impermanente. Ora, todo conceito é permanente e uno, e nesse caso, trata-se da permanência determinada por diferença pela impermanência. A idéia do eu, sendo um conceito, é também permanente e una e determinada por um Outro impermanente. E se idéia do eu e o mundo tem que ter uma origem comum, este Outro impermanente que determina a idéia do eu enquanto permanente e una tem que ser o mundo. Portanto, temos que admitir, depois de já termos suposto o estado inicial de indiferenciação, que houve a determinação e a separação, naquilo que antes era indeterminado, de uma instância permanente e una, e de outra impermanente e fluida, e à primeira chamamos de idéia do eu, enquanto que à segunda chamamos de mundo. É evidente, entretanto, que a separação destas duas instâncias é intra-psíquica; idéia do eu e mundo são duas instâncias da psique, a primeira ideal, e a segunda, sensível. O mundo enquanto instância psíquica é fenomênico, ou seja, é o mundo como ele nos aparece, não é o mundo em si. E se não há outras instâncias psíquicas além destas, e se houve entre elas um estado inicial de indiferenciação, o estado de



indiferenciação entre estas duas instâncias psíquicas seria ao mesmo tempo um estado de indiferenciação entre a psique e o mundo em si. A psique só se determina em relação ao mundo no momento em que há a determinação das suas duas instâncias, pois tudo o que existe deve ser determinado tanto em relação a si mesmo quanto em relação ao Outro, e determinar-se em relação a si significa determinar-se, ao mesmo tempo, em relação ao Outro, e se falta uma destas determinações, necessariamente falta a outra também.

Para se compreender por que houve essa separação, naquilo que era indeterminado, da idéia do eu e do mundo, teríamos que investigar a fundo a natureza dessa indeterminação, investigação que adio para outra ocasião. Somente assim poderíamos conhecer como se deu essa determinação e como é possível que o indeterminado venha a se determinar. O que sabemos, por experiência, é que há de fato uma separação intra-psíquica entre idéia do eu e mundo, e outra entre estas duas instâncias, na unidade da psique, e o mundo em si. E a existência de identificação entre idéia do eu e mundo nos leva a supor um estado de indiferenciação inicial entre ambos.

O eu é apenas ideal, pois se fosse sensível já possuiria existência fenomênica e não precisaria buscar seu conteúdo no mundo. Esse é também o estado de todo e qualquer conceito. O mundo é sensível; ele é a nossa sensibilidade e por isso é fenomênico. Mesmo a sensibilidade que nos advém de nosso próprio corpo faz parte do mundo, é distinta do eu. Nosso eu corporal é tão objetual quanto qualquer outro objeto do mundo. Inclusive, nosso corpo é talvez o objeto principal das buscas da idéia do eu por seu conteúdo, por sua realização concreta. Vem daí todo o sentimento de vaidade que faz com que se cultue o corpo em busca da satisfação de um padrão; este padrão não é nada além do padrão da idéia do eu. Mas a relação entre a idéia do eu e o mundo é, fundamentalmente, uma relação de *tensão*. O mundo é o

Outro, é a negação do eu; o mundo é impermanente, fluido, sensível; o eu é permanente, uno e ideal. Encontrar-se plenamente no mundo equivaleria para o eu a sua própria destruição: significaria tornar-se mundo e deixar de ser eu. Mas o eu quer encontrar-se no mundo e continuar a ser eu, o que é impossível. O mundo enquanto Outro possui uma dimensão que atrai o eu, na qual este vê possibilidade de realização, mas possui também outra que o nega completamente, e a qual o eu repulsa. Apesar de todo seu esforço, o eu nunca encontrará na fluidez e na impermanência do mundo aquele estado permanente e uno que concretize sua idéia. Mas não há outro lugar onde ele possa buscar essa concretude além do mundo, pois além deste só existe o próprio eu, e a idéia do eu não é sensível. O eu está, portanto, condenado a vagar inutilmente na busca incessante de sua realização naquilo que é sua própria negação. A força de atração que há entre o eu e o mundo mais a força de repulsão que também existe entre ambos, cria uma única força, uma tensão. O eu está permanentemente buscando colocar o mundo sob seu próprio conceito, sob sua própria idéia de eu, e a tensão que resulta da impressão constante de um uno permanente (idéia do eu) num fluido impermanente (mundo) gera o movimento. Essa tensão resulta na nossa percepção sensível. Ela é entretanto, por tudo o que foi dito, um movimento interno da psique, e todo movimento da psique se chama *pensamento*. A percepção é, portanto, uma das formas do pensamento; formas essas nas quais se contam também a imaginação (imagem psíquica sem a presença de objetos sensíveis correspondentes) e o pensamento abstrato; todas elas modalidades distintas dessa mesma tensão entre idéia do eu e mundo. Portanto, se o pensamento é o movimento resultante da tensão que surge das pretensões paradoxais do eu de encontrar-se naquilo que o nega completamente, pensar é estar em permanente contradição consigo mesmo; é pretender encontrar-se naquilo onde não se está. Por isso, toda e qualquer tentativa de se conhecer, seja a si mesmo, seja o mundo,



esbarrará sempre nos liames desse paradoxo, e toda Teoria do Conhecimento que já se pensou ou que se pensará no futuro está irremediavelmente fadada ao fracasso.

O primeiro movimento do eu para o mundo na busca de sua realização não é consciente, é irrefletido. Neste estágio o eu é pulsional, e o pensamento é pulsão em estado puro. É sobre este eu, portanto, que incide a reflexão, o primeiro ato de razão que dá origem, posteriormente, à consciência e à unidade matemática. É este o protótipo de todo conceito, é este o conceito no qual se funda toda a percepção do permanente no mundo. Dessa forma, chegamos à conclusão a que se poderia ter chegado no momento mesmo em que se constatou a necessidade de supormos um estado de indiferenciação entre eu e mundo: todo movimento é psíquico, não pode haver movimento no mundo em si. O movimento surge no momento mesmo da diferenciação entre eu e mundo, e não existe num suposto estado de indiferenciação entre ambos, estado esse que é numênico, ou seja, no qual as coisas são em si mesmas. Portanto, o pensamento é a única forma de movimento que existe. E se o pensamento é a única forma de movimento, temos que supor que o mundo em si seja a *absoluta impermanência*, a impermanência que é uma e a mesma sempre, que não muda, não se move; a impermanência que é absolutamente permanente. E se o mundo em si é absoluta impermanência, não se pode falar na existência em si nem de um espaço e nem do tempo. Espaço e tempo são determinados pela tensão entre o permanente (idéia do eu) e o impermanente (mundo sensível). É a tensão resultante destes opostos que faz com que as coisas se movam distendendo-se espaço-temporalmente. Espaço e tempo são distensões impermanentes do permanente, ou seja, são distensões do próprio eu. São, evidentemente, a única forma pela qual pensamos e percebemos o mundo – pois, como foi dito, percepção é uma modalidade do pensamento – e não podem ser atribuídos ao mundo em si.

Mas se não há permanência no mundo, também não há unidade. O primeiro movimento do eu é em relação a um mundo uno em sua fluidez e impermanência. Entretanto, através da experiência da constante insatisfação resultante da impossibilidade de se realizar no mundo, o eu começa a dividi-lo, a racionalizá-lo em partes, unidades ou objetos, positivas e negativas; as primeiras, ele toma como aquelas nas quais ele busca seu conteúdo, e é através delas que ele constitui sua identidade; as segundas, ele toma como aquelas que representam sua negação, a possibilidade de sua destruição, e constitui sua identidade através delas apenas negativamente. Através da identificação com as primeiras ele afirma “eu sou”; através da identificação com as segundas ele afirma “eu não sou”; as primeiras ele ama, as segundas ele odeia. Assim, o mundo que inicialmente era uno em sua impermanência e fluidez, e que portanto constituía ao mesmo tempo a possibilidade de realização e destruição do eu, é sucessivamente determinado e dividido em objetos secundários à medida em que a consciência se desenvolve, e a afirmação e a negação do eu que antes eram atributos indiferenciados daquele primeiro mundo primitivo, são diferenciadas e atribuídas, uma, a alguns objetos, a outra, a outros. E é por esse meio que, após o primeiro ato de razão que distingue conscientemente eu e mundo, o progresso da razão continua na diferenciação de objetos internos ao mundo, e a cada um desses objetos ele atribui unidade e permanência, e tenta encontrar em alguns, com os quais estabelece identificação positiva, sua realização, e noutros, com os quais estabelece identificação negativa, lança seu ódio e sua repulsa. E não há nos objetos e no mundo como um todo outra unidade que não seja atribuída pelo eu.

Mas essa trapaça do eu em diferenciar o mundo em objetos e em atribuir a alguns sua positividade e a outros sua negatividade não resolve a condição paradoxal na qual ele se encontra e não faz com que ele avance nem um passo sequer na direção de sua almejada realização. Pois



a diferenciação de objetos se faz pela impressão múltipla da unidade e da permanência do eu no mundo, ou seja, ao invés de imprimir sua idéia tão somente no mundo como um todo, também a imprime múltiplamente em seu interior. Mas esses objetos múltiplos diferenciados continuam a ser fluidos e impermanentes, pois não deixam de ser "mundo" em sua natureza. A consequência disso é que, por um lado, a fluidez e a impermanência dos objetos amados se torna fonte permanente de insatisfação para o eu, ou seja, de repulsa; e o eu vem a odiar simultaneamente aquilo que ama; por outro lado, os objetos que ele odeia não deixam de ser parte do mundo por causa desse ódio e não perdem, portanto, a semelhança fundamental que existe entre eles e o eu. E a consciência dessa semelhança, que também se torna factível por causa da fluidez e impermanência dos objetos odiados, é fonte constante de satisfação possível, e o eu vem a amar aquilo que ele odeia. Por isso não existe ódio sem amor, nem amor sem ódio. Entretanto, o eu não pode reconhecer que ama os objetos que odeia, nem que odeia os objetos que ama, pois isso significaria para ele a perda de toda a referência para sua busca de si mesmo, de seu vir-a-ser no mundo. Para manter as coisas em ordem, ele deve sempre procurar manter inconsciente o ódio que sente aos objetos que ama e o amor que sente aos objetos que odeia, e isso só se faz com a intensificação do processo de racionalização que tem que estar sempre distinguindo, conceituando, reconceituando e classificando os objetos do mundo, diferenciando-os cada vez mais, afirmando que o eu possa encontrar sempre objetos positivos e negativos, unos e permanentes em sua positividade ou negatividade. Esse processo de racionalização é indefinido, e permanece enquanto permanece à própria idéia do eu.

Vê-se então que os paradoxos de Zenão de Eléia acima não são tão absurdos assim. Muito ao invés de nos mostrarem os absurdos a que uma razão que opere sem o concurso das intuições pode chegar, eles nos dizem exatamente aquilo o que razão e mundo são: uma,

totalmente ineficiente, instrumento inútil para a consecução daquilo que se propõe a si mesma; o outro, absolutamente não-racionalizável, absolutamente impermanente, onde é impossível a existência de qualquer movimento, pois não há nada nele que seja o mesmo de um instante a outro, e no entanto tudo continua a ser um e o mesmo sempre. E se por acaso veríamos, numa suposta corrida entre Aquiles e uma tartaruga, o primeiro alcançar e ultrapassar a segunda, se acreditássemos em nossos olhos estaríamos completamente dominados pela ilusão criada pelo nosso ser, ilusão que é, de fato, nosso próprio ser, pois o Aquiles que alcança a tartaruga não pode ser jamais o mesmo que estava em seu encalço uma fração de segundo atrás, pois o mundo numênico, o mundo em si, é descontínuo, absolutamente impermanente, e não há nada que se distenda no espaço e no tempo que continue a ser o mesmo de um instante ao outro, e no entanto, tudo é sempre um e o mesmo sempre. A única forma de eliminar essa ilusão seria eliminar a própria psique, seria retornar ao estado de indiferenciação com o mundo em si. A tensão entre a idéia do eu e o mundo sensível é insolúvel, não há solução que se possa encontrar para ela, e estamos condenados a existir neste paradoxo, nesta condição de perpétua insatisfação, enquanto durar nossa existência. Mas, apesar de ser insolúvel, ninguém poderia afirmar ainda que é inexpugnável, ninguém pode ainda afirmar que não possa ser eliminada sem ser solucionada. A possibilidade da eliminação da idéia do eu pode e deve ser investigada, não apenas pela Filosofia, mas pela Psicologia e pela Física em conjunto. Eu creio que o futuro destas duas ciências é partilharem um caminho comum. Psicologia e Física devem no futuro levar a cabo a investigação da natureza comum entre pensamento e matéria para que as questões fundamentais de ambas as ciências possam, finalmente, encontrar uma resposta satisfatória, dentro dos parcos limites de nossa racionalidade.



Aforismo (gr. *aphorismós* = determinação, delimitação; lat. *aphorismu*; in. *Aphorism*; fr. *Aphorisme*; al. *Aphorismus*; it. *Aforisma*). Proposição que exprime de maneira sucinta uma verdade, uma regra ou uma máxima concernente à vida prática. Inicialmente, essa palavra foi usada quase exclusivamente para indicar as fórmulas que exprimem, de modo abreviativo e mnemônico, os preceitos da arte médica: p. ex., os A. de Hipócrates. Bacon exprimiu sob a forma de A. as suas observações (contidas no livro I do *Novum organum*) "sobre a interpretação da natureza e sobre o reino do homem": provavelmente para sublinhar o caráter prático e ativo dessas observações enquanto dirigidas a preparar o domínio do homem sobre a natureza. E Schopenhauer chamou de A. *sobre a sabedoria de vida* (em *Parerga und Paralipomena*) os seus preceitos para tornar feliz, ou menos infeliz, a existência humana, conservando assim na palavra o seu significado de máxima ou regra para dirigir a atividade prática do homem." (extraído do *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, ed. Martins Fontes, SP, 1999).

Livros — De que vale um livro que não nos transporte além dos livros? (Friedrich Nietzsche. *A Gaia Ciência*, aforismo 248)

*

Representar na linguagem algo que "contradiga as leis lógicas" é tão pouco possível quanto representar na geometria, por meio de suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço; ou dar as coordenadas de um ponto que não exista. (Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, proposição 3.032)

*

A dúvida causa instabilidade nas pessoas, porque desedifica aquilo que lhes parecia fixo, desencadeando um infinidade de novas proposições. (Eliane Fernandes, Pedagogia / UFMG)

*

Sem vínculos não se forma critérios. (Eliane Fernandes, Pedagogia / UFMG)

*

Do Paraíso — "Bem e Mal são os preconceitos de Deus" disse a serpente. (Friedrich Nietzsche. *A Gaia Ciência*, aforismo 259)

*

Pouco me importa.

Pouco me importa o quê? Não sei: pouco me importa. (Alberto Caeiro)



A vida é um conjunto de passagens onde o mais certo é nos pormos de prontidão. (Eliane Fernandes, Pedagogia / UFMG)

*

Somos tão presunçosos que gostaríamos de nos tornar conhecidos por toda a Terra, e até pelas pessoas que vierem quando nela não estivermos mais, e somos tão vãos que a estima de cinco ou seis pessoas nos diverte e nos compraz. (Blaise Pascal. *Pensamentos*, fragmento Br 148)

*

O mundo caminha fundamentado não em valores, mas sim em vícios. (Eliane Fernandes, Pedagogia / UFMG)

*

Seria algo insensato, em si mesmo contraditório, estimar poder ser realizado o que até aqui não se conseguiu fazer, salvo se se fizer uso de procedimentos ainda não tentados. (Francis Bacon. *Novum Organum*, Livro I, aforismo VI)

*

Officios - A doçura da glória é tão grande que, qualquer que seja o objeto a que a liguemos, inclusive a morte, nós a amamos. (Blaise Pascal. *Pensamentos*, fragmento Br 158)

*

Ceticismo derradeiro — Quais são, afinal, as verdades do homem? São os erros *irrefutáveis* do homem. (Friedrich Nietzsche. *A Gaia Ciência*, aforismo 265)

*

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa. (Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, proposição 6.52)

*

Suporta-se com paciência a cólica do próximo

Matamos o tempo; o tempo nos enterra.

Um cocheiro filósofo costumava dizer que o gosto da carruagem seria diminuto, se todos andassem de carruagem. (Brás Cubas, após ter contato com o Humanitismo de Quincas Borba)



ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE A FORMA LÓGICA

LUDWIG WITTGENSTEIN

(Tradução de Eduardo Coutinho Lourenço de Lima, revisão de Gabriela Guimarães Gazzinelli. Título original: "Some remarks on logical form". Artigo publicado pela primeira vez em *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol.9 (1929):162-171. A presente tradução é impressa por cortesia do editor da Aristotelian Society; © 1929).

Reprinted by courtesy of the Editor of the Aristotelian Society:

© [1929]

Toda proposição tem um conteúdo e uma forma. Apreendemos a forma pura se nos abstrairmos do significado das palavras individuais ou símbolos (na medida em que tenham significados independentes). Em outras palavras, se substituirmos por variáveis as constantes da proposição. As regras de sintaxe aplicadas às constantes devem também se aplicar às variáveis. No sentido geral da palavra, entendo por sintaxe as regras que nos dizem em que conexões uma palavra faz sentido, excluindo assim estruturas que não fazem sentido. A sintaxe da linguagem ordinária, como sabemos, não é totalmente adequada para esse propósito. Ela não impede em todos os casos a construção de pseudoproposições, contra-sensos (construções tais como "o vermelho é mais alto do que o verde" ou "o Real, embora seja um *em si*, deve também ser capaz de vir a ser *um para mim*", etc.).

Se tentarmos analisar quaisquer proposições dadas, notaremos em geral que são somas lógicas, produtos lógicos ou outras funções de verdade de proposições mais simples. Mas nossa análise, se levada adiante, deve chegar ao ponto em que alcança formas proposicionais que não são elas mesmas compostas de formas proposicionais mais simples. Em certa altura devemos alcançar a conexão última dos termos, a conexão imediata que não pode ser desfeita sem que destrua a forma proposicional enquanto tal. Seguindo B. Russell,

denomino proposições atômicas aquelas proposições que representam essa conexão última de termos. Elas são, portanto, o cerne de toda proposição, *elas* contêm o material, e todo o resto é somente um desenvolvimento desse material. É nelas que temos de procurar pelo assunto (*subject matter*) das proposições. É tarefa da teoria do conhecimento as encontrar e entender sua construção a partir de palavras ou símbolos. A Filosofia mal começou a enfrentar, em alguns de seus pontos, essa difícil tarefa. Que método temos para tentar resolvê-la? A idéia é expressar em um simbolismo apropriado aquilo que na linguagem ordinária leva a mal-entendidos sem fim. Em outras palavras, onde a linguagem ordinária disfarça a estrutura lógica, onde permite a formação de pseudoproposições, onde usa um termo em uma infinidade de diferentes significados, devemos a substituir por um simbolismo que forneça uma imagem precisa da estrutura lógica, que exclua pseudoproposições, que use seus termos de maneira inequívoca. Por ora, somente podemos substituir o simbolismo impreciso por um mais claro, ao inspecionar os fenômenos que desejamos descrever, assim procurando entender sua multiplicidade lógica. O que quer dizer que somente podemos chegar a uma análise correta através da assim chamada investigação lógica dos próprios fenômenos, ou seja, em certo sentido *a posteriori*, e não por conjecturarmos a respeito de



possibilidades *a priori*. Muitas vezes somos tentados a perguntar de um ponto de vista *a priori*: afinal, quais *podem* ser as únicas formas de proposições atômicas, e a responder, por exemplo, proposições sujeito-predicado e proposições relacionais com dois ou mais termos, e ainda, talvez, proposições relacionando predicados e relações uns aos outros, e assim por diante. Mas isso, creio, é mero jogo de palavras. Uma forma atômica não pode ser prevista. E seria surpreendente se os fenômenos atuais não tivessem nada mais a nos ensinar a respeito de sua estrutura. A tais conjecturas sobre a estrutura de proposições atômicas, somos levados pela nossa linguagem ordinária, que usa as formas relacional e sujeito-predicado. Mas nisso nossa linguagem é enganosa: tentarei explicar isso através de uma comparação. Imaginemos dois planos paralelos, I e II. No plano I são desenhadas figuras, digamos, elipses e retângulos de tamanhos e formatos diferentes, e é tarefa nossa produzir no plano II imagens dessas figuras. Podemos, então, imaginar duas maneiras, entre outras, de se fazer isso. Podemos primeiramente estabelecer uma lei de projeção – digamos, a da projeção ortogonal ou qualquer outra – e, então, prosseguir à projeção de todas as figuras de I em II, de acordo com essa lei. Ou, em segundo lugar, poderíamos proceder da seguinte maneira: formulamos a regra de que toda elipse no plano I deve aparecer como um círculo no plano II, e todo retângulo como, um quadrado em II. Tal forma de representação pode nos ser conveniente se, por alguma razão, preferirmos desenhar somente círculos e quadrados no plano II. É claro que, a partir dessas imagens, os formatos exatos das figuras originais no plano I não podem ser imediatamente inferidos. Delas somente concluímos que o original era uma elipse ou um retângulo. A fim de que recuperássemos o formato determinado do original em uma única ocorrência, teríamos de saber o método individual através do qual, por exemplo, uma elipse singular é projetada no círculo em minha frente. O caso da linguagem ordinária é bastante análogo. Se os fatos da realidade são as elipses e os retângulos no plano I, as formas relacional e sujeito-predicado correspondem aos círculos e quadrados no plano II. Essas formas são as

normas de nossa linguagem individual em que projetamos de *tantas maneiras diferentes tantas diferentes* formas lógicas. É exatamente por essa razão que não podemos tirar conclusões – exceto as muito vagas –, a partir do uso dessas normas, quanto à forma lógica dos fenômenos descritos. Tais formas como “Este artigo é aborrecido”, “O tempo está bom”, “Eu sou preguiçoso”, que nada têm em comum, uma com a outra, apresentam-se como proposições sujeito-predicado, ou seja, aparentemente como proposições de uma mesma forma.

Se tentamos então realizar uma análise de fato, constatamos formas lógicas que pouca semelhança têm com as normas da linguagem ordinária. Nós nos deparamos com as formas de espaço e tempo, com toda a multiplicidade de objetos espaciais e temporais, como cores, sons, etc., etc., com suas gradações, transições contínuas e combinações em várias proporções, e não podemos apreender nenhuma delas com nossos meios ordinários de expressão. E aqui gostaria de fazer minha primeira observação explícita a respeito da análise lógica de fenômenos de fato: para sua representação, números (racionais e irracionais) devem entrar na estrutura das proposições atômicas mesmas. Ilustrarei isso com um exemplo. Imaginemos um sistema de eixos retangulares, como se fossem arames cruzados, desenhado em nosso campo visual e uma escala arbitrária estabelecida. É evidente que podemos, então, descrever a figura e a posição de cada fragmento de cor em nosso campo visual por meio de afirmações de números que têm sua importância relativa ao sistema de coordenadas e à unidade escolhida. É evidente, mais uma vez, que essa descrição terá a multiplicidade lógica correta, e que uma descrição que tenha uma multiplicidade menor não basta. Um exemplo simples seria a representação de uma fragmento F pela expressão “[6-9, 3-8]” e de uma proposição sobre ele, como, por exemplo, F é vermelho, pelo símbolo “[6-9,3-8] V”, em que “V” é um termo ainda não analisado (“6-9” e “3-8” representam o intervalo contínuo entre os respectivos números (figura 1). Aqui o sistema de coordenadas é parte do modo de expressão; é parte do método de projeção pelo qual a realidade é



projetada em nosso simbolismo. A relação de um fragmento situado entre dois outros pode ser expressa analogamente pelo uso de variáveis aparentes. Nem preciso dizer que essa análise não aspira de forma alguma a ser completa. Nela não fiz qualquer menção ao tempo, e o uso do espaço bidimensional não se justifica nem mesmo no caso da visão monocular. Gostaria somente de indicar a direção em que, creio, se deve buscar a análise de fenômenos visuais, e que, nessa análise, nos deparamos com formas lógicas bastante diferentes daquelas que a linguagem ordinária nos leva a esperar. A ocorrência de números nas formas de proposições atômicas não é, na minha opinião, meramente um traço de um simbolismo especial, mas um aspecto essencial da representação e, conseqüentemente, inevitável. E números terão de entrar nessas formas quando – como diríamos na linguagem ordinária – lidarmos com propriedades que admitem gradação, ou seja, propriedades como o comprimento de um intervalo, a altura de um tom, o brilho ou a vermelhidão de um matiz, etc. É uma característica dessas propriedades que um grau delas exclua os demais. Um matiz não pode ter simultaneamente dois graus diferentes de brilho ou vermelhidão; um tom, duas intensidades diferentes, etc. E o ponto importante aqui é que essas observações não expressam uma experiência mas são, em certo, sentido tautologias. Na vida costumeira, cada um de nós sabe disso. Se alguém nos perguntasse “Qual a temperatura lá fora?” e disséssemos “Vinte e sete graus”, e se depois nos perguntasse novamente “A temperatura é trinta e dois graus?”, responderíamos “Já te disse que são vinte e sete”. Tomamos a afirmação de um grau (de temperatura, por exemplo) como uma descrição *completa* que não precisa de suplementação. Assim, quando nos perguntam, dizemos que horas são e não, além disso, que horas não são.

Pode-se pensar – e assim pensei não há muito tempo – que uma afirmação que expresse o grau de uma qualidade possa ser analisada em um produto lógico de afirmações unitárias de quantidade e uma afirmação suplementar que completa [a descrição]. Como se pudesse descrever o conteúdo de meu bolso ao dizer

“Contém uma moeda de um centavo, uma de cinquenta centavos, duas chaves e nada mais”. Esse “e nada mais” é a afirmação suplementar que completa a descrição. Mas isso não basta como uma análise de uma afirmação de grau. Pois, por exemplo, chamemos de b a unidade de brilho e seja $E(b)$ a afirmação de que a entidade E possui esse brilho; então a proposição $E(2b)$, que diz que E tem dois graus de brilho, deveria ser analisável no produto lógico $E(b) \& E(b)$, mas isso é o mesmo que $E(b)$; se, por outro lado, tentamos distinguir entre as unidades e conseqüentemente escrevemos $E(2b) = E(b') \& E(b'')$, assumimos duas unidades de brilho diferentes; e, então, se uma entidade possui uma unidade, poderia surgir a questão de qual das duas – (b') ou (b'') – ela possui; que é obviamente absurda.

Sustento que a afirmação que atribui um grau a uma qualidade não pode ser ulteriormente analisada, e, mais ainda, que a relação de diferença de grau é uma relação interna e que é, portanto, representada por uma relação interna entre as afirmações que atribuem os diferentes graus. O que quer dizer que a afirmação atômica deve ter a mesma multiplicidade que os graus que ela atribui, do que se segue que números devem entrar nas formas das proposições atômicas. A exclusão mútua de afirmações de grau não analisáveis contradiz uma opinião publicada por mim, há alguns anos que tomava como necessário que proposições atômicas não pudessem se excluir. Aqui deliberadamente digo “excluir” e não “contradizer”, pois há uma diferença entre essas duas noções, e proposições atômicas, embora não possam se contradizer, podem se excluir. Tentarei explicar isso. Há funções que podem fornecer uma proposição verdadeira somente para um valor de seu argumento, porque – se assim posso me expressar – há lugar nelas somente para um valor. Tomemos, por exemplo, a proposição que afirma a existência de uma cor V em um certo tempo T em um certo lugar L de nosso campo visual. Escreverei essa proposição “ $V L T$ ”, e por ora me abstenho de qualquer consideração de como tal afirmação deve ser ulteriormente



analisada. "A L T", então, diz que a cor A está no lugar L no tempo T. É evidente que, para a maioria de nós aqui e para todos na vida comum, "V L T & A L T" é algum tipo de contradição (e não meramente uma proposição falsa). Caso afirmações de grau fossem analisáveis – como costumava pensar – poderíamos explicar essa contradição ao dizer que a cor V contém todos os graus de V e nenhum de A, e que a cor A contém todos os graus de A e nenhum de V. Mas do que disse acima se segue que análise alguma pode eliminar afirmações de grau. Então, como funciona a mútua exclusão de V L T e A L T? Creio que consiste no fato que V L T assim como A L T são em certo sentido *completas*. O que corresponde na realidade à função "() P T" deixa espaço para somente uma entidade – no mesmo sentido, de fato, em que dizemos que há lugar para somente uma pessoa em uma cadeira. Nosso simbolismo, que nos permite formar o sinal do produto lógico de "V L T" e "A L T", não fornece aqui a imagem correta da realidade.

Em outro lugar disse que a proposição "alcança a realidade", e com isso quis dizer que as formas das entidades estão contidas na forma da proposição que é a respeito dessas entidades. Pois a frase, juntamente com o modo de projeção que projeta a realidade na frase, determina a forma lógica das entidades, assim como em nossa comparação uma imagem no plano II, juntamente com seu modo de projeção, determina o formato da figura no plano I. Essa observação, creio, nos fornece a chave para a explicação da exclusão mútua de V L T e A L T. Pois, se a proposição contém a forma de uma entidade sobre a qual ela é, então é possível que duas proposições colidam nessa mesma forma. As proposições, "Bruno agora está sentado nessa cadeira" e "Jonas agora está sentado nessa cadeira", cada uma, em certo sentido, tenta pôr seu sujeito (*subject term*) na cadeira. Mas o produto lógico dessas proposições põe ambos de uma vez na cadeira, e isso leva a uma colisão, uma exclusão mútua desses termos. Como essa exclusão se representa no simbolismo? Podemos escrever o produto lógico das duas proposições, p e q , da seguinte maneira:

P	Q	
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

O que acontece caso essas duas proposições sejam V L T e A L T? Nesse caso, a linha superior "V V V" deve desaparecer, já que representa uma combinação impossível. As possibilidades verdadeiras aqui são:

V L T	A L T	
V	V	
F	V	
F	F	

O que quer dizer que *não há* produto lógico de V L T e A L T no primeiro sentido, e nisso está a exclusão como oposta à contradição. A contradição, se existisse, deveria ser escrita assim:

R P T	B P T	
V	V	F
V	F	F
F	V	F
F	F	F

mas isso é um contra-senso, uma vez que a linha superior, "V V F", fornece à proposição uma multiplicidade lógica maior do que aquela das possibilidades efetivas. Obviamente, é uma deficiência de nossa notação ela não impedir a formação de tais construções, tais contra-sensos, e uma notação perfeita terá de excluir tais estruturas por meio de regras de sintaxe definidas. Essas terão de nos dizer que, no caso de certos tipo de proposições atômicas descritas em termos de aspectos simbólicos-definidos, certas combinações de V e F devem ser omitidas. Tais regras, contudo, não podem ser estabelecidas até que tenhamos atingido de fato a análise conclusiva dos fenômenos em questão. Isso, como todos sabemos, ainda não foi alcançado.

Publique seu texto na ConTextura.

Tipos de textos:

- **artigos:** textos com o caráter de monografia, resultantes de pesquisa em Filosofia, abordando algum tema presente na literatura filosófica em geral. Os artigos devem seguir as normas acadêmicas.
- **ensaios:** textos com forma livre e conteúdo filosófico, mesmo que difuso e implícito, onde se espera que ocorra uma reflexão mais livre sobre a cultura, sobre a contemporaneidade, sobre a arte ou qualquer outro tema vizinho.
- **aforismos:** idéias sintéticas, expressas com vigor, carentes de argumentação, mas que se impõem pela expressividade, provocando o leitor a pensar.

Recepção de textos e prazos:

- **formato:** os textos devem ser entregues em formato *Word*, fonte *Arial*, tamanho 10, justificado e com espaço entre as linhas de 1,5. Os artigos e ensaios devem ter no máximo 10 páginas de *Word* e os aforismos no máximo 5 linhas.
- **recepção dos textos:** os interessados devem enviar e-mail para o endereço revistacontextura@yahoo.com.br com o texto em anexo, o tipo do texto (artigo, ensaio ou aforismo) especificado no campo *Assunto*. No corpo do texto deve constar o nome do autor, a instituição a qual pertence e outros dados que julgar necessários informar.
- **prazo:** para a publicação no segundo número de ConTextura, os textos devem ser enviados até o último dia do mês de abril de 2005.

COPEC

LIVROS UNIVERSITÁRIOS E
LITERATURA EM GERAL

Na FACE e na FAFICH

Rua Curitiba, 832 - Sala 201

Telefax: 3271-9871

Fones: 3279-9145 / 3449-5066 / 3492-3373

Belo Horizonte - MG