

EDIÇÃO ESPECIAL DE ANIVERSÁRIO!

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XX
Vol. 20, n.º 1, Janeiro/Junho 2024

Matheus de Sousa Paula Sarmento

Daniel Borgoni

Pablo Antonio Pelizza

Lucas Vollet

Paulo César Oliveira Vasconcelos

Sâmara Araújo Costa

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

Camila da Cruz Silva

Josefa Neves

Wesley Sousa

Paulo Ricardo Silva

Victor Nojosa

Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos

Lucas Cardoso

Érico Tadeu Xavier

Paulo Afonso Tavares



FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XX
Vol. 20, n.º 1, Janeiro/Junho 2024

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha	Fortaleza	v. 20	n.º 1	p. 1-274	2024
--------------------------------------	-----------	-------	-------	----------	------



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom Gregório Ben Lâmed Paixão

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza e Presidente da Associação Educacional e Cultural Católica de Fortaleza

Diretor Geral: Prof. Dr. Pe. Francisco Antonio Francileudo

Diretor Acadêmico: Prof. Me. Pe. Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes

Diretor Administrativo-Financeiro: Prof. Esp. Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

Vol. 20, n. 1, p. 1-274, 2024.1

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editor-chefe: Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes

Coordenação Editorial: Profa. Ma. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP- Assunção)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

Prof. Dr. Patrice Canivez (Universidade de Lille 3 – França)

Prof. Dr. José Luis Speroni (Universidade Argentina John F. Kennedy)

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos (FCF)

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira (FCF)

Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP)

Profa. Tânia Maria Couto Maia (FCF)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

Conselho Editorial

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)
Prof. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)
Prof. Dr. Ralph Leal Heck (UFC)
Prof. Dra. Lisieux D' Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (UK-BA)
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)
Prof. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)
Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)
Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)
Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)
Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)
Prof. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha

Projeto gráfico da capa: Adriana Nobre, Stephane Petrola e Wendell Gabriel

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

Site: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza. v.1, n.1
 (jan./dez. 2004)- . - Fortaleza: FCF, 2004-

Semestral
 ISSN: 1807-5096 Impresso ISSN: 2357-9420 On-line Disponível também em:
 <<https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>>

1. Filosofia 2. Teologia 3. Psicologia I. Faculdade Católica de Fortaleza.
 CDD 100
 150
 200

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha	Fortaleza	v. 20	n. 1	p. 1-274	2024
--------------------------------------	-----------	-------	------	----------	------

Sumário

Editorial	7
Dossiê Filosofia da Mente	
Berkeley e Piaget: similaridades entre o princípio imaterialista e o fenômeno da permanência do objeto	9
Matheus de Sousa Paula Sarmento	
Consciência, dualismo e propriedades	31
Daniel Borgoni	
Duração e consciência em Bergson: sobre os limites da redução científica	53
Pablo Antonio Pelizza	
How Kant's response to empiricism uncovered the complex structure of human cognition: a phenomenological study of mental content	77
Lucas Vollet	
O mito de Jones: uma alternativa pragmática para o conceito de episódios internos	99
Paulo César Oliveira Vasconcelos	
O retorno a explicações teleológicas: Thomas Nagel e Aristóteles	115
Sâmara Araújo Costa	
Uma aproximação entre as filosofias de Ernst Cassirer e Wilfrid Sellars	140
Ivânio Lopes de Azevedo Júnior	

Uma investigação acerca da possibilidade de agência em sistemas artificiais	156
Camila da Cruz Silva	

Varia

As cotas raciais nas universidades precisam continuar?	178
Josefa Neves	

A vida fática perante os princípios metodológicos de indício formal e a virada situacional na fenomenologia da vida religiosa de Martin Heidegger	192
Wesley Sousa Paulo Ricardo Silva	

O conceito de natureza humana em Antônio Vieira a partir das representações de escravidão no novo mundo	218
Victor Nojosa	

O mal-estar da filosofia ocidental na perspectiva de Nietzsche	231
Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos	

Pierre Bourdieu: o <i>habitus</i> encarnado na consciência	245
Lucas Cardoso	

Saúde e educação: aprendendo a viver de forma saudável	255
Érico Tadeu Xavier	

Resenha

Dicastério para a Doutrina da Fé	268
Paulo Afonso Tavares	

Editorial

A Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) anuncia com alegria a publicação do primeiro número do vigésimo volume da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*. Trata-se de um ano festivo, porquanto nele celebramos os vinte anos de fundação do periódico que, desde 2004, apresenta aos leitores interessados em Ciências Humanas e Teológicas profícuos e relevantes estudos, abalizados tanto pelo Comitê Científico e Editorial da revista quanto pelos repositórios indexadores que recomendam a *Kairós*.

Ao longo desses vinte anos, mais de trezentos e cinquenta textos científicos, entre artigos, resenhas e traduções, foram publicados nas páginas da revista, que se tornou o canal de debate e divulgação de jovens pesquisadores e de autores de relevo nacional e internacional: Alexander Fidora, Peter Knauer, Manfredo Araújo de Oliveira, Juvenal Savian Filho, Manfredo Thomaz Ramos, Marly Carvalho Soares, Jan Gerard Joseph ter Reegen, entre tantos outros nomes fizeram da *Kairós* o veículo de publicização de suas pesquisas.

O presente número inaugura, assim, um período de comemorações, e o faz especialmente mediante a apresentação do *Dossiê Filosofia da Mente*, organizado pelos professores Dr. Ralph Leal Heck (UFC) e pelo Dr. Halwaro Carvalho Freire (FCF). A seção especial conta com oito artigos científicos: “Berkeley e Piaget: similaridades entre o princípio imaterialista e o fenômeno da permanência do objeto”, de Matheus de Sousa Sarmiento (Universidade Estadual do Ceará – UECE); “Consciência, dualismo e propriedades”, de Daniel Borgoni (Université du Québec à Trois-Rivières – UQTR); “Duração e consciência em Bergson: sobre os limites da redução científica”, de Pablo Antonio Pelizza (Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS); “How Kant’s response to empiricism uncovered the complex structure of human cognition: a phenomenological study of mental content”, de Lucas Vollet (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC); “O mito de Jones: uma alternativa pragmática para o conceito de episódios internos”, de Paulo César Oliveira Vasconcelos (Universidade Federal do Ceará – UFC); “O retorno a explicações teleológicas: Thomas Nagel e Aristóteles”, de Sâmara Araújo Costa (Universidade do Porto – UP); “Uma aproximação entre as filosofias de Ernst Cassirer e Wilfrid Sellars”, de Ivânio Lopes de Azevedo Júnior (Universidade Federal do Ceará – UFC) e “Uma

investigação acerca da possibilidade de agência em sistemas artificiais”, de Camila da Cruz Silva (Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR).

Além dos textos concernentes ao *Dossiê Filosofia da Mente*, outros artigos de temas variados abrilhantam o número: “As cotas raciais nas universidades precisam continuar?”, de Josefa Neves (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP; Faculdade do Sertão do Pajeú – FASP); “A vida fática perante os princípios metodológicos de indício formal e a virada situacional na fenomenologia da vida religiosa de Martin Heidegger”, de Wesley Sousa (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC) e Paulo Ricardo Silva (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG); “O conceito de natureza humana em Antônio Vieira a partir das representações de escravidão no novo mundo”, de Victor Nojosa (Universidade Federal do Ceará – UFC); “O mal-estar da filosofia ocidental na perspectiva de Nietzsche”, de Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos (Universidade Federal do Ceará – UFC); “Pierre Bourdieu: o *habitus* encarnado na consciência”, de Lucas Cardoso (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC; Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí – IFPI) e “Saúde e educação: aprendendo a viver de forma saudável”, de Érico Tadeu Xavier (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE).

Por fim, o vultoso número é encerrado com a resenha “Dicastério para a Doutrina da Fé”, de Paulo Afonso Tavares (Universidade Federal de Goiás – UFG).

O presente número, assim como a profícua história de 20 anos da *Kairós*, é fruto da colaboração de autores, editores, membros de comitês e leitores que fazem da revista uma companhia frequente em suas pesquisas. A todo esse público, crescente como são o impacto e a circulação da revista, o atual número é dedicado.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Matheus de Sousa Paula Sarmiento*

RESUMO

Neste artigo trabalhamos, inicialmente, as noções teóricas de George Berkeley e seu Imaterialismo. Em particular, nos debruçamos sobre o raciocínio que o levou até a sua famosa máxima imaterialista: *ser é perceber e ser percebido*. Com esse caminho trilhado, partimos para investigar os elos potenciais entre essa conclusão epistemológica e o conceito da Permanência do Objeto, proposto por Piaget em seus escritos acerca da mente da criança. As consequências desse possível elo, especialmente os ecos do Egocentrismo Infantil dentro do Imaterialismo, são aqui discutidos. Os elos de semelhança que buscamos costurar entre Berkeley e Piaget transpassam como os dois veem a mente humana e sua relação com a linguagem, assim como trabalha o papel da representação mental no pensamento dos dois autores. Será que, mesmo separados por dois séculos, pode-se encontrar ecos da filosofia da mente de Berkeley nas conclusões de Piaget? Para investigar essa questão, mergulhamos nas obras tanto de Berkeley quanto de Piaget, lançando mão de exemplos sempre que possível, no meio desse percurso.

Palavras-chave: Imaterialismo. Permanência do Objeto. Egocentrismo Infantil. Representação. Linguagem.

Berkeley and Piaget: similarities between the immaterialist principle and the phenomenon of object permanence

ABSTRACT

In this paper, we initially work on the theoretical notions of George Berkeley and his Immaterialism. In particular, we look at the reasoning that led him to his famous Immaterialist maxim: *to be is to perceive and be perceived*. With this path taken, we sought to investigate the potential links between this epistemological conclusion and the concept of Object Permanence, proposed by Piaget in his writings about the child's mind. The consequences of this possible link, especially the echoes of Infantile Egocentrism within Immaterialism, are discussed here. The links of similarity that we seek to sew between Berkeley and Piaget go beyond how they both see the human mind and its relationship with language, as well as how the role of mental representation works in the thinking of the two authors. Could it be that, even separated by two centuries, we can find echoes of Berkeley's philosophy of mind in Piaget's conclusions? To investigate this question, we delved into the works of both Berkeley and Piaget, using examples whenever possible.

Keywords: Immaterialism. Object Permanence. Childish Egocentrism. Representation. Language.

Berkeley e Piaget: similaridades entre o princípio imaterialista e o fenômeno da permanência do objeto

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 20, n. 1, 2024

* Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: math.sarmiento@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3161668048299094>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6552-2430>.

1 Introdução

George Berkeley é um filósofo nascido na Irlanda em 1685 que destinou os primeiros anos de seus estudos universitários ao campo da arte. Tendo se formado nessa área, suas pesquisas nesse âmbito do conhecimento rapidamente o levaram a ficar curioso em destrinchar o funcionamento e pormenores de nossa visão (BERKELEY, 2008). Em suma, ele ansiava por descobrir como podemos perceber o mundo que nos rodeia.

Para isso, ele começou estudos sobre as cores e os meandros de nosso sentido óptico. Aliado a estas pesquisas, existia nele o sentimento de que as teses filosóficas de sua época (em especial, o empirismo britânico) estavam constantemente ameaçando a posição de Deus como fonte última do ser humano para adquirir conhecimentos sobre a realidade. Berkeley defendia que o empirismo britânico, embora tivesse muitos pontos interessantes, era vítima de uma vasta carência da presença de Deus em seus tratados e escritos (SARMENTO; SARMENTO, 2019). Essa carência, na perspectiva berkeleyana, abria espaço para o ceticismo adentrar com força nos círculos acadêmicos (BERKELEY, 2010).

Berkeley era particularmente enfático em atacar o ceticismo sobre a existência de Deus (CONTE, 2008). Para ele, esse era um tipo de ceticismo que ganhava asas graças a John Locke (bastante popular na época do pensador irlandês), que defendia a noção de que só podemos ter certeza do existir daquilo que os sentidos são capazes de registrar ou perceber (PIMENTA, 2007). Embora se incomodasse profundamente com a ausência de Deus nessa noção epistemológica, Berkeley não poderia negar que havia concordado com a mesma.

Frente a essa realidade – sua concordância com essa tese lockeana –, tentar conciliar o empirismo britânico com a existência de Deus se tornou uma de suas missões de vida. Acontece que desde tenra idade George era extremamente religioso e fiel aos ensinamentos do Senhor e percebendo que a premissa epistemológica lockeana poderia excluir a existência de Deus do mundo (uma vez que o mesmo não pode ser capturado através dos sentidos humanos de forma imediata), ele começou a procurar uma outra maneira de encaixar Deus nesse paradigma empirista da realidade. Essa maneira veio através da teoria Imaterialista.

A título de contextualização, John Locke foi um filósofo britânico contemporâneo de George Berkeley. Bastante prolífico, suas obras alcançam diversas áreas do pensamento humano, indo desde textos sobre economia a tratados que abordam a gênese de como viemos a tomar ciência do mundo que nos cerca. Desde cedo, Berkeley foi exposto às produções de John Locke no que tange ao campo da epistemologia, tornando-se um ávido estudioso das mesmas (SARMENTO, 2022).

A máxima que guia a teoria Imaterialista bebe diretamente dos estudos de Berkeley acerca das teses lockeanas. “Ser é Perceber e ser Percebido” é visto por Berkeley tanto como o alicerce (o fundamento) que sustenta sua filosofia quanto como o *princípio* que dá razão à nossa realidade. Na ótica berkeleyriana, ir contra esse *princípio* equivale a abraçar a insanidade e abdicar de nossa natureza racional, como destacado pelo próprio na passagem 411 de seus *Comentários Filosóficos*: “Considero que o contrário do Princípio que eu assumi tem sido a principal fonte de todo esse ceticismo e loucura [...] que em todas as épocas têm sido uma censura a razão humana” (BERKELEY, 2010c, p. 456-457).

A primeira parte dessa máxima se resume à afirmação “Ser é Perceber”. Isso é, para eu poder entrar na categoria de Ser dentro da visão Imaterialista de mundo, devo ter em mim a capacidade de registrar (e interpretar) aquilo que me rodeia. Agir sobre o que a realidade me apresenta em algum grau. Na principal obra Imaterialista, *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento*, essa parte da máxima berkeleyriana encontra-se expressa no sétimo parágrafo: “A Partir do que foi dito, segue que não há nenhuma outra substância a não ser o espírito, ou aquele que percebe” (BERKELEY, 2010, p. 61).

“E ser percebido” é a segunda parte da máxima de Berkeley e pode-se ver que o filósofo começa a sustentá-la desde cedo em seu texto, mais especificamente no terceiro parágrafo do Tratado: “e não parece menos evidente que as várias sensações ou ideias impressas sobre os sentidos [...] não podem existir de outro modo senão em uma mente que as perceba” (BERKELEY, 2010, p. 58). Grosso modo, significa que para algo poder Ser (e existir), esse algo precisa ser percebido por alguma mente. O percebido aqui serve como sinônimo para ser registrado (captado) por algum sentido. Essa parte final do princípio de Berkeley nasce da dúvida que ele acaba tendo enquanto estuda os textos epistemológicos de Locke (SARMENTO, 2022). Se para

algo existir é necessário que ele seja capturado por algum órgão sensorial, o que acontece com esse “algo” quando deixamos (por exemplo) de vê-lo ou escutá-lo?

Berkeley está ciente de que um objeto não deixa de existir tão somente por não estar sendo registrado por sua mente ou sentidos. Se (por exemplo) tenho uma mesa em uma sala de estudos onde apenas eu a uso e percebo, a mesma não deixa de existir quando de seu lugar (a sala de estudos) estou fora, como o próprio patrono do imaterialismo destaca no mesmo parágrafo de antes: “a mesa sobre qual escrevo, digo que existe, isto é, que a vejo e sinto; e, se estivesse fora da minha sala de estudos, diria que ela existe, querendo dizer com isso que, se estivesse na minha sala de estudos, poderia percebê-la, ou que outro espírito realmente a percebe” (BERKELEY, 2010, p. 59). O senso comum, assim como a experiência do dia a dia, reforça essa ideia.

A principal forma de explicar esse fenômeno, na ótica Imaterialista, é através da existência de uma mente que possa perceber o mundo de maneira constante (ausente de interrupções) e onipresente. Para Berkeley, somente a mente de Deus pode carregar essas duas qualidades necessárias em si. Em seus escritos, é Deus percebendo tudo o tempo todo que permite algo existir quando nenhum ser se encontra em suas imediações para registrá-la.

Uma segunda explicação, mais desconectada da teologia, pode ser levantada. Uma vez que Berkeley propõe que aquilo que concebemos como realidade não passa de Ideias (representações) que construímos, misturando o que nossos sentidos captam com nossas características subjetivas – imaginação e memória – para criar uma percepção sobre o mundo, é viável cogitar que em nossa mente possa residir a possibilidade de algo registrado poder ser percebido novamente (SARMENTO, 2022).

O que propomos aqui é, a partir dessa sucinta introdução ao pensamento de Berkeley, estudar possíveis similaridades entre o Princípio Imaterialista e o conceito da *permanência do objeto* como proposto por Piaget e dissecado mais à frente no artigo. Queremos levantar a hipótese de que, caso não se tenha cuidado com a leitura de *ser é perceber e ser percebido* em tempos contemporâneos, o mesmo poder desencadear uma visão de mundo potencialmente egoísta e individualista do mundo.

Uma vez que, como veremos logo adiante, o conceito da *permanência do objeto* leva diretamente a um tipo de egoísmo (no caso, o *egoísmo infantil*), apresentar os paralelos possíveis entre a tese de Piaget e o Princípio é uma forma de tornar mais

evidente que os dois conceitos, por interlúdio de suas similaridades, são capazes de direcionar para um mesmo desfecho: uma percepção egocêntrica de mundo.

Essa aproximação entre as teorias traz, em nossa interpretação, uma forma diferente de ver a máxima cunhada por Berkeley. Joga luz em facetas dessa máxima antes comumente ignoradas e, mais do que isso, coloca em evidência a possibilidade de se cair no egocentrismo caso tal forma de conceber a realidade fosse assumida sem ressalvas, apenas como um *fato bruto* e nada mais.

O que faremos nesse trabalho, uma costura preliminar entre as teses Imaterialistas e o conceito da *Permanência do Objeto*, não é algo que encontra respaldo na leitura (ou escrita) de Piaget sobre o que foi estudado e concluído por George Berkeley em suas obras. De fato, é improvável que Piaget tenha tido algum contato com as teorias Berkeleyrianas (GLASERSFELD, 1992). Acima de tudo, essas palavras são um exercício de imaginação e detecção de possíveis elos que potencialmente existem entre esses dois modos de perceber o mundo.

Antes de entrarmos no desenvolvimento do trabalho, queremos deixar claro nosso posicionamento pessoal: frente às possíveis facetas egocêntricas que possam vir a existir no Imaterialismo e em seu princípio, de forma alguma acreditamos que elas (por si mesmas) são poderosas o suficiente para que a leitura da filosofia Imaterialista seja condenada. Em nenhum nível concordamos com isso e certamente não concebemos esse trabalho com o intuito de fazê-lo ser um panfleto antagônico ao estudo de George Berkeley.

É verdade que quando alinhamos um termo tão pesado e negativo quanto o egocentrismo a uma filosofia corremos o risco de pintá-la de maneira pejorativa. Porém, asseguro que essa não foi nossa intenção. Apenas tínhamos como objetivo maior demonstrar (pelas tangentes) como nenhum pensamento humano (não importa o quão complexo e denso se revele) há de se encontrar livre das garras do egocentrismo. Em um mundo onde cada vez mais bolhas sociais se constroem, cada vez mais a aversão ao diferente e ao outro é inflamada e celebrada, temos como claro o pensamento de que devemos estar todo dia mais vigilantes e dispostos a perceber os pequenos egocentrismos que socialmente ainda nos aprisionam. Somente assim poderemos realmente lutar contra os fenômenos excludentes a que (ironicamente) as redes sociais e semelhantes têm dado cada vez mais corpo.

O próprio Piaget, ao ler as críticas que na época recebeu, graças aos seus livros que tratam da psicologia da criança, admite que foi infeliz ao associar abertamente a infância com algo tão cru (muitas vezes visto como maligno) quanto o egocentrismo, ao cunhar o termo egocentrismo infantil. Se esse traço estiver sozinho, a criança apenas está demonstrando (em algum grau) dificuldade de perceber a realidade do outro (FONZAR, 1986).

Particularmente defendemos que o diálogo entre áreas distintas do pensar (modos distintos de ver o mundo) deve existir para que a Filosofia não seja reduzida a um estado anêmico e dormente na sociedade. Uma Filosofia que perde de vista o contato com o Diferente (o contato com o Outro, com o que de mim se difere) para nós é uma Filosofia que (em última instância) abriu mão de seu potencial para sedimentar uma transformação (uma mudança, dialética) social.

II

No primeiro ponto do desenvolvimento, Similaridades entre o Princípio Imaterialista e o Fenômeno da Permanência do Objeto, iremos costurar os elos em potencial entre o *ser é perceber e ser percebido* de Berkeley com o conceito de *permanência do objeto* proposto por Piaget – naturalmente explicando esse último durante o processo. Já na segunda parte da seção, Egocentrismo Infantil e o Ser Perceber e Ser Percebido, vamos destrinchar as possíveis consequências de tal paralelo para uma leitura filosófica e contemporânea das teses Imaterialistas.

2.1 Similaridades entre o Princípio Imaterialista e o Fenômeno da Permanência do Objeto

Todo este cenário de que determinado objeto deixa de existir quando não é mais percebido pelos sentidos guarda certa semelhança com a primeira infância de uma criança. Em nossos primeiros meses de vida, ainda como bebês, podemos observar que se determinada coisa ou pessoa sai do campo de nossa visão comumente interpretamos que ele deixou de existir.

A visão para Berkeley é, de muitas maneiras, o sentido mais importante que temos para conseguir criar imagens da realidade e, através delas, ter a possibilidade

de interpretar (perceber) o mundo à nossa volta (SOCIO, 2015). De fato, a relevância que Berkeley dá ao fator visual é tanta que, dentro da teoria Imaterialista, sua primeira obra – *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão* – trata justamente disso (BERKELEY, 2008). É crucial ressaltar, entretanto, que Berkeley reconhece em suas teses que uma linguagem construída na ausência da visão pode existir sem nenhum empecilho. Ela apenas seria distinta daquela que ele trabalha em maior grau em suas obras (CAPELLO, 2007).

O cenário em que o bebê é incapaz de perceber em seus primeiros anos de vida que um objeto não deixa de existir ao sair de seu campo de visão é destrinchado pelo psicólogo e biólogo do século XX conhecido como Jean Piaget. Para ele, isso acontece devido a, nessa fase, a criança resumir sua concepção da realidade ao que ela é capaz de detectar por suas atividades motoras. Em outras palavras, resumir o mundo ao que pode sentir e experimentar pelos seus sentidos.

Piaget pontua que, como a criança limita o real àquilo que ela pode tocar ou ver, ela termina por concluir que o real (o mundo) só existe por causa dela. Isso a levaria, em seu raciocínio, a um egocentrismo absoluto, à noção de que os objetos e pessoas existem necessariamente por sua causa. Essa fase egocêntrica só seria superada (de acordo com Piaget) quando o infante começa a desenvolver representações dos objetos por ela percebidos (BREMER; SLATER; JOHNSON, 2015).

Esse cenário é apontado por Piaget como o fenômeno da Permanência do Objeto e para explicá-lo de maneira sucinta o pensador lança mão de um exemplo: “Para um bebê, durante os primeiros meses, um objeto não tem permanência” (PIAGET, 1972, p. 2). Ele, o fenômeno da Permanência do Objeto, surge através do modo como uma criança tende a se relacionar com o mundo à sua volta. Mais especificamente, da linguagem que ela possui para interagir e dialogar. Em seus primeiros meses de existência, em seu contato de primeiro grau com a humanidade, a criança não dispõe das palavras para tornar seu vocabulário mais claro (PIAGET, 1999).

A criança, quando decide ou precisa interagir com o outro, só tem gestos manuais e sons em seu arsenal comunicativo. Quando se é bebê, tudo que ele deseja comunicar é virtualmente capaz de ser expressado por um único ato, o grito. E ainda que seus pais e próximos possam decifrar o que ele quer dizer (significar) por meio

do tempo de vivência com o infante e o contexto em que ele se encontra, esse método comunicativo não deixa de ser bastante incerto em sua natureza e, por consequência, precisa ser substituído por algo mais nítido – menos suscetível a dubiedade.

Piaget propõe que quanto maior domínio a criança tem da linguagem usada por seus semelhantes, das regras de uso que a ela pavimentam e sustentam, melhor ela poderá entrar em diálogo com seus parecidos e, assim, gradativamente, ter ferramentas para entender como o mundo do outro (do diferente a ele) funciona. É por meio desse entendimento, do fato de estar no mesmo terreno comum linguístico de seus semelhantes, que a criança começa a ter ferramentas para desconstruir esse seu tipo de egocentrismo. Afinal, como destaca o próprio autor, “o egocentrismo infantil é a confusão inconsciente do ponto de vista próprio com o ponto de vista dos outros” (PIAGET, 1951, p. 39).

O que queremos aqui ressaltar é a possibilidade da teoria Imaterialista, em algum nível, ter semelhanças com o conceito da Permanência do Objeto. Grosso modo, ela se fundamenta através da noção de que apenas aquilo que foi ou é percebido pela mente pode ser considerado como parte da realidade dessa mente em questão. Logo, em algum grau, essa mente pode ser seduzida a acreditar que somente existe (para ele) aquilo que o mesmo possui conhecimento (percepção) sobre. Essa possibilidade, na ótica de Berkeley, torna-se ainda mais potente se a pessoa desconsidera ou é cética diante da existência de Deus (CONTE, 2008).

Pode-se imaginar que se o Princípio Imaterialista possui semelhanças com o fenômeno da Permanência do Objeto, Berkeley criou uma filosofia egocêntrica, incapaz de considerar a existência de alguém além de si próprio.

Levando em conta que, para Piaget, é a concepção de representações dos objetos percebidos na mente da criança que a tira desse primeiro egocentrismo (BREMER; SLATER; JOHNSON, 2015), parece (em uma leitura inicial) que as teses de Berkeley naturalmente são blindadas disso. Pois, em síntese, tudo que teríamos para fundamentar nossas noções de realidade são as representações que criamos dos objetos que estão ao nosso redor constantemente (BERKELEY, 2010). Representações essas fundamentadas através do que é captado por nossos sentidos (SOCIO, 2015).

Apenas a título de elucidação, Representações seriam (de acordo com Piaget) o antídoto do fenômeno da Permanência do Objeto, pois a representação indicaria a

capacidade da criança de criar uma imagem mental do objeto que outrora existia no raio de ação de seus sentidos e, portanto, uma admissão categórica de que a mente infantil da criança em questão já tem poder para assumir que determinadas coisas existem de maneira independente a ela (PIAGET, 1975). Berkeley, semelhante a Piaget, também considera representação como o conceber de uma imagem mental dentro da consciência de um indivíduo (BERKELEY, 2010).

É crucial ressaltar que, no caso da teoria piagetiana, existem dois tipos de representações, como destaca Marlene Alexandroff:

Segundo Piaget, há dois sentidos para o termo representação. Num sentido mais amplo, que ele chamou de representação conceitual, é confundido com o pensamento, ou seja, com toda a inteligência que se apoia num sistema de conceitos e, num sentido mais estrito, ele chamou de representação simbólica que se reduz às imagens mentais, isto é, às lembranças simbólicas da realidade ausentes (ALEXANDROFF, 2010, p. 5).

Dito isso, focaremos apenas na representação simbólica pois, em nossa interpretação, é aquela que mais pode se relacionar com o Princípio do Imaterialismo, *ser é perceber e ser percebido*.

A (capacidade de) *representação simbólica* para Piaget é algo que, grosso modo, começa a se desenvolver por volta de seu um ano e meio de existência, devido (normalmente) ser nessa idade que a mesma começa a explorar ambientes mais diversificados do mundo. Lugares que vão além daqueles normalmente servidos com noções de mundo homogêneas como a casa de seus pais ou de ambientes que a criança não considera ainda realmente coletivos, apesar de ter outras crianças como ela, como acontece nas creches. Nesse segundo caso, o das creches, o contato com o diferente (com o outro) tende a inicialmente não surtir efeito devido aos seus semelhantes ainda se encontrarem na fase egocêntrica de sua linguagem (PIAGET, 1999).

Vale dizer que, distinto de Piaget, Berkeley não concorda com a premissa de que podemos ter acesso direto a matéria (DANCY; SOSA, 1997). Por consequência, só teríamos nossas representações como meio de conhecer o mundo. Em outras palavras, na ótica Imaterialista, ter a representação (a imagem mental) de algo equivale a percebê-la. Portanto, se algo pode ser representado ele pode (em tese) existir ou (no mínimo) ter existido (SARMENTO; SARMENTO, 2019).

Nessa linha de raciocínio, em uma perspectiva micro, ao considerar que só existe (para mim) aquilo que posso conhecer ou perceber, então o que desconheço ou não percebo (para mim) não pode existir. Como diz Berkeley na passagem setenta do Tratado: “não existe substância inanimada e impercebida” (BERKELEY, 2010, p. 104). Em outras palavras, as coisas apenas existem pois estou lá para percebê-las e, em última instância, existem necessariamente por minha causa. Dentro desse contexto, o egocentrismo da infância denunciado por Piaget se encontra potentemente nessa parte da máxima Imaterialista: “*e ser percebido*”.

Sobre a primeira fração da máxima de Berkeley, *ser é perceber* (BERKELEY, 2010), podemos notar que não basta apenas ser percebido por um alguém para podemos ter o *status* de Ser. Ser, para Berkeley, é um elemento inserido na realidade que é capaz de reagir e agir perante as mudanças do mundo, seu constante movimento. A esses elementos singulares a tradição berkeleyana dá o nome de mente ou espírito, como é dito por Jonathan Dancy e Ernest Sosa, em sua *A Companion to Epistemology*: “os espíritos são os únicos seres independentes, ativos, ou, no sentido filosófico, ‘substâncias’” (DANCY; SOSA, 1997, p. 262).

Pense na pedra que estava na floresta de outrora, ela existe (enquanto percebida constantemente por Deus), porém, caso Deus lhe mandasse mensagens (sensações) sobre a realidade que a cerca ela seria incapaz de respondê-lo. Isso acontece devido a pedra não apresentar o poder (a capacidade) para (até onde sabemos) compreender e agir por conta própria diante do mundo em que está inserida (SOCIO, 2015). Para estes elementos que existem na realidade, mas não podem sozinhos agir sobre ela, Berkeley deu a denominação de Objetos, como bem ressaltou Jonathan Dancy e Ernest Sosa: “As coisas sensíveis ou corpos existem, mas como seres inertes dependentes de uma mente que os percepção” (DANCY; SOSA, 1997, p. 262).

Antes de avançar em nossa reflexão, temos que deixar claro que nem tudo que existe na realidade é um Ser. Na verdade, mentes e espíritos tendem a ser mais raros de encontrar no mundo em que estamos inseridos do que objetos. Todo Ser existe, entretanto, nem tudo que existe é um Ser. A noção de que tudo que existe na teoria Imaterialista deve perceber e ser percebido é uma leitura comum, mas equivocada, dessa tradição.

Novamente, é colocado um cenário onde o Imaterialismo e o egocentrismo podem andar de mãos dadas. Afinal, se só existe (para mim) aquilo que percebo, sou necessariamente o centro do mundo. Porém, no esquema de mundo feito por Berkeley, só conheço a realidade através do intermédio de outro – através de Deus (SOCIO, 2015).

2.2 Egocentrismo Infantil e o Ser Perceber e Ser Percebido

Em uma leitura rápida, podemos nos encontrar inclinados a dizer que a filosofia de Berkeley está imune ao egocentrismo da infância devido a suas teses fundamentais, em última instância, não se concentrarem em nós (pessoas, seres possíveis de egoísmo) mas, sim, em Deus. Deus, na visão berkeleyriana, é o bem e a sabedoria em sua forma mais absoluta (MENDES, 2007). Portanto, por possuir tamanha pureza, estaria livre do egocentrismo de qualquer tipo.

Porém, por mais que, como ente, Deus estivesse superior a esta mácula, o preceito no qual a sua realidade criada funciona não possui a mesma sorte. Para Berkeley, a natureza é algo que foi escrito por Deus em sua própria linguagem perfeita, como dito por Luama Socio:

[...] o mundo aparece em sua totalidade como “linguagem de Deus” para Berkeley [...] o mundo como “linguagem de Deus” remete a um mundo em sua totalidade expressivo e, portanto, destituído de uma referencialidade oculta. Sem o mistério do desconhecido por baixo dessa linguagem, a linguagem é o mundo (SOCIO, 2015, p. 14).

Esse mundo, por sua vez, tem como alicerce máximo o princípio do ser é perceber e ser percebido (BERKELEY, 2010). Todas as coisas da realidade existem pois são percebidas por um agente ativo – ou seja, uma mente – capaz de perceber tudo que em nosso mundo habita. Essa mente é Deus.

Como já colocamos, ao menos a segunda parte dessa máxima é passível do egocentrismo infantil estabelecido por Piaget. Levando em conta que a maneira com que uso minha linguagem acaba, em sua gênese, denunciando como é e como percebo meu próprio contexto e mundo (WITTGENSTEIN, 2008), se o princípio no qual a realidade é concebida (escrita) se mostra passível de sofrer com algum grau

de egocentrismo infantil, dentro dessa linha de raciocínio, é possível levantar que esse traço (o egocentrismo infantil) seja um reflexo de seu próprio autor. O próprio Deus.

Quando nos referimos a Deus como um autor não estamos sozinhos: o próprio Berkeley tem o hábito de chamá-lo de autor da natureza em suas obras (BERKELEY, 2010) e colocar a própria natureza (o mundo) como aquilo que ele diretamente escreveu (SOCIO, 2015). Curiosamente, via de regra, quando falamos ou escrevemos algo (usamos a linguagem) mostramos um pouco de como lidamos com a realidade (WITTGENSTEIN, 2008). Mostramos um pouco de nossas características pessoais.

George Bataille, escritor francês do século XX, reserva um pedaço de seu trabalho para falar a respeito do egocentrismo na infância. Em sua ótica, só deixamos de nos pôr como o centro do mundo quando aceitamos o outro como igual, aceitamos a existência do outro independente de nossa vontade ou capricho. Geralmente, para Bataille, esse estágio do amadurecimento psicológico da criança surge em paralelo com o despertar da consciência de sua própria mortalidade e sexualidade (BATAILLE, 2015).

Para Deus, tomar tal posição seria complicado. Ele se comunica conosco através das sensações (suas mensagens) e nos permite responder a elas. Inclusive de maneira errada. Essa permissão, esse aparente livre-arbítrio, invoca a questão de que nós (as mentes que recebem suas mensagens e tem o poder de respondê-las) não somos absolutos como Deus. De fato, na ótica Imaterialista, ninguém é igual a Deus.

Sem que uma mente ascenda à perfeição e se torne imaculada de suas falhas, Deus (em tese) jamais poderia encontrar um igual. Junte isso ao fato de que, mesmo se ele quisesse aceitar as outras mentes como equivalentes a ele, Deus não poderia se livrar da sina de ser a razão da sua existência. Sem ele, a realidade, o mundo, não existiria (SOCIO, 2015). Então, ainda que virtualmente onipotente, Deus não escaparia das garras do egocentrismo infantil como concebido por Bataille.

Advogando a favor de Deus, poderíamos supor que ele, na ótica Imaterialista, é imune ao egocentrismo por (nas obras de Berkeley) não mostrar diretamente sentimentos ou emoções. Comumente, o egocentrismo é postulado como um sentimento em que se é tão único e especial que nenhuma outra alma seria capaz de o igualar (VALENÇA, 1985). Se o egocentrismo é, em algum grau, um sentimento e

Deus não possui sentimentos, Deus seria naturalmente imune a ele – inclusive em sua expressão infantil e adolescente.

Entretanto, ainda que casos de sentimento não sejam encontrados por parte de Deus nas obras de Berkeley, ele é indicado como um ser de bondade absoluta (BERKELEY, 2010b) e que não deseja nos enganar enquanto ensina a nós sobre o mundo através de suas mensagens (BERKELEY, 2010). Bondade, muitas vezes, pode ser interpretada como um sentimento que depende de nossa bússola moral individual misturada com nossos valores sociais para existir. Em última instância, bondade seria o sentimento que embala a disposição para praticar atos que ajudem o próximo (LENCASTRE, 2010).

Se Deus é bondoso e bondade pode ser considerada, dentro dos limites deste trabalho, um sentimento, então, Deus, é passível de ter sentimentos e possivelmente agir através deles. Egocentrismo, também é um sentimento e pode teoricamente acabar por infligi-lo igualmente. Logo, por consequência, Ele (Deus) há de continuar preso nas garras do egocentrismo da infância.

Claro, pode-se dizer que comparar meus semelhantes com Deus é algo descabido pois, como diz o próprio Berkeley em seus Diálogos: “o Autor dessas impressões é sábio, poderoso e bom além da nossa compreensão” (BERKELEY, 2010b, p. 243). Nós, como almas finitas e falhas, não temos como dizer que possuímos essas mesmas qualidades. Mas, ainda resta uma indagação: como ficamos nós dentro desse esquema? Se o Princípio pode levar ao egocentrismo e não temos como nos blindar disso, tal como Deus em sua natureza absoluta, estaríamos percebendo o mundo de maneira egocêntrica? Sem considerar o que o Outro representa para mim?

A questão do que exatamente o meu semelhante é para mim no Imaterialismo – ou seja, até que ponto suas ações realmente importam em minha ótica –, é uma discussão que tem como base a passagem 27 do Tratado: “Por isso não se pode formar a ideia de um espírito ou alma pois, todas as ideias, quaisquer que sejam, sendo passivas ou inertes, não podem representar, por meio de imagem ou semelhança, aquilo que age” (BERKELEY, 2010, p. 74). O raciocínio gira em torno do fato de eu não ter acesso aos pensamentos do Outro, sendo incapaz de acessar seu modo de pensar e a forma como interpreta as sensações que chegam aos sentidos e ganham significado na consciência que lhe governa.

Posso entender (perceber, conhecer) uma mesa caso tenha tempo e instrumentos para tal. Se desejo ver como ela é feita, como cada parte se encaixa com o todo, uso minhas mãos para desmontá-la e utilizo meus olhos para observar cada pequena nuance de sua estrutura. Ainda é possível que eu, buscando conhecer os detalhes de sua criação, estude carpintaria a fundo. No desfecho desse processo, é provável que nenhum segredo sobre determinado Objeto (ao menos, acerca de como ele é criado e funciona) reste fora de meu alcance.

A Ideia (percepção) que temos sobre o Objeto não se separa, dentro do Empirismo Moderno, do conhecimento que temos sobre sua natureza e existência. Aquilo que percebo (conheço) existe para mim, e essa percepção é oriunda da experiência sensível aliada à minha Razão que me permite compreender e organizar os estímulos que avultam no campo sensorial. Esse conceito é frisado por Jean Rodrigues Siqueira:

[...] muitos filósofos modernos já estavam convencidos de que ter uma idéia é o mesmo que perceber uma idéia e que, portanto, não há idéias não percebidas na mente – ou, em outras palavras, que não há pensamentos na mente que não sejam acompanhados por sua consciência (SIQUEIRA, 2005, p. 10).

A título de contextualização, Ideia – no léxico berkeleyriano – bebe da noção empirista moderna de que o termo “Ideia” remete aos *objetos do conhecimento* que recebemos diretamente através de nossos sentidos e, por consequência, originaram-se da fonte primária do conhecimento – os sentidos (MENDES, 2007). Para Berkeley, todas as Representações que criamos sobre o mundo provém dos sentidos, por mais que a matéria que constrói a forma física da realidade não seja acessada diretamente por nós mas, sim, acessada por nós por interlúdio de Deus.

Retornando à questão do Espírito, se, para existir, algo deve ser captado pelos sentidos (PIMENTA, 2007), mas, ao mesmo tempo, sou incapaz de ter acesso aos pensamentos do Outro tal como tenho acesso à mesa do exemplo – uma estrutura que posso montar e desmontar quantas vezes quiser –, como posso dizer que tais pensamentos existem? Se não existem os pensamentos em questão, como posso dizer que uma outra mente além da minha existe? Afinal, mentes são um mosaico de pensamentos movidos por experiências, sejam elas filhas do passado ou presente.

O conceito de *permanência do objeto* nasce justamente da noção de que eu sou o centro de tudo, minha existência é a única válida e todo o resto, se existe, existe em função de mim. Quando levado ao pé da letra que não posso ter conhecimento de outras pessoas, estou dizendo que somente o meu *existir* é o que conta. No caso da epistemologia berkeleyriana, seria como dizer que, no mundo, somente existem duas mentes: a minha e a de Deus. Isso invocaria, por si só, um cenário solitário e egocêntrico. Um cenário muito semelhante ao do bebê em seus primeiros anos de vida: ele acredita que as coisas deixam de existir quando desaparecem de seu alcance sensorial, pois, em sua ótica, ele e os objetos que compõem a realidade são um só. Em outras palavras, pelo ser de sua realidade se encontrar no “ser é ser percebido” de maneira ainda demasiadamente bruta e pouco refinada, a criança considera-se como a *razão de ser* do seu próprio mundo.

Há, então, na ausência da possibilidade de conhecermos o Outro (de conhecermos a sua mente), o nascimento de uma visão egocêntrica da realidade. O *ser é perceber e ser percebido* então levaria ao caminho (a uma perspectiva do mundo) do *egoísmo infantil* como proposto por Piaget. Seria, em suma, uma estrada direta para o individualismo absoluto quando considerado apenas um *fato bruto* e nada mais.

Berkeley poderia responder a isso com outra passagem localizada no parágrafo 27: “Não obstante, deve-se admitir, ao mesmo tempo, que temos uma noção da alma, do espírito e das noções da mente, tais como querer, amar e odiar, pois sabemos ou entendemos o significado dessas palavras” (BERKELEY, 2010, p. 75). Embora raramente Berkeley fale de outros espíritos em sua obra, na citação acima, fica claro que é possível termos alguma noção de sua natureza – conhecê-los em algum nível e assim, garantir sua existência. Para Berkeley, eles podem suscitar reações em nós – agir e interagir conosco. Não temos acesso ao seu interior, aos pensamentos que os governam, mas percebemos suas ações externas. Criamos, então, Representações de suas ações, de suas existências, tal como nós aprendemos a fazer quando determinado objeto sai de nosso alcance, de acordo com Piaget – não temos acesso ao Outro, mas criamos imagens para reconhecê-lo e ele – o outro indivíduo – cria uma de nós. Tal pensamento está expresso em uma das passagens da reta final do Tratado: a passagem de número 138: “é claro que não podemos

conhecer a existência de outros espíritos de outra maneira senão por suas operações ou Ideias por eles suscitadas em nós” (BERKELEY, 2010, p. 156).

Uma aparente resposta pode ser encontrada, graças à citação acima, todavia, o conceito de que podemos conhecer algo de outros Espíritos além do meu próprio não estava dito explicitamente na primeira publicação do *Tratado dos Princípios do Conhecimento Humano*, versão essa que data de 1710. A ideia de que podemos ter algum conhecimento acerca de nossos semelhantes só veio realmente avultar no texto em sua segunda edição, publicada em 1734. E, como coloca Jean Rodrigues Siqueira: “Alguns intérpretes, inclusive, viram nesses acréscimos às edições posteriores dos Princípios e dos Dialogues um mero recurso *ad hoc* utilizado por Berkeley para dar conta de algumas dificuldades decorrentes de seus princípios filosóficos” (SIQUEIRA, 2005, p. 31).

Boa parte do que temos de maior especificidade sobre o tema acerca da mente do Outro vem de acréscimos posteriores feitos pelo autor em suas obras. A causa disso recai no fato de que Berkeley comentou muito pouco sobre a natureza da alma de maneira geral, como esclarece J.O Urmson: “Surpreendentemente, há pouco dito sobre espíritos e sua natureza tanto nos Princípios como nos Diálogos. Não é claro por que isso acontece” (URMSON, 2011, p. 89). O porquê por trás disso é algo que não está claramente exposto em nenhum lugar dos textos berkeleyrianos, sendo algo digno de discussão até os tempos contemporâneos (URMSON, 2011). Isso se torna algo estranho de se afirmar quando consideramos que o Espírito (a mente) está intimamente ligado ao Princípio Imaterialista. Não dissecar o tema a fundo, a natureza da mente, equivale a deixar de lado aquilo que causa a percepção e, por consequência, deixar obscuro o elemento que permite, em nós, vivenciar e tornar possível *o ser é perceber e ser percebido*.

Uma das principais teses, senão a principal, que justifica essa ausência tão notável na epistemologia de George Berkeley é a de que o autor decidiu não comentar muito sobre o tema no intuito de não abrir mais um campo de confronto contra os céticos e ateístas da época, além da própria instituição da Igreja, caso seus pensamentos sobre a natureza da alma pudessem abrir espaço para ataques contra Deus ou contra a própria instituição (URMSON, 2011). Essa possibilidade de resposta se ancora na única pista que podemos encontrar sobre isso nas *obras imaterialistas* – uma que se encontra, especificamente, na anotação 713 dos Comentários

Filosóficos: “N.B. Empregar o máximo de cuidado para não dar o menor motivo de ofensa a Igreja ou aos clérigos” (BERKELEY, 2010b, p. 505). A citação em questão se encontra logo depois que Berkeley comenta sobre a alma e como deve-se tomar cuidado ao trabalhar o tema.

Curiosamente, como vimos anteriormente, mesmo buscando falar pouco sobre a natureza da alma para não correr o risco de proporcionar munição gratuita aos céticos ou irritar os clérigos, Berkeley terminou por dar mais detalhes acerca da alma e, em particular, garantir que podemos ter alguma noção dela, em seus acréscimos posteriores. Não se sabe o motivo que serviu de gênese a essa decisão, não sendo algo comentado no prefácio da edição que sofreu tais alterações.

Todavia, uma vez que o Princípio tem semelhanças com a causa de um egocentrismo – no caso aqui levantado, o egocentrismo infantil – pode-se supor que essas modificações possam ter nascido para garantir que a filosofia Imaterialista não parecesse direcionar seu leitor para um caminho necessariamente individual e potencialmente egocêntrico. Confirmar que podemos sim conhecer a natureza de outros Espíritos nos permite também assegurar que o mundo de cada um – seu *ser é perceber e ser percebido* – não opera à revelia dos outros: à revelia do *bem comum* ou do próximo. Caso parecesse que uma filosofia que leva ao egocentrismo tivesse Deus como sua parte central e causa primeira, a filosofia que nasceu para combater o ceticismo e o ateísmo poderia fazer justamente o oposto.

Não há muito nas obras de Berkeley que sustentam esse pensamento. De fato, o filósofo produziu apenas uma obra onde ele fala sobre o coletivo, “Obediência à doutrina cristã, provada e justificada por meio dos princípios da lei da natureza”, oriunda de um discurso proferido na capela do Trinity College de Dublin. Ela foi publicada em 1712, dois anos depois da publicação original do *Tratado dos Princípios do Conhecimento Humano*. Em suas páginas Berkeley argumenta, grosso modo, que a filosofia que move as pessoas deve ser uma que procura o bem-estar geral por esta ser a vontade do Criador, como destaca J.O Urmson: “Dessa maneira, pensa Berkeley, devemos concluir que o bem-estar geral, que é desejado por Deus” (URMSON, 2011, p. 114). Esse *bem-estar geral* – o bem comum – deve ser alcançado por interlúdio de regras sociais que considerem o coletivo, não só a minha realidade (a minha percepção), mas as das demais pessoas existentes no mundo.

Curiosamente, por ter sido feito cronologicamente após o Tratado, tais pensamentos podem ter influenciado o fato de Berkeley ter decidido falar mais sobre a natureza da mente, particularmente sobre o fato de podermos ter alguma noção do Outro. Caso assim não pudéssemos, não teríamos como sustentar o discurso do bem comum. Como demonstramos, o Princípio Imaterialista e o egoísmo podem ser perigosamente próximos quando o primeiro é considerado de maneira nua e crua.

Não podemos dizer se o receio de uma interpretação bruta do *ser é perceber e ser percebido* direcionar a um tipo de visão de mundo eurocêntrica, de fato levou Berkeley a fazer alterações em suas obras – sendo provavelmente a mais notável a presente na passagem 27 do Tratado, onde o mesmo se corrige sobre a questão de não podermos conhecer a mente de forma alguma, seja a nossa própria ou a do Outro (SIQUEIRA, 2005) – não há registros disso. Porém, cerzir os laços possíveis entre o egocentrismo infantil e o Princípio ajuda a mostrar como, se não lida e assumida com muito cuidado, um único pensamento do autor é capaz de ter consequências que superam sua época e limites originais.

Um outro ponto que surgiu implicitamente nesse texto é como uma filosofia de mais de 200 anos pode falar com nossos conceitos mais contemporâneos, no caso, a psicologia de Piaget. Aliadas, podem trazer uma nova visão acerca do Imaterialismo que considere os conhecimentos mais atuais a fim de colocá-la em outra perspectiva e trazer a ela o papel de centro em discussões e temas mais atuais. Nesse prisma, o trabalho buscou atualizar o pensamento de Berkeley a outro tempo por interlúdio das similaridades potenciais entre o conceito de *ser é perceber e ser percebido* de Berkeley e a noção da *permanência do objeto* proposta por Piaget.

Considerações Finais

Nossa hipótese é que o Princípio Imaterialista pode levar, caso seja adotado sem ressalvas, a uma visão de mundo potencialmente egocêntrica. A noção de que tudo que existe, em minha perspectiva, depende de por mim ser percebido, sugere que eu seria o centro do mundo. Ou, na melhor das hipóteses, que somente eu e Deus, como mente absoluta que mantém a realidade sendo percebida (e, portanto, existindo) continuamente, seríamos os únicos *espíritos* relevantes dentro de meu próprio contexto e existência. Todos os demais, todas as outras pessoas, seriam para

mim similares a Objetos – elementos da realidade secundários que existem em função de minha percepção acerca deles.

Cada um viveria em sua própria realidade, em sua própria visão de mundo, junto a Deus. Isso se torna mais claro, particularmente, quando temos em consideração a primeira versão do *Tratado dos Princípios do Conhecimento*, onde a quantidade de informações acerca da mente (ou Espírito) é escassa e é dito que se tem a impossibilidade de conhecer sua natureza de forma nítida na passagem 27 da obra em questão. Considerando que dentro do paradigma empirista em que Berkeley se encaixa somente existe aquilo que pode ser registrado pelos sentidos e que esse ato define o que posso conhecer – ou seja, somente existe para mim aquilo que conheço ou posso conhecer –, afirmar que não posso conhecer outras mentes equivale a dizer que, em minha perspectiva, não posso realmente ter certeza que outros semelhantes a mim estão no mundo.

Essa conclusão, por si só, indica que no mundo somente posso afirmar, referente a Espíritos similares a mim, com certeza minha própria existência. Se partirmos dessa premissa, que apenas posso ter certeza de meu próprio existir e que a existência dos demais elementos da realidade depende de mim (em uma perspectiva micro) para que possam ser considerados coisas existentes, estaríamos inevitavelmente trilhando uma estrada rumo a uma visão egocêntrica e individualista de mundo.

A suposição fica mais clara quando costuramos uma aproximação entre Berkeley e Piaget – mais especificamente, entre o *ser é perceber e ser percebido* berkeleyano e o conceito de *permanência do objeto* piagetiano. Segundo esse último conceito, o bebê é incapaz de assumir a existência de objetos fora do seu alcance sensorial, acreditando que assim que determinado elemento da realidade foge de seus olhos, o mesmo cessa de existir. Para o psicólogo, tal maneira de ver as coisas termina por levar o indivíduo às garras do egocentrismo – precisamente, ao *egocentrismo infantil*. Isso ocorre devido a criança ainda não conseguir separar sua existência da dos objetos que percebe e, por conseguinte, assumir que o mundo existe devido a sua própria percepção de tais entidades da realidade.

A ideia das coisas que constituem o mundo deixarem de pertencer a categoria do *existir* quando escapam de meus limites sensoriais é justamente o que o Princípio Imaterialista argumenta – isso acontece principalmente na segunda parte do Princípio,

“Ser é ser percebido”. Para que algo exista, esse algo deve ser percebido ou, em outras palavras, conhecido pelos sentidos. O ser (o existir) das coisas é ser percebido por alguma mente. Na perspectiva macro, essa mente é a mente de Deus e, na perspectiva micro – aquela que nos interessa aqui – a mente que percebe é a nossa própria.

Devido ao Princípio, na ótica micro, e o conceito da permanência do objeto defenderem a mesma conclusão, consideramos que o *ser é perceber e ser percebido*, quando interpretado apenas como um fato e nada mais, pode partilhar da mesma consequência que a noção piagetiana apresentada: uma visão egocêntrica de mundo. Quem mais poderia representar o *ser é perceber e ser percebido* como um fato bruto do mundo do que uma criança que ainda não possui a real capacidade de interpretar o mundo com todas as suas nuances e complexidades? A criança, ainda não conseguindo se desvincular do objeto que percebe, vive o Princípio em seu estado mais absoluto – para ela, é um fato bruto que as coisas que constituem o mundo existem somente enquanto as percebe.

Considerar que o *ser é perceber e ser percebido* tem o potencial de, na perspectiva micro, direcionar ao egocentrismo que nos permite vislumbrar tal Princípio sobre outra ótica – uma ótica que, talvez, não fosse vista caso não trouxéssemos as reflexões piagetianas e as colocássemos em uníssono com as teses Imaterialistas. Olhar para antigas e consagradas teorias da filosofia sob novas lentes, lentes próprias dos tempos contemporâneos, pode ser a chave para que a Filosofia continue sempre se atualizando e novas estradas, construídas sobre tijolos arcaicos, possam ser trilhadas.

Referências

ALEXANDROFF, M. C. Os caminhos paralelos do desenvolvimento do desenho e da escrita. **Construção psicopedagógica**, São Paulo, v. 18, n. 17, 2010, p. 20-41.

BATAILLE, G. **A Literatura e o Mal**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2015.

BERKELEY, G. **Ensaio para uma Nova Teoria da Visão: A Teoria da Visão Explicada e Confirmada**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2008. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 16).

BERKELEY, G. **Obras Filosóficas – Comentários Filosóficos**. São Paulo: UNESP, 2010c.

BERKELEY, G. **Obras Filosóficas – Tratado sobre Princípios do Conhecimento Humano**. São Paulo: UNESP, 2010.

BERKELEY, G. **Obras Filosóficas – Três Diálogos entre Hylas e Philonous**. São Paulo: UNESP, 2010b.

BREMNER, J. G.; SLATER, A. M.; JOHNSON, S. P. Perception of object persistence: the origins of object permanence in infancy. **Child Development Perspectives**, v. 9, n. 1, 2015, p. 7-13.

CONTE, J. A oposição de Berkeley ao ceticismo. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 18, 2008, p. 325-355.

DANCY, J.; SOSA, E. (Orgs.). **A Companion to Epistemology**. Trecho traduzido por Michael Ayers. Oxford: Blackwell, 1997. p. 261-264. Disponível em: <https://criticanarede.com/berkeley.html>.

FONZAR, J. Piaget: do Egocentrismo (História de um Conceito). **Revista Educar**, Curitiba, v. 5, n. 5, 1986, p. 81-103.

GLASERSFELD, E. von. Aspetti del costruttivismo: Vico, Berkeley, Piaget. *In*: CERUTI, M. (Ed.). **Evoluzione e conoscenza**. Bergamo: Lubrina, 1992. p. 421-432.

LENCASTRE, M. P. A. Bondade, altruísmo e cooperação: considerações evolutivas para a educação e a ética ambiental. **Revista Lusófona de Educação**, Lisboa, v. 15, n. 15, 2010, p. 113-124.

PIAGET, J. **A linguagem e o pensamento da criança**. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PIAGET, J. **A representação do mundo na criança**. Rio de Janeiro: Record, 1975.

PIAGET, J. **Desenvolvimento e aprendizagem**. Studying teaching, 1972, p. 1-8.

PIAGET, J. Pensamento egocêntrico e pensamento sociocêntrico. **Cadernos de sociologia internacional**, Paris, 1951.

PIMENTA, P. P. G. John Locke: Origem e Formação das Ideias. **Mente, Cérebro e Filosofia**. São Paulo: 2007, p. 23-25.

SARMENTO, M. S. P. **Imaterialismo na Era Digital: a Linguagem dos Emoji sob uma Ótica Berkeleyyriana**. 2022. 51 f. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2022.

SARMENTO, M. S. P.; WELLINGTON, W. F. Berkeley sob uma Ótica Contemporânea. **PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, Brasília, v. 8, n. 16, 2019, p. 209-225.

SIQUEIRA, J. R. **Ser é ser percebido**. Um exame de duas interpretações da justificação do *esse est percipi* na filosofia de George Berkeley. 2005. 106 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

SOCIO, L. **Mente, Ideia e Linguagem**: O Imaterialismo de Berkeley no Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano. 2015. 221 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

URMSON, J. O. **Berkeley**. Florianópolis: Edição do autor, 2011.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2008.

Recebido: 30/04/2024
Aprovado: 12/07/2024



Daniel Borgoni*

RESUMO

O dualismo de propriedades é a tese segundo a qual existem dois tipos essencialmente diferentes de propriedades no mundo. De um lado temos corpos e cérebros, explicáveis e constituídos por propriedades físicas. De outro, temos a mente, especificamente a consciência, que pode ser totalmente explicada somente se recorrermos a propriedades mentais irreduzíveis a propriedades físicas, ou propriedades fenomênicas. O objetivo deste artigo é elucidar e defender o dualismo de propriedades. Para isso, apresento e discuto algumas teses a ele associadas, assim como seus problemas, e argumento a favor do dualismo de propriedades por meio da defesa do argumento do conhecimento contra algumas objeções a ele opostas.

Palavras-chave: Dualismo mente-corpo. Consciência. Propriedades. Argumento do conhecimento. qualia.

Consciousness, dualism and properties

ABSTRACT

Property dualism is the thesis according to which there are two essentially different types of properties in the world. On the one side, there are bodies and brains, explainable and constituted by physical properties. On the other side, there is the mind, specifically consciousness, that can be fully explained only if we appeal to mental properties irreducible to the physical, or phenomenal properties. The aim of this article is to elucidate and defend property dualism. For that, I present and discuss some theses associated with it, its problems and I argue for property dualism by defending the knowledge argument against some opposing objections.

Keywords: Mind-body dualism. Consciousness. Properties. Knowledge argument. qualia.

Introdução

O dualismo mente-corpo é a tese metafísica segundo a qual a mente e o corpo são em alguma medida radicalmente distintos. Esta distinção geralmente é proposta em termos de duas categorias ontológicas: substâncias e propriedades. Um primeiro tipo de distinção entre o mental e o corporal é feita em termos de substâncias, e conseqüentemente de propriedades, de modo que por “substância” podemos entender um tipo fundamental de coisa que porta propriedades, mas que é mais do que seu conjunto de propriedades, visto que é aquilo que as possui. Desse modo, mente e matéria seriam substâncias distintas. Um segundo tipo de distinção entre o mental e o corporal é feita somente em termos de propriedades que seriam instanciadas por uma substância material, não necessariamente física.

Exemplo clássico de dualismo substancial é o dualismo de Descartes (1641). Este tem especial importância porque ainda hoje na neurociência e na filosofia da mente encontramos conceitos derivados da teoria cartesiana do mental e porque foi a partir dela que a relação entre mente e corpo se tornou um problema filosófico. Por sua vez, no dualismo de propriedades a mentalidade é entendida em termos de propriedades, ou seja, é preciso que existam certas propriedades para que surjam mentes. Este é o principal tipo de dualismo mente-corpo na filosofia da mente contemporânea e vários argumentos têm sido postos a seu favor nas últimas décadas, como por exemplo o argumento do conhecimento. Jackson (1982; 1986), Chalmers (1996), Robinson (2004) e Kim (2005) sustentam o dualismo de propriedades.

O dualismo mente-corpo é atualmente uma posição teórica minoritária entre filósofos e filósofas. Majoritariamente, se endossa um tipo específico de monismo materialista, qual seja, o fisicalismo ontológico, ao qual a literatura usualmente se refere por “fisicalismo”, doravante assim denominado. Segundo o fisicalismo, tudo o que existe tem natureza física, sendo explicável e constituído por entidades biológicas, químicas e, em última instância, físicas. Fatos físicos esgotariam todos os fatos que existem. Por conseqüência, a natureza do mental seria completamente descrita e explicada em termos físicos.

A ascensão do fisicalismo ocorreu no século XX, que foi prolífico em teorias filosóficas que procuravam desfazer as assimetrias entre mente e corpo, seja por

identificar, reduzir ou descrever os estados mentais em termos de estados neurais, estados funcionais ou comportamentos e respectivas disposições. Dentre os motivos que impulsionaram as tentativas de assimilar completamente o mental ao físico, estão o enorme avanço que obtivemos do conhecimento das estruturas, funções e atividades cerebrais, a capacidade da ciência em explicar fenômenos antes considerados misteriosos e as críticas às concepções dualistas, em especial ao dualismo cartesiano.

Embora o fisicalismo represente a principal posição teórica sobre a natureza do mental e a maioria das hipóteses de trabalho atualmente tenham como fim último sua completa naturalização, entendendo-se por “naturalização” estar circunscrito às categorias ontológicas das ciências da natureza, o debate entre fisicalistas e dualistas está em aberto (STRAWSON, 2019). Ainda que se possa discordar sobre qual é o mais plausível, o fisicalismo e o dualismo têm seus pontos fortes e seus pontos fracos no que diz respeito à conciliação entre corpo e mente.

O objetivo deste artigo é elucidar e defender o dualismo de propriedades. Para isso, apresentarei e discutirei algumas teses a ele associadas, seus problemas e argumentarei a favor dele por meio da defesa do argumento do conhecimento contra algumas objeções a ele opostas.

O artigo está dividido do seguinte modo: na próxima seção contextualizarei o dualismo mente-corpo na história da filosofia, fazendo uma exposição concisa do dualismo substancial cartesiano. Na segunda seção, entrarei propriamente no dualismo de propriedades e nas teses a ele associadas. Nesse sentido, tratarei dos *qualia*, de alguns tipos de relações que dualistas de propriedades costumam avaliar entre o mental e o cerebral, os tipos de dualismo de propriedades e os principais problemas que incidem sobre essa teoria. A terceira seção é dedicada a esclarecer os pontos centrais do argumento do conhecimento e sua respectiva defesa. Na quarta seção farei minhas considerações finais.

1 A tradição dualista

Platão foi quem primeiro argumentou a favor do dualismo ontológico, segundo o qual existem duas realidades fundamentalmente diferentes. Na sua filosofia essas

realidades são representadas pelo “mundo sensível” e pelo “mundo inteligível”, os quais designavam duas categorias de existência, ainda que a primeira dependesse da última. Nesse sentido, é no *Fédon* que Platão defende a imortalidade da alma e argumenta a favor da distinção ontológica entre coisas sensíveis e formas inteligíveis: essências imutáveis, imateriais, atemporais e padrões para o mundo sensível, cujo intelecto humano teria acesso epistêmico. Nesse sentido, os corpos, perecíveis e materiais, eram cópias imperfeitas das Formas, eternas e imateriais. A partir de então, a filosofia se viu envolta predominantemente entre concepções de mundo dualistas ou monistas.

Embora possamos afirmar que Platão foi o precursor do dualismo entre o mental e material, é a partir da concepção de mente cartesiana e da sua distinção radical com o corpo, que podemos falar precisamente em dualismo entre uma mente e um corpo. Descartes (1641) se refere à mente¹ como uma *res cogitans*, ou coisa pensante, e ao corpo como uma *res extensa*, ou coisa extensa. Mentes e corpos designariam substâncias distintas, independentes, que poderiam existir separadamente e interagir entre si.

Nas *Meditações Metafísicas*, encontramos três argumentos a favor da distinção ontológica entre mente e corpo: 1) Argumento da cognoscibilidade do Eu: na meditação segunda, a existência do eu, como substância pensante, é atestada pela conquista da primeira certeza, isto é, a de que existo porque estou pensando. Temos um conhecimento imediato e privilegiado da mente, independente dos corpos, sobre os quais ainda paira a dúvida sobre sua existência. Se a mente é mais facilmente conhecida que o corpo, existe uma distinção entre o mental e o corporal; 2) Argumento da divisibilidade: na sexta meditação, Descartes argumenta que “há grande diferença entre o espírito e o corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível” (1983 [1641], p. 139). Corpos físicos são divisíveis, mas pensamentos não o são e, por isso, corpo e mente têm naturezas diferentes e; 3) Argumento da clareza e distinção: exposto na sexta meditação, parágrafos 17 e 18, defende que temos uma ideia clara e distinta da mente como coisa pensante e inextensa, e temos uma ideia clara e distinta do corpo como uma coisa extensa e que não pensa. Como mente e corpo podem ser concebidos como coisas completas que independem uma da outra, a mente é distinta do corpo.

¹ “Alma”, “espírito” e “mente” são termos intercambiáveis utilizados por Descartes (1641), pois todos se referem à substância pensante.

Com isso, o dualismo cartesiano propõe a existência de duas realidades. De um lado, o corpo: divisível, espacial e público, regido pelas leis da física. De outro, a mente: indivisível, não-espacial e privada, destituída de todos os elementos que compõem os corpos. Estavam postas as bases de uma concepção de mente que influenciou e influencia a mentalidade ocidental, presente em sua linguagem cotidiana e científica.

Dentre as várias críticas que foram levantadas contra o dualismo cartesiano, a mais contundente parece ser a sua incapacidade de oferecer uma explicação plausível da interação causal entre o material e o mental. Como um corpo físico interage causalmente com uma mente, cuja natureza é incompatível com o físico e vice-versa? Estando ciente deste problema, Descartes (1649) propõe que a glândula pineal seria a sede da alma, mediando a relação mente-corpo. Quando recebesse um estímulo da mente, a glândula pineal se moveria dando origem a uma cadeia causal que levaria ao movimento do corpo. A glândula pineal também seria ativada com os movimentos corporais, sensibilizando a mente. Mas esta explicação não foi aceita por não explicar satisfatoriamente como a glândula pineal seria uma interface entre uma mente imaterial e um corpo material. E, como penso, a explicação cartesiana é ineficaz, pois apenas desloca o problema, de um corpo ou um cérebro, ambos físicos, para a glândula pineal, que também é física. Assim, a relação entre o mental e o corporal surgia como problema filosófico: o problema mente-corpo.

Ainda que existam dualistas de substância atualmente, essa concepção é tida como menos plausível entre dualistas contemporâneos, que, em geral, têm argumentado a favor do dualismo de propriedades².

2 Dualismo de propriedades

O dualismo de propriedades é a tese metafísica na qual uma mesma realidade ou substância compreende dois tipos de propriedades essencialmente diferentes. De um lado temos corpos, cérebros, cadeiras, mesas, estrelas etc., explicáveis e constituídos por propriedades físicas. De outro lado, temos mentes humanas (e de outros animais, como penso), que podem ser totalmente explicadas somente se

² Para ver os argumentos pró dualismo substancial, sugiro *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. Não discorrerei sobre os mesmos porque fogem ao escopo deste artigo.

recorrermos a propriedades mentais irreduzíveis a propriedades físicas, usualmente denominadas “propriedades fenomênicas”.

O dualismo de propriedades é em boa parte uma reação e uma crítica ao fisicalismo e, portanto, às teorias filosóficas fisicalistas³, que defendem que podemos identificar, reduzir e descrever a natureza dos estados mentais em termos de estados físicos, estruturas, funções ou processos cerebrais, enfim, circunscrever a natureza do mental às categorias explicativas das ciências duras.

Diferentemente do dualismo substancial, o dualismo de propriedades requer a existência de duas propriedades diferentes instanciadas por uma mesma substância. Assim, ainda que postule propriedades mentais não-reduzíveis ao físico, o compromisso metafísico do dualismo de propriedades é menor do que aquele do dualismo substancial, tornando-o um dualismo mente-corpo mais brando. Não é necessária uma substância adicional para que existam mentes.

Em defesa da tese de que o mental envolve propriedades irreduzíveis a propriedades físicas, dualistas de propriedade recorrem a certos aspectos da mente, em especial às qualidades fenomênicas da experiência, ou *qualia*, aos quais, no limite, é atribuída uma natureza não-física. Podemos entender os *qualia* como aquelas propriedades que dariam aos estados mentais conscientes sua fenomenologia, de modo que *qualia* e “propriedades fenomênicas” podem ser termos intercambiáveis e é assim neste artigo.

Sendo mais precisos, os *qualia* caracterizariam as experiências conscientes, tais como as dores, as experiências perceptivas e as sensações. O *quale* de uma dor é o modo como alguém experimenta ou sente essa dor, tal como quando meu dente dói e sinto uma sensação intensa e desagradável na boca. Essa experiência aparece à minha consciência de uma maneira específica, ou seja, com uma característica qualitativa distintiva apreendida subjetivamente.

Se, por um lado, os *qualia* nos parecem familiares, por outro lado, nenhuma teoria filosófica ou científica conseguiu ainda circunscrever as qualidades fenomênicas da experiência ao físico. Nas palavras de Crick e Kock, “ninguém produziu qualquer explicação plausível de como a experiência da vermelhidão do vermelho [o *quale* do vermelho] poderia surgir das atividades do cérebro” (2003,

³ O behaviorismo, a teoria da identidade e o funcionalismo são os principais exemplos.

p.119). Compreender o que são as qualidades fenomênicas da experiência parece ser um dos passos fundamentais em direção ao esclarecimento do que é a consciência.

Embora diversos tipos de estados mentais tenham características qualitativas, as sensações são os exemplos paradigmáticos, tendo em vista que os *qualia*, ao que parece, são a essência das sensações, isto é, as sensações seriam tipificadas essencialmente pelo seu caráter fenomênico. Assim, no caso das sensações, é plausível afirmar que podemos identificar a experiência consciente com a sua propriedade (*quale*).

Os *qualia* são usualmente associados à consciência fenomênica, pois são apreendidos pela consciência da pessoa que os experiencia. Nesse sentido, ter consciência fenomênica é ter experiência direta e imediata do caráter qualitativo que estados mentais conscientes possuem. Assim, os *qualia* seriam propriedades qualitativas presentes nas experiências conscientes.

De modo diverso do dualismo substancial, o dualismo de propriedades se aproxima do consenso científico de que o cérebro é necessário para a consciência fenomênica ao defender que a experiência consciente *emerge* e *depende* do cérebro. Dizer que a consciência emerge do cérebro é dizer que o que emerge, as propriedades mentais, não são redutíveis às propriedades cerebrais. Daí que o conceito de emergência está associado a ideia de novidade (PESSOA JR., 2013). A questão que se coloca é qual o grau de emergência das propriedades conscientes, que, por sua vez, está associado à dependência e à autonomia dos emergentes em relação às propriedades cerebrais, como ficará mais claro na próxima subseção⁴. Quanto à dependência do mental ao corporal, esta é geralmente entendida sob o conceito de *sobreveniência*, de modo que dualistas de propriedades usualmente endossam a tese na qual a consciência sobrevém ao cerebral. Por isso, é interessante nos debruçarmos um pouco sobre esse conceito.

A sobreveniência é uma relação de covariação e dependência de fenômenos de alto nível e fenômenos de baixo nível, no sentido de que, fixadas as propriedades de nível baixo A, as propriedades de nível alto B são fixadas (KIM, 1993, p. 140). A covariação indica que propriedades B sobrevenientes covariam com propriedades A subvenientes. Por sua vez, a dependência indica que as propriedades sobrevenientes são dependentes de propriedades subvenientes, mas não o contrário, constituindo

⁴ O conceito de emergência visa conciliar duas teses aparentemente antagônicas: dependência e autonomia (KIM, 2006).

uma relação assimétrica. A covariação e a dependência das propriedades sobrevenientes às propriedades subvenientes não implica que as primeiras sejam redutíveis às últimas, pois a “sobreveniência é consistente com a irreducibilidade de propriedades sobrevenientes para suas propriedades de base” (KIM, 1993, p. 140). Desse modo, o conceito de sobreveniência pode ser endossado tanto por reducionistas, quanto por emergentistas, formalizando a ideia de que um conjunto de fatos pode determinar outro conjunto de fatos.

Considerando que o mental sobrevém ao físico, a questão que se coloca é: em que medida propriedades mentais dependem de propriedades físicas? O tipo mais forte de dependência das propriedades de topo em relação às propriedades de base ocorre quando as últimas fixam inteiramente as primeiras. Propriedades mentais seriam redutivamente dependentes das propriedades físicas e, portanto, poderíamos deduzir todos os estados mentais de uma pessoa a partir do conhecimento das respectivas propriedades fisiológicas. Neste caso, não há emergência de propriedades.

Dado que dualistas de propriedade afirmam que propriedades fenomênicas são irreducíveis a propriedades físicas, o tipo de dependência das propriedades sobrevenientes para as propriedades subvenientes deve ser aquela que permita a emergência de propriedades *total* ou *parcialmente novas*. Posto em outros termos, podemos afirmar que a irreducibilidade do mental ao físico implica a não-dedutibilidade do mental a partir do físico e a não-dedutibilidade significaria novidade. Neste caso, a relação de dependência das propriedades de topo para as de base deve permitir alguma independência e autonomia das propriedades de topo, de maneira que, no limite, a natureza e a existência das propriedades mentais não está implicada por propriedades cerebrais, de modo que as propriedades de topo poderão variar independentemente das propriedades basilares⁵.

⁵ Neste caso podemos entender que existiria uma emergência radical do mental ao corporal. Não entrarei no mérito do debate sobre se na emergência forte existe ou não relação de sobreveniência. A título de exemplo, Van Gulick (2001) nega a existência de uma relação de sobreveniência no caso citado. Por outro lado, para Kim (2006), a sobreveniência é imprescindível mesmo nos casos de emergência radical. Considerarei que existe relação de sobreveniência na emergência radical.

2.1 Tipos de dualismo de propriedades

Considerando que propriedades fenomênicas têm certo grau de autonomia em relação ao corporal, podemos nos questionar: qual é exatamente o grau de autonomia e independência das propriedades mentais e como isso se mostra? A resposta dependerá do tipo de dualismo de propriedades, de modo que, quanto mais radical, mais autonomia e menos dependência as propriedades mentais terão em relação às propriedades físicas. Nesse sentido, consideremos três variantes de dualismo de propriedades, do mais fraco ao mais forte⁶.

Denominemos de *dualismo de propriedades fraco* ao que a literatura, por vezes, associa ao fisicalismo não-reduutivo (VINTIADIS, 2019). Em conjunto com a tese de que existem propriedades mentais irreduzíveis a propriedades físicas, mantém-se que “propriedades mentais são ontologicamente subordinadas as propriedades físicas” (SKRBINA, 2014, p. 224). Neste tipo de dualismo de propriedades, existem dois tipos de propriedades diferentes no mundo, mas as propriedades mentais não são propriedades não-físicas⁷. Considerando que se avaliza a tese da sobreveniência do mental ao corporal, propriedades mentais seriam dependentes das propriedades de base, no sentido de que se você duplicar todas as propriedades físicas de uma pessoa, você duplicaria todas suas propriedades mentais.

No *dualismo de propriedades brando* defende-se que propriedades mentais estão acima e além de propriedades físicas, no sentido de terem novos poderes causais, isto é, as propriedades mentais emergentes teriam poderes causais independentes dos poderes causais das propriedades físicas⁸. Portanto, esse tipo de dualismo endossa a tese da causalção descendente, na qual as tomadas de decisão envolvem novos poderes causais que estariam nos estados mentais conscientes, e não em certo grupo de neurônios ativados. Em outras palavras, a consciência poderia controlar de maneira *top-down* os estados neuronais. Por exemplo, a minha vontade

⁶ Sigo parcialmente a tipologia de dualismos de propriedades proposta por Vintiadis (2019).

⁷ Isso pode ser entendido em termos da teoria de Searle (2004) sobre a irreduzibilidade do mental ao corporal. Propriedades mentais existem subjetivamente e nesse sentido não são redutíveis a propriedades físicas, visto que estas são objetivas. Em seu entender, isso não impediria o endosso da tese de que o mental, em última instância, seja físico, visto que “a consciência é uma característica do cérebro e, portanto, uma parte do mundo físico” (SEARLE, 2004, p. 115). Isso parece implicar que o conceito do que é físico é estendido para acolher a subjetividade da consciência.

⁸ As propriedades emergentes são novas propriedades e assim os poderes causais dos emergentes devem ser novos e distintos (KIM, 2006, p. 557).

de tomar café (estado mental 1) causou a decisão de eu ir a cafeteria (estado mental 2). A minha decisão de ir tomar café na cafeteria seria causada por propriedades mentais e não por um grupo de neurônios. Existiriam no domínio do mental poderes causais independentes das propriedades físicas afetando o mundo.

Por sua vez, no *dualismo de propriedades forte* mantém-se também que propriedades fenomênicas estão acima e além de propriedades físicas, mas de uma maneira mais radical:

[...] a experiência consciente envolve propriedades de um particular que não são implicadas pelas propriedades físicas deste particular, embora aquelas possam depender nomologicamente destas. A consciência é uma característica do mundo que está acima e além das características físicas do mundo [...] Tudo que nós sabemos é que existem propriedades de particulares no mundo – propriedades fenomênicas – que são ontologicamente independentes de propriedades físicas (CHALMERS, 1996, p. 125).

Neste dualismo de propriedades, o grau de autonomia das propriedades mentais é tal que sua existência e natureza não está implicada nas propriedades de base e nas leis físicas. Propriedades fenomênicas seriam ontologicamente irreduzíveis a propriedades físicas, de modo a não serem nem dependentes nem derivadas de propriedades físicas. Desse modo, afirma-se que não segue necessariamente a mudança das propriedades fenomênicas (sobvenientes) quando as propriedades físicas (subvenientes) se alteram. Neste caso, as propriedades mentais variam independentemente das propriedades físicas. Consequentemente, na articulação do conceito de sobreveniência com o dualismo de propriedades forte, nega-se a existência de uma relação lógica entre propriedades fenomênicas e propriedades físicas⁹. Se exige, então, a suposição da existência de leis psicofísicas irreduzíveis a leis físicas vinculando ambos os tipos de propriedades.

⁹ A título de esclarecimento, podemos entender a relação de sobreveniência endossada no dualismo de propriedades forte como o que Chalmers (1996) denomina “sobreveniência natural”. “Em geral, as propriedades B sobrevêm naturalmente às propriedades A se quaisquer duas situações naturalmente possíveis com as mesmas propriedades A têm as mesmas propriedades B” (CHALMERS, 1996, p. 36). Uma situação naturalmente possível deve ser entendida como uma situação que não viola nenhuma lei natural, identificando possibilidade natural com possibilidade empírica ou com possibilidade nomológica. Assim, para que exista a sobreveniência natural deve existir uma correlação *lawful*, isto é, devem existir leis da natureza que assegurem a correlação entre propriedades sobrevenientes e propriedades subvenientes. Em outras palavras, a sobreveniência natural é aquela na qual as propriedades B sobrevêm às propriedades A, mas precisam de alguma lei natural que estabeleça a relação de sobreveniência entre elas. Neste caso, Deus (hipoteticamente), além de ter criado as propriedades A, precisou criar as leis para que as propriedades B pudessem sobrevir às propriedades

A suposta irreducibilidade ontológica da experiência consciente ao físico indicaria que os *qualia* são metafisicamente fundamentais, tais como são alguns dos primitivos da física. Chalmers (1996, p. 126) explora essa analogia defendendo que, como os campos eletromagnéticos, a experiência consciente é uma característica fundamental do mundo, pois não seria explicável em termos mais elementares. De fato, a experiência consciente tem resistido às mais diversas tentativas filosóficas e científicas de reduzi-la a termos mais básicos. Existiria, então, uma substância material não-física instanciando ambos os tipos de propriedades: propriedades físicas e propriedades não-físicas.

2.2 Problemas

No que tange às relações causais entre o mental e o corporal, dualistas de propriedade endossam a causação corpo-mente, isto é, quando alterações cerebrais causam alterações mentais, porém, nem todos endossam a causação mente-corpo, ou causação do mental sobre o físico. Dualistas de propriedade que adotam a causação em via dupla, mente e corpo influenciando causalmente um ao outro, são interacionistas e quem nega a causação mente-corpo endossa o epifenomenalismo, segundo o qual estados mentais podem ser causados por estados neurais, mas estados mentais não têm qualquer papel causal no cérebro. Interacionista ou epifenomenalista, o dualismo de propriedade enfrenta problemas.

Uma crítica usualmente feita ao dualismo interacionista é que, ao defender o papel causal do mental sobre o cerebral, tem-se de contestar o fechamento causal do mundo físico:

Selecione um evento físico [...] e trace suas causas anteriores ou posteriores tanto quanto queira; o princípio do fechamento causal diz que isso nunca levará você para fora do domínio físico. Portanto, nenhuma cadeia causal envolvendo um evento físico cruza os limites do físico para o não-físico: se x é um evento físico e y é a causa ou o efeito de x , então y também deve ser um evento físico (KIM, 2011, p. 214).

Segundo o princípio do fechamento causal do mundo físico, para cada estado ou efeito físico existe uma causa física suficiente, não havendo, portanto, lugar para

A. Na sobreveniência natural, fatos sobrevenientes seriam fatos adicionais a fatos físicos (CHALMERS, 1996, p. 41). Portanto, defende-se a existência de fatos não-físicos.

causas mentais. O mundo físico parece ser causalmente fechado, de tal modo que o funcionamento de sistemas físicos, como um cérebro, seria explicado fisicamente. Nesse sentido, se examinamos o cérebro do lado de fora, ou seja, a partir de uma perspectiva de terceira pessoa, “podemos, em princípio, traçar os efeitos dos estímulos de entrada sobre o sistema nervoso central por todo o caminho, do *input* ao *output*, sem encontrar qualquer hiato na cadeia de causação que pudesse ser preenchido pela consciência” (VELMANS, 2002, p. 5).

Entretanto, tem-se questionado o que significa o mundo físico ser causalmente fechado. Segundo Pessoa Jr. (2015, p. 209), a expressão “fechamento causal” parece fazer sentido em um universo determinista, mas a questão de se o universo é ou não determinista está em aberto. A causação mente-corpo num mundo determinista, tal como quando analisamos a causalidade no contexto da mecânica newtoniana, torna o dualismo interacionista uma concepção problemática. Mas, sob a ótica da física contemporânea, o mundo parece ser indeterminista, de modo que se tem recorrido à mecânica quântica para responder à objeção segundo a qual a causação mente-corpo viola o fechamento causal do mundo físico. Supostamente, a indeterminação quântica permitiria negar que todos efeitos físicos tenham causas físicas suficientes e, com isso, propriedades mentais poderiam interferir na causação física (STAPP, 2005). Desse modo, existe espaço teórico a ser explorado por dualistas de propriedades interacionistas em resposta à tese do fechamento causal do mundo físico.

Dualistas de propriedades que endossam o epifenomenalismo evitam o problema do fechamento causal do mundo físico, na medida em que propriedades fenomênicas não teriam qualquer papel causal sobre propriedades físicas. Por outro lado, o epifenomenalismo é contraintuitivo. Parece correto afirmar que a sensação de dor tem um papel causal quando afastamos a minha mão do fogo. O efeito placebo também parece depor a favor da causação mental. Além disso, nós temos várias evidências empíricas da causação mental e as melhores, no entender de Velmans (2002), são as seguintes:

Particularmente desconcertante é a evidência que sob certas condições, uma gama de funções corporais automáticas, incluindo a taxa de batimentos cardíacos, a pressão sanguínea, a atividade vasomotora, os níveis de glicose sanguínea, a dilatação da pupila, a atividade eletrodérmica e o funcionamento

do sistema imunológico podem ser influenciados por estados conscientes (VELMANS, 2002, p. 2).

Se tomarmos em conjunto as razões contra o epifenomenalismo, não parece correto afirmar que nossas sensações, emoções e outros tipos de estados mentais não afetam causalmente o corpo. Mas, no meu entender, estas razões não são decisivas contra o epifenomenalismo. Ademais, algumas explicações contraintuitivas têm se mostrado as melhores e o exemplo mais notório de que nossa intuição pode falhar são os fenômenos quânticos.

Então, a princípio, dualistas de propriedades se veem num dilema: interacionistas têm de lidar com a objeção segundo a qual o mundo físico é causalmente fechado, uma vez que argumentam a favor da eficácia causal da experiência consciente sobre o físico. Por sua vez, epifenomenalistas têm de endossar uma teoria segundo a qual não existe causação mente-corpo, contrariando as evidências empíricas que temos da causação mental e a intuição de que nossos estados mentais conscientes causam efeitos físicos em nossos corpos.

Embora dualistas de propriedades enfrentem o problema de oferecer um relato consistente sobre a relação causal entre o mental e o corporal e talvez este seja o principal problema com o qual tenham de lidar, existem motivações racionais para o dualismo mente-corpo como dualismo de propriedades e uma delas é o argumento do conhecimento.

3 Um argumento a favor do dualismo de propriedades forte

Vários filósofos e filósofas defendem que as propriedades fenomênicas, ou *qualia*, são o objeto do conhecimento fenomênico, isto é, conhecimento que não pode ser deduzido do conhecimento físico, pois somente quem tem a experiência teria acesso epistêmico aos *qualia*. Haveria, portanto, um hiato entre conhecimento físico e conhecimento fenomênico. Além do hiato epistêmico, existiria um hiato metafísico entre o domínio mental e o domínio físico, de modo que os *qualia* seriam propriedades não-físicas. Defendendo ambos os hiatos, o epistêmico e o metafísico, temos o argumento do conhecimento, proposto por Jackson (1982; 1986).

Mary é uma neurocientista que sempre viveu num quarto preto e branco e se tornou uma especialista em neurofisiologia da visão por meio de livros e aulas online em preto e branco. Em sua época, sabe-se todas as informações físicas sobre a visão humana, de modo que Mary obtém o conhecimento físico exaustivo sobre o que acontece no organismo quando alguém vê cores. Certo dia, Mary sai do quarto e vê pela primeira vez a cor vermelha de um tomate maduro. A questão é: Mary aprenderá mais coisas sobre como o mundo é ao ver o vermelho pela primeira vez? No entender de Jackson, Mary aprende algo fundamentalmente novo sobre o mundo: aprende como o vermelho é. Ela aprende algo sobre a cor vermelha que somente a pessoa que teve a experiência visual do vermelho sabe. Se tudo que Mary aprendeu sobre a visão humana enquanto estava no quarto não foi suficiente para que ela soubesse *como é ver o vermelho*, ou seja, como a qualidade da cor vermelha aparece à consciência de uma pessoa, informações físicas não são suficientes para explicar a sensação de ver o vermelho. Se existe mais do que informações físicas, o fisicalismo é falso.

O argumento do conhecimento deve ser analisado com cuidado, pois passa de uma afirmação epistêmica a uma afirmação ontológica, ou seja, parte de premissas epistêmicas para concluir que experiências conscientes envolvem propriedades não-físicas. Em outras palavras, infere um hiato metafísico entre consciência e o físico a partir de um hiato epistêmico entre conhecimento físico e o conhecimento fenomênico. Esclareçamos melhor ambos os hiatos.

Começando com o hiato epistêmico, eu o entendo como segue. Se Mary sabe todo conhecimento físico sobre cores e na sua saída ela aprende como é ver o vermelho, o conhecimento físico não implica o conhecimento por ela obtido ao ver o vermelho pela primeira vez. Existiria, então, conhecimento não dedutível do conhecimento físico, de modo que este não seria suficiente para explicar como a cor vermelha aparece a consciência de alguém na sua experiência de cor. É requerido, então, um novo conhecimento para explicar o progresso epistêmico de Mary – o conhecimento fenomênico. Somente quando Mary vê o vermelho, o hiato entre conhecimento físico e conhecimento fenomênico é desfeito.

O argumento do conhecimento, então, infere um hiato metafísico a partir do hiato epistêmico. Se Mary tem conhecimento físico completo sobre a visão de cores e

se fatos físicos esgotam todos os fatos que existem, Mary deve saber todos os fatos sobre a visão de cores. Contudo, quando Mary vê o vermelho pela primeira vez, ela aprende um novo fato sobre o mundo, um fato sobre a visão de cores que estava inacessível a ela quando estava no quarto. Dado que ela sabia todos os fatos sobre a visão de cores e mesmo assim aprendeu um novo fato quando experienciou o vermelho, existem mais fatos sobre o mundo do que fatos físicos. Se existem fatos sobre a consciência que não são dedutíveis de fatos físicos, o fisicalismo é falso.

Baseados no argumento do conhecimento, dualistas de propriedades defendem que existem dois tipos de conhecimento, cada um deles referindo-se a duas propriedades metafisicamente fundamentais que constituiriam dois tipos de fatos, os físicos e os não-físicos. A instanciação de propriedades fenomênicas seria um fato não-físico.

3.1 Réplicas fisicalistas e respostas

Fisicalistas têm respondido ao argumento do conhecimento de diferentes maneiras, mas podemos dividir suas objeções em dois tipos. O primeiro tipo nega o hiato epistêmico entre conhecimento físico e conhecimento fenomênico, rejeitando, conseqüentemente, o hiato metafísico entre a consciência e o físico. O segundo tipo de objeção concede que Mary aprende um conhecimento fundamentalmente novo com sua experiência de cor, rejeitando o hiato metafísico.

Trataremos de duas importantes objeções postas contra o argumento do conhecimento, cada uma delas de um dos tipos acima, quais sejam, a crítica de Conee (1994), baseada na noção de *acquaintance*, e aquela originalmente proposta por Loar (2002), baseada nos conceitos fenomênicos. Mas antes de tratarmos delas, esclarecerei duas críticas que, por vezes, são colocadas contra o experimento mental de Mary e que, no meu entender, são objeções menores.

Primeiramente, alguém pode argumentar que Mary não seria capaz de ver a cor vermelha ao ver um tomate vermelho, uma vez que seus mecanismos neurais da visão do vermelho (verde, azul, amarelo etc.) estariam atrofiados por falta de uso. Ora, quanto a essa crítica, o argumento do conhecimento poderia ser refinado de modo a excluir esse problema. Em segundo lugar, pode-se afirmar que situações hipotéticas,

como a proposta no experimento de Mary, são tão diferentes de situações empíricas que a conclusão do argumento do conhecimento não procede. A esse respeito, nós devemos ter em mente que experimentos mentais são elaborados para delimitar um problema e, nesse sentido, o que está em jogo no argumento do conhecimento é se uma pessoa que vê uma cor pela primeira vez aprende ou não algo novo sobre o mundo.

Tratemos agora de uma objeção ao hiato epistêmico do argumento do conhecimento e que se baseia no conhecimento por *acquaintance*, ou familiaridade. Conee (1994) afirma que embora Mary tenha um conhecimento físico completo da visão de cores, ao ver o vermelho pela primeira vez, ela adquire conhecimento por familiaridade do vermelho, isto é, adquire um conhecimento direto da cor vermelha. Mas, contrariamente ao proposto pelo argumento do conhecimento, Mary não adquire um conhecimento fundamentalmente diferente do seu conhecimento científico, na medida em que ter familiaridade com a cor vermelha corresponderia ao conhecimento que Mary já teria da cor vermelha, tal como o comprimento de ondas do vermelho e seus efeitos neurais no cérebro. Desse modo, a diferença entre o conhecimento físico e o conhecimento obtido por Mary ao ver o vermelho estaria justamente na maneira de como se conhece as cores, tal como a diferença entre o conhecimento que uma pessoa tem dos detalhes de uma cidade na qual nunca esteve e o conhecimento que vem a adquirir quando está na cidade.

Portanto, dado que Mary sabia tudo sobre a neurofisiologia da visão humana e tudo sobre a física das cores, ela não adquire um conhecimento novo, pois o conhecimento físico equivale ao conhecimento de como é ver a cor vermelha. Neste caso, não existe hiato epistêmico entre o que Mary sabia e o que ela aprende com sua experiência de cor. Por consequência, o hiato metafísico entre a consciência e o domínio físico proposto pelo argumento do conhecimento não procede.

A réplica de Conee (1994) à conclusão dualista do experimento mental de Mary depende de duas teses: 1) A descoberta de Mary toma a forma de conhecimento por *acquaintance* porque ao deixar seu quarto falta-lhe familiaridade com a experiência de ver o vermelho; 2) Não existe novo conhecimento sobre cores quando ela adquire familiaridade com a cor vermelha.

Eu concordo com a primeira das teses, mas discordo da segunda, pois o conceito de *acquaintance* pode abranger conhecimento genuinamente novo. Nesse sentido, Alter (2007, p. 400) afirma que conhecimento por *acquaintance* pode conter componentes factuais, na medida em que pode se referir ao conhecimento e as vezes à experiência. Se nós interpretarmos *acquaintance* em termos epistêmicos, “como é a experiência de ver o vermelho” pode conter componentes factuais. Por outro lado, se nós interpretarmos *acquaintance* em termos experienciais, o argumento de Conee (1994) trivializa a afirmação que Mary aprende algo quando vê o vermelho pela primeira vez, pois ninguém nega que ela tem uma nova experiência com a cor vermelha. Então, a interpretação epistêmica de *acquaintance* permite-nos manter que Mary ganha conhecimento genuinamente novo com sua experiência de cor, de modo que o argumento do conhecimento prossegue para a conclusão de que experiências conscientes são constituídas por propriedades não-físicas.

No que tange às objeções que aceitam o hiato epistêmico entre conhecimento físico e conhecimento fenomênico e negam o hiato metafísico entre consciência e domínio físico, a mais influente e que tem suscitado bastante debate parece ser a que se baseia nos “conceitos fenomênicos”, conceitos sobre os quais repousaria a fenomenologia das experiências conscientes e cujo precursor foi Loar (2002).

Conceitos fenomênicos qualificariam as sensações, tal como a sensação de vermelho, de modo a serem conceitualmente irreduzíveis a conceitos físicos-funcionais (STOLJAR, 2005). Conceitos fenomênicos não seriam implicados por conceitos físicos, sendo ambos os tipos de conceito cognitivamente independentes. Se, por um lado, o conceito “vermelho” geralmente qualifica objetos, o conceito fenomênico “vermelhidão” qualifica a sensação que uma pessoa tem ao ver o vermelho (STOLJAR, 2005).

Uma pessoa adquire um conceito fenomênico somente por experiência, ou a partir de um ponto de vista de primeira pessoa. Assim, diferentemente de conceitos físicos, conceitos fenomênicos derivam sua referência a partir da perspectiva subjetiva, sendo formados com base na introspecção. Por isso uma pessoa não conseguiria deduzir o conhecimento fenomênico a partir do conhecimento físico. Essa irreduzibilidade a conceitos físico-funcionais não significaria que conceitos fenomênicos referem-se a propriedades não-físicas, na medida em que ambos os

conceitos selecionariam essencialmente, ou diretamente, a mesma propriedade física, designando, por consequência, o mesmo fato físico. Dado que conceitos fenomênicos são adquiridos somente a partir da perspectiva de primeira pessoa, estes podem ser vinculados a conceitos físico-funcionais somente *a posteriori*.

Desse modo, conceitos fenomênicos explicariam porque Mary tem um conhecimento físico completo sobre a visão de cores e mesmo assim não tem o conceito fenomênico da vermelhidão. Sem ter a sensação de vermelho, Mary não pode adquirir o conceito fenomênico correspondente, de modo que quando ela vem a saber como é ver a cor vermelha, ela adquire o conceito “vermelhidão” por aprender como é o aspecto fenomênico do vermelho. Na sua experiência, Mary adquire o conceito fenomênico da vermelhidão por selecionar diretamente certas propriedades físicas-funcionais do cérebro através da introspecção, fechando o hiato epistêmico do argumento do conhecimento. Portanto, o que estaria em jogo no experimento mental de Mary é antes uma questão de conceitos irreduzíveis do que propriedades não-físicas. Se ambos os conceitos, o fenomênico e o físico, se referem a estados neurais, mesmo se Mary aprende algo novo como sua experiência de cor, seu novo conhecimento refere-se a um fato físico.

No meu entender, os pontos fortes da réplica fisicalista ao argumento do conhecimento baseada nos conceitos fenomênicos são: 1) ela acomoda a intuição de que Mary aprende um novo conhecimento sobre o mundo com sua experiência de cor e; 2) na medida em que estados cognitivos diferentes são atribuídos a conceitos físicos ou conceitos fenomênicos, ela explica a razão pela qual os referentes dos conceitos fenomênicos não parecem ser propriedades físicas.

No entanto, a conceitualização dos *qualia* não me parece adequada para explicar a fenomenologia das experiências. Nesse sentido, Balog (2009, p. 299) e Hill (2011, p. 76-77) defendem que existe um *fineness of grain* na experiência que não pode ser apreendido conceitualmente. Nós podemos formar conceitos gerais de cor (vermelho, verde, azul) e conceitos mais específicos (azul marinho, vermelho coral) que nos ajudam a classificar as sensações, porém, a qualidade da experiência de cor sempre aparece à consciência de uma forma altamente determinada. Quando Mary vê um tomate maduro pela primeira vez, o vermelho aparece a ela com certa tonalidade, digamos vermelho 855. Depois disso, ela verá objetos vermelhos com

diferentes tonalidades, como vermelho 856, vermelho 857 e assim por diante. Mary pode formar conceitos específicos de vermelho, mas é incapaz de ter o conceito de vermelho que representa a exata intensidade do vermelho que ela viu pela primeira vez. Desse modo, a afirmação de que os conceitos físicos e os conceitos fenomênicos do vermelho referem-se ao mesmo fato físico, desconsidera o modo altamente determinado como as cores aparecem para nós. Se Mary não tem o conceito vinculado a sensação de vermelho que ela teve pela primeira vez, conceitos fenomênicos não explicam o que Mary aprende com sua experiência visual de cor.

Outro argumento contra a conceitualização dos *qualia* é baseado no imediatismo com o qual uma pessoa apreende as qualidades fenomênicas da experiência. Considere a experiência visual de ver o quadro *Jardim das delícias terrenas*, de Bosch. Este trabalho de arte tem uma riqueza geométrica e cromática enorme, mas essa riqueza qualitativa é imediatamente apreendida quando uma pessoa se põe diante do quadro e o observa. Hill (2011) afirma que se a visão de cores fosse somente uma questão de conceitualização, um grande esforço cognitivo seria feito para que a pessoa pudesse apreender a riqueza cromática de obras de arte. Ao contrário, as características qualitativas do quadro são apreendidas de imediato. Assim, deve existir algo na experiência perceptiva irreduzível ao conceitual.

Em resumo, embora as réplicas fisicalistas ao argumento do conhecimento que se baseiam na *acquaintance* ou nos conceitos fenomênicos pareçam estar no caminho certo para explicar o que Mary aprende com sua experiência de cor, penso que elas não são suficientes para impedir a conclusão do argumento do conhecimento. Desse modo, permanece plausível defender que experiências conscientes envolvem propriedades não-físicas, motivando o dualismo de propriedades.

Considerações Finais

Compreender a natureza da mente tem sido um grande desafio para nós humanos e parte desse desafio é oferecer um relato racional para o que é a consciência. Um dos principais problemas que enfrentamos quando tentamos explicar a natureza da consciência é o de explicar as características qualitativas exibidas

quando temos uma experiência consciente, tal como o sentir o odor agradável de uma rosa ou o sabor de um bom café. Pelo menos até então, não sabemos como propriedades fenomênicas poderiam ser reveladas no cérebro e as explicações fisicalistas parecem não ser suficientes para explicar a natureza das experiências conscientes, tal como a sensação de Mary ao ver a cor vermelha. Isso nos leva a considerar o dualismo de propriedades, segundo o qual a experiência consciente envolve propriedades não-físicas e, portanto, a mente consciente não poderia ser explicada sem que essas propriedades sejam levadas em consideração. Ainda que tenha seus problemas, ao propor que os *qualia* são propriedades não redutíveis às propriedades físicas, o dualismo de propriedades oferece um relato para o que caracterizaria a natureza da consciência fenomênica.

Referências

ALTER, T. The Knowledge Argument. *In*: VELMANS, M.; Schneider, S. (Eds.). **The Blackwell Companion to Consciousness**. New York: Wiley-Blackwell, 2007.

BALOG, K. Phenomenal Concepts. *In*: MCLAUGHLIN, B. P.; BECKERMANN, A.; WALTER, S. (Eds.). **The Oxford handbook of philosophy of mind**. Oxford: Handbooks, 2009. p. 292-313.

CHALMERS, D. **The Conscious Mind**. New York: Oxford University Press, 1996.

CONNOR, E. Phenomenal Knowledge. **Philosophical Quarterly**, v. 35, 1994, p. 296-302.

CRICK, F.; KOCH, C. A framework for consciousness. **Nature Neuroscience**, v. 6, n. 2, 2003, p.119-126.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

DESCARTES, R. **Paixões da Alma**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

HILL, C. **Consciência**. Tradução de Alzira Allegro. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. **Philosophical Quarterly**, v. 32, 1982, p.127-136.

JACKSON, F. What Mary didn't know. **Journal of Philosophy**, v. 83, n. 5, 1986, p. 291-295.

KIM, J. Emergence: core ideas and issues. **Synthese**, v. 151, 2006, p. 547-559.

KIM, J. **Philosophy of Mind**. Boulder: Westview Press, 2011.

KIM, J. **Supervenience and Mind**. New York: Cambridge University Press, 1993.

LOAR, B. Phenomenal States. *In*: CHALMERS, D. (Org.). **Philosophy of mind: Classical and Contemporary Readings**. New York: Oxford University Press, 2002. p. 295-310.

PESSOA JR., O. A consciência enquanto observação do cérebro. *In*: FERREIRA, F. R. M.; HADDAD JR., H.; NOGUEIRA, M. I.; PESSOA JR., O. (Orgs.). **História e filosofia da neurociência**. São Paulo: Liber Ars, 2015. p. 201-219.

PESSOA JR., O. Emergência e Redução: uma introdução histórica e filosófica. **Ciência e Cultura**, v. 65, 2013, p. 22-25.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Vozes, 2022.

ROBINSON, W. **Understanding Phenomenal Consciousness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SEARLE, J. **Mind: A brief introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SKRBINA, D. Dualism, Dual-aspectism and the Mind. *In*: LAVAZZA, A.; ROBINSON, H. (Eds.). **Contemporary Dualism: a defense**. Routledge: New York, 2014.

STAPP, H. Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism. **Journal of Consciousness Studies**, v. 12, 2005, p. 43-58.

STOLJAR, D. Physicalism and Phenomenal Concepts. **Mind and Language**, v. 20, 2005, p. 469-494.

STRAWSON, G. A hundred years of consciousness: "a long training in absurdity". **Estudios de Filosofia**, v. 59, 2019, p. 9-43.

VAN GULICK, R. Reduction, emergence and other recent options on the mind-body problem: a philosophic overview. **Journal of Consciousness Studies**, v. 8, 2001, p.1-34.

VELMANS, M. How could conscious experiences affect brains? **Journal of Consciousness Studies**, v. 9, n. 11, 2002, p. 3-29.

VINTIADIS, E. Property Dualism. *In*: HEATHER, S. (Ed.). **Introduction to Philosophy of Mind**. Rebus Community, 2019.

Recebido: 15/03/2024

Aprovado: 25/06/2024



Pablo Antonio Pelizza*

RESUMO

Este artigo investiga a concepção de duração em Bergson e suas implicações para a compreensão contemporânea da consciência, particularmente no contexto das dificuldades enfrentadas pelas ciências em reduzir esse fenômeno complexo. Inicialmente, exploramos os principais elementos da teoria bergsoniana da duração da consciência, incluindo sua irreducibilidade ao cérebro correspondente, sua natureza contínua e progressiva, sua heterogeneidade qualitativa e uma crítica sucinta ao associacionismo. Por meio desta análise, destacamos a duração como uma característica fundamental da consciência, especialmente na interação mente-cérebro. Em seguida, levantamos a questão: a dificuldade das ciências contemporâneas em reduzir a consciência pode ser elucidada pela noção de duração em Bergson? Embora reconheçamos a importância do avanço científico nesse domínio, Bergson argumenta que a compreensão genuína da consciência requer uma abordagem filosófica, uma vez que o impulso inicial para tal investigação emana da experiência humana interior. Assim, a questão da consciência permanece não apenas como um desafio científico, mas também como um problema filosófico profundo, exigindo uma reflexão contínua e uma correção de curso filosófica a partir dos avanços da ciência.

Palavras-chave: Consciência. Duração. Cérebro. Ciência. Associacionismo. Eu.

Duration and consciousness in Bergson: on the limits of scientific reduction

ABSTRACT

This article investigates Bergson's conception of duration and its implications for the contemporary understanding of consciousness, particularly in the context of the difficulties faced by the sciences in reducing this complex phenomenon. Initially, we explore the main elements of Bergson's theory of the duration of consciousness, including its irreducibility to the corresponding brain, its continuous and progressive nature, its qualitative heterogeneity, and a succinct critique of associationism. Through this analysis, we highlight duration as a fundamental characteristic of consciousness, especially in the mind-brain interaction. Next, we raise the question: can the difficulty of contemporary sciences in reducing consciousness be elucidated by Bergson's notion of duration? While we recognize the importance of scientific advancement in this domain, Bergson argues that a genuine understanding of consciousness requires a philosophical approach, since the initial impetus for such investigation emanates from inner human experience. Thus, the question of consciousness remains not only as a scientific challenge but also as a profound philosophical problem, demanding continuous reflection and philosophical course correction from the advancements of science.

Keywords: Consciousness. Duration. Brain. Science. Associationism. I.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: pablo.a.pelizza@gmail.com. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7481139059133817>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-8802-6541>.

Introdução

Henri Bergson (1859-1941) viveu em um contexto em que as neurociências e a filosofia da mente ainda não possuíam notória visibilidade da maneira como vemos hoje. No final do século XIX e início do século XX, Bergson contribuiu significativamente com importantes obras filosóficas, inclusive, ganhou o Prêmio Nobel de Literatura, em 1927, com a obra intitulada *Evolução criadora* (1907). Entretanto, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), o autor já apresentava os principais fundamentos da filosofia que mais tarde seguiu desenvolvendo em obras e textos posteriores.

Notamos que a postura filosófica de Bergson acentua-se como precursora em discussões acaloradas da contemporaneidade acerca do problema mente-cérebro. Isso pois, mesmo antes do avanço das neurociências e das problemáticas das filosofias da mente, o autor já esboçava contundentes contribuições às ciências cognitivas. Tendo isso em vista, intenciona-se aqui apresentar as questões a respeito da consciência e da duração na perspectiva bergsoniana. Veremos que, embora os temas permeiem toda sua filosofia, a consciência, além de ser um dado imediato do conhecimento intuitivo, é uma chave de leitura para o bergsonismo. Ademais, a duração ocupa esse mesmo lugar.

Conforme observa Teixeira (2004), F.C.T Moore, em sua obra *Bergson: Thinking Backwards* (1996), postula a importância do pensamento bergsoniano à luz das ciências cognitivas e da filosofia da mente. Na obra, o autor propõe-se a retroceder aos estudos de Bergson atribuindo ao filósofo consideráveis contribuições para uma introdução do tema mente-cérebro que percorre a contemporaneidade.

É importante pontuar que trataremos aqui especificamente do tema da consciência e da duração na filosofia bergsoniana, ainda que de maneira bastante limitada. Sublinhamos isso pois nos atemos precisamente às principais características elaboradas por Bergson no que tange ao que hoje compreendemos como as questões que circundam a filosofia da mente e as neurociências, bem como as dificuldades encontradas em uma redução científica da consciência. Faremos isso acompanhando tais questões com as elaborações filosóficas de Bergson e, desse modo, pensamos as características do que chamamos de “consciência durativa” tomando os devidos cuidados para não incorrerem nas ilusões de uma historiografia retrospectiva.

Ao levar em conta tais conceitos, observa-se que as características de uma consciência imersa na pura duração são de uma continuidade progressiva que não permite retrocessos, nem reduções. No interior humano, a intuição assegura esse conhecimento direto, imediato, enquanto mistura um passado heterogêneo a um presente perceptivo sempre inclinado a um futuro próximo. Nesse sentido, as ações humanas são preparadas pelo cérebro correspondente para que possam ser executadas pelo corpo, entretanto, essa relação entre cérebro e consciência não representa um dualismo interacionista, ou mesmo, um epifenomenalismo. Essa relação é de influência mútua ao mesmo tempo em que revela uma abrangência da consciência muito mais ampla que a do cérebro correspondente, uma vez que este último está voltado para a vida, pronto para preparar ações virtuais ou reais. Assim, pode-se observar que há uma atividade e influência contínua da consciência que perdura, pois a duração (*durée*, no original) representa essa continuidade que se estende. No entanto, Bergson há de não substancializá-la ou apresentá-la como um substrato imutável, retratando-a sempre como um *progresso*.

Bergson e a consciência

Em 1949, Gilbert Ryle publica a obra *O conceito de mente*, inaugurando um novo período filosófico com o surgimento das filosofias da mente. É claro, o marco é arbitrário, porém, “dessa data até os dias de hoje as transformações nessa área da filosofia foram maiores do que as registradas nos dois mil anos que a antecederam” (COSTA, 2005, p. 7). Estes avanços se deram em boa parte de maneira reflexa a outros desenvolvimentos científicos, filosóficos, psicológicos, neurofisiológicos e tecnológicos que inundaram o século XX.

O avanço científico tem revelado possibilidades antes inexploráveis. A descoberta da estrutura do DNA por James Watson e Francis Crick, em 1953, revolucionou os conhecimentos da biologia até então, oferecendo uma possibilidade de compreensão intelectual a respeito de como as informações da genética se relacionam com o funcionamento das células (KANDEL, 2009). Com isso, surge a possibilidade de exploração de um âmbito biologicamente desconhecido: a mente humana.

Talvez um dos maiores desafios da ciência hoje esteja especialmente

relacionado às ciências da mente. Na intenção de descrever a consciência, as neurociências têm trabalhado para que efetivamente possamos tratar do tema em termos científicos. Essa é a visão da neurocientista contemporânea Patricia S. Churchland (1943-), por exemplo. Embora as ciências não tenham chegado a uma conclusão, a psicologia a um consenso e a neurofisiologia a uma descrição, a esperança é que com o avanço das ciências, possamos em breve fazê-lo.

Na contramão das aspirações científicas em descrever a consciência, Bergson já anunciava que este é um tema que deve seguir sendo tarefa da filosofia (2009, p. 37). Para o filósofo francês, a consciência contém infinitamente mais do que o cérebro correspondente (2009, p. 41) e ambos não devem ser tratados em uma relação de causalidade, ao menos não como a causalidade que conhecemos na natureza (2018, p. 152).

Em geral, a filosofia e as ciências costumam elaborar métodos de raciocínio para este tipo de investigação, afinal, como poderíamos estar seguros de que seguimos no caminho certo? Entretanto, Bergson sugere uma outra maneira. Longe de abandonar a criticidade do pensamento, não é isso que o bergsonismo propõe, mas sim fazer investigações interiores e verificar a legitimidade dos nossos impulsos e intuições filosóficas. Afinal, de que serve simplesmente constatar a limitação do pensamento? Antes disso, colocá-lo à prova pode evitar conclusões precipitadas sobre sua limitação e revelar caminhos antes inexplorados. Para o autor, entretanto, nunca chegaremos ao método perfeito; é preciso pôr-se à disposição de andar, mover-se e investigar (BERGSON, 2009). Eis a perspectiva da qual parte Bergson.

Os alicerces da sua filosofia já são apresentados no *Ensaio* (1889), porém, nesta obra, o autor igualmente revela uma certa dependência da ontologia do espírito, a qual irá trabalhar em obras posteriores. É em *Matéria e Memória* (1896) que Bergson elabora a relação entre mente e corpo, delineando os contornos de uma percepção pura e postulando o papel da consciência como memória. Mais tarde, em 1907, o autor publica a premiada obra *A evolução criadora* e, seguindo com interesse de abordar o tema da consciência, reúne a pedidos, a coletânea de artigos já citada anteriormente, intitulada *A energia espiritual* (1916).

Nesta última obra citada, Bergson apresenta textos contundentes elaborando uma abordagem a respeito da influência do papel da consciência na evolução da vida biológica, definindo, inclusive, o cérebro como um órgão de escolha e de atenção à

vida. Uma das primeiras afirmações está presente no texto *A consciência e a vida*: “Quem diz espírito diz, antes de tudo, consciência” (BERGSON, 2009, p. 4). Desse ponto de vista, nos é apontado que encontraremos, nas linhas que se seguem tanto quanto nas obras precedentes, espírito e consciência sendo tratados como sinônimos. O autor também utiliza termos como ‘alma’, ‘eu’, ‘psíquico’, ‘mente’, em diversos contextos em tom de semelhança¹. Mais à frente, já em *A alma e o corpo*, o autor evidencia ambos como um dado imediato: “atenho-me à observação, pois não há nada mais imediatamente dado, nada mais evidentemente real do que a consciência, e o espírito humano é a própria consciência” (BERGSON, 2009, p. 55).

Em um momento seguinte, Bergson afirma que consciência é primeiramente memória. Entretanto, o autor não possui o desejo de elaborar uma definição sobre a consciência que a cubra por completo, mesmo considerando o amplo caráter do conceito de “duração”. Como nos aponta Deleuze (2012, p. 43): “Essencialmente, a duração é memória, consciência, liberdade”. Contudo, na salvaguarda dos demais conceitos que na obra bergsoniana ocupam lugares compartilhados, a consciência representa também o futuro. Isso não significa, evidentemente, que ela o retém em memória, uma vez que, então, bastaria observar-nos e vermos que nos ocupamos de um passado, mas sempre ansiando em direção a um futuro. Assim, utilizamos o presente para prepará-lo. Esse é um dos papéis da consciência: “reter o que já não é, antecipar o que ainda não é”, ou seja, “a consciência é um traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte lançada entre o passado e o futuro” (BERGSON, 2009, p. 5-6).

Embora possamos nos ater longamente ao tema da memória no bergsonismo, vamos seguir adiante com o intuito de tomar como base alguns argumentos do autor sobre a relação entre cérebro e consciência. Cabe ressaltar, entretanto, que é em *Matéria e Memória* (1896), livro que se segue ao *Ensaio* (1889), que Bergson segue afirmando o papel da consciência como memória e reforçando que a consciência independe da matéria².

¹ Bem como observado por Coelho (2010, p. 139): “desde o *Ensaio* Bergson frequentemente trata o psicológico, a consciência e o espírito como termos correlatos”.

² Embora haja uma independência entre consciência e matéria, veremos que, para Bergson, há uma relação mútua entre ambas. Entretanto, neste artigo, não nos atemos às questões a respeito das leituras evolucionistas realizadas por Bergson, uma vez que, nos dedicamos à concepção da duração como uma possível argumentação filosófica que auxilie a compreender as dificuldades das ciências em conseguir uma redução da consciência.

A consciência é irreduzível ao cérebro

Segundo algumas perspectivas científicas que privilegiam o cérebro, a consciência é perfeitamente redutível e nos resta apenas aguardar para que os avanços das ciências nos confirmem isso. Entretanto, Bergson constantemente ataca o reducionismo e o determinismo em bloco, operando em favor da irreduzibilidade da consciência. Para o autor, nosso cérebro é melhor compreendido como um centro de ação que recebe estímulos e é responsável pelo intervalo entre o estímulo recebido e a ação efetuada³. Ademais, é a consciência o elemento central que intenciona sua própria inserção na matéria, ela é que delibera sobre os estímulos. No cérebro em si, a operação é em favor de uma ação virtual ou real possível, porém, na mente, a amplitude do pensamento ultrapassa as possibilidades de ações que possam ser desenhadas. Para Bergson (2009, p. 193), isso significa dizer que: “dado um fato psicológico, determina-se sem dúvida o estado cerebral concomitante. Mas a recíproca não é verdadeira, e ao mesmo estado cerebral correspondem igualmente bem estados psicológicos muito diversos”.

Notem bem, não estou dizendo que um estado de alma *qualquer* possa corresponder a determinado estado cerebral: tendo a moldura, não colocaremos nela nenhum quadro indistintamente: [sic] a moldura determina algo do quadro, eliminando antecipadamente todos os que não tiverem a mesma forma e as mesmas dimensões; mas, desde que a forma e as dimensões coincidam, o quadro caberá na moldura. Assim também para o cérebro e a consciência. Contanto que as ações relativamente simples – gestos, atitudes, movimentos – em que se graduaria um estado de alma complexo sejam realmente as que o cérebro prepara, o estado mental se inserirá exatamente no estado cerebral; mas há uma infinidade de quadros diferentes que caberiam igualmente bem nessa moldura; e conseqüentemente o cérebro não determina o pensamento; e conseqüentemente o pensamento, pelo menos em grande parte, é independente do cérebro (BERGSON, 2009, p. 42-43, grifo do autor).

Essa independência é fundamental no bergsonismo, pois revela o posicionamento não redutivista do autor. Além disso, também é uma pergunta que persiste e reflete as ciências da mente-cérebro contemporâneas, como aponta Searle (2019, p. 14): “Como, por exemplo, pode ser possível que o Mundo contenha apenas partículas físicas inconscientes e, no entanto, que contenha também consciência?”.

³ O intervalo entre o estímulo recebido e a ação efetuada constitui, em grande parte, o que Bergson compreende como “ato livre”. Para mais informações, ver o capítulo 3 do *Ensaio* (2018).

Quanto a questão de Searle, Costa (2005, p. 14) apresenta algo reflexo: “O grande problema metafísico é o de tornar compreensível como, em um mundo totalmente físico, se faz possível a existência de algo irreduzivelmente subjetivo e fenomenal como a consciência”. Bergson não opera essa distinção entre matéria e consciência na direção das questões de Searle e Costa. Em favor de uma ontologia da duração, vemos em Coelho (2010, p. 27) a respeito de *Matéria e Memória* que “Bergson não se limita a uma fenomenologia da matéria tal como o fez no Ensaio, mas propõe uma ontologia da matéria, ou seja, uma caracterização da matéria em termos tais que diminuem as diferenças entre ela e a consciência”.

No cérebro, a ação se desdobra em adequar o que há em pensamento para uma ação possível, como dissemos, virtual ou real: “é esse acompanhamento motor do pensamento que sem dúvida perceberíamos se pudéssemos penetrar no cérebro em atividade, e não o pensamento em si” (BERGSON, 2009, p. 46). Nesse sentido, o que há no cérebro é também um recorte. Esse recorte se dá no campo das ações possíveis, pois é o mover-se que necessita da colaboração integral dessa relação entre o cérebro e a mente. Na visão do filósofo francês, essas não são instâncias separadas, porém, também não revelam nenhum motivo que nos convença da dependência entre ambas. Isso significa dizer que não há causalidade; causa e efeito entre o espírito e a matéria não correspondem com a compreensão do autor a respeito dessa relação. Além disso, efetivamente, “há infinitamente mais numa consciência humana do que no cérebro correspondente. É essa, em linhas gerais, a conclusão a que chego” (BERGSON, 2009, p. 41). É nisso que Bergson se apoia.

Entretanto, é importante observar que quando Bergson reconhece que não há causalidade na relação entre mente e cérebro, ele não está postulando nenhum tipo de dualismo interacionista, como o quis Descartes. Segundo Bergson (2009, p. 36, grifo do autor): “tudo o que a observação, a experiência e portanto a ciência nos permitem afirmar é que existe uma certa *relação* entre o cérebro e a consciência”. Porém, enquanto Bergson afirma que esse é um tema que deve ficar nas mãos dos filósofos, o autor reconhece que os avanços das ciências, da psicologia, da patologia e, podemos dizer, das neurociências, podem colaborar mutuamente, corrigindo e impulsionando as reflexões sobre o problema mente-cérebro. Esses avanços, para Bergson (2009, p. 37), “retificariam o método de observação interior”, e assim poderíamos obter uma “solução cada vez mais apropriada do problema – nunca

perfeita, como tão frequentemente pretendem ser as soluções do metafísico, mas sempre perfectível, como as do cientista”.

Essa posição bergsoniana corrobora em partes com a visão neurocientífica de Paul Churchland, na apresentação do seu livro intitulado *Matéria e consciência* (2004, p. 21), “espero que, ao chegar à metade deste livro, já tenha ficado claro que a natureza da mente não é uma questão puramente filosófica, mas também uma questão profundamente científica”; a não ser, é claro, pela postura materialista reducionista adotada por Paul. Nesse sentido, Bergson se mostra bastante compreensivo a respeito da importância da ciência e de áreas correlatas para o tema da consciência, entretanto, considera que o primeiro impulso a respeito da curiosidade humana em investigar a natureza da consciência teria sido um “impulso interior” – ou seja, que teríamos solicitado tal esclarecimento acerca da consciência ao nosso interior. Assim, deposita seus créditos em afirmar: “é por isso que o problema continuaria a ser o que deve ser: um problema de filosofia” (BERGSON, 2009, p. 37).

A consideração bergsoniana a esse respeito destaca-se por uma forte aliança à perspectiva da irreducibilidade da consciência ao cérebro correspondente. Segundo Bergson, o cérebro humano não é um produtor de representações, como apontamos anteriormente, ele é um centro de ação. “Digamos, se me permitem, que o cérebro é o órgão de *atenção à vida*” (BERGSON, 2009, p. 47, grifo do autor). Considerando que o cérebro não é um produtor de representações, dispensa-se a possibilidade de encontrar correspondências cerebrais ao que se passa na mente, ou seja, o reducionismo ou materialismo reducionista torna-se inviável. Para o filósofo, é preciso pensar o cérebro, o corpo e os movimentos aos quais estes estão envolvidos, como dedicados à vida.

De maneira análoga, o intuito do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* é, precisamente, demonstrar “que é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações, mas que seria de uma natureza diferente delas” (BERGSON, 2010b, p. 1). Ademais, Bergson sugere uma certa modéstia filosófica. Desse modo, realismo e idealismo aparentam sistemas naturalmente opostos.

E esses dois sistemas de notação são aceitáveis, contanto que se siga estritamente o que foi escolhido. Tentemos primeiro distingui-los com precisão. Quando o realismo fala de coisas e o idealismo de representações,

não discutem simplesmente sobre palavras: são de fato sistemas de notação diferentes, ou seja, duas maneiras diferentes de compreender a análise do real. Para o idealista, não há nada mais na realidade além daquilo que aparece para minha consciência ou para a consciência em geral. Seria absurdo falar de uma propriedade da matéria que não pudesse tornar-se objeto de representação. Não há virtualidade, ou pelo menos nada definitivamente virtual nas coisas. Tudo que existe é atual ou poderá tornar-se atual. Em resumo, o idealismo é um sistema de notação que implica que todo o essencial da matéria é mostrado ou mostrável na representação que temos dela, e que as articulações do real são as mesmas da nossa representação. O realismo baseia-se na hipótese inversa. Dizer que a matéria existe independentemente da representação é pretender que sob nossa representação da matéria há uma causa inacessível dessa representação, que por trás da percepção, que é atualidade, há poderes e virtualidades ocultas: por fim, é afirmar que as divisões e articulações visíveis em nossa representação são puramente relativas à nossa maneira de perceber (BERGSON, 2009, p. 194, grifo do autor).

Nesse sentido, vê-se a ilustração de uma noção em que, para o filósofo francês, ambas as notações filosóficas se excluem uma à outra, bem como a crítica aos argumentos apresentados na tese do paralelismo psicofisiológico, no mesmo texto citado. Assim, Bergson não desqualifica ambas as notações, apenas ressalta que elas funcionam isoladamente, uma vez que uni-las faz com que elas se excluam mutuamente; porém, apenas com elas juntas o paralelismo poderia ser sustentado, o que revela uma contradição. De modo semelhante, a insatisfação com um dos sistemas faz o pensamento invariavelmente saltar do realismo ao idealismo e vice-versa, o que ocorre por vezes de modo imperceptível ao pensamento habituado.

Vemos em Bergson a duração aparecendo como um conceito abrangente, unificador – entretanto, representando uma pluralidade⁴, um heterogêneo, como veremos mais adiante –, que contextualiza toda a empreitada do filósofo em argumentar sempre uma continuidade, uma transformação. Além disso, levando em consideração que a duração está presente no âmago da filosofia bergsoniana, seja nos fatos internos da consciência, externos do mundo material, até nos argumentos em defesa da imortalidade da alma⁵, talvez esse alicerce tão fundamental seja um dos

⁴ A respeito do paradoxo bergsoniano revelado pelo princípio monista da duração, que possui características correspondentes ao pluralismo, ver Monteiro (2018).

⁵ Bergson compreende a complexidade do problema da imortalidade da alma: “é claro que não vou resolver assim de repente, [...], o mais importante dos problemas que a humanidade pode propor a si mesma. Mas me arrependeria se não mencionasse”. O autor refere-se aqui, de algum modo, ao “alcance” último da filosofia, uma vez que, para o autor, ela deve nos servir de estímulo para uma reflexão “cada vez mais profunda, uma visão cada vez mais aguçada da realidade”. Com isso, a autor salvaguarda sua reflexão final no texto *A alma e o corpo*: “a vida do espírito não pode ser um efeito da vida do corpo; [...], tudo acontece como se o corpo fosse simplesmente utilizado pelo espírito e, portanto, não temos nenhum motivo para supor que o corpo e o espírito estejam inseparavelmente

sustentáculos dessa filosofia.

A duração da consciência

A duração em Bergson é um conceito que surge de uma crítica à natureza do tempo⁶. A sua função e o lugar que ocupa na obra do autor é fundamental para a noção de consciência: “pensar a vida em termos de duração é pensá-la em termos de continuidade, de um prolongamento dos momentos vividos, de uma memória que prolonga o antes no depois; em suma, é pensá-la em termos de ‘consciência’” (TOURINHO, 2011, p. 811). Portanto, refletir acerca da duração é estender-se à toda obra bergsoniana, principalmente à consciência. Essa continuidade durativa contempla a liberdade do pensamento em virtualizar o instante – embora este não a represente –, ou seja, o recorte de uma instância da duração que por si só não permite captura, pois é puro movimento; a duração escoá.

Esse escoamento ocorre justamente porque, na filosofia bergsoniana, não é responsabilidade integral do cérebro reter as lembranças, mas sim função da consciência, que rememora aquilo que o momento presente solicita⁷. Essa função da consciência está sempre voltada ao futuro, inclinada sobre o que está por vir, preparando-se como antecipação. Assim, a mente permite que esse passado escoe da consciência.

De modo geral, a reflexão acerca do tempo, como afirma Worms, conduz Bergson à procura de um modo de “*conservação do tempo*”. É assim que a duração assume esse lugar não apenas enquanto forma, pois, “tal forma é inseparável do seu conteúdo” (WORMS, 2005, p. 132-133, grifos do autor). Tal interpretação é retratada por Bergson em *A ideia de tempo*: “Não se abrevia o tempo. [...] A duração não é separável do seu conteúdo, ela coincide [com] a qualidade que ela preenche. Nós

ligados um ao outro”. Essa constatação soa como um desabafo criterioso, no sentido de que o autor percebe *apenas* que a probabilidade é alta, portanto, afirma: “está claro que a imortalidade propriamente dita não pode ser provada experiencialmente” (BERGSON, 2009, p. 57).

⁶ Para mais informações, ver Worms (2005). Ver também o livro do curso *A ideia de tempo*, de Bergson (2022).

⁷ A percepção, nesse sentido, é aquilo que no presente rememora, embora a própria percepção já esteja impregnada de memória, afinal, segundo Bergson “toda percepção é já memória” (2010b, p. 176). Para ver mais sobre o papel da percepção na obra bergsoniana, consultar *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (2010b).

temos muita dificuldade para formar essa ideia”⁸ (BERGSON, 2022, p. 33).

Esse aspecto da duração permite uma soma contínua e construtiva, entretanto, não representa uma acumulação ou sobrecarga do eu, uma vez que virtualiza em pensamento apenas aquilo que convém a sua função em preparar um futuro que está por vir, ou então, em realizar uma ação virtual ou real. Essa condensação em consciência ultrapassa em amplitude tudo aquilo que caracteriza o cérebro humano e, sendo assim, a representação do tempo que considera a consciência enquanto um dado imediato (BERGSON, 2009) trata da espacialização em pensamento e da conscientização daquilo que pode ser percebido e associado.

A associação não é uma característica que representa bem o aspecto da duração bergsoniana. Tal crítica, Bergson apresenta já no *Ensaio* (1889):

O associacionismo comete, portanto, um erro ao substituir continuamente o fenómeno concreto, que ocorre no espírito, pela reconstituição artificial que a filosofia lhe fornece, confundindo assim a explicação do facto com o próprio facto. Aliás, é disto que nos apercebemos mais claramente à medida que considerarmos os estados mais profundos e mais compreensivos da alma. O eu toca, de facto, no mundo exterior pela sua superfície; e como esta superfície conserva a marca das coisas, associará por contiguidade termos que percecionara justapostos: é a conexões deste género, conexões de sensações totalmente simples e, por assim dizer, impessoais, que a teoria associacionista convém. Mas, à medida que o eu volta a si mesmo, também os seus estados de consciência cessam de se justapor para se penetrarem, se fundirem conjuntamente, e cada qual se colorir com a cor de todos os outros (BERGSON, 2018, p. 126)⁹.

Portanto, na mente pode-se associar, virtualizar, comparar, medir, relacionar. Com isso, observa-se que a noção de tempo cronológico é facilitada e o método associacionista toma um lugar de sistematização no pensamento, bem como quis o filósofo escocês David Hume (1711-1776). Além disso, a crítica bergsoniana ao associacionismo não poderia “passar despercebida a teoria de Hume, um dos pilares mais sólidos deste edifício filosófico” (RODRIGUES, 2017, p. 83). Em sua crítica, a questão sublinhada por Bergson é que no mundo dos fatos internos, as diferenciações, as fronteiras, os limites dos quais o associacionista necessita já não

⁸ Cabe aqui, fazer presente um outro momento em que Bergson trata da duração e do tempo, na qual o autor faz questão de grifar o texto: “A duração é inseparável do ser que dura, consustanciada com o ser” (BERGSON, 2022, p. 94, grifo do autor).

⁹ A acentuação e ortografia estão em português de Portugal, uma vez que, a versão do texto utilizada, a saber, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2018), deriva da editora Edições 70, de Lisboa.

são tão claros assim. Há uma fusão, uma certa síntese representada pela duração. Mas a crítica bergsoniana não invalida a justaposição intelectual dos conceitos com fins de análise sistemática. Ela só não é adequada na compreensão do todo psicológico ou do que representa, no interior de si próprio, a duração pura.

O associacionismo não traduz apenas uma ilusão que nasce de uma deformação da vida psicológica, quando recortada artificialmente segundo o estilo da inteligência reflexiva, que lhe aplica o esquematismo da justaposição. A hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade da vida psíquica. Quando não incorre nesta *hybris* e se limita apenas ao *eu* superficial, à consciência perceptiva e social, ela reflete uma verdade ontológica. Fundada numa inteligência parcial, a inteligência, confirmada em suas expectativas, é levada a uma totalização que a induz ao universo ilusório sistemático. Ela se quer *mathesis universalis* e, à primeira sugestão da experiência, ela lhe volta as costas e desdobra coerentemente sua fantasmagoria (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 31-32, grifo do autor).

O todo dessa duração é o indivíduo, “os estados de consciência constituem, em sua multiplicidade, a unidade do eu”. Entretanto, como pensar a unidade de uma multiplicidade, “o que reunirá os estados entre si[?] Como representar a unidade do eu?”. Não será fazendo-a emergir da multiplicidade, muito menos pelo pensamento discursivo. Segundo Bergson, “deve haver uma maneira de perceber o que nos oferece essa unidade [...]. É o que denominamos a consciência profunda e imediata” (BERGSON, 2022, p. 71).

Bergson assim distingue o *eu profundo* em contraste com o *eu superficial*. Este último representa a superfície daquilo que no indivíduo é mensurável, que pode ser ouvido, sentido, tocado, o que Hume chamou de “um feixe ou uma coleção de diferentes percepções” (HUME, 2000, p. 285). Enquanto o *eu profundo* diz respeito à própria duração da consciência, ao heterogêneo, é o símbolo de uma personalidade movente; aquilo que Hume atribui a continuidade a uma ficção da imaginação.

Se há duração, é preciso que os estados de consciência durem; não se pode considerar dois estados de consciência como invariáveis. Pode-se fazê-lo, mas assim se obtém um conceito fixo e congelado; precisamente pelo fato de que existe vida [psicológica], deve haver algo distinto de um conhecimento conceitual da vida interior. Sem dúvida, é útil servir-se da projeção do eu, porém, quando se especula sobre a duração, isso se torna prejudicial (BERGSON, 2022, p. 72).

A projeção do eu é uma sombra da associação, uma representação criada por uma metodologia equivocada, escolhida para tentar representar o que está além do

seu próprio alcance. Para a experiência de interioridade, é a consciência profunda e direta que revela, antes de qualquer método, a unidade de uma continuidade. Ao levar em conta o aspecto da continuidade, por vezes, na filosofia, a pressuposição é de um fundo imutável: “na imagem da mobilidade, somos conduzidos à representação de um meio imóvel” (BERGSON, 2022, p. 86). Um substrato ou substância, pelo qual aquilo que é movente pode então seguir seu curso, entretanto:

[...] a verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior - melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente. Nossa personalidade é exatamente isso (BERGSON, 2006, p. 172, grifo do autor).

Nesse sentido, embora a palavra substância comumente tenha herdado uma significação específica outorgada pela filosofia, Bergson, quando a utiliza para referir-se à duração, intenciona uma modificação do termo no sentido da individuação da continuidade da duração consciente, bem como observado na especificidade da função delegada à memória. Essa duração não é pessoalizada, ela é composta pela pluralidade que comporta todas as características de cada indivíduo, em cada indivíduo¹⁰; ademais, trata-se precisamente dessa continuidade e de uma multiplicidade de fusão. “A duração é nosso próprio eu transcorrendo” (BERGSON, 2022, p. 64). A metáfora da melodia¹¹ na filosofia bergsoniana representa igualmente bem a duração e, portanto, levar em conta a continuidade, a consciência, é considerar que “não há dois momentos absolutamente idênticos em um ser consciente. Uma consciência que possuísse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória. Ela pereceria e renasceria sem cessar” (TOURINHO, 2011, p. 810). Nesse sentido, então, a duração significa o oposto do que concebemos a respeito da ideia do instantâneo, uma vez que considerar inúmeros instantes repercute aceitar aparições conscientes, subsequentes e, em resumo, incontáveis *eus* sem história.

¹⁰ Essa é uma especificidade da duração, pois Bergson a fará, através da consciência, representar um absoluto de toda a vida. Refere-se à questão: “O mundo duraria sem a consciência? Examinaremos essa questão. Trata-se de saber em que medida o mundo material tem memória, em que medida ele forma um todo uno e orgânico. O problema não é absolutamente impossível; basta, por ora, firmar esta conclusão: a duração existe em relação à nossa consciência” (BERGSON, 2022, p. 65). Sobre esse assunto, ver também *A evolução criadora* (2010a).

¹¹ Bergson se refere ao exemplo da melodia por diversas vezes já no *Ensaio*. Para o filósofo, a metáfora representa bem a continuidade da duração e a unidade de uma personalidade movente.

Uma duração que se expressa, solidifica com contornos precisos uma continuidade que representa o justo oposto. Bem como na crítica ao associacionismo: o termo em linguagem confunde-se com o objeto ou conteúdo relacionado ao seu significado, o que representa um equívoco. Essa tendência em solidificar impressões constitui a razão, para Bergson (2018), de darmos mais importância para a vida social e prática do que para nossa existência interior e individual. Desse modo, percebemos com maior frequência os contornos do conceito do que as nuances da continuidade e transformações constantes da duração interior.

Nomear uma sensação interior na intenção de comunicá-la produz um efeito inconsistente com a real sensação por trás da expressão, uma vez que “as palavras, logo que formadas, voltar-se-iam contra a sensação que lhes deu origem e, inventadas para testemunhar que a sensação é instável, acabariam por lhes impor a sua própria estabilidade” (BERGSON, 2018, p. 103). Assim, o sentimento é uma das mais esmagadoras maneiras de expressar o quanto a formação do conceito no intuito de significar um conteúdo interior não é capaz de retratar com fidelidade os fenômenos interiores da consciência durativa. Desse modo, Bergson (2018) anuncia duas formas da vida consciente que o filósofo chama de duplo aspecto: 1) a percepção direta dos fatos internos; e 2) a percepção por refração através do espaço. Em síntese, a expressão do sentimento espacializa em forma de conceito um aspecto que representa apenas um instante da duração dos fatos internos, que não se repete igualmente, pois “há somente *progressos*” (BERGSON, 2018, p. 102, grifo do autor). Como dissemos, a duração contempla os instantes, mas eles não a representam, pois a duração é pura continuidade e consciência. Em geral, é sobre esse equívoco metodológico, segundo Bergson, que o associacionismo¹² e, poderíamos dizer, o redutivismo se detém.

A duração não admite redução

A continuidade da consciência revela que há um desenrolar contínuo, sempre inclinada adiante, é claro, enquanto permanece ancorada num passado que lhe serve

¹² Nesse contexto, para Bergson “o associacionismo é o atomismo mental, a transposição do atomismo físico para a vida interna. Na física, há superposição de partes e deseja-se arranjar os elementos da vida [psicológica] da mesma maneira” (2022, p. 78-79).

de recurso. Mesmo frente às investidas científicas, ainda não se efetivou uma redução da consciência, e nesse mesmo sentido, um determinismo mecânico da natureza geralmente sugere “um paralelismo quase rigoroso entre as duas séries fisiológica e psicológica” (BERGSON, 2018, p. 114), uma vez que se espera que a correspondência seja total e que as mesmas leis se apliquem em ambos os casos. E afinal, se o fluxo da duração é real, qualquer formulação matemática que intencione descrevê-lo seria um equívoco, “uma vez que a medida exclua exatamente o fluxo, apegando-se ao estático” (MONTEIRO, 2018, p. 89).

Efetivamente, se elevarmos esse mesmo raciocínio para um âmbito mais geral da vida do universo, observamos que o século XX foi permeado por tentativas de descobrir uma teoria da unificação universal, que permanecem até hoje como um dos objetivos finais da ciência (HAWKING, 2015). Pode-se ver essas tentativas no incessante trabalho de Stephen Hawking (1942-2018) no que desejou chamar de a *Teoria de Tudo*¹³, ou mesmo no esforço de Albert Einstein (1879-1955) em conceber uma *Teoria do Campo Unificado*¹⁴. Ambas as tentativas, considerando o esforço evidente, são de fato tão complexas quanto parecem.

Os filósofos jônicos do século VI a.C já expressavam seus anseios por agregar num único princípio organizador (*arché*) toda a imensa diversidade dos fenômenos da natureza. Na contemporaneidade filosófica e científica, tanto intenções de unificação quanto tentativas reducionistas pretendem agregar complexidades em redutos matemáticos ou descrições compactas. No caso da teoria da relatividade e da mecânica quântica, mesmo que exista uma tentativa em elaborar uma unificação numa *teoria da gravidade quântica*, como o quis Hawking, ao que parece, ambas não podem estar corretas ao mesmo tempo. Nesse sentido, tanto quanto Bergson afirmou que o princípio da causalidade, se existir no mundo dos fatos internos¹⁵, não se assemelha a causalidade da natureza, para o bergsonismo, princípios análogos se enquadram ao mesmo argumento. “No entanto, esse conhecimento científico é

¹³ Para ler mais a respeito do tema de uma perspectiva científica, ver Hawking (2015).

¹⁴ Para mais informações, ver Sanz (2019).

¹⁵ Em outro texto presente na coletânea de artigos *A energia espiritual*, intitulado: “*Fantasma de vivos*” e “*Pesquisa psíquica*”, é possível encontrar informações relevantes sobre a perspectiva de Bergson a respeito da psicologia de sua época, a qual o filósofo francês acompanhava de perto. O texto é uma conferência apresentada na *Society for Psychical Research* em Londres, em 28 de maio de 1913, da qual, inclusive, Bergson é eleito presidente. Pode-se encontrar também diversas críticas à psicologia elaboradas por Bergson ao longo de várias das suas obras, indicamos aqui as aulas dos cursos: *A ideia de tempo* (2022), e *Aulas de psicologia e metafísica* (2014).

necessariamente relativo, humano. Ele não nos informa sobre a realidade, porque a unidade assim obtida é artificial. É uma forma” (BERGSON, 2022, p. 80). Mais à frente, em uma reflexão sobre o tempo, o espaço e a duração, Bergson retoma:

No espaço, a rigor, podemos supor as mesmas condições (causalidade). Mas, no mundo interior, o que isso poderia significar[?] Há uma história que se desenrola; [contudo] não pode haver leis históricas. Os antecedentes são sempre novos, também nova é a ação (BERGSON, 2022, p. 95-96, grifo do autor).

Enquanto a física entende que, se for possível descrever um único momento de todo o universo com equações precisas será possível calcular qualquer momento futuro utilizando essas informações matemáticas, para o bergsonismo essa presunção vai contra a própria concepção da continuidade da duração: “por isso a ideia de ler em um estado presente do universo material o futuro das formas vivas e de desenrolar de uma vez a sua história futura deve conter um verdadeiro absurdo” (BERGSON, E2010a, p. 371). Nesse sentido, há um preconceito metafísico ao qual Bergson delega o equívoco em supor que as leis de conservação de energia que regem o mundo físico, por exemplo, possam da mesma forma adequar-se aos fatos psicológicos. Na perspectiva do filósofo francês, as duas noções diferem radicalmente, porém, foi sobre essa perspectiva que a filosofia bergsoniana e a psicologia houveram de dialogar. Para isso, a metafísica da duração haveria de ser considerada. O que ocorre com a natureza dos estados físicos da matéria, numa relação de causalidade, como dito anteriormente, não ocorre com o espírito no bergsonismo, entretanto, por vezes, essa é a visão tradicional da psicologia: “o determinismo psicológico, na sua forma mais precisa e mais recente, implica uma concepção associacionista do espírito” (BERGSON, 2018, p. 120). Bem como Prado Júnior (1988) nos lembrou a pouco, afirmando que o associacionismo só é falso quando aplicado à totalidade da vida psíquica.

Com isso, no emprego da causalidade, imagina-se que estados de consciência antecedentes são geometricamente necessários para o estado atual. Primeiramente, não é adequado tratar da consciência como “estados”, afinal, vai contra a própria continuidade da duração que não pode ser contemplada por instantes ou conceituações fixas daquilo que é naturalmente constituído de puro *progresso*, movimento durativo. Em segundo lugar, Bergson não desconsidera que a relação

entre momentos anteriores do eu e o momento atual tenham de fato uma íntima relação, porém, não se trata de uma causalidade. “O erro do associacionista foi ter eliminado, primeiramente, o elemento qualitativo do ato a cumprir, para apenas conservar o que tem de geométrico e de impessoal” (BERGSON, 2018, p. 124). Assim, Bergson sublinha que o associacionista se esquece que isso que chama de estados representa, na verdade, uma individualidade, um heterogêneo, uma pluralidade que se mistura como uma nota musical numa composição, com todas as nuances que lhe são próprias, neste caso, a duração da consciência.

Como foi dito, a observação bergsoniana a esse respeito trata sobre a multiplicidade de fusão ou de penetração mútua (BERGSON, 2018). Com isso, entende-se uma pluralidade que se desdobra para que possa aparecer, porém, aparece não na duração, mas no espaço criado pela mente¹⁶ e limitado pelas nossas faculdades, tal é o material do associacionista. Esse último usa a si mesmo como parâmetro, universaliza a associação tomando como material a superfície do desenrolar da pluralidade no espaço, e por este motivo, a associação ganha mais visibilidade que a duração. Bergson critica em bloco toda metodologia trazida de “fora” para “dentro” na tentativa de explicar que o que pertence à experiência interior possui uma natureza que diverge dos estados cerebrais presentes na explicação do associacionista; ou poderíamos dizer para fins deste texto, do reducionista que tenta explicar a consciência.

A pluralidade dos fatos de consciência, a não causalidade dos fatos psicológicos, a natureza da duração real e seu aspecto característico de uma continuidade, uma consciência durativa, “uma espécie de contração do real, operada por nossa memória” (BERGSON, 2010, p. 31), e a afirmação de que há muito mais numa consciência do que no cérebro correspondente, retratam bem o anti-redutivismo bergsoniano e as características qualitativas que cada uma dessas nuances do eu representam em cada indivíduo. Assim, observamos que, apesar da presença da pluralidade qualitativa, essa é uma característica da duração real como conceito.

Como aponta Monteiro (2018), esse movimento representa um absoluto. Não se trata de um movimento que possui um referencial, como na matemática ou na física,

¹⁶ Essa espacialização se dá no próprio fixar do pensamento. Esse espaço é uma necessidade da associação, mas é uma criação da mente. No interior há uma fusão, de difícil conceituação, por isso essa aparição trata-se sempre de um desenrolar e dificilmente representa com fidelidade a realidade por detrás do conceito.

ou ainda de um movimento que se constitui apenas porque há um espaço absoluto que o “sustenta”¹⁷, mas de um todo em movimento progressivo, não-causal, mas criador¹⁸. Essas ciências, afinal, inventadas pelo homem, fariam o filósofo ir de fora para dentro, como dissemos, na intenção de que as mesmas regras funcionem para a natureza da consciência, entretanto, essas ciências estão limitadas ao espaço. Apenas o desenrolar da pluralidade, a linguagem, a ação como movimento, seja do corpo ou dos corpos, fornecem algum material de análise ao cientista.

Na perspectiva neurocientífica de Patricia Churchland, o avanço das ciências ainda poderá dizer que a consciência não é nada mais do que “algum padrão de atividade de neurônios” (CHURCHLAND, 2011), perspectiva contrastante àquela elaborada por Bergson. Para o filósofo francês, a partir de agrupamentos de átomos ou cadeias de neurônios, o cientista faz surgir a “consciência [que] junta-se a eles como uma fosforescência; ela é como o traço luminoso que segue e desenha o movimento do fósforo que riscamos, na escuridão, ao longo de uma parede” (BERGSON, 2009, p. 33). Essa neurociência que intenciona um redutivismo se utiliza do método e das descobertas da ciência para resgatar a consciência, pois a considera um resultado da evolução e adaptação dos neurônios às necessidades da vida, porém, para Bergson, ela é justamente a responsável pela evolução e variação da vida.

No caminho da reflexão a respeito de uma redução da consciência: *a dificuldade das ciências contemporâneas em reduzir a consciência pode ser elucidada pela noção de duração em Bergson?* A duração em Bergson, ao nosso ver, é um conceito que serve de base para uma argumentação filosófica profunda que busca explicar aquilo que por natureza encontra-se além do próprio conceito. De modo geral, a metáfora pode ser uma solução menos fixa do emprego do conceito, pois situa a explicação em um sentido figurado, mesmo seu conteúdo sendo por vezes sugestivo. A duração como conceito, por representar também a pluralidade, compactua com o figurativo da metáfora¹⁹ e vai além, pois Bergson estrutura, a partir da experiência da

¹⁷ Pode-se observar essa ideia trabalhada por Bergson na sétima aula do curso *A ideia do tempo* (2022), de 31 de janeiro de 1902.

¹⁸ Bem como observado por Bergson em *A evolução criadora* (2010a, p. 373, grifo nosso): “quando se está em presença da duração verdadeira, vê-se que ela significa *criação* e que, se aquilo que se desfaz dura, só pode ser devido à sua solidariedade com aquilo que se faz”. Sobre a noção de criação em Bergson, ver também Camolezi (2017).

¹⁹ Bem como observado por Guaraciaba: “O desafio que Bergson propõe é que possamos entender por meio do uso de metáforas o movimento em sua verdadeira fluidez. Tal é a concepção de tempo

interioridade, todas as suas críticas ao inconveniente estático da argumentação mental a partir da noção plural da multiplicidade de fusão. Assim, talvez a complexa tarefa filosófico-científica em dar uma explicação conceitual e por vezes redutivista da realidade, seja tão difícil justamente porque a natureza do pensar é fixar.

Fracassamos ao buscar apreender a realidade com conceitos fixos, além disso, segundo Bergson, somos enganados ao tentar unir diferentes ideias de complexidade, unidade, multiplicidade, entre outros, no intuito de adquirir uma representação do real. Aqui talvez a duração nos auxilie a elucidar tais complexidades. Embora optemos por essa relação entre Bergson e o desenvolvimento das ciências, elaborando um diálogo com a ontologia da duração, está claro para nós que a consciência para o autor envolve também a mútua influência do corpo e das ações dos corpos, no que apontamos anteriormente a partir de Coelho (2010) como uma ontologia da matéria.

Considerações Finais

O tema da consciência na contemporaneidade reacende a curiosidade de cientistas, filósofos e entusiastas, com seu mistério aparentemente insolúvel. Nos termos cientificamente desejados, a redução parece uma questão de difícil resolução. Sua adequação aos fundamentos da razão científica nos soam bem como o esforço das ciências em encontrar uma teoria da unificação universal. A questão crucial é que, nos termos da filosofia, o que se pensa para o realismo sobre a realidade da matéria não se aplica ao idealismo e vice-versa. Bergson já revela, como apontado no primeiro capítulo de *Matéria e Memória* (1896), a falsidade de ambas as teses e ressalta nossa invariável postura em saltar de um sistema de notação para outro.

Ao que nos demonstra a filosofia bergsoniana, a postura científica redutivista tem vazão na demasiada importância que dá aos fatos sociais, à apreensão de complexidades em conceitos que simbolizam essa unificação. É justamente o conceito que nos dá essa possibilidade e, ao mesmo tempo, revela um sentimento de que se apreende uma realidade. É por isso que novos conceitos são tão atraentes e, ainda mais, por motivos análogos, o desejo por uma redução ou uma causalidade são

como duração. [...] Em Bergson, podemos dizer que o uso da linguagem metafórica nos seus escritos filosóficos exerce um papel de intermediação entre o seu pensamento e a realidade movente” (2021, p. 6).

latentes no ser humano.

É só a partir do diferente que se pode comparar, refletir e organizar uma realidade; mesmo que essas sejam operações mentais, bem como o é a elaboração de um novo conceito. A comparação existe apenas porque somos diferentes, afinal, sem diferença, não se pode conferir certo grau de análise comparativa, uma vez que o lugar de onde tal atividade se dá, precisa necessariamente operar de uma natureza distinta, heterogênea, plural. Eis a substancialidade de uma heterogeneidade e pluralidade da duração.

Nesse sentido, observa-se que o bergsonismo não compactua com a perspectiva redutiva da natureza da consciência, permanecendo enfático quanto a amplitude desta em relação ao cérebro correspondente. O próprio cérebro é visto como um centro de atividades voltadas à ação, dedicado à vida; ao mesmo tempo, a consciência não reside no cérebro, ela o “toca” e é “tocada” por ele mutuamente, em uma espécie de relação mútua. O cérebro e o sistema nervoso humano, com as complexidades que lhe são próprias, prestam esse serviço à vida, entretanto, pertencem do mesmo modo ao âmbito da duração real, ao que viemos chamando de “consciência durativa”. Ainda assim, Bergson afirma que é o movimento no cérebro que prepara uma ação possível que poderia ser visto caso pudéssemos acompanhar seu movimento (BERGSON, 2009, p. 46), noção que hoje se compreende pelas explicações funcionais dadas pelas neurociências.

Enquanto o associacionismo representa muito bem o mundo material, habilitando a possibilidade de relacionarmos conceitos e ideias aos fatos da vida psíquica como um todo, ele vê-se impossibilitado de representar com a mesma fidelidade essa realidade mais íntima. Assim, ele encontra sempre uma barreira imposta por si mesmo enquanto se percebe impossibilitado de abdicar o que lhe trouxe até ali. É o que Hume não pode fazer ao deparar-se com a revisão da seção sobre a Identidade pessoal, no *Tratado*²⁰, bem como apontamos anteriormente.

Qualquer tentativa de redução ou unificação que recobre o falibilismo do próprio

²⁰ Vemos essa declaração humeana no clássico parágrafo §18 do Apêndice no *Tratado da natureza humana*: “Eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à *identidade pessoal*, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes”.

método, buscando adaptar-se e modificar o próprio caminho a que está submetido, igualmente, perceberá a impossibilidade de uma descrição em termos da natureza da consciência.

Perceber nosso eu, o que há de realmente variável e de mais próximo da substancialidade é, por si só, bem difícil, pois a faculdade que conhece *não coincide absolutamente* com o sujeito que conhece. O eu é variável, a faculdade é um ato intelectual cujo primeiro hábito é o de imobilizar, fixar. Pensar é fixar. Quando, então, a consciência se volta para o eu, esforça-se para alcançá-lo, ela não pode impedir-se de fixar, e apenas pelo fato de pensar o seu objeto, ela o fixa e o imobiliza. O pensamento é prático antes de ser teórico; ora, é indispensável fixar pontos de referência estáveis. É por isso que o pensamento não pode evitar solidificar aquilo que toca (BERGSON, 2022, p. 69, grifo nosso).

Desse modo, frente às dificuldades de redução da consciência e considerando as investidas no campo das ciências cognitivas feitas por Bergson, retornar à duração da consciência considerando tal contexto é uma tarefa instigante. Talvez uma maneira de considerar o problema da consciência seja aderindo a algumas ideias mais radicais, exercendo justamente o exercício da reflexão sem a limitação prévia do método. David Chalmers (1966-) explora o problema nesse mesmo caminho²¹. Nutrir a questão enfrentando o problema é papel da filosofia e da ciência juntas. Mesmo que as áreas das ciências possam muito bem descrever algumas funções do cérebro em relação à consciência, reduzi-la ainda soa como uma possibilidade distante. Em Bergson, a consciência tem papel central e reduzi-la não é uma possibilidade.

Embora a duração se expanda como algo que permeia o interior da vida, diluindo-se na formação da própria vida dos tecidos organizados²², a crítica que a acompanha passa pela negação de um reduativismo da consciência como efeito ou subproduto do cérebro correspondente. Assim, crítica e ontologia se encontram e

²¹ Para o filósofo australiano David Chalmers, a experiência da consciência é um dos maiores mistérios da ciência e filosofia atualmente. Chalmers classifica alguns problemas fáceis como passíveis de explicação pelas ciências, especialmente questões relacionadas ao funcionalismo, ou seja, explicações a respeito de certas “*habilidades cognitivas e funções*” específicas. Porém, ressalta que mesmo tendo explicado todas as funções e habilidades, “ainda pode restar uma questão adicional não respondida: *Por que o desempenho dessas funções é acompanhado da experiência?* Uma simples explicação das funções deixa essa questão em aberto” (CHALMERS, 2020, p. 323; 325, grifos do autor).

²² Bergson, em *A ideia do tempo* (2022, p. 84), cita a obra *Da memória concebida como propriedade dos tecidos organizados* (1870), de Karl Ewald Konstantin Hering (1834-1918), fisiologista alemão. No trecho, Bergson trata sobre a memória e a consciência, afirmando que “por toda a parte em que há sobrevivência do passado no presente, há consciência”. Na presente reflexão, Bergson cita a obra de Hering e em seguida refere-se a ela afirmando: “para o naturalista, encontraremos muitas definições da vida, todas imperfeitas. Se quisermos extrair sua propriedade mais característica, seria a hereditariedade”.

talvez a duração possa iluminar nossa compreensão a respeito dos limites da redução científica da consciência.

Referências

BERGSON, H. **A energia espiritual**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BERGSON, H. **A evolução criadora**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010a.

BERGSON, H. **A ideia de tempo**. Tradução de Débora Morato Pinto. São Paulo: Unesp, 2022.

BERGSON, H. **Aulas de Psicologia e de Metafísica**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2018.

BERGSON, H. **Essai sur les données immédiates de la conscience**: l'édition critique. 10. ed. Paris: Presses Universitaires de France, Puf, 2013.

BERGSON, H. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. 4. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010b. (Biblioteca do pensamento moderno).

BERGSON, H. **Matière et mémoire**: essai sur la relation du corps à l'esprit. 9. ed. Paris: Presses Universitaires de France, Puf, 2012. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine).

BERGSON, H. **O Pensamento e o Movente**: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CAMOLEZI, M. Acerca da noção de esforço e do conceito de causalidade em Henri Bergson. **DoisPontos**, Curitiba, v. 14, n. 2, dez./2017, p. 67-81.

CHALMERS, D. J.; MUNIZ, P. H. G. [Tradução] Enfrentando o problema da consciência. **Prometheus Journal of Philosophy**, São Cristóvão, v. 12, n. 33, 2020, p. 319-352.

CHURCHLAND, P. **Pode a neurobiologia nos ensinar algo sobre a consciência?** Tradução de Saulo de Freitas Araujo. 2011. Disponível em: <https://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/Churchland-Pat-Port-4.pdf>. Acesso em: 21.jan.2024.

CHURCHLAND, P. M. **Matéria e consciência**: uma introdução contemporânea à

filosofia da mente. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

COELHO, J. G. **Consciência e Matéria**: o dualismo de Bergson. São Paulo: UNESP, 2010. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/5zms8>. Acesso em: 24.jan.2024.

COSTA, C. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 2012.

GUARACIABA, V. P. Um estudo sobre a metáfora na filosofia de Henri Bergson. **Periágo**, Brasília, v. 4, n. 1, dez./2021, p. 3-9.

HAWKING, S. **Uma breve história do tempo**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca. 2015.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2000.

KANDEL, E. R. **Em busca da memória**: o nascimento de uma nova ciência da mente. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MONTEIRO, G. da P. Um absoluto movente: considerações sobre monismo e pluralismo em Bergson. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 18, n. 2, 2018, p. 86-99.

MOORE, F.C.T. **Bergson**: thinking backwards. New York: Cambridge University Press, 1996.

PIKE, N. Hume's bundle theory of the self: a limited defense. **American Philosophical Quarterly**, v. 4, n. 2, 1967, p. 159-165.

PRADO JÚNIOR, B. **Presença e campo transcendental**: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

RODRIGUES, P. C. O papel do hábito na constituição da cognição: Bergson leitor de Hume. **Dois pontos**, Curitiba, v. 14, n. 2, dez./2017, p. 83-108.

SANZ, J. C. **Manuscrito de Einstein com a teoria que tentava explicar o universo todo é exposto**: escritos inéditos do cientista são exibidos em Jerusalém no 140º aniversário do nascimento dele. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/06/ciencia/1551901393_220658.html. Acesso em: 28.mar.2024.

SEARLE, J. **Mente, Cérebro e Consciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2019.

TEIXEIRA, J. de F.; GOMES, P. de T. Bergsonismo, filosofia da mente e cognitivismo. In: TEIXEIRA, J. de F. **Filosofia e ciência cognitiva**. Rio de Janeiro:

Vozes, 2004.

TOURINHO, C. D. C. Memória e voluntariedade: a consciência na filosofia de Henri Bergson. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 67, n. 4, pp. 807–14, 2011.

WORMS, F.; PINTO, D. M. [Tradução] A concepção bergsoniana do tempo. **DoisPontos**, Curitiba, v. 1, n. 1, dez./2005, p. 129-149.

Recebido: 28/04/2024
Aprovado: 11/05/2024



Lucas Vollet*

ABSTRACT

Restoring the epistemological foundation of natural science through the identification of the synthetic unity of modal and counterfactual representations – those that presume the necessary character of the restricting possibilities of the empirical world – was Kant's principal goal in opposing Hume. But in order to do so, he had to significantly alter the empiricist theory of human cognitive capacity such that the idea of mind was no longer captured by a narrow definition of psychologism. Not only did he develop new explanations for synthetic or contentistic inferences (which were later technically developed by non-classical intuitionistic logical theories), but he also advanced the philosophy of mind toward an idealized representation of mental structures by extending our psychological knowledge to complex theories about the correlation between a priori concepts and intuitions. We will outline Kant's trajectory in this regard in the Critique of Pure Reason, including his absorption by Husserl's phenomenology in the nineteenth century, and offer conclusions regarding how these theories anticipated semantic solutions on the content of intentionality and mental content.

Keywords: Phenomenology. Mental content. Synthetic unity. Cognition.

Como a resposta de Kant ao empirismo revelou a complexa estrutura da cognição humana: um estudo fenomenológico do conteúdo mental

RESUMO

Restaurar o fundamento epistemológico da ciência natural através da identificação da unidade sintética das representações modais e contrafactuais – aquelas que presumem o carácter necessário das possibilidades restritivas do mundo empírico – foi o principal objectivo de Kant ao opor-se a Hume. Mas, para o fazer, teve de alterar significativamente a teoria empirista da capacidade cognitiva humana, de tal modo que a ideia de mente já não fosse capturada por uma definição estreita de psicologismo. Ele não apenas desenvolveu novas explicações para inferências sintéticas ou contentísticas (que mais tarde foram tecnicamente desenvolvidas por teorias lógicas intuicionistas não clássicas), mas também avançou a filosofia da mente em direção a uma representação idealizada de estruturas mentais, estendendo nosso conhecimento psicológico a teorias complexas, sobre a correlação entre conceitos a priori e intuições. Delinaremos a trajetória de Kant nesse sentido na Crítica da Razão Pura, incluindo sua absorção pela fenomenologia de Husserl no século XIX, e oferecemos conclusões sobre como essas teorias anteciparam soluções semânticas sobre o conteúdo da intencionalidade e do conteúdo mental

Palavras-chave: Fenomenologia. Conteúdo mental. Unidade sintética. Conhecimento.

How Kant's response to empiricism uncovered the complex structure of human cognition: a phenomenological study of mental content

Kairós: Revista
Acadêmica da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

V. 20, n. 1, 2024

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: luvollet@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9510836051893033>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6300-491X>

Empiricist threats to the Foundations of Natural Science

Hume's problem challenges the notion of drawing necessary conclusions from given contingent premises, which is known as the "problem of induction". During the period of modernity, the inductive method gained prominence as the foundation of scientific inquiry, particularly through Francis Bacon's *Novum Organon* (2003). The problem of induction was not merely seen as a fallacious inference, but rather as a potential threat to our understanding of modern science's foundation. This skepticism towards the representability of inference arises from the fundamental difference between judgment representation or a theory of truth, and successful induction. Even though good induction allows us to discern recurring patterns and identify analogies that can serve as guiding principles for judgment, it does not establish the non-falsity of conclusions based on true premises. This is why inductive logic is often characterized as non-monotonic or defeasible. It assists in forming the most accurate opinion possible, but it does not provide knowledge of truth, as it lacks a rule that explains why a proposition is not false.

Even though it is persuasive when an analogy is used as a principle of projection, the inductive method fails to give consistent knowledge about matters of fact. An analogy can be conceptualized as the substance of a cognitive disposition, or the construction of a mental representation through what it intends to project from a previous parameter. We now know that this reasoning by analogy is particularly persuasive when a recursive principle is used for conceptualizing inductive patterns. However, Hume's skepticism was not refuted: as the author would say, analogical principles are mathematical tools, and as such cannot be used successfully to project matters of fact. They are mere relations between ideas. It is like recursion that it applies to relational or analogical similarities that we can project from a known case to an unknown one, i.e., to idealized scenarios (like predicting language's well-formed formulas). But when we start projecting to the empirical world, that knowledge turns out fallible. This fact is given more weight in *The New Problem of Induction* (Goodman), which demonstrates that projections are made under particular normative conditions rather than under empirical conditions: "only a statement that is lawlike – [...] – is capable of receiving confirmation from an instance of it" (GOODMAN, 1983, p. 73).

Be that as it may, Hume was incredibly ahead of his time in conceiving this problem. Some layers of Hume's presuppositions must be noticed. The Scottish philosopher thinks that the analogical correspondence between two classes of evidence does not generate a conceptual representation of the *operating principle* between these classes and, in cases where this evidence accumulates over time, does not generate knowledge about the *efficiency*, or the most economic rule for the description of the connection: "If any one think proper to refute this assertion [...] may at once shew us an instance of a cause, where we discover the power of an operating principle" (HUME, 1978, p. 159).

The bottom line: if we cannot discern which rule is the most economical in describing temporal connections, or, in other words, if rules can supersede each other in describing the passage from A to B in time, we will always fail to represent the *inductive uniformity* of this connection. The same sequence will also be described by some counter-inductive principle! The conceptualization of induction through recursive methods, therefore, can only work in non-temporal contexts, such as in mere relations of Ideas, where reason works without hindrance from the senses. For Hume: "algebra and arithmetic [are] the only sciences, in which we can carry on a chain of reasoning to any degree of intricacy, and yet preserve perfect exactness and certainty" (HUME, 1978, p. 79).

The contexts where reason works in pure Ideal grounds, however, are trivial for the author: truths whose knowledge was already contained in their previous parameters (relations of ideas). It does not help us to cross the boundaries of what we know and project it to what we still do not know. The principle by which we can draw an analogy between empirical models is fallible because it is based on past data. That data does not offer universal guidelines for judging.

This protagonism granted to sense-data experience by classical empiricists, as we can see, left the flank open to skepticism. Hume himself did not try hard enough to move away from this possible consequence. And because of this looseness he still causes difficulties for the interpreters who try to bring him back to a more moderate position conducive to scientific objectivity. One can say that the whole empiricism is confronted with the same dilemma. One part of Empiricism is happy to think about the representation of truth and the possibility of scientific truth either in an analytical way or in a purely inductive way. As the arbitrary order of historical or personal experience

always yields contingent knowledge that depends on the demonstrable spatiotemporal occurrence of the representation, the share that the mind has in formulating laws and representing the certainty reflects a diminished expression of “truth” – a fallibilist version – to the point where science itself would be reduced to enumerative induction. Our parameters of science would be vulnerable to refutation, not by further theorizing, but by the arbitrary occurrence of some future experience or accidental fact – as if it were as likely that the sun would not rise tomorrow as that it would rise. Indeed, for Hume, experience is neutral to the proposition that the sun will or not rise tomorrow: “even after the observation of the frequent or constant conjunction of objects, we have no reason to draw any inference concerning any object beyond those of which we have had experience” (HUME, 1978, p. 139).

The other part of empiricism is more theoretically-oriented and would advocate induction elimination. However the deductive aspect, being purely analytical, relies on an assumed or speculative alignment between theories and facts for its predictive capability. This alignment is subject to conjecture, as emphasized by Popper in the early 20th century. According to Popper (1935), a fact can only enhance our theoretical understanding through refutation, which involves the process of *modus tollens*. Since the possibility of falsity is never excluded in empirical judgments and we can only deduct one problematic theory from a less problematic one (using facts as mere parameters of refutation), reasonable people would have to deal with a worldview that can only cause uncertainty and crises.

From the empirical problem to the problem of Mental Content: How to determine content on conflicting grounds

David Hume highlights the limits of our psychological ability to transform potential knowledge acquired through induction or association into active knowledge (in the sense of “usable” knowledge, or an asset for cognition: to judge). He does that by doubting we have any objective measure or projection method to make that transformation. The difficult part of the conversion process is figuring out the objective parameter that would allow it to be valid regardless of the situation or context. Since Hume rejects metaphysical notions like substance and causality, his treatise is a series

of scathing critiques of attempts to provide a perfect unity by which to compare the parallels between disparate empirical events:

There is no object, which implies the existence of any other if we consider these objects in themselves, and never look beyond the ideas which we form of them. Such an inference . . . would imply the absolute contradiction and impossibility of conceiving anything different. But as all distinct ideas are separable, tis evident there can be no impossibility of that kind (HUME, 1978, p. 86-87).

This does not mean, however, that we are incapable of converting the knowledge gained from the past into quantifiable expectations for the future, nor that we lack the will to do so. According to Hume, the difficult element is that these expectations must be maintained inside their own mental space. No proof of a connection with the external world can be given. The skeptical philosopher thinks that the projective mechanisms that operate conversion from potential (conjectural) to active (assertible) knowledge are solely reliant on our imagination, which is in turn based on our habits.

The fragility of this parameter is apparent, just like our dreams are bad measures to judge what is real. Hence, the boundaries of our efforts to convert imaginable possibilities into actual knowledge (usable assets for judgment) never cross the limits of uncertainty; it never crosses the sphere of problematic to the sphere of actual cognition. Hume concludes with two resigning messages: that regulating our knowledge of what is possible based on our understanding of the present is an inevitable task, albeit one with limited usefulness. This inevitability arises from the necessity of propositionally stating our expectations in order to communicate and test them. Plus, it arises from the necessity of stating those expectations propositionally, as content, relying on a rule that can be either confirmed or rejected. However, the value of these expectations remains conjectural and contingent upon our imagination, which would be the last parameter of human affairs. As the imagination has the prerogative to create images, signs may be the next authorized step. But signs produce empty formalisms, and from a nominalist point of view, they do not authorize any attribution of categorical "content".

Extra-logical principles for scientific representation and transcendental representations of cognitive complexity

Doubts regarding the basis of empirical science stem from a specific viewpoint concerning the limits of our cognitive capabilities. This correlation is not coincidental, as the primary goal of natural science is to present a comprehensive representation of our most reliable knowledge about the external world. Hence, if it fails to progress from hypothetical to conclusive assertions, our ability to depict our cognitive comprehension of the external world also falters. So the inductive problem teaches that our very ability to judge if something is true may be compromised. It teaches that the very idea of judgment is threatened under very complex conditions, in which we cannot discern evidence in favor of or against a proposition p . As the grounds for p can be counterbalanced by a counter-inductive principle, nothing prevents the same principle that governs our assent to p from contributing to denying p in a different theoretical or linguistic context. To specify the circumstances in which “ p ” can be asserted, it is not feasible to rely on a single rule or analogy. Instead, an increase in the number of rules is required to ensure an interpretation of “ p ” that does not contradict “not- p ”, one of the reasons for intuitionism to deny the “innocent” logical foundation of the law of the excluded middle. Indeed, this augmentation in rules inherently escalates the risk of conflicting rules.

We are also less able to present “ p ” in a “judging” format due to the increased complexity involved in going from less direct to more granular knowledge. This is because attempting to determine whether the granular content is true would be prone to contradictions and indeterminacy. Let us state this in another format: A representation either has no content or its content is sufficiently hermetic to cause confusion or knowledge that is equally favorable to p and non- p if it is not selective enough to specify its counter-extension. If it isn't selective enough to stop people from asserting both p and not- p , it's also not selective enough to stop people from asserting any r (as long as the person making the judgment isn't using paraconsistent techniques to stabilize the explosive effects of the contradiction). And so we are doomed to live in judgmental promiscuity and in the impossibility of judging or asserting unless a new cognitive faculty – something like a paraconsistent one – can save us.

Kant himself had a paraconsistent-friendly logical option in his transcendental logic: “For although a cognition may be in complete accord with logical form, i.e., not contradict itself, yet it can always contradict the object” (KrV A 60/ B 85)¹ – as well as in some regulative uses of reason: “both principles can very well coexist with one another, as merely heuristic and regulative” (KrV A 617/B 645). But Kant made a point of warning not to confuse logical use with transcendental use, as the second depends on the “feasibility of a synthesis” – which in turn involves our ability to represent the structural order of possible experience in an intelligible way. This demonstrates that getting out of this impasse without some notion of cognitive complexity is difficult and that, for Kant, the logical part of our knowledge does not exist alienated from the part of our knowledge engaged in knowing the structure of the empirical world.

Our scientists will be safe because there will always be inventive non-classical solutions available to solve this problem. Natural scientists will always find equally inventive logicians to create formalisms compliant with new practices, such as breaking consistency or requiring new principles of mathematical induction, as their theories develop to account for quantic superposition. Nonetheless, this matter is of particular concern when it comes to our examination of cognition since it could potentially lead to a situation where no capable adult possessing operational competence would be able to apply these principles of judgment in real-world scenarios, which heavily rely on stable institutions such as recursive-generable language-grammar and consistent codes of conduct (the Right). This creates an intriguing disconnection between practical and scientific life as if some individuals adhere to practical parameters while others, namely scientists, operate based on logical parameters of a higher level of complexity, developing distinct logics that align with their methodological needs. Kant's theory offers an explanation for how the increasing complexity of the content being evaluated, which cannot be confined to the mere principle of contradiction, finds its unity through a synthesis at a higher level. Consequently, Kant's theory does not alienate the human and pragmatic element of our cognition from the scientific element but rather elucidates them as different facets of the same transcendental reality. One can even describe the *Critique of Pure Reason* as an attempt to rescue the complex

¹ Abreviattion for *Critique of Pure Reason*: KrV Kritik der reinen Vernunft (1781; 1787). Cited by A/B pagination.

methodological procedures of post-Newtonian science and present them as part of our normal cognitive apparatus.

Kant's Theory of Mental Faculties: Synthesis and the Unity of Judgment

Kant proposed his own solution to Hume's problem through his theory of the unity of apperception and *a priori* syntheses. We shall shortly come to the point where the Transcendental Deduction sketches the outlines of a theory of mental faculties. In a particularly interesting moment for an informal outline of the elements of a theoretical understanding of our representative faculties, Kant gives an overview of the functions of perception, imagination, and apperception, according to how they are coordinated to form syntheses:

Actual experience, which consists in the apprehension, association (the reproduction), and finally the recognition of the appearances, contains in the last and highest (of the merely elements of experience) concepts that make possible the formal unity of experience (A 125).

To put it succinctly, a theoretical judgment generates a synthesis that depicts its relationship to a potential experience that is thought of as a normative unity rather than just something projected by the imagination (or a syntactic structure). While Kant's investigation into the extent of the faculty of imagination serves as the basis for his theory, he goes beyond it in that he asserts the necessity of a conception of the synthetic unity of imaginatively produced content, which can only be accomplished by a further movement that is spontaneous and goes beyond the simple passive combination of the faculty of images. The author believed that the enunciation of verbal copula would itself be an expression of the representation of this unity and, moreover, that our awareness of the limits of the support of our mediated knowledge (inferences) can only be thought through this unity, which he called the synthetic unity of apperception.

Kant's solution to skepticism, which he sets forth in paragraph B 141 on Transcendental Deduction, is that objective cognition of the content of judgment is something other than mere subjective cognition of subjective probabilities. The perception of the disparity between valid and invalid consequences of *p* is characterized by a distinct organizational structure, unlike the perception of merely

linking similarities, figurative representations, and other purely inductive inferences related to p without an objective principle. The nature of the difference, however, does not consist in a greater or lesser fallibility of content. What marks the uniqueness of the certainty contained in the judgment is not the claim to infallibility, but the ability to present a rule that describes the unity of the connection between body and weight in the judgment “The body is heavy”. Anyone who is able to understand the proposition that the body is heavy must be able to find a rule that is compatible with the rule used by those who judge or assert the proposition that the body is heavy.

Only in this way does there arise from this relation a judgment, i.e., a relation that is objectively valid, and that is sufficiently distinguished from the relation of these same representations in which there would be only subjective validity, e.g., with accordance with laws of association (B143).

Rather than merely presenting opposing examples, disagreements over the conclusion that the body is heavy are about the underlying assumptions that support the held interpretation of the statement. This leads to the classic transcendental argument: our parameter for general understanding would break if “the body is heavy” could be understood in categorical conditions in which expressing it would be possible in any state, whether in conditions in which it is true or in the exact opposite ones.

Consequently, we are not left vulnerable to fall in the realm of anti-theory about our internal flux, i.e., in a dimension where we could not know what we know, or where we could be mistaken even about our minimal knowledge about things. Nor are we subjected to a mere chaotic representation or random association of experiential elements. The essence of Kant's project lies in affirming our ability to make judgments and, thus, attain a theoretical understanding of the consciousness that unifies our direct experiential knowledge.

Kant's strategies in the Deduction of Categories and the passage for a phenomenological approach

At the peak of his work on *Transcendental Deduction*, Kant promises to prove that the strategies we use to represent the intuitive application of concepts of high levels of generality *do have* objective validity. They are not merely subjective decisions or inductive approximations, but judgments whose content can be asserted, i.e.,

decided to be true, false, or, if not, to make at least a non-cancellable contribution to further knowledge on how to judge in the light of the presented information (how to “settle opinion” to speak as a true contemporary pragmatist). The challenge is a version of the problem popularized by Descartes, which can be summarized as *The Problem of Objective Purport*: How can we ensure that our mental states accurately reflect the external world? To answer this, Kant starts from a different orientation, which we can call the problem of the warrant of objective correctness: What is the nature of the rules we apply to ensure the objective content of our ideas?

It makes sense to look for possible answers that are consistent with the *Critique of Pure Reason* if we are to consider the Kantian argument in light of new challenges.

That answer lies within his more general strategy of proving that our ability to identify intuitions as knowledge depends on general rules that we call categories.

I, therefore, call the explanation of the way in which concepts can relate to objects a priori their transcendental deduction of objects and distinguish this from the empirical deduction, which shows how a concept is acquired through experience (KrV A 86/ B 118).

However, this strategy cannot be successful without the additional assumption that the physiology of understatement is insufficient. According to Robert Brandom, in his famous commentary on Hegel:

Judging that p is committing oneself to integrating p with what one is already committed to, synthesizing a new constellation of commitments that exhibits the rational unity characteristic of apperception (BRANDOM, 2019, p. 53).

Kant also uses a version of the distinction between scientific and non-scientific, calling for opposition between more solid and more fragile forms of representation; at this point, he leaves open whether both are possible, even if some are more misleading than others: “The empirical derivation, however, to which both of them [Locke and Hume] resorted, cannot be reconciled with the reality of the scientific cognition *a priori* that we possess” (A 95 / B 128).

Another strategic option, already included in the preliminary remarks of the text, is to address the issue of connections made by the mind and to evoke its ideal state in contrast to the purely passive state of the senses: “Receptivity can make cognitions possible only if combined with spontaneity” (A 99).

We cannot simply conduct a factual study of the physics of understanding, as Locke did (A 95/ B 127), and leave it at that. This part of Kant's work has the advantage of retaining the normative orientation that is so important to epistemology and constitutes the specific contribution that an epistemologist can make to a comprehensive discussion in the field of cognitive science, as opposed to the empirical psychologist's standard contribution. Each time there is an insistence on giving space to the epistemologist in this interdisciplinary field of study, that space is used with the aim of reminding us of this normative aspect.

Kant's theory does not undermine the central tenet of Humean skepticism, which posits that the process of transforming learning from examples or experiences into the ability to judge its truthfulness is made by an internal representation. However, Kant diverges by contending that this internality is not solely psychological; it also encompasses normativity within our internal experiences: "All synthetic cognition a priori is possible only by the fact that it expresses the formal conditions of a possible experience" (KrV A 638/B 666). This seed of an answer would mature into one of the most influential movements of the twentieth century: Husserl's phenomenology. But let's observe how the seed develops in its first stages. Kant's anti-psychologism establishes a non-skeptical epistemic theory, affirming our capacity to grasp theoretical representations of the unity between our mediated and immediate knowledge (both conceptual and intuitive). For him:

[...] the mind could not possibly think of the identity of itself in the manifoldness of its representations, and indeed this a priori, if it did not have before its eyes the identity of its action, which subjects all synthesis of apprehension (which is empirical) to a transcendental unity, and first makes possible their connection in accordance with a priori rules (KrV A 109).

Kant's solution in *Transcendental Deduction* was, however, obscured by the fact that it was buried in a series of heterogeneous strategies and a complicated corpus of texts that hardly had the maturity to understand itself as an independent science about the nature of judgment or necessary knowledge. It was not until decades later, with Husserl's phenomenology, that a rigorous and scientific investigation of the unifying structures of the manifold came to the fore. We will try to narrate how this transition happened. In terms that we can use to build a science on these *a priori* rules (a phenomenology), the apperceptive identity is thought according to an idealized

representation of the act of consciousness that represents this content as a non-empirical unit, for example, a propositional representation that something *is* like this – and not otherwise – according to a rule. The representation of the rule is nothing more than the representation that consciousness makes of itself as a state of determining the correspondence between concept and intuition in an act of unification of content. The relationship of cognition with objects is, in Kant's words:

This relation, however, is nothing other than the necessary unity of consciousness, thus also of the synthesis of the manifold through a common function of the mind for combining it in one representation (KrV A 110).

Kant's theory is able to recover a sense of hope that our judgments involve a more normative theoretical unity than a mere association theory or a syntactic computation, but the history of philosophy proved his theory to be insufficient (we will challenge this consensus in the end). Frege (1950) is the next author who in his *Grundlagen* contributed to restoring the philosophical universe's excitement for the question of justification and representation of high-level theoretical concepts, refuting Kant's work on synthetic unity of mathematical concepts and presenting a thesis of non-trivial analyticity. We will not enter into this complicated discussion. But we will remember that the recent shift back to phenomenology and the problem of mental content – clashing with Frege's anti-psychologism – seems to give an advantage to Kant's theory of syntheses.

Kant against syntactic computationalists

Kant's argument can be restated by noting that inductive reasoning schemes and logical blind syntactical forms are not so different. They share at least one blind and merely associative form of the validity parameter for inferences. In truth, an inductive form of inference is underdetermined by the forms of reasoning to which it refers, which provide a mere frequency of valid arguments or a subjective principle of analogy between arguments that have succeeded to a certain point; rather than a single formal and unconditionally valid schematization. Similarly, the validity of a syntactic form is underdetermined by the range of formulas (or formal skeletons) that structurally confirm it, and even by the variety of logics (e.g., nonclassical interpretation

of connectives) that are structurally homogeneous with it, i.e., that can be specified by the same structure – they specify indistinguishable relations. Under these assumptions, then, we can say that syntactic forms are not purely logical forms, but mere argumentative empirical frequencies canonized in a linguistic skeleton. But we can also conclude even more: that logical forms are mere abstractions of understanding, which draw an artificial ceiling for the content of our cognitions. According to our reading, then, it is justified to say that Kant's criticism of general logic resembles his criticism of Hume, namely, the criticism that in both cases one does not pass from the subjective to the objective level. Mere consistent projections cannot claim to be objective: "Hume could not explain at all how it is possible for the understanding to think of concepts that in themselves are not combined in the understanding as still combined in the object" (A 95/B 127).

This is in line with Kant's view in section 19 of the Transcendental Deduction, where the author, disappointed with traditional logicians, states that to claim that the body is heavy is to use "is" in the status of a unifying rule, and not as a mere inductive association between instances of body and weight (nor as computational algorithm for predicting those instances).

This means that there is a way of looking at it in which the proposition "bodies are heavy" is a unitary statement that can be decoded by a single rule, i.e., by a rule that cannot be overridden by psychological or natural rules, but only by a rule that contradicts the first logically – like the rule that predicts that "bodies are not heavy". So the opposite of the assertion that (a) bodies are heavy is the assertion that (b) bodies are not heavy. This is quite different from the mere counter-assertion that there is a combination of notes and signs associated with bodies and weight that would not count bodies as heavy or would not mechanically calculate the connection between weight and body. Different conceptual schemes result from the acceptance of these different competencies in seeing (a) or (b) as true, and that competency need not be described by a different types of cognition.

Kant's theory is able to reclaim a sense of hope that our judgments entail a more normative theoretical coherence than a mere association theory or syntactic processing. So it addresses the question regarding the level of trustworthiness that experience adds to our judgments. The value of the experience can also have a *negative contribution*, in the sense that it is latent support or potential support for the

judgment (we will see in the next chapter how he needed transcendental logic to do so). It supports it in defensive conditions, not only in active conditions of asserting. It depends on the synthetic coding that represents the unity of the intuition and the concepts in setting the conditions for verification even for non-empirically verifiable propositions. This unity is the harmony between the mediating and the immediate part of the proof of the proposition – it states that the verification is not accidental, but it represents a contribution to truth.

Kant's normative empiricism: anchoring models in non-syntactical patterns

Kant has a theory that prevents the dead ends of empiricism. His position accords with the fact that positive extension of judgment is not the element that teaches our reason. He emphasizes that: “as far as the correctness and precision of the insight of the understanding is concerned, examples more usually do it some damage since they only seldom adequately fulfill the condition of rule” (KrV A 134/ B 174).

Mere positive classification cannot educate our cognitive faculties because it does not give us a norm for judging. If one was to answer the Hempel paradox (1965) using the Kantian rationale, he would say that the problem here is the poor logical performance of mere extensional logic and syntactic patterns to give a precept to judge synthetic transcendental content: “general logic can give no precepts to the power of judgment” (KrV A 135 / B 174). Indeed, the extensional coincidence between “non-black things are non-ravens” and “all ravens are black” is the result of a very poor and merely superficial synthetic unity of the intensional-conceptual content. Its foundation is the image alone, and Kant's temporal conception of the relationship between contents makes it inadequate. Specifically, schemes encode the temporal unity of representations' content because the structural similarities between two images are insufficient to support an *a priori* synthesis between the immediate (intuitive) and mediated (conceptual) parts of our knowledge. The syntax can encode that unity superficially and artificially, without any alignment with a conceptual basis – therefore, in Kant's words: blindly.

The foundation of our syntheses to construct a protective dimension of comprehending the “essential” (knowledge of the necessary properties of things) is the temporal dimension, which allows us to heuristically base our conclusions on our

current understanding without having to access the objects themselves. For Kant, it is the negative part of our conceptual strategies, the defensive elements of our conceptual armor, that give stability to identifying the cumulative content of the experience². Those negative elements, and not supersensible intuitions, are those that are *a priori*. The apperceptive representation of the unity of our representations in self-awareness conceptualization (the *I think*) is nothing but our reflective representation of some required stability, an expression of the anchorage strategies used to retain intuitive ground in high-discursive or speculative Inquiry about matters of fact.

Therefore we avoid another of Hume's disastrous consequences, that which states that no rational expectation can be drawn from empirical states of affairs, and therefore no amount of experience is enough to ground the *intensional difference* (or *the modal difference*) between p or non-p. In order to ground that difference, however, we cannot rely on the "positive" or superficial traits of the representation. For Kant, we have to go beyond mere general logic:

General logic abstracts from all content of the predicate, even if it is negative, and considers only whether it is attributed to the subject or opposed to it. Transcendental logic, however, also considers the value or content of the logical affirmation made in a judgment, by means of a merely negative predicate [like a property], and what sort of gain this yields for the whole of cognition (KrV A 72/B 97).

Kant employed his theory of Ideas not in the psychological sense (as Hume did) but as the negative Idealization of the defensive conditions in which the inference is valid. The representation of a property as a non-existential condition for something is an intensional condition to ground defeasible inferences. The inference that the sun will come up tomorrow is then totally valid inside the strategy of defense of arguments set by the properties that anchor the theoretical elements of a class of compatible scientific paradigms, namely, all those that predict that the sun has a high probability of rising tomorrow.

Kant is adding the condition that the intuitive contribution that sensible perceptions make to our judgments needs to be absorbed into our conceptual frameworks – our categories – so that we can not only know that a perception supports p, but that it would support it under all conditions in which not-p is false, independent

² The crucial point is that, in Kant's view, we are not able to convey the distinction between essence and existence through intellectual intuition, the way a celestial or angelic intelligence would.

of the state of information improvement. This permanence of the truth contribution in one rather than the other direction, since it is only negative-potential (a partial grounding model), cannot be found in the thing itself: it is set by the discursive strategy to anchor a pressure for warranting a judgment in the course of a conjectural Inquiry. We can conceptualize it similarly to how Bertrand Russell (1905) conceptualized the *de re* (wide-scope) representation of elements that don't exist, such as the actual French King. The contribution of this *de re* representation is still problematic once it is reduced to a quantified algebraic variable, but the assertion of that problematic proposition does not lead to ambiguity or vicious circles, since it is only a propositional function. We can therefore conclude that its contribution is negative. The negative anchor is not useful to discover objects but to ground the defense of our theoretical systems as we are engaged in an ongoing investigation.

This is particularly useful to represent our knowledge of how to judge that p (The King of France is bald). We have reached a point where we have learned not the ultimate and complete model of the truth or non-falsity of p, but only the partial model in which p would be true if the ideal circumstances occur (if the grounds to assert "that p" are present). This is what learning to judge looks like from the perspective of human-finite cognitive abilities.

Kant's answer in collaboration with Husserl: The essence of synthesis and a *priori* concepts of synthesis

Semantic fallibilism has posed a serious threat to intentional foundationalism in recent times. Many instances of the fallibility of our semantic certainties have been offered, ranging from neo-humean problems (Goodman's new problem of induction), Wittgenstein's paradox of rule-following (KRIPKE, 1982) to Kripke's example of a *posteriori* necessity (KRIPKE, 1980). These have attempted to allow for the conclusion that nothing keeps a better rule from superseding our present rules for truth assignment. What we presently regard as stable propositional content might not advance from a stage of provisional knowledge to one of definite knowledge. What we term a judgment would be nothing more than an occasional formula based on contingent and flawed norms if all we have are tools of correlation and association, syntactic or semantic (via models). In other words, if the rule for determining "that p"

can be reinterpreted by a broader rule compatible with not-p, this makes the very idea that one knows 'that p' philosophically contestable and unintelligible³.

The theoretical or conscious representation of the entity that Kant called the apperceptive synthesis is indeed a unique phenomenon. We argue that this phenomenon is essential to perfect our understanding of Brentano's concept of mental intentionality. To understand how Brentano inspired a new class of questions, we quote the concise and precise excerpt from Barry Smith's text (*Husserl's Theory of Meaning and Reference*):

It cannot be denied, however, that Brentano's ontology of mind inspired his students to develop a range of alternative accounts of how it is that acts and objects, including putative external objects, are embrangled together. The problem of intentionality to which Meinong, Husserl, Twardowski, [...] can be seen to have addressed themselves, a problem that is still very much alive today, may be formulated as follows: how are we to understand the directedness of our acts, their capacity to point beyond themselves to objects, given that (pre-theoretically considered, at least) not all our acts are veridical (that they are not all such as to have an object in the strict sense)? (SMITH, 1994, p. 166-167).

We can now see how Husserl's addition helps to piece together the puzzle of the opposition between Hume and Kant. It must be said that both Kant and Hume hold that the objective knowledge produced by science is underpinned by projective

³ Two-dimensional theories occupy the central stage of the philosophical discussion on how to determine "content" in fallible conditions and they do so with incredible competence. In its pragmatic format, or Stalnakerian Two-Dimensionalism (1999), this theory asserts a rule for defining the conditions of interpretation of sentences as specific instructions for updating the basic presuppositions of a conversation, thus creating a dynamic way of adjusting to semantic fallibility through provisional contents. This content represents a second-dimensional meaning, considering the influence of context in establishing the parameters for content allocation (tracing sentence meaning based on functions from possible worlds to extensions). The attribution of mental content would resemble making anticipatory assumptions about others' beliefs utilizing a *Ceteris Paribus* clause. But did Kant not have the tools, in his time, to respond to this type of fallibilism as well? To be honest, Kant did not have the tools of set theory, diagrammatic logic, category grammar at his time, and therefore could not bring his theory up to the technical level of modern semantics. But perhaps we can say that he anticipated the pre-technical basis of these tools by showing the philosophical basis of a semantics capable of *making explicit* the reference of complex conceptual distinctions, distinctions that make informational, epistemic content or doxastic content representable *a priori* in a synthetic judgment – the analog of second intensions, since they are though in the context of subjective experience. His syntheses theory offered an objective measure for (two dimensionally) differentiating representations that are externally identical (like mere analogies and images) but internally assignable to distinct contents (contributes differently to a judgment/assertion strategy). His goal was to develop a theory that would allow him to differentiate between the flow of internal representations and the objective content, giving them a meaning beyond simple correlations and coincidences. To put it another way, Kant teaches that no semantic fallibility could be so deep that would be able to fool us. We allways have the tools to stabilize what we know using some categorial ground.

parameters for the production of higher layers of intentional states of representations of the thought experiments – imagination, schemata, mathematical computation – that logically organizes the comparison between alternative beliefs about reality. Only Kant, however, defended an expression of these projection parameters that was compatible with an ideal view of their structure and subsequent knowledge to judge if the projection holds.

Although Hume and Kant were associated with non-realism, there are philosophical disagreements about the nature of the laws and intentionality involved in the conception of the ideal (or probabilistic) parameters for representing truth and the theoretical knowledge present when one knows a proposition to be true. Hume's deflationary concept of mind severely limits the ability to give a stable intentional account of objective reality and truth in important cases, e.g., cases that require notions of consistency, identity, and incompatibility of p and non- p that cannot be measured by mere mechanical tricks *to count* the cases where p and non- p are incompatible. One needs a stronger computational skill and therefore better mathematical knowledge to represent this incompatibility in what Husserl would call an ideal intuition. Those are cases that represent traces of our cognitive competence that go far beyond mere Humean deductivism. These robust notions of proof and consistency required stronger parameters for cognition, the kind of which would be representable by advances in structuralist mathematical theories. One could say that we cannot blame Hume for writing before those technical tools were available; be that as it may, we know that Kant fares better in this respect, even though his conception of synthesis was developed decades before mathematical theories made possible a systematic debate about structures, categories, and types. He develops the subject further than Hume by allowing non-Rachid mental combining powers in his theory of pure syntheses:

[...] pure synthesis, generally represented, yields the pure concept of understanding. By this synthesis, however, I understand it rests on a ground of synthetic unity a priori; thus our counting (as is especially noticeable in the case of larger numbers) is a synthesis in accordance with concepts since it takes place in accordance with a common ground of unity (e.g., the decad) (KrV A 78 / B 104).

By the time Husserl finally wrote, those methods had largely taken hold:

No validation procedure [...] – stands in isolation. None ties bits of knowledge, unless in its external mode of association, or in this together with the inner structure of the separate propositions, a definite type is brought out, a type which, if conceptually generalized, at once leads to a general law (HUSSERL, 2001, p. 20).

In response to psychologism and skepticism, it is crucial to consider deflationism while also recognizing the significance of apperception and intentionality. The subject itself holds the theoretical framework necessary to describe these concepts, rather than relying on cumbersome notions like things in themselves. However, it is important to note that deflationism has its limitations. We must not reduce the human mind to mere computation and disregard its intricate nature. The traditional emphasis on narrow methods of certainty, such as deduction and observation, has evolved through the contributions of Kant and Husserl. They have delved into the ideal structure of intentional projection, enabling a comprehensive understanding of representative activity beyond simple logical calculations based solely on observation and consistency. This broader perspective allows for a human cognitive capacity that aligns with the requirements of empirical science and mathematics.

Conclusion

We examined Kant's theory of syntheses, which presents a standard framework for critiquing the empiricist-humean model of mind. Kant's primary aim in opposing Hume was to restore the significance of scientific foundationalism, as its integrity would be compromised if we lacked the means to assess the legitimacy of modal and counterfactual representations (those that make assumptions about the necessary nature of the empirical world). However, in order to accomplish this, he had to revise the empiricist theory regarding our cognitive potential to such an extent that the concept of mind no longer aligned with our conventional understanding of simple operational abilities. Due to the lack of access to the extensive reflections on semantics and the non-classical resources available in the twentieth century, which could represent deviations from fundamental logical laws (such as non-contradiction and the law of excluded middle), the author needed an alternative approach to depicting the intricacy of cognitive processes. Thus, he formulated a theory of syntheses, emphasizing the contribution of structural modules of cognition in schematizing the

relationship between concepts and intuitions in situations where direct verification is not possible and truth conditions cannot be truth-functionally represented. As previously mentioned, his objective was to establish the legitimacy of the natural sciences, which appeared to fall short in comparison to metaphysics (despite offering numerous other advantages). According to Kant, if theoretical physics (and mathematics) are indeed feasible, these representations cannot be merely problematic; there must exist an *a priori* method of representing the synthesis of their unity in order to manifest that problematic content in intuition. However, in the process, he also developed a theory of mind that can still serve as a response to versions of naturalized or simplified intentionality proposed by a theory of computation. Furthermore, we have observed how Husserl's phenomenology continues to present itself as one of the most coherent options for analyzing mental content that remains impervious to externalist skepticism.

A final word can be said about the reasons why Kant's philosophy, especially his theory of the synthetic unity of apperception, is not completely favorable to empirical psychology. Kant's theory of categories and synthesis advanced a theory of *mental content* that can easily be deemed excessively intricate to be acknowledged as a comprehensive portrayal of the mind. This was primarily due to its amalgamation of intentionality and the capacity to encode information with a higher-order representation known as apperception. Apperception possesses the ability to acquire not only rudimentary perceptual and verifiable conscious knowledge but also intricate self-conscious synthetic knowledge akin to that found in ancient metaphysics, as well as the structural empirical representations present in Theoretical Physics and mathematics. This seems more intricate than can be established in a psychology laboratory. One could even say that some of the mind competencies required by Kant's theory could only be acquired socially or by pragmatic involvement in a Sellarsian "space of reasons" (1997). Upon initial examination, empirical psychologists would find themselves overwhelmed by the complexity of this theory, as they realize that discussing it necessitates an inseparable consideration of the mental structure, the epistemological structure of scientific proof methods, and the conceptual structure of our semantic and presupposition frameworks. Consequently, Kant's thesis would encounter resistance within psychology departments, as it positions psychology in its

challenging place as a domain for transcendental and phenomenological reflection, as well as a doctrine of science.

References

BACON, F. **The New Organon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BRANDOM, R. **A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's phenomenology**. Cambridge: Harvard University Press, 2019.

FREGE, G. **The Foundations of Arithmetic**. Evanston: Northwestern University Press, 1950.

GOODMAN, N. **Fact, Fiction and Forecast**. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

HEMPEL, C. G. **Aspects of scientific explanation: And other essays in the philosophy of science**. Free Press, 1965.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 1978.

HUSSERL, E. **Logical Investigations Volume 1**. New York: Routledge, 2001.

KANT, I. **Critique of Pure Reason**. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

KRIPKE, S. A. **Naming and Necessity: Lectures Given to the Princeton University Philosophy Colloquium**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

KRIPKE, S. A. **Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

POPPER, K. R. **The Logic of Scientific Discovery**. London: Routledge, 1935.

RUSSELL, B. On Denoting. **Mind**, v. 14, n. 56, 1905, p. 479-493.

SELLARS, W.; RORTY, R.; BRANDOM, R. **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

SMITH, B. Husserl's Theory of Meaning and Reference. *In*: HAAPARANTA, L. (Ed.). **Mind, Meaning and Mathematics: Essays on the Philosophy of Husserl and Frege**. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994. p. 163-183.

STALNAKER, R. **Context and Content: Essays on Intentionality in Speech and Thought.** Oxford: Oxford University Press UK, 1999.

Recebido: 17/02/2024
Aprovado: 29/06/2024



RESUMO

O presente *paper* tem como tarefa apresentar as discussões em filosofia da mente propostas pelo filósofo norte-americano Wilfrid Sellars (1912-1989). O texto não apresentará um compêndio sobre os problemas mais gerais da filosofia da mente, apenas os problemas de Sellars serão abordados, aqueles que decorrem diretamente das concepções e posicionamentos de sua filosofia, sobretudo os comprometimentos teóricos gerados por sua crítica ao Mito do Dado (*Givenness*). Tentar-se-á explicar como Sellars responde as seguintes questões: O que são episódios internos? Como explicar a existência de tais episódios sem recorrer aos *qualia* mentais? E assim responder: o que são pensamentos? Sellars consegue demonstrar como é possível admitir-se que conceitos pertencentes a episódios internos são essencialmente intersubjetivos, embora não sejam traduzíveis em comportamentos verbais públicos. Além disso, consegue demonstrar que o acesso privilegiado a esses episódios é uma dimensão desses conceitos que pressupõe a intersubjetividade e que a privacidade desses episódios não é absoluta.

Palavras-chave: Wilfrid Sellars. Episódios internos. Mito de Jones.

The Jones Myth: A Pragmatic Alternative to the Concept of Internal Episodes

ABSTRACT

The present paper has the task of presenting the discussions in philosophy of mind proposed by the North American philosopher Wilfrid Sellars (1912-1989). The text will not present a compendium on the most general problems on philosophy of mind, only Sellars' problems will be approached, those problems that derive directly from the conceptions and positions of his philosophy, above all the theoretical compromises generated by his criticism of the Myth of the Given. An attempt will be made to explain how Sellars answers the following questions: What are inner episodes? How to explain the existence of such episodes without following the *qualia*? And finally what are thoughts? Sellars seeks to demonstrate how it is possible to admit that the concepts belonging to the inner episodes are essentially intersubjective, although they are not translated into public verbal behaviors. Furthermore, he intends to demonstrate that privileged access to these episodes is a dimension of these concepts that sustain intersubjectivity and that the privacy of these episodes is not absolute.

Keywords: Wilfrid Sellars. Inner episodes; Jones' Myth.

1 Introdução

O presente *paper* tem como tarefa apresentar as discussões em filosofia da mente propostas pelo filósofo norte-americano Wilfrid Sellars (1912-1989), uma vez que suas ideias formam uma considerável alternativa aos problemas da linguagem mentalista de modelo cartesiano. Mais ainda, busca-se salientar que a filosofia da mente sellarsiana, ao defender a existência de episódios internos sem recorrer aos *Qualia*, entidades mentais as quais o indivíduo tem acesso direto e privilegiado mediante introspecção, permite a compreensão da mente a partir de um arcabouço conceitual compatível com uma filosofia da linguagem enquanto um fenômeno público e intersubjetivo, situando o filósofo no centro do debate filosófico pós-positivista ou pós-virada pragmática em filosofia da linguagem e da mente.

Ao lado das *Philosophical Investigations* (1953) de Wittgenstein e *The Concept of Mind* (1949) de Gilbert Ryle, Sellars, através de seu ensaio *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), possui bastante influência nos debates sobre filosofia da mente, sobretudo por sua crítica a tradição empirista e ao que se costuma chamar de “fundacionalismo”¹. A tradição cartesiana apresenta uma visão da mente a partir do princípio de que o sujeito tem acesso não mediado e imediatamente consciente dos *datum* internos e empiricamente adquiridos. É precisamente essa concepção de mente que passa a ser criticada a partir de meados do século XX, como se poderá perceber a partir dos autores acima citados, especificamente de Sellars. De um modo geral, os três filósofos² buscam, cada um à sua maneira, desconstruir o conceito de mente ancorado no método introspectivo a partir de uma análise baseada no funcionamento da linguagem pública³.

Focado na filosofia da mente de Sellars, o texto não apresentará um compêndio sobre os problemas mais gerais da filosofia da mente, apenas os problemas de Sellars serão abordados, aqueles que decorrem diretamente das concepções e posicionamentos de sua filosofia, sobretudo os comprometimentos teóricos gerados por sua crítica ao *Mito do Dado* (*Givenness*). Tentar-se-á explicar como Sellars

¹ Para uma apresentação geral sobre fundacionalismo ver: (VASCONCELOS, 2010, p. 35-44).

² Sobre discussões acerca da identificação de Ryle, Wittgenstein e Sellars entre “ter conceitos” e “usar palavras”, ver: Brand Blanshard's *Reason and Analysis* (La Salle, Ill., 1962), chap. IX.

³ Parece perfeitamente claro, ao menos desde Wittgenstein e Sellars, que o “significado de inscrições tipográficas não é uma propriedade ‘imaterial’ extra que possuem, mas apenas seu lugar num contexto de eventos circunstanciais num jogo de linguagem, numa forma de vida” (RORTY, 1994, p. 39).

responde as seguintes questões: O que são episódios internos? Como explicar a existência de tais episódios sem recorrer aos *qualia* mentais? E assim responder: o que são pensamentos?

Para uma resposta satisfatória a estas questões, é necessária uma rápida apresentação das teses fundamentais da tradição, bem como as concepções e conceitos assumidos por Sellars, delimitando, assim, seu problema específico em relação ao universo de questões possíveis. De um modo geral, seriam estas as teses fundamentais das teorias sobre a mente que, segundo a ótica de Sellars, pressupõem a estrutura (*framework*) do dado: a existência de atos/estados mentais, a intencionalidade destes atos mentais, bem como o acesso privilegiado não mediado destes e o conhecimento dos atos mentais dos outros (o problema das outras mentes), seriam, em filosofia da mente, as teses assumidas pelas assim chamadas por Sellars, teorias dos dados dos sentidos (*sense datum theories*).

Embora destas questões se possam derivar outras tantas igualmente problemáticas e importantes, por exemplo, questões relativas a ontologia do mental, (apenas como exemplos gerais: o dualismo, o monismo, o fisicalismo, e o funcionalismo, este último que parece ser, como se poderá ver antes do final do texto, a posição assumida por Sellars) aqui o foco estará na apresentação do *Mito de Jones*, uma ficção antropológica que ilustra de uma maneira logicamente ordenada como é possível explicar a existência de episódios internos sem recorrer ao dado (*Given*).

É importante não perder de vista que as teses de Sellars estarão atreladas à negação de que os *qualia* sensíveis desempenhem papel semântico, ou seja, de que exista fundamento não proposicional para o conhecimento, seja inferencial ou não-inferencial. Também é necessário evitar considerar a ideia de *representação privilegiada*, bem como aos *sentires diretos*, como quando se diz que alguém vê diretamente alguma coisa. Resumidamente, não há acesso privilegiado a qualquer tipo de item que garanta o *status* epistêmico para qualquer objeto. Estas teses Sellars as demonstra claramente em sua crítica ao *Mito do Dado* presente na primeira parte de seu texto clássico (SELLARS, 2008, p. I-X).

Sellars pensa esses itens não com uma existência substancial ou espacialmente localizadas na mente, mas, ao invés, com uma existência semântica e externa à mente. Episódios internos ocorreriam, portanto, a partir da internalização semântica. Segundo Rorty (2008, p. 18) “é provável que ele tenha sido o primeiro

filósofo a insistir que devemos ver a ‘mente’ como uma espécie de entificação da linguagem”.

O modelo ryleano e o nominalismo psicológico

A filosofia da mente de Sellars está ligada de uma maneira geral a duas obras fundamentais da filosofia analítica pós-positivista, como já fora anunciado acima. Trata-se das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, haja vista ser esta obra que desencadeia a virada pragmática⁴, e, mais especificamente para o contexto do presente escrito, *The concept of Mind* de Gilbert Ryle, uma obra de filosofia da mente que, embora lançada um pouco antes, caminha na esteira do pragmatismo wittgensteiniano, apresentando uma explicação para o conceito de mente sem recorrer a noção de episódios internos, estes encarados como “erros categoriais”⁵. Segundo Rorty (2008, p. 18),

The Concept of Mind (1949) de Ryle, logo antes das investigações filosóficas, fez a oposição wittgensteiniana à ideia de ‘linguagem privada’ e à visão de ‘entidades capazes de ser conhecidas por apenas uma pessoa’ parecer inseparável da polêmica de Ryle contra o ‘fantasma da máquina’.

Somados ao texto de Sellars, estas obras apresentam cada uma a sua maneira uma proposta para a noção de episódios internos. Além do mais, exatamente pela relação acima apontada por Rorty, o presente texto tratará a questão conforme o próprio filósofo o faz em *Empiricism and The Philosophy of Mind*, ou seja, ao apresentar o mito de Jones, está em discussão direta com o texto de Ryle. Assim,

[...] a noção de Sellars de episódios internos como tendo originalmente postulado, não observado, entidades, juntamente com sua explicação de como os falantes podem vir a fazer relatos introspectivos (seção 59) de tais episódios, tornou claro como seria possível ser wittgensteiniano sem ser ryleano (Idem).

⁴ Sobre a virada pragmática ver: (OLIVEIRA, 2006, p. 117-224).

⁵ “Their problem is not one of the occurrence or non-occurrence of ghostly processes, but one of the truth or falsehood of certain ‘could’ and ‘would’ propositions and certain other particular applications of them. For, roughly, the mind is not the topic of sets of untestable categorical propositions, but the topic of sets of testable hypothetical and semihypothetical propositions” (RYLE, 2009, p. 34).

Relativamente a ser wittgensteiniano, no que diz respeito à problemática dos episódios internos, significa compartilhar a posição negativa de Wittgenstein acerca de “episódios não-verbais auto-autenticáveis”. Quanto a não ser ryleano, significa, contudo, não compartilhar das objeções ryleanas sobre a existência de entidades mentais como pensamentos e impressões sensíveis. Enquanto Sellars compartilha com Wittgenstein a ideia de que apenas episódios verbais possuem *status* epistêmico, não sustenta, todavia, a crença de que não existam episódios mentais. Sellars mantém a noção de episódios internos, embora a manutenção desses episódios passe por uma reconceituação que prive a crença em episódios internos a partir da pressuposição do dado.

Como uma alternativa às críticas ao mito do dado, Sellars apresenta a tese do *nominalismo psicológico*⁶, na qual demonstra como os significados linguísticos são publicamente adquiridos e como podemos atribuir significados, ou seja, como podemos conhecer as coisas, somente a partir de um domínio prévio da linguagem. Através de um mecanismo estímulo-resposta (*input-output*), o falante é treinado a manifestar sempre, em condições normais, os mesmos padrões de comportamento até que, diante de um domínio eficiente de condicionais subjuntivos, possa realizar inferências e realizar conhecimento não-inferencial a partir de particulares na experiência. Segundo Sellars,

Se, contudo, a associação [linguagem-mundo] não é mediada pela consciência de fatos da forma *x se assemelha a y* ou de qualquer forma *x é Φ* , então nós temos uma visão do tipo geral que eu vou chamar *nominalismo psicológico*, de acordo com o qual *toda* consciência de *tipos, semelhanças, fatos, etc.*, em suma, toda consciência de entidades abstratas – de fato, toda consciência mesmo de particulares – é uma questão linguística. De acordo com ela, nem mesmo a consciência de tais tipos, semelhanças e fatos pertencentes às assim chamadas experiências imediatas é pressuposta no processo de aquisição do uso de uma linguagem (SELLARS, 2008. p. 68, colchetes próprios).

Todavia, o *nominalismo psicológico* não responde por si só sobre como se adquire e nem qual o *status* da linguagem para termos mentais. Para esse novo problema – decorrente dos compromissos assumidos com a crítica ao mito e sua

⁶ Para uma apresentação do conceito de nominalismo psicológico, ver: (VASCONCELOS, 2010, p. 58-64).

alternativa pragmática centrada no conceito de nominalismo psicológico – Sellars oferece o *Mito de Jones*.

Antes da prosseguir, convém esclarecer algumas questões sobre a relação entre o objetivo fundamental do mito e seu contraponto ryleano. Um dos objetivos de *The Concept of Mind* era explicar o discurso mentalista a partir da observação do comportamento público, prescindindo absolutamente dos termos da linguagem psicológica. Nesse sentido, Ryle procura desfazer o assim chamado “mito do fantasma na máquina”, a ideia de que nossas práticas racionais tenham como origem (fundamento) uma mente ou alma imaterial (Cf. MAROLDÍ, 2014, p. 92).

Ryle demonstra nesse livro que todo o vocabulário para os estados internos (vocabulário psicológico) seria resolvido apenas em termos linguístico-comportamentais. Uma vez demonstrando que todas as entidades mentais, ditas existirem “dentro” do indivíduo, poderiam ser explicadas e reduzidas a comportamentos e disposições publicamente observáveis, ficaria provado que não há qualquer “fantasma na máquina”. Para ele, os termos mentais são equivalentes a construções lógicas sobre enunciados comportamentais através de um “behaviorismo lógico”. Não seria, assim sendo, necessário postular a existência de qualquer entidade obscura e inacessível, nem atribuir valor epistêmico a nada que esteja fora da esfera da linguagem. Feito isso, dever-se-ia refinar a linguagem para evitar referência a algo interno e privado.

Assim, Sellars inicia sua ficção filosófico-antropológica pressupondo a familiaridade do leitor com o quadro behaviorista desenhado em *The Concept of Mind*. Ryle pretende demonstrar, conforme Maroldí, que “atribuir a alguém um estado mental equivale a atribuir um comportamento ou uma disposição comportamental, isto é, o vocabulário de estados e eventos mentais pode ser eliminado por uma redução a um vocabulário mais básico” (2014, p. 92). Eis o alvo de Sellars na exposição do mito. Feita a contextualização, passa-se ao mito propriamente dito.

O mito de Jones

O *Mito de Jones* pode ser encarado como uma ficção filosófico-antropológica em três estágios, cuja finalidade é revelar como surge a linguagem do senso comum acerca de episódios internos. Através do mito, Sellars pretende mostrar como os

termos mentais são associados à ideia de representação privilegiada. O enredo revela essa associação ao demonstrar

[...] a mente como entrando gradualmente no universo por meio do desenvolvimento gradual da linguagem, como parte de um processo evolutivo naturalisticamente explicável, em vez de ver a linguagem como a manifestação externa de algo interno e misterioso (RORTY, 2008, p. 18).

Segundo o próprio Sellars,

O meu problema imediato é ver se consigo conciliar a ideia clássica de pensamentos como episódios internos, os quais não são nem comportamento público nem representação verbal e aos quais é apropriadamente feita referência por meio de termos do vocabulário da intencionalidade, com a ideia de que as categorias da intencionalidade são, no fundo, categorias semânticas pertencentes a *performances* verbais públicas (SELLARS, 2008, p. 97).

Sellars afirma usar um mito para matar outro mito, a saber, o *Mito do Dado*. Ora, o forte apelo intuitivo que pensamentos e experiências sensíveis podem ter no discurso mentalista, bem como seus impactos no discurso profissional filosófico, herança do empirismo clássico britânico⁷, podem encontrar uma forte resistência a negar que existam dados, mesmo diante da apresentação da tese do *nominalismo psicológico*. Por esta razão, o *Mito de Jones* deve, portanto, fechar o bloco argumentativo contra o dado (*givenness*) e completa a apresentação de um programa filosófico que promove “um empirismo sem dado”, uma vez que a refutação à crença no dado e sua consequente rejeição se dá em terreno naturalista.

Partindo, então, de uma ancestral comunidade ryleana, Sellars desenvolve sua ficção. Em três estágios, o mito busca demonstrar como acrescentar o vocabulário para episódios internos sem ser fundacionalista.

Começo meu mito *in medias res* com humanos que já dominam uma linguagem ryleana, porque a situação filosófica que ele deve esclarecer é aquela na qual nós não estamos intrigados pela maneira como pessoas adquirem a linguagem para fazer referência a propriedades públicas ou

⁷ Segundo Rorty, “O tipo de filosofia que denominamos hoje analítica começou como uma forma de empirismo. Ela se desenvolveu a partir do trabalho de Bertrand Russell, Rudolf Carnap e outros – o trabalho sumarizado e colocado de forma canônica e de fácil entendimento por A. J. Ayer, em seu *Languange, Truth and Logic* (1936). Neste livro, Ayer apresenta as ideias que constituem o que nós hoje chamamos ‘positivismo lógico’ ou ‘empirismo lógico’ – ideias que reafirmaram a epistemologia fundacionalista do empirismo britânico em termos linguístico, e não em termos psicológicos” (RORTY, 2008, p. 13).

objetos públicos, mas estamos muito intrigados de fato acerca de como nós aprendemos a falar de episódios internos e experiências imediatas (Idem, 2008, p. 95).

A abertura do mito demonstra o quadro geral a ser desvendado. Trata-se de esclarecer como aprendemos a falar de episódios internos e experiências imediatas. Sellars acredita que fornecendo uma explicação de como se adquire essa fala, estará desvendando o mistério por trás do mito dos enunciados públicos como frutos ou resultados de processos internos como, por exemplo, sensações e experiências imediatas. Quando Sellars afirma que os protagonistas de seu mito “já dominam uma linguagem ryleana”, isso significa dizer que são perfeitamente capazes de emitir todo tipo de enunciação pública de caráter observável tais como “isto é verde”, “existe um triângulo vermelho ali”, “x parece y a S”. De forma mais clara, falar em uma linguagem ryleana, é falar em uma cuja abrangência esteja limitada a um vocabulário suficiente para situações públicas.

Assim, no primeiro momento, tal comunidade possui um *vocabulário restrito* a objetos públicos espaço-temporais: “Pedro tem *medo* de altura” seria equivalente à condicional “Se estiver em um local muito alto então Pedro irá tremer”, ou seja, não conteria nenhum termo psicológico. Pedro não tem um conceito ou uma palavra que se refira a seu estado interno. Neste estágio de seu desenvolvimento, para a comunidade apenas seria possível a emissão de relatos a partir de evidências públicas e observáveis. Sellars considera esse modelo limitado, precisamente por não dar conta de explicar estados e eventos “interiores”, uma vez que o autor do mito acredita que existam episódios internos. No entanto, é perfeitamente compatível com o modelo ryleano o desenvolvimento de *habilidades semânticas*, isto é, eles podem aprender a dizer que sua linguagem *significa* isso ou aquilo, bem como estabelecer critérios para valores de verdade com base em relatos públicos e observáveis, podendo atribuir valor de verdade quando algo é dito ser ou não o caso. É também possível a utilização de operadores lógicos (negação, quantificação, etc.) compondo seu vocabulário, enriquecendo suas habilidades de dar conta cada vez mais de situações complexas, como por exemplo, fazer inferências com enunciados.

Sellars acredita que os recursos do discurso semântico os capacita a falar em termos mentais da mesma forma que fala nos dias atuais a comunidade humana.

Sellars esclarece isso a partir da ideia de *intencionalidade* que permeia pensamentos e a própria estrutura da semântica. Segundo ele,

[...] característico de pensamentos é sua *intencionalidade*, *referência* ou *ser acerca de algo*, e está claro que a fala semântica sobre significado e referência de expressões verbais tem a mesma estrutura que o discurso mentalista concernente a sobre o que versam os pensamentos. É, portanto, muito tentador supor que a intencionalidade de *pensamentos* pode remontar a aplicação de categorias semânticas a *performances* verbais públicas (Ibidem, p. 97).

Segundo Teixeira (2008, p. 108), “a expansão da linguagem, através da invenção da semântica, teria sido o passo preliminar para se postular a existência de algum tipo de entidade não-observável”. O passo seguinte da narrativa sellarsiana trata da questão agora com o enriquecimento dessa linguagem ryleana mediante a inserção do discurso teórico.

Desse modo, num segundo momento, há o aparecimento de uma *linguagem teórica*, ou seja, os membros da comunidade começam a elaborar hipóteses para explicar as alterações em fatos observáveis. Embora a linguagem seja pública não significa necessariamente que esteja restrita apenas a objetos públicos, ao contrário, ela pode bem ser aplicada a noções e termos *teóricos*. A comunidade incorpora frases do tipo “a água esquentada porque as moléculas se agitam” (mesmo sem nunca ter observado moléculas), atestando um grau de complexidade maior que “a água borbulha quando a temperatura aumenta”, este um relato estritamente observável. Isso significa dizer que à linguagem ryleana original de posse do discurso *semântico* incorpora agora uma camada *teórica*.

Em seu terceiro estágio, diante da comunidade neoryleana que possui uma linguagem usada para descrever objetos públicos, através de termos semânticos e teóricos, mas ainda sem qualquer vocabulário psicológico⁸, Sellars apresenta ao leitor Jones, um “gênio” estrangeiro recém-chegado a comunidade.

Estamos alcançando o momento do episódio central de nosso mito. Quero que vocês suponham que nessa cultura neo-ryleana agora surja um gênio – chamemos-lhe de Jones – que é um desconhecido precursor do movimento em psicologia, que foi revolucionário, agora lugar comum, conhecido como

⁸ Convém lembrar que a distinção entre termos teóricos e objetos observacionais é epistemológica, não há compromissos ontológicos aqui.

behaviorismo. Devo enfatizar que o que eu tenho em mente é o behaviorismo como uma tese metodológica⁹ (SELLARS, 2008, p. 102).

A passagem acima assume a postura metodológica de Jones como sendo behaviorista. Todavia, Sellars procura esclarecer que o behaviorismo que lhe interessa formular constitui-se num behaviorismo como uma tese metodológica. Do ponto de vista ontológico, Sellars está ciente que o behaviorismo não precisa assumir ou negar a existência de termo mentalistas como, por exemplo, *introspecção*. Ao contrário, o behaviorista propõe desenvolver sua própria explicação do comportamento observável a partir de um uso heurístico do discurso mentalista. Do ponto de vista semântico, pode-se encontrar a maior aproximação da filosofia sellarsiana com o behaviorismo, pois tal como o nominalismo psicológico, para os behavioristas, “o significado de qualquer termo mental é fixado pelas muitas relações que ele mantém com determinados termos: os termos para circunstâncias e comportamentos públicos observáveis” (CHURCHLAND, 2004, p. 95).

Quanto ao behaviorismo como tese metodológica, aceção do termo no mito, Sellars parece compartilhar da definição de Churchland para o behaviorismo metodológico:

Explicar o comportamento de um organismo em termos das circunstâncias ambientais peculiares em que está situado. [...] Devem se basear inteiramente em noções que sejam elas próprias publicamente observáveis, ou que sejam ao menos definidas em termos operacionais por meio de outras noções, por sua vez, publicamente observáveis (Idem, p. 145-146).

Poderá se perceber que a definição acima está em conformidade com a abordagem de Sellars pela observação do próximo passo do mito, a saber, pela tentativa de explicação de Jones para o comportamento inteligente de seus companheiros.

Suponha, agora, que a tentativa de explicar o fato de que seus companheiros se comportam de forma inteligente não somente quando sua conduta está

⁹ Neste momento de sua exposição (Cap. XIV, seções 53-55) Sellars abre um parêntese em sua exposição do mito para caracterizar sua concepção e uso do termo behaviorismo, fazendo uma distinção entre behaviorismo metodológico x behaviorismo filosófico, no sentido de enfatizar que sua argumentação obedece ao quadro conceitual ryleano e que suas distinções entre objetos observáveis e objetos teóricos são meramente metodológicas e não ontológicas. Segundo Brandom, “a exigência behaviorista de que todos os conceitos sejam introduzidos como conceitos *teóricos*, relativos a um vocabulário observacional behaviorista. Essa concepção mostra-se disponível logo que se percebe (como fizemos em [39] – [44]) que a distinção entre objetos teóricos e observacionais é metodológica, não ontológica” (2008, p. 170).

tecida por uma cadeia de episódios verbais públicos [...], porém também quando nenhum *output* verbal detectável está presente, Jones desenvolva uma *teoria* de acordo com a qual enunciados públicos são somente a culminação de um processo que começa com certos episódios internos (SELLARS, 2008, p. 107).

Jones, como um precursor da psicologia e do behaviorismo, após inserir no universo de sua comunidade a linguagem teórica, isto é, após fornecer explicações mais elaboradas e atentamente embasadas em conceitos publicamente observáveis ou em termos operacionais que remontem a noções publicamente observáveis, entende que enunciados públicos são a culminância de processos oriundos de episódios internos. Como ele chega a tais conclusões?

Ora, o modelo para a teoria de Jones é o próprio comportamento verbal público. Acostumado e adaptado a descrever o comportamento inteligente de seus compatriotas e a atribuir *intencionalidade* a enunciados verbais públicos, Jones, como cientista de seu povo, procura, agora, explicar também o comportamento inteligente dos mesmos na ausência desses enunciados, pois embora não tenha dificuldade em compreender as ações racionais das pessoas da comunidade enquanto falam, acha estranho que elas estejam se comportando deste mesmo modo (racionalmente) quando *agem em silêncio*.

Da percepção de Jones, as pessoas pareciam *falar consigo mesmas*, parecia haver um processo de *deliberação interna* sem qualquer evidência observável, mas que modificava os comportamentos. Assim, existe a necessidade de se propor uma teoria para explicar o que ocorre nestes casos, *uma teoria para explicar o comportamento das pessoas* (psicologia).

Assim, a observação do comportamento inteligente de seus companheiros “em silêncio” parece apontar a existência de algum episódio interno – ainda que meramente teórico – que possa ser definido dentro do aparato conceitual disponível como tendo alguma *intencionalidade*, e, portanto, possuindo o caráter de uma “fala interna”. Porém, ainda não se trata, segundo Sellars, de nenhum tipo de representação mental, pois Jones e seus companheiros ainda não possuem o conceito de representação. Isso apenas será possível após o conceito de *impressões*.

Logo, tal como Jones tem, como seus companheiros, falado de enunciados públicos como *significando* isto ou aquilo, ou como sendo *acerca* disto ou daquilo, assim também ele agora fala desses episódios internos como

significando isto ou aquilo, ou como sendo *acerca* disto e daquilo (Idem, p. 107).

A passagem acima deixa clara a apropriação de Jones do modelo de explicação do comportamento verbal público. Jones acaba por gerar um comprometimento ontológico a respeito dessa nova classe de episódios ao atribuir significado do tipo “o episódio x é y”, ou seja, episódios internos são tratados como *sendo* desta ou daquela maneira.

Agora, “suponhamos que Jones chamou a essas entidades discursivas de *pensamentos*. Podemos admitir sem rodeios que a estrutura de pensamentos que ele introduziu seja uma estrutura de ‘não observados’, ‘não-empíricos’ episódios ‘internos’” (Ibidem, p. 108). Para Sellars esses episódios são “não-empíricos” no sentido em que são *teóricos*, ou seja, não podem ser definidos em termos observacionais. No entanto, estes episódios são definidos em termos operacionais, por sua vez, definidos em termos observacionais. Não se pode perder de vista que Jones é behaviorista e que Sellars define seu percurso metodológico a partir dessa definição.

Os primeiros episódios a surgir a partir da expansão da linguagem e da inserção de uma linguagem teórica são *pensamentos*. Esses episódios são postulados pela teoria como sendo originadores dos episódios verbais públicos de maneira que “usando a linguagem do modelo [o comportamento verbal público], a teoria tem como resultado que o comportamento verbal público é a culminância de um processo que começa com a ‘fala interna’” (p. 106, colchetes próprios). É possível enxergar no mito que a caracterização semântica de episódios verbais públicos é o primeiro uso de termos semânticos e que, portanto, eventos linguísticos públicos são o modelo para a noção de episódios internos na teoria de Jones. Assim, começa a ser esclarecida a pressuposição fundamental de Sellars de que pensamentos surgem a partir da introspecção semântica.

Neste momento, não se tem experiências imediatas, o que se tem são episódios “internos” no sentido de que são episódios teóricos – não analisáveis em termos públicos, conforme já fora dito nas passagens anteriores. A partir da teoria jonesiana de que o comportamento verbal público é a expressão de pensamentos, e do uso dela a partir da interpretação do comportamento de seus compatriotas, abre-

se caminho para a utilização da linguagem de sua teoria para “auto-descrição”. Nesse sentido, um membro da comunidade de Jones

Pode ser treinado a dar autodescrições razoavelmente confiáveis usando a linguagem a teoria, sem ter de observar seu comportamento público. [...] Nossos ancestrais começam a falar de acesso privilegiado que cada um de nós tem a seus próprios pensamentos. *O que começou como uma linguagem com um uso puramente teórico ganhou um papel de relato* (p. 110).

Com isso Sellars pretende demonstrar que esses conceitos para episódios internos como, por exemplo, pensamentos, são originariamente *intersubjetivos* e que a ideia de se possui acesso privilegiado a tais episódios é uma dimensão do uso desses conceitos que, no entanto, permanecem baseados e pressupondo *status intersubjetivo*.

Neste momento nossos ancestrais falam uma linguagem bastante não-ryleana. Porém, ela ainda não tem qualquer referência a tais coisas como impressões, sensações, ou sentimentos – em suma, aos itens que filósofos reúnem sob o título de “experiências imediatas” (p. 111).

A comunidade de Jones não compartilha mais, graças a ele, de uma linguagem estritamente ryleana. Embora não existam termos como impressões sensíveis, a ideia de acesso privilegiado a episódios internos por meio da introspecção – a autodescrição – permite a Jones formular uma teoria da percepção. Como? Clara é a pressuposição, para Jones, de que os eventos verbais públicos possuem origem em processos internos, como, por exemplo, que os enunciados verbais públicos do tipo “isto é verde” são resultado da fala interna, ou seja, de pensamentos. O que ocorre a partir deste ponto é, naturalmente, a tentativa desse cientista de fornecer uma teoria para explicar os processos causais que engendram esses episódios internos e sua relação com os eventos que os causam. Conforme fora visto, esses episódios possuem papel de relato, portanto, acarretam comprometimento ontológico. Se assim o é, precisam encontrar lugar no processo de causação física. Esse, talvez, tenha sido o pressentimento de Jones para o próximo passo de seu trabalho como cientista. Além do mais, a segurança com que Jones empreende a construção de sua nova teoria está também vinculada à crença de que relatos introspectivos são sempre corretos baseados na autoridade daquele que procede a um exame introspectivo.

Continuamos o mito supondo que Jones desenvolva, de forma rudimentar e esquemática, claro, uma teoria da percepção sensorial. [...] Desse ponto de vista, é suficiente supor que o herói do meu mito postule uma classe de episódios internos – teóricos – que ele chama, digamos, *impressões*, e que são o resultado final dos impactos dos objetos físicos e processos sobre as várias partes do corpo (p. 112).

Assim como os recém-criados pensamentos, as *impressões* são conjecturadas também a partir do modelo para episódios internos. Nesse sentido, percepções partilharão da mesma estrutura que pensamentos. A primeira associação de pensamentos a percepções ocorre da seguinte maneira: primeiro, relatos do tipo “ver que a mesa é marrom” possuem intencionalidade de pensamentos herdada da estrutura semântica de comportamentos verbais públicos; depois, ao mesmo tempo estão vinculados a percepções pela introspecção. A privacidade do ato introspectivo aproxima percepções de pensamentos como relatos de algo, como “ver que a mesa é marrom”, que envolve um componente perceptivo e um componente de semântico, a “fala interna”; finalmente, as *impressões* surgem, então, como resultados da causação física e, partilhando a estrutura de episódios internos, aparecem como “réplicas internas” que partilhariam das características perceptíveis de sua fonte física em condições normais. Segundo Teixeira,

Introduzindo a ideia de pensamento e de entidades não observáveis como subjacentes as suas próprias impressões, eles deixam de ver diretamente o triângulo vermelho e passam a *relatar a experiência* de que estão vendo um triângulo vermelho. Ver um triângulo vermelho passa a ser uma experiência interna, mediada pelo pensamento e não uma experiência sensorial imediata ligada a um tipo de comportamento – seja verbal ou não. Jones introduz então mais uma entidade inobservável na sua teoria, as *impressões*, que seria um tipo especial de pensamentos que expressa episódios perceptuais (2004, p. 109).

O quadro conceitual de episódios internos parece estar se fechando dentro da alegoria de Sellars. Assim, eis a última tarefa de Jones:

Suponhamos que, como sua tarefa final para a humanidade, antes de desaparecer sem deixar rastro, Jones ensine sua teoria da percepção a seus companheiros. Como antes, no caso dos *pensamentos*, eles iniciam usando a linguagem de impressões para estabelecer conclusões teóricas a partir de premissas apropriadas (SELLARS, 2008, p. 117).

O Mito de Jones revela, mais uma vez, algumas das pressuposições dos teóricos dos dados dos sentidos como sendo um mito, além de esclarecer como a

mente entra gradualmente no universo pela evolução da linguagem. A saga de Jones constitui-se numa espécie de história alegórica evolucionista da mente humana. Teixeira diz que “quando o relato introspectivo passou a ser tomado como autoevidente, surgiu a ideia de *mente*” (2004, p. 110). A história para o surgimento de relatos introspectivos está ilustrada na história de Sellars da evolução da linguagem nesse mito. A expansão de uma linguagem puramente ryleana através da invenção da semântica, da inserção da linguagem teórica sob o modelo semântico para comportamentos verbais públicos, possibilitando postular a existência de episódios como pensamentos e, finalmente, a criação de uma teoria da percepção, constituem uma importante descrição da lógica dos eventos mentais.

Sellars consegue, portanto, demonstrar como é possível admitir-se que conceitos pertencentes a episódios internos são essencialmente intersubjetivos, embora não sejam traduzíveis em comportamentos verbais públicos. Além disso, conseguiu demonstrar que o acesso privilegiado a esses episódios é uma dimensão desses conceitos que pressupõe a intersubjetividade e que a privacidade desses episódios não é absoluta. Sellars oferece “receitas que nos dizem como diagnosticar e tratar o Mito do Dado em todas as suas multifacetadas manifestações” (BRANDOM, 2008, p. 175).

Referências

AYER, A. J. **Language, Truth and Logic**. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

BLANSHARD, B. **Reason and Analysis**. London; New York: Routledge, 2013.

BRANDOM, R. Guia de Estudos. *In: Empirismo e Filosofia da Mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHURCHLAND, P. M. **Matéria e Memória** – Uma introdução contemporânea à filosofia da mente. Tradução de Maria Claro Cescato. São Paulo: UNESP, 2004.

MARGUTTI PINTO, P. R. Ceticismo, pragmatismo e a crítica de Sellars ao Mito do Dado. *In: DUTRA, L. H.; SMITH, P. J. (Org.). Ceticismo*. Perspectivas históricas e filosóficas. Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas, NEL, 2000. p 137-168.

MARGUTTI PINTO, P. R. Wilfrid Sellars – Uma filosofia naturalista da mente. *In: Mente, Cérebro & Filosofia*. São Paulo: Duetto editorial, 2008. p. 75-82.

MAROLDÍ, M. M. Linguagem, Comportamento e Mente no Mito de Jones de Wilfrid Sellars. **Kínesis**, Marília, v. VI, n. 12, dez./2014, p. 89-105.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RORTY, R. Introdução. *In*: **Empirismo e Filosofia da Mente**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

RYLE, G. **The Concept of Mind**. London; New York: Routledge, 2009.

ROSENBERG, J. "Wilfrid Sellars". *In*: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 1997. Disponível em: <http://www.plato.stanford.edu>.

SELLARS, W. **Empirismo e Filosofia da Mente**. Com uma introdução de Richard Rorty e um guia de estudos de Robert Brandom. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SELLARS, W. **Science, Perception and reality**. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

SELLARS, W.; CHISHOLM, R. M. Intentionality and the Mental: Chisholm-Sellars. Correspondence on Intentionality. *In*: FEIGL, H.; SCRIVEN, M.; MAXWELL, G. (Eds.). **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, 2, 1957, p. 521-539. Disponível em: <http://www.ditext.com/sellars/sccor-f.html>.

TEIXEIRA, J. de F. **Mente, Cérebro & Cognição**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

VASCONCELOS, P. C. O. **Uma proposta para um empirismo sem dado a partir de "Empiricism and the Philosophy of Mind" de Wilfrid Sellars**. 2010. 93f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e Letras (CCHL), Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, 2010.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Oxford: Blackwell, 1967.

Recebido: 21/06/2023
Aprovado: 12/12/2023



Sâmara Araújo Costa*

RESUMO

Neste trabalho pretendo mostrar como o confronto com o materialismo reducionista de Thomas Nagel o fez voltar a defender concepções e explicações teleológicas advindas da teoria aristotélica. Nagel defende que deva existir uma ordem natural como tentativa de inteligibilidade que para além da explicação pelo viés da ciência física, deve conter outros elementos, ou seja, suspeita que deva incluir elementos teleológicos. É aqui que pretendo comparar a noção teleológica na argumentação de Nagel e de Aristóteles. Para além disso, incluirei como Aristóteles e Nagel entenderam ideias pampsiquistas e mostrarei que a teoria aristotélica não é pampsiquista, como alguns pensam.

Palavras-chave: Aristóteles. Nagel. Teleologia. Materialismo. Pampsiquismo.

The return to teleological explanations: Thomas Nagel and Aristotle

ABSTRACT

In this paper I intend to show how Thomas Nagel's confrontation with reductionist materialism and what made him return to defending teleological conceptions and explanations stemming from Aristotelian theory. Nagel argues that there must be a natural order as an attempt at intelligibility which, in addition to being explained through the lens of physical science, must contain other elements, in other words, he suspects that it must include teleological elements. And this is exactly where I want to compare the teleological notion in Nagel's and Aristotle's arguments. In addition, we will include some elements such as how Aristotle and Nagel understood pampsychistic ideas, and we will show that Aristotelian theory is not pampsychistic, as some people think.

Keywords: Aristotle. Nagel. Teleology. Materialism. Pampsychim.

O retorno a explicações teleológicas: Thomas Nagel e Aristóteles

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 20, n. 1, 2024

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Porto (UP - Portugal). E-mail: samara.araujo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2157-2994>.

Materialismo Reducionista

Nagel começa por apresentar em *Mind and Cosmos* (2012) que o problema mente e corpo estende-se para toda a natureza. Não seria apenas um problema antropomórfico justamente por que envolve a relação mente, cérebro e o comportamento dos seres vivos, mas também abarca a compreensão de nossa história e de todo o cosmos. Nagel não é antirreducionista ou antinaturalista, nem pretende uma unificação de uma explicação suprema como muitos teístas, é justamente o contrário. O autor simplesmente diz que as teorias evolucionistas não respondem ao problema do mental e tampouco do surgimento da vida. Tais teorias pretendem explicar a evolução como uma hipótese científica, mas o autor está convencido que as explicações materialistas, sejam da biologia ou da química, não explicam e nem podem explicar tais fenômenos.

Por isso, de algum modo sugere uma visão mais ampliada tanto em sentidos físicos e biológicos como também mentais, como se propusesse uma nova revolução científica. “É claro que já temos o reducionismo físico-químico somente como o cientificamente correto, mas está politicamente incorreto. Tendo como aparato a versão ‘standard’ de como os processos evolucionários funcionam” (NAGEL, 2012, p. 5)¹. Por outro lado, para Nagel, tal ortodoxia na explicação científica e sobre a ordem cósmica já não pode ser defendida e seu argumento mostra a não credulidade para com o reducionismo neodarwinista tendo em conta a origem e a evolução da vida. Para Nagel, é implausível que a vida seja o resultado de uma sequência de vários acidentes físicos que resultam num mecanismo natural de seleção natural. Assim, o autor escreve que abandonará a simplicidade desta resposta inicial não por uma explicação físico-química completamente terminada, mas mediante uma alternativa que realmente seja um esquema de explicação apoiado por exemplos. Nagel apresenta duas importantes questões ao argumento neodarwinista.

Primeiro, dado que o que é conhecido sobre as bases químicas da biologia e da genética, qual é a probabilidade de que formas vivas que se auto-reproduzem possam haver chegado a existência espontaneamente somente através da atuação

¹ (NAGEL, 2012, p. 5): “Physico-chemical reductionism in biology is the orthodox view, and any resistance to it is regarded as not only scientifically but politically incorrect. But for a long time I have found the materialist account of how we and our fellow organisms came to exist hard to believe, including the standard version of how the evolutionary process works”.

das leis da física e da química? Visto que Nagel estava a discutir com Plantinga entre outros sobre o surgimento da consciência e da vida, parece sugerir que não haveria plausibilidade maior em explicações com causas acidentais do que com causas necessárias.

A segunda pergunta gira em torno das fontes de variação do processo evolutivo que se colocou em movimento assim que a vida começou: no tempo geológico disponível desde que apareceram as primeiras formas de vida sobre a terra, qual é a probabilidade de que, como consequência de um acidente físico, haja ocorrido uma sequência de mutações genéticas viáveis que fossem suficientes para permitir que a seleção natural produzisse os organismos que atualmente existem? (NAGEL, 2012, p. 6)².

Nagel ainda coloca em questão se causas acidentais que fomentam o surgimento da vida seriam suficientes para serem a base para uma teoria da seleção natural darwinista. Primeiro, Nagel responde que é muito mais fácil ter menos dúvidas sobre o primeiro ponto que o segundo, já que não temos realmente como verificar quaisquer processos em longos períodos, mas aqui estamos e há vida. E, para Nagel, mais pessoas se sentem menos convencidas pelas explicações reducionistas causais.

Ademais, Aristóteles já havia advertido seus contemporâneos sobre a tendência a explicações cada vez mais materiais e a substância reduzida³. Sobre o acidental e o necessário, Aristóteles escreve:

Não há nada que impeça que um acidente se torne um ou uma propriedade relativa. Assim, estar sentado é um acidente, mas será uma propriedade sempre que um homem for a única pessoa sentada, enquanto não for o único sentado, ainda é uma propriedade em relação aos que não estão sentados. Então, aqui não é nada para evitar que um acidente se torne uma propriedade temporária; mas uma propriedade em absoluto isto nunca será⁴ (ARISTÓTELES, *Top.* 102b23-102b26).

² (NAGEL, 2012, p. 6): “The second question is about the sources of variation in the evolutionary process that was set in motion once life began: In the available geological time since the first life forms appeared on earth, what is the likelihood that, as a result of physical accident, a sequence of viable genetic mutations should have occurred that was sufficient to permit natural selection to produce the organisms that actually exist?”.

³ A exemplo de suas críticas aos materialistas reducionistas de sua época, Demócrito, Leucipo, como os mais importantes.

⁴ (ARISTÓTELES, *Top.* 102b23-26): “Thus being seated is an accident, but will be a temporary property, whenever a man is the only person sitting, while if he is not the only one sitting, it is still a property relatively to those who are not sitting. So then, there is nothing to prevent an accident from becoming both a relative and a temporary property; but a property absolutely it will never be”.

Neste aspecto creio que a crítica de Nagel vai na mesma direção de Aristóteles, mas parece que discordariam, pois o estagirita não estava preocupado com a explicação da origem da vida. Incluso, Nagel afirma: “O mundo é um lugar assombroso e a ideia de que temos disponíveis os instrumentos básicos que temos para compreendê-lo não são críveis hoje do que foi nos tempos de Aristóteles” (NAGEL, 2012, p. 7)⁵.

Se a investigação contemporânea em biologia molecular deixa aberta a possibilidade de dúvidas ilegítimas sobre uma explicação completamente mecanicista da origem e evolução da vida, dependente somente das leis da química e da física, isso pode combinar-se com o fracasso do reducionismo psicofísico para sugerir que há princípios de um tipo diferente que estão operando na história da natureza, princípios de crescimento da ordem que são, em sua forma lógica, teleológicos mais que mecanicistas (NAGEL, 2012, p. 7)⁶.

No *De Anima* Aristóteles aborda a sua concepção hilemórfica sobre a constituição dos corpos, como também associa a noção de matéria como potência e a de forma em ato. Assim, a *psychê* aristotélica está sempre associada como uma teoria da vida, sem qualquer comprometimento com a explicação de sua origem, por que implica conhecer a origem também do movimento e das primeiras causas. Deste modo, a *psychê* é princípio de seres vivos na teoria aristotélica, portanto, defini-la é também investigar a vida, mas, a partir do que podemos observar empiricamente, seja pelas faculdades nutritiva, perceptiva ou intelectiva.

A respeito da origem do movimento, questão das mais antigas, como vemos para Aristóteles e outros cientistas do seu tempo, este também estava atrelado à tentativa de explicação da origem da vida. O autor aponta na *Física* que identificamos o que é vivo do que não é principalmente pelo movimento:

Agora a existência do movimento é presentemente por ter sempre algo a dizer sobre a natureza, porque eles todos são concernentes eles próprios com a construção do mundo e investigação da questão de vir a ser e perecer, quais processos não podem vir sem a existência do movimento. Mas deve-se dizer que isto é um infinito número de mundos, tal qual estão em processos de vir

⁵ (NAGEL, 2012, p. 7): “The world is an astonishing place, and the idea that we have in our possession the basic tools needed to understand it is no more credible now than it was in Aristotle’s day”.

⁶ (NAGEL, 2012, p. 7): “If contemporary research in molecular biology leaves open the possibility of legitimate doubts about a fully mechanistic account of the origin and evolution of life, dependent only on the laws of chemistry and physics, this can combine with the failure of psychophysical reductionism to suggest that principles of a different kind are also at work in the history of nature, principles of the growth of order that are in their logical form teleological rather than mechanistic”.

a ser enquanto outros estão em processo de perecer, neste caso é sempre com movimento (para esses processos de vir a ser e perecer de necessariamente mundos envolvidos em movimento), enquanto outros que dizem que aqui é somente um mundo, enquanto sempre ou não, fazem corresponder compreendidos no movimento (*Phys.* 250b15-251a7)⁷.

Ao passo que Aristóteles acredita, diferentemente de Nagel, que sugere uma teoria unificada entre mental e vida (ou cosmos), e parece justamente ser sua teoria hilemórfica em relação com leis causais e teleológicas o sinal de tal relação, ainda aponta que muitos enxergam causas invisíveis, que chama de Deus. Nagel critica a ideia de algum teísmo em sua teoria, e lembra para teóricos do *design* inteligente que argumentam também contra a exclusividade de explicações físicas para o surgimento da vida.

Aristóteles explica que se os reducionistas tiverem de explicar a vida terão também de explicar a morte, de modo que o estagirita confrontou o materialismo de Demócrito, que também se assemelha com as questões com que Nagel lidou sobre a explicação do surgimento da vida e da consciência⁸. Por outro lado, para Aristóteles era estranho pensar a noção de mente (*psychê*) separada da de vida, portanto, talvez Burnyeat estivesse correto e ciente que esta não era uma questão na teoria, já que era a *psychê* que explicava a vida (DA 415b22-415b27)⁹.

Aristóteles não se perguntaria sobre a origem da vida, pois já afirmava a impossibilidade de conhecermos uma cadeia causal *ad infinitum* sem entrarmos na

⁷ (ARISTÓTELES, Física, Livro VIII, p. 128, tradução nossa): “Now the existence of motion is asserted by all who have anything to say about nature, because they all concern themselves with the construction of the world and study the question of becoming and perishing, which processes could not come about without the existence of motion. But those who say that there is an infinite number of worlds, some of which are in process of becoming while others are in process of perishing, assert that there is always motion (for these processes of becoming and perishing of the worlds necessarily involve motion), whereas those who hold that there is only one world, whether everlasting or not, make corresponding assumptions in regard to motion”.

⁸ “Mas a razão para isso e por que todos devem morrer, Demócrito não deixou claro. E, no entanto, como evidentemente a morte ocorre em um momento da vida e não em outro, ele deveria ter dito se a causa é externa ou interna. Nem ele atribui a causa do início da respiração, nem diz se é interna ou externa. Na verdade, não é o caso que a mente externa supervisiona o reforço; ao contrário, a origem da respiração e do movimento respiratório deve estar dentro: não é devido à pressão ao redor. É absurdo também que o que a cerca se comprima e ao mesmo tempo ao entrar se dilatar. Esta então é praticamente sua teoria, e como ele a coloca” (DA 472a18-472a25).

⁹ “The soul is also the cause of the living body as the original source of local movement. The power of locomotion is not found, however, in all living things. But change of quality and change of quantity are also due to the soul. Sensation is held to be a qualitative alteration, and nothing except what has soul in it is capable of sensation. The same holds of growth and decay; nothing grows or decays naturally except what feeds itself, and nothing feeds itself except what has a share of life in it” (On the Soul, Book II, 27).

concepção de primeira causa, do primeiro motor imóvel. Assim é como primeira e eterna causa, assim o movimento é eterno na teoria. E, mediante o compromisso de suas explicações com causas finais e teleológicas, não podemos afirmar que elas seriam mecanicistas, pois as explicações teleológicas podem ou não realizá-las. Aristóteles escreveu em *Partes dos Animais* sobre as funções de órgãos e a nossa tentativa de encontrar uma explicação racional e natural, que seria o mesmo que encontrar a causa final e conhecer o que a coisa é: “Consideremos agora o carácter da natureza material cujos resultados necessários foram utilizados pela natureza racional para uma causa final” (*Parts of Animals*, 663b22-663b23)¹⁰.

Aristóteles explica que ao tentar conhecer e descrever a causa final, ou seja, encontrar os propósitos da ação ou do movimento da natureza, temos como garantidos alguns constituintes e propriedades, e acrescenta ainda que os resultados devem ser consequências necessárias de tais propriedades. Ou seja, refere-se a uma causa final, teleológica.

Pois, embora até mesmo os resíduos sejam ocasionalmente usados pela natureza para algum propósito útil, ainda assim não devemos em todos os casos esperar encontrar tal causa final; pois, dada a existência deste ou daquele constituinte, com tais e tais propriedades, muitos resultados devem seguir-se como conseqüências necessárias destas propriedades (ARISTÓTELES, *Parts of Animals*, 677b5)¹¹.

Nagel parece sugerir o mesmo, mas, além disso, quer elaborar uma teoria unificada entre mente e vida. Até aí, Aristóteles também aponta que *psychê* é potência para a vida. Por outro lado, para Nagel, a explicação contemporânea mais reducionista exclui a mente do mundo físico e inicia a explicação científica a partir da física e da biologia, ou seja, de causas materiais. Nagel escreve que é preciso um modelo que inclua a mente. Aponta, então, para uma resposta não satisfatória da química e da física tendo em vista vida e consciência, afirmando que a física e a biologia contemporâneas não suprem as explicações de processos que são totalmente acidentais e não mecanicistas.

¹⁰ “Let us now consider the character of the material nature whose necessary results have been employed by rational nature for a final cause”.

¹¹ “For though even the residua are occasionally used by nature for some useful purpose, yet we must not in all cases expect to find such a final cause; for granted the existence of this or that constituent, with such and such properties, many results must ensue as necessary consequences of these properties”.

Na semelhança com Aristóteles é possível identificar a associação entre vida e *psychê*, mas quando surge a exigência de uma teoria unificada, é importante ressaltar que o estagirita não tinha tal pretensão. A *psychê* era entendida como mente no *De Anima*, e talvez pudesse ser concebida abrangendo vários níveis biológicos e físicos, seja de seres vivos mais simples como as plantas, como também animais, incluindo-nos. De qualquer modo, Aristóteles não dissocia *psychê* e vida.

Uma das críticas de Nagel é que os cientistas separam as explicações da vida mental das explicações do universo, ou seja, da vida. O autor sugere também que isso tornou possível o avanço das ciências (NAGEL, 2012, p. 8). Para ele, a investigação da vida associada à mente, ou *psychê*, numa linguagem mais aristotélica, é fundamental, já que a mente como um desenvolvimento da vida não pode ser explicada subjetivamente, mas sim a partir de um ponto de vista mais holístico, universal. Ademais, a vida como um processo deveria ser investigada em associação à mente. Porém, em que medida isso seria explicado por um processo físico, é o desafio para Nagel. O autor realmente está de acordo com Aristóteles que a mente ou *psychê* é um processo da vida, mas o ponto para o estagirita é que as causas da *psychê* não poderiam ser descobertas em sua origem, por não sabermos como foi o início da vida. Por outro lado, Aristóteles incentiva a investigação sobre a *psychê* como um tipo de investigação da natureza.

Nagel apresenta seu projeto a confrontar respostas que tentem explicar o que é ser acidental na natureza. Também se afirma contra teorias materialistas reducionistas, e acrescenta que sua concepção unificada não é teísta. De todo modo, o autor duvida que a seleção natural seja explicada a partir de explicações que envolvem mutações acidentais, e talvez como Aristóteles, Nagel acredita que o “acaso é indeterminável” e incapaz de explicar a evolução:

Como tenho dito, plantar dúvidas sobre a explicação reducionista da vida vai em contra o consenso científico dominante, mas esse consenso enfrenta problemas que eu acredito que não são tomados com bastante seriedade, tanto no que se refere a evolução das formas de vida através da mutação acidental e a seleção natural como no que se refere a formação desde a matéria inerte de sistemas físicos capazes de tal evolução (NAGEL, 2012, p. 9)¹².

¹² (NAGEL, 2012, p. 9): “As I have said, doubts about the reductionist account of life go against the dominant scientific consensus, but that consensus faces problems of probability that I believe are not taken seriously enough, both with respect to the evolution of life forms through accidental mutation and

Nagel também escreve que:

Essa compreensão do mundo está madura para mudar apesar dos grandes desenvolvimentos do materialismo reducionista, que presumivelmente continuará por muito tempo a ser nossa principal fonte de concreta compreensão e controle do mundo que nos rodeia. Eu argumento, como pretendo, que há muitas coisas que não podem explicar e não oferecem uma alternativa. Mas o reconhecimento destes limites é uma precondição de buscar alternativas ou, pelo menos, para estamos abertos a esta possibilidade. E isso pode querer dizer que algumas direções de busca da forma materialista de explicação chegarão a ver-se como becos sem saída. Se o aparecimento de organismos conscientes no mundo se deve a princípios de desenvolvimento que não se derivam das leis atemporais da física, essa pode ser também uma razão para sermos pessimistas sobre as explicações puramente químicas da origem da vida (NAGEL, 2012, p. 12)¹³.

Então, o que Nagel quer nos dizer sobre a resposta naturalista e reducionista, bem como sobre as críticas ao materialismo na explicação da vida e da mente? Veremos que, para tanto, o autor considera várias questões, e aqui abordaremos parte da argumentação de *Mind and Cosmos* (2012) sobre anti reducionismo, ordem natural e consciência e apontaremos características vistas no aristotelismo, já que Nagel inclui a proposta teleológica como pressuposto metafísico.

Em *Mind and Cosmos* (2012) Nagel escreveu sobre a investigação nomeadamente naturalista científica a lidar com um problema recente: o anti-reducionismo. O autor refere-se a filosofia da biologia, como uma ciência também da física desenvolvida nas pesquisas de alguns filósofos contemporâneos a exemplo de Daniel Dennett. Por outro lado, aponta que tais investigações esquecem da irreduzibilidade do mental ao físico, além de outras questões “sobre consciência, intencionalidade, significado, finalidade, pensamento e valor podem ser reconhecidos

natural selection and with respect to the formation from dead matter of physical systems capable of such evolution”.

¹³ (NAGEL, 2012, p. 12): “That world view is ripe for displacement, in spite of the great achievements of reductive materialism, which will presumably continue for a long time to be our main source for concrete understanding and control of the world around us. To argue, as I will, that there is a lot it can’t explain is not to offer an alternative. But the recognition of those limits is a precondition of looking for alternatives, or at least of being open to their possibility. And it may mean that some directions of pursuit of the materialist form of explanation will come to be seen as dead ends. If the appearance of conscious organisms in the world is due to principles of development that are not derived from the timeless laws of physics, that may be a reason for pessimism about purely chemical explanations of the origin of life as well”.

no universo consistindo num mais básico nível como fatos físicos – fatos, mesmo que sofisticados, do tipo revelado por ciências físicas” (NAGEL, 2012, p. 13)¹⁴.

Nagel sublinha que o uso dos termos *materialismo* ou *naturalismo materialista* não requer necessariamente um reducionismo, lembrando que há várias formas de se assumir materialista e que nem todas envolvem redução, a exemplo de “a análise de conceitos mentais em termos comportamentais e a identificação científica dos estados mentais com estados cerebrais” (NAGEL, 2012, p. 13)¹⁵. Nagel reconhece que muitos naturalistas materialistas não reconhecerão as suas respectivas abordagens como reducionistas, o que claramente o autor não concorda e aponta que de qualquer modo tentam acomodar a mente como fenómeno apelando para tentativas “de reduzir a verdade completa da realidade a princípios que não são suficientemente ricos para esse propósito. Uma vez que a postura a resistir isso é considerada anti reducionista” (NAGEL, 2012, p. 14)¹⁶. Tendo em conta que a abordagem científica é normalmente reducionista, e as ciências físicas não explicam tais fenómenos completamente, propõe-nos que talvez precisemos de outras formas de compreensão. Claro, se há dúvidas da redutibilidade do mental ao físico entre outras questões como a do valor e do significado, para Nagel há boas razões para duvidar que o materialismo possa dar conta da explicação física sobre o mental.

O argumento de Nagel será dividido para ser mais bem compreendido:

- 1) Todas as criaturas que são organismos e possuem capacidades mentais claramente são dependentes das suas constituições físicas.
- 2) Então, o que explica a existência de organismos como nós também deve explicar a existência da mente.
- 3) Mas se o mental não é ele mesmo meramente físico, não pode ser totalmente explicado pelas ciências físicas.

¹⁴ (NAGEL, 2012, p. 13): “On the other side there are doubts about whether the reality of such features of our world as consciousness, intentionality, meaning, purpose, thought, and value can be accommodated in a universe consisting at the most basic level only of physical facts—facts, however sophisticated, of the kind revealed by the physical sciences”.

¹⁵ (NAGEL, 2012, p. 13): “such as the analysis of mental concepts in behavioral terms or the scientific identification of mental states with brain states”.

¹⁶ (NAGEL, 2012, p. 14): “But to those who doubt the adequacy of such a world view, the different attempts to accommodate within it mind and related phenomena all appear as attempts to reduce the true extent of reality to a common basis that is not rich enough for the purpose. Hence the resistance can be brought together as antireductionism”.

Num segundo momento a argumentação segue voltada para a teoria evolutiva como uma teoria física (naturalista materialista):

- 1) Se a biologia evolutiva é uma teoria física – como geralmente é considerada.
- 2) Mas se a biologia evolutiva não pode explicar o aparecimento da consciência e de outros fenômenos que não são fisicamente redutíveis.
- 3) Então, se a mente é um produto da evolução biológica.
- 4) Mas se organismos com vida mental não são anomalias milagrosas, mas parte integrante da natureza.
- 5) Então a biologia não pode ser uma ciência puramente física.

Estes passos da argumentação de Nagel apresentam a possibilidade de pensar o caminho que leva a concepção da ordem natural “muito diferente do materialismo – aquela que torna a mente central, em vez de um efeito colateral das leis da física” (NAGEL, 2012, p. 15)¹⁷. Dito isto, pretende mostrar a sua argumentação contra o reducionismo de forma positiva, e incluso sublinha que se o materialismo reducionista tiver mesmo seus dias contados é preciso que algo possa substituí-lo, ou simplesmente aceitar que é preciso incluir elementos “como os qualia, os significados, as intenções, os valores, as razões, as crenças e os desejos a ordem matemática magnificamente unificada a ordem do universo físico” (NAGEL, 2012, p. 15)¹⁸.

A partir de agora passaremos aos interesses deste trabalho, ou seja, apontar a influência aristotélica na argumentação de Nagel. Ao defender que tal ordem natural para além da explicação pelo viés de ciência física deve conter outros elementos, o autor suspeita que deva incluir elementos teleológicos. E é aqui que pretendemos comparar a noção teleológica na argumentação de Nagel e a aristotélica.

¹⁷ (NAGEL, 2012, p. 15): “The possibility opens up of a pervasive conception of the natural order very different from materialism— one that makes mind central, rather than a side effect of physical law”.

¹⁸ (NAGEL, 2012, p. 15): “It can seem that the only way to accept the arguments against reduction is by adding peculiar extra ingredients like qualia, meanings, intentions, values, reasons, beliefs, and desires to the otherwise magnificently unified mathematical order of the physical universe”.

A teleologia como pressuposto metafísico de uma ordem natural

Nagel cogita as frequentes respostas que nos ofereceram como explicações da história e da evolução de como organismos conscientes surgiram, que normalmente são dadas por explicações causais. O materialismo requer reducionismo para o autor, mas pelo fracasso do reducionismo, o materialismo requer uma outra alternativa. Nagel diz, porém, que não pretende argumentar contra o reducionismo, mas investigar as consequências de confrontá-lo, ou seja, não apresentará nenhuma solução a ele, mas o problema, e parte do problema consiste em que não há como negar a realidade do mental. O naturalista materialista, para Nagel,

[...] tem ambições reducionistas por que parece inaceitável negar a realidade do que para nós é mais familiar, à primeira vista. E se não é possível uma redução plausível que negue a realidade do mental, então isso sugere que para o autor a premissa naturalista materialista é falsa (NAGEL, 2012, p. 15)¹⁹.

Nagel cogita se talvez a ordem natural não seja exclusivamente física, ou se não há nenhuma ordem natural compreensível, em que se possa pensar no todo. Talvez haja apenas formas não interligadas de compreensão. Enfim, Nagel aponta que independente de todas as respostas que possam ser dadas, devemos buscar uma compreensão mais ampla, ao que sugere tentar dar um sentido completo ao mundo natural, o que me parece bem aristotélico também. Porém, o autor defende que a mente não deve ser entendida como um acidente, ou um acréscimo, mas um aspecto básico da natureza.

Isto consiste em uma defesa razoavelmente similar a definição de psychê, por que se para Nagel a mente é um aspecto básico da natureza, parece dizer que a psychê é um princípio da natureza²⁰, se é que é viável entender natureza como Nagel entende e seres vivos, ou animados, como Aristóteles entendia, especialmente a partir da definição da psychê por suas partes nutritiva, reprodutiva, sensibilidade, pensamento, entre outras. Portanto, psychê é também natureza, pois participa da vida

¹⁹ (NAGEL, 2012, p. 15): "Materialist naturalism leads to reductionist ambitions because it seems unacceptable to deny the reality of all those familiar things that are not at first glance physical. But if no plausible reduction is available, and if denying reality to the mental continues to be unacceptable, that suggests that the original premise, materialist naturalism, is false, and not just around the edges".

²⁰ Psychê designa também vida, princípio vital (*De Anima*, 402 a5-10).

como o mental. Porém, Aristóteles não estava preocupado com a explicação do surgimento da vida, não apenas por que não podemos conhecer as causas *ad infinitum*, mas também por não podermos somá-las *ad infinitum*.

Nagel tem necessidade de pressupor uma ordem natural justamente por que entende que as respostas dadas pela ciência são ainda aristotélicas, causais, teleológicas e intencionais. E afirma que a

[...] ciência se move tendo como pressuposto que o mundo é inteligível. [...] O ponto de vista de que a inteligibilidade racional está na raiz da ordem natural me converte, num sentido amplo, em um idealista. [...] suspeito que haja um pouco dessa classe de idealismo em todo teórico científico: o empirismo puro não basta. [...] A inteligibilidade do mundo não é nenhum acidente. A mente, deste ponto de vista, está duplamente referida a ordem natural (NAGEL, 2012, p. 16-17)²¹.

Assim, Nagel entendeu a inteligibilidade do mundo justamente por que tentamos compreendê-lo, mas as respostas, por mais que tentem ser empíricas, são uma tentativa de explicação. E duvida que a ciência seja exclusivamente empírica, ao passo em que associa a possibilidade de inteligibilidade do mundo com a tentativa de encontrar um sentido maior, uma ordem natural. O que Nagel sugere como uma ordem natural refere-se aos esforços das ciências naturais para tornar o mundo inteligível. E então pergunta: de que forma seria o mundo inteligível?

Apesar dos grandes desenvolvimentos das ciências naturais em sua forma presente, é importante tanto para a ciência mesma como para a filosofia perguntar o quanto do que existe pode ser inteligível pelas ciências físicas, quanta inteligibilidade do mundo pode ser subsumida por leis universais formuladas matematicamente que governam a ordem do espaço-tempo? (NAGEL, 2012, p. 18)²².

É importante apontar que para Nagel há limites teóricos nas explicações pelas leis físicas que tentam explicar a mente e principalmente na dupla relação da mente

²¹ (NAGEL, 2012, p. 16-17): “Science is driven by the assumption that the world is intelligible. [...] The view that rational intelligibility is at the root of the natural order makes me, in a broad sense, an idealist [...] I suspect that there must be a strain of this kind of idealism in every theoretical scientist: pure empiricism is not enough. [...] The intelligibility of the world is no accident. Mind, in this view, is doubly related to the natural order”.

²² (NAGEL, 2012, p. 18): “But in spite of the great accomplishments of the natural sciences in their present form, it is important both for science itself and for philosophy to ask how much of what there is the physical sciences can render intelligible—how much of the world’s intelligibility consists in its subsumability under universal, mathematically formulable laws governing the spatiotemporal order”.

dentro de uma ordem natural. Nagel supõe que a resposta sobre se há alguma ordem natural pode ser vista a partir de duas alternativas:

- 1) Ou o desenvolvimento em si depende inteiramente na causação eficiente, operando em seus estágios posteriores através dos mecanismos da evolução biológica,
- 2) Ou há leis teleológicas naturais que regem o desenvolvimento da organização ao longo do tempo, além de leis do tipo familiar que governam o comportamento dos elementos.

Claramente o autor afirma que se trata de voltar à concepção aristotélica da natureza. Nagel parece apontar que a ideia de *telos* remete a leis fundamentais em uma ordem natural, e é confrontado nesse trajeto provavelmente com ideias sobre *design* e teísmo, ao que parece indicar nesta passagem: “Mas eu tenho persuadido de que a ideia de leis teleológicas é coerente, e bem diferente da ideia de explicação por intenções de um ser intencional que produz os meios para seus fins por escolha” (NAGEL, 2012, p. 66)²³.

Visto isto, Nagel escreveu que a teleologia não deve ser descartada como uma hipótese para a ciência. Na verdade, ele parece simpatizar com “a possibilidade de princípios de mudanças ao passar do tempo que tendem a certos tipos de resultados é coerente, em um mundo em que as leis não teleológicas não são totalmente deterministas” (NAGEL, 2012, p. 66-67)²⁴.

Dito isto, Nagel entende que é preciso descrever quais são as leis teleológicas dentro do que nomeia de ordem natural. E além disso, que estas leis sejam universais, e não vistas dentro de processos isolados. Ao nos confrontarmos com as explicações sobre a evolução da vida, não temos base para encontrarmos leis teleológicas universais, a não ser em níveis muito baixos. Por outro lado, a teleologia deveria

²³ (NAGEL, 2012, p. 66): “But I have been persuaded that the idea of teleological laws is coherent, and quite different from the idea of explanation by the intentions of a purposive being who produces the means to his ends by choice”.

²⁴ (NAGEL, 2012, p. 66-67): “Formally, the possibility of principles of change over time tending toward certain types of outcomes is coherent, in a world in which the nonteleological laws are not fully deterministic”.

explicar através de suas leis “genuinamente qualquer coisa” (NAGEL, 2012, p. 67)²⁵. Resulta a esta compreensão realmente tentar explicar o movimento de modo a incluir o mental, no sentido que poderia indicar justamente o que Aristóteles defendeu, ou seja, a psychê como causa primeira, ato primeiro e causa final. A teleologia aponta, assim, ao movimento de todo ser vivo, e atualiza o princípio da psychê. Podemos ver que Aristóteles aponta leis teleológicas nos movimentos da natureza:

No início da investigação devemos postular os princípios que estamos acostumados a usar constantemente para nossa investigação científica da natureza, ou seja, devemos tomar como garantidos certos princípios com caráter universal pois aparecem em toda a natureza. Uma delas é que a natureza não cria nada sem um propósito, mas sempre o melhor possível em cada espécie de criatura viva por referência à sua constituição essencial. Assim, se um caminho é melhor que outro, esse é o caminho da natureza (ARISTOTLE, *Progression of Animals*, 704b11-705a2)²⁶.

Aristóteles atribui propósito em movimentos, e ao apontar que há propósitos nos movimentos da natureza, os associa a noção de forma, ou constituição essencial que possa garantir a continuidade da vida, em ato. Nagel afirma que a explicação teleológica é assimilada com a ideia de que os propósitos possuem algum valor:

[...] de modo que não é arbitrário que esses princípios teleológicos particulares sejam válidos. Isso por sua vez coloca a questão a saber se uma explicação que apela ao valor pode ser entendida à parte dos propósitos de algum ser que a visa. A teleologia sem propósitos teria que ser livre de valor ou teria que dizer que os valores de certos resultados por si são explicados pelas leis que estes mantêm (NAGEL, 2012, p. 67)²⁷.

²⁵ (NAGEL, 2012, p. 67): “But there would have to be such laws for teleology to genuinely explain anything”.

²⁶ (ARISTÓTELES, *Progression of Animals*, 704b11-705a2, § 2): “At the beginning of the inquiry we must postulate the principles we are accustomed constantly to use for our scientific investigation of nature, that is we must take for granted principles of this universal character which appear in all nature’s work. Of these one is that nature creates nothing without a purpose, but always the best possible in each kind of living creature by reference to its essential constitution. Accordingly if one way is better than another that is the way of nature. Next we must take for granted the different species of dimensions which inhere in various things; of these there are three pairs of two each, superior and inferior, before and behind, to the right and to the left. Further we must assume that the sources of movements in place are thrusts and pulls. (These are the essential place-movements, it is only accidentally that what is carried by another is moved; it is not thought to move itself, but to be moved by something else)”.

²⁷ (NAGEL, 2012, p. 67): “Admittedly, the idea of teleological explanation is often associated with the further idea that the outcomes have value, so that it is not arbitrary that those particular teleological principles hold. That in turn poses the question whether an explanation that appeals to value can be understood apart from the purposes of some being who aims at it. Nonpurposive teleology would either have to be value-free or would have to say that the value of certain outcomes can itself explain why the laws hold”.

Entender o que significa a teleologia natural é para Nagel também entender que o universo é racionalmente governado não apenas por leis universais da física (propiciando uma causação eficiente), mas também por princípios que determinam que as coisas aconteçam com alguma finalidade, por que seguem um caminho que leva a certos resultados. Com isso, o autor quer chegar no surgimento de organismos vivos e conscientes. Assim, Nagel defende a explicação causal aristotélica e também a sua própria concepção de teleologia como uma ordem natural até o surgimento da consciência.

Para Nagel, somadas a nossa compreensão de que não seriam apenas leis da física que fazem certas coisas acontecerem, acrescenta-se que leis teleológicas indicam que várias vezes certas coisas acontecem de certo modo. As leis teleológicas apontam para leis da natureza concebidas numa relação de movimento, presente e futuro e de funções. Concordando com a concepção da *psychê* como uma certa configuração que possibilita as funções dos sentidos e do corpo, Nagel sugere que assim também podemos tentar pensar a natureza com certas funções teleológicas, ou propósitos.

Uma teleologia naturalista significaria que princípios organizacionais e de desenvolvimento desse tipo são uma parte irreduzível da ordem natural, e não um resultado de intencionalidade ou propósito influenciado por ninguém. Eu não estou confiante que esta ideia aristotélica sem intenção faz algum sentido, mas neste momento eu não vejo por que não (NAGEL, 2012, p. 93)²⁸.

Mas, se a argumentação de Nagel que sugere a revisão da concepção aristotélica se fundamenta simplesmente para argumentar contra teorias teístas, penso que criei expectativas demais sobre o autor. Por outro lado, faz todo sentido se *Mind and Cosmos* foi inspirado e desenvolvido dentro das discussões provenientes de um grupo de pesquisa (Departamento de filosofia de Nova Iorque) sobre ciência e religião, incluso com a participação de autores atualmente mais conhecidos como Alvin Plantinga²⁹.

²⁸ (NAGEL, 2012, p. 93): "A naturalistic teleology would mean that organizational and developmental principles of this kind are an irreducible part of the natural order, and not the result of intentional or purposive influence by anyone. I am not confident that this Aristotelian idea of teleology without intention makes sense, but I do not at the moment see why it doesn't".

²⁹ Nagel inclui estas informações no Prefácio da obra.

Visto isto, as ideias teleológicas no desenvolvimento da discussão de Nagel chegam num momento em são associadas a noção de valor, de modo que para que sejam leis teleológicas deve ser atribuída alguma finalidade à ação, assemelhando-se a uma atribuição de valor para ação. Mesmo que a ideia de teleologia possa estar separada da de intencionalidade, não precisa ser o resultado que um agente visa. Parece contraditório pensar em ação com propósito, mas sem intencionalidade. Sobre isso, Nagel aponta que a subjetividade já implica que haja valor na ação, estando este atrelado a condições de verdade, assim como também há valores provenientes das sensações como o prazer ou a dor. Há um tipo de realismo e subjetivismo nas explicações teleológicas para a ação, claramente aqui tratando-se de seres humanos.

Parece-nos que a ideia de teleologia para uma ordem natural não requer intencionalidade, por que aponta que para além de leis causais físicas, acidentais ou não, houve a necessidade de que as coisas acontecessem propiciando a existência da vida e da consciência, ideia que se atribui de acordo com o valor que se confere à vida e a consciência, e não apenas sobre tais noções, o que lembra Husserl defendendo a importância na filosofia dos estudos da consciência.

A explicação causal e eficiente para a natureza, com Aristóteles, apontou que o acidental nunca será o que é o mais comum. E assim, o *telos* para as funções da *psychê* está de acordo com as ideias aristotélicas. Ao falarmos de seres que possuem *psychê* pensamos em seres vivos e animais, porém, Aristóteles considerou vários modos do que poderia abranger a noção de *psychê*, mas não podemos ainda dar um salto para compreender que o autor defendia um tipo de pampsiquismo. Tendemos a pensar que um tipo de biopsiquismo seria mais atribuído a noção de *psychê* aristotélica, o que pode ser mais verificado em suas obras. Isso implica que nem tudo possui vida, ou seja, a matéria, para o autor, é sempre potência para a vida.

Pampsiquismo

Aristóteles, por ter uma definição mais ampla de alma (*psychê*), poderia se firmar como precursor do que hoje identificamos como teoria biopsiquista. Ele demonstra a preocupação que distingue a percepção como caracterização dos animais do restante da natureza e de outros seres vivos. A dúvida pode ser colocada

quanto se existiria um tipo diferente de psychê para os diferentes animais e seres vivos, visto que encontramos no *De Anima*:

Com efeito, os que atualmente se pronunciam sobre a alma e a investigam parecem examinar apenas a alma humana; ora temos de precaver-nos, para não nos escapar se existe uma única definição de “alma”, como de “animal, ou se existe uma definição diferente para cada tipo de alma – por exemplo, de cavalo, cão, homem, deus -, sendo o universal “animal”, neste caso, ou nada, ou posterior. E poder-se-ia perguntar o mesmo a respeito de qualquer outro atributo comum que se predicasse (DA 402b5-10, p. 32).

No *De Anima* (411^{a5}) vemos que Tales e outros pensadores afirmavam que a alma se misturava com a totalidade do universo. Aqui cabe se certificar se a psychê em Aristóteles caracterizaria um tipo de teoria pampsiquista, mas como explica David Skrbina (2017):

Aqui temos duas ideias distintas: que a coisa chamada “alma” é definida como aquilo que se move ou produz movimento, e que a própria magnetita tem uma alma porque pode atrair ferro. No original grego, Aristóteles (e presumivelmente Tales) usaram a palavra “psychê”, comumente traduzida como alma. ‘Psychê’ tem outros significados, porém, incluindo espírito, vida, respiração e mente. A psychê estava associada à energia vital dos seres vivos, ao espírito animador divino que produzia movimento nos objetos físicos e à atividade da mente. Nesta fase inicial da filosofia ainda não havia a distinção entre “ter uma alma”, “estar vivo” e “possuir uma mente”; todos estes foram tratados mais ou menos como equivalentes. Para os pré-socráticos, a psychê era virtualmente tão parecida com a mente quanto com a alma (SKRBINA, 2017, p. 25)³⁰.

Aristóteles discordava que a psychê ou alma não era distinta do que atualmente entendemos como mente, e diferentemente, se entendemos mente como o (*nous*) em Aristóteles. Sobre isso, escreveu Skrbina (2017):

No primeiro livro de *De anima*, Aristóteles se esforça para observar que quase todos antes dele, inclusive Platão, não distinguem claramente entre alma e mente (*nous*). Por exemplo, encontramos a seguinte passagem sobre Demócrito: “*Alma e mente são, diz ele, uma e a mesma coisa*” (405a10). E Anaxágoras apenas “*parece distinguir entre alma e mente, mas na prática ele*

³⁰ (SKRBINA, 2017, p. 25): “Here we have two distinct ideas: that the thing called ‘soul’ is defined as that which moves or produces motion, and that the lodestone itself has a soul because it can attract iron. In the original Greek, Aristotle (and presumably Thales) used the word ‘psyche’, commonly translated as soul. ‘Psyche’ has other meanings, though, including spirit, life, breath, and mind. The psyche was associated with the life energy of living things, with the divine animating spirit that produced motion in physical objects, and with the activity of the mind. At this early stage in philosophy there was not yet the distinction between ‘having a soul’, ‘being alive’ and ‘possessing a mind’; all these were treated more or less as equivalent. To the pre-Socratics, psyche was virtually as much mind-like as it was soul-like”.

as trata como uma substância única” (405a13). Nesta perspectiva, podemos propor uma definição mais completa de “psychê”: a energia que anima e produz movimento em todas as coisas, incluindo o movimento de pensamentos e ideias (SKRBINA, 2017, p. 25)³¹.

A defesa de Skrbina de que a definição de psychê remete a *energia* é similar ao que investigou Galen Strawson (2017) em “*Mind and Being: The Primacy of Panpsychism*” em que defendeu que matéria é energia, assim como toda substância é energia, concordando com a interpretação aristotélica que entende *energeia* como energia. Strawson (2017), ao desenvolver melhor sua argumentação, aprofundou sua concepção de matéria, e para tal, se deu conta da importância da noção de energia, definindo matéria como um tipo de “substância energética”³².

Vale também acrescentar que a noção de energia é fundamental para a teoria da psychê aristotélica (remetendo aos termos “*energeia*”, “*entelechia*”), sem a qual não haveria qualquer atualização (atividade) de potência (matéria) ao ato (forma), conectando, por isso, a composição hilemórfica dos pares matéria/forma e potência/ato.

Considero esta posição geral como ortodoxia hoje. É também uma visão antiga, se *energeia* aristotélica pode ser entendida como energia: “em Aristóteles o conceito de *energeia* coincide com o de realidade. E Leibniz também declarou: ‘*quod non agit, non existit*’” (Schlick 1918–25, 181): *o que não age não existe*. A caracterização mais fundamental da substância é *aquilo que age*: “*atividade... é da essência da substância*” (STRAWSON, 2017, p. 76)³³.

³¹ (SKRBINA, 2017, p. 25): “In the first book of *De anima* Aristotle takes pains to note that most everyone before him, through and including Plato, did not clearly distinguish between soul and mind (nous). For example, we find the following passage on Democritus: ‘Soul and mind are, he says, one and the same thing’ (405a10). And Anaxagoras only ‘seems to distinguish between soul and mind, but in practice he treats them as a single substance’ (405a13). From this perspective we can propose a more complete definition of ‘psyche’: the energy that animates and produces movement in all things, including the movement of thoughts and ideas”.

³² (STRAWSON, 2017, p. 75-76): “Matter is force, or as I will say energy: (1) matter is energy. Strictly speaking matter is only one form of concrete being, but I’ll use the word loosely to mean all concrete stuff: all concrete being is energy—energy activity, energy-stuff. I’m using the word ‘energy’ as Heisenberg does when he writes that “energy is a substance,” “all particles are made of the same substance: energy” (Heisenberg 1958, 63; 71); putting aside the common use according to which ‘energy’ denotes the power of ‘doing work’ contained in or possessed by a body or system of bodies”.

³³ (STRAWSON, 2017, p. 76): “I take this general position to be orthodoxy today. It’s also an old view, if Aristotelian *energeia* can be understood as energy: “in Aristotle the concept *energeia* coincides with that of reality. And Leibniz, too, declared: ‘*quod non agit, non existit*’” (Schlick 1918–25, 181): what doesn’t act doesn’t exist. The most fundamental characterization of substance is that which acts: “activity ...is of the essence of substance” (Leibniz 1714, 65)”.

Por outro lado, parece um passo demasiado grande assumir que há atividade onde não há vida, e assim Strawson sugere que toda substância é energia e considera que há vida em toda parte. Por outro lado, a matéria elementar ou indivisível, para Aristóteles, não é algo a que se poderia atribuir vida. Aristóteles apontou que a compreensão de que a alma ou psychê estava em toda a natureza levantava alguns problemas e, portanto, a teoria da psychê não seria pansiquista? Por exemplo, a afirmação da alma estar em todos os elementos (água, fogo) aponta “o por que” tais elementos não produzirem algum tipo de animal? Mas os animais são corpos mistos. E por que pensar que a alma (psychê) que estaria na água ou no fogo seria superior do que a que está nos animais? Para Aristóteles, o resultado de tais questões é incoerente e disparatado, além de defender que elementos como o fogo ou a água são como os animais, ou seja, são seres vivos, algo que ele não concordava. A psychê era característica apenas de seres vivos, mas, por outro lado, o princípio dos seres vivos apresentarem movimento e sensibilidade não reconhecia os elementos (ar, fogo, água, terra) como seres vivos.

A composição material para Aristóteles importa, diferente do que defendeu Putnam (1975), para quem a substância (matéria) não importava para a autonomia de nossa vida mental nas suas primeiras interpretações funcionalistas. Claramente um materialista tem todos os motivos óbvios para ponderar a preponderância da matéria no mundo físico, e Aristóteles estava ciente de que toda substância tem de ser material³⁴, mas afirmou também a importância de tal composição e por isso a noção de forma assume um dos papéis principais em sua teoria hilemórfica.

³⁴ (ARISTÓTELES, Física 193a10-193a31): “Some identify the nature or substance of a natural object with that immediate constituent of it which taken by itself is without arrangement, e.g. the wood is the nature of the bed, and the bronze the nature of the statue. 193a13-193a16 As an indication of this Antiphon points out that if you planted a bed and the rotting wood acquired the power of sending up a shoot, it would not be a bed that would come up, but wood which shows that the arrangement in accordance with the rules of the art is merely an accidental attribute, whereas the substance is the other, which, further, persists continuously through the process. 193a17-193a27 But if the material of each of these objects has itself the same relation to something else, say bronze (or gold) to water, bones (or wood) to earth and so on, that (they say) would be their nature and substance. Consequently some assert earth, others fire or air or water or some or all of these, to be the nature of the things that are. For whatever any one of them supposed to have this character—whether one thing or more than one thing—this or these he declared to be the whole of substance, all else being its affections, states, or dispositions. Every such thing they held to be eternal (for it could not pass into anything else), but other things to come into being and cease to be times without number. 193a28-193a29 This then is one account of nature, namely that it is the primary underlying matter of things which have in themselves a principle of motion or change.

Em outro trabalho, Strawson (2008) escreveu que se a consciência deveria ser considerada um fenômeno, caberia também considerar os arranjos de matéria que possam produzir a consciência, seguindo o argumento aristotélico. Segundo Strawson, ainda assim, qualquer matéria pode ser forma constituinte de alguma consciência, justamente como também afirmou Aristóteles sobre os animais e plantas participarem e serem compostos dos elementos que Tales apontou serem a grande *psychê*, o todo. Mas Strawson acabará por assumir que qualquer materialista realista poderia ser de algum modo pansiquista, tendo em vista que qualquer substância material é composta pelas partes do todo.

Aristóteles afirmou que aqueles que aceitam como Tales que havia *psychê* ou alma em todo universo claramente poderiam ser considerados um dos primeiros pansiquistas. Como apontou Skrbina (2017):

A essência do argumento de Tales a favor do pansiquismo é esta: Objetos materiais (humanos, animais, vento, mar, ímãs, corpos celestes) têm o poder de movimento, por si mesmos ou em relação às coisas circundantes. Os objetos materiais que conhecemos mais intimamente – os nossos próprios corpos – possuem uma energia, chamada “*psychê*”, que é responsável pelo nosso poder. Sob a suposição de que o mundo é racional e que os humanos não são ontologicamente únicos, uma conclusão razoável é que todas as coisas possuem algum grau de força motriz e, portanto, algum grau de *psychê* divina. Este argumento faz a defesa do pansiquismo, apelando para poderes de um tipo particular que são inerentes aos objetos materiais, baseia-se então na analogia com a experiência humana. Este argumento dos poderes internos é o primeiro de vários argumentos a favor do pansiquismo que encontramos ao longo da história (SKRBINA, 2017, p. 26)³⁵.

Reconhecer que o todo é da mesma espécie que suas partes parece similar ao argumento de Strawson que lidaremos a seguir. Porém, Aristóteles apontou que afirmar que o todo é igual a suas partes teria necessariamente de corroborar que: “por consequência a alma (universal) também é da mesma espécie que suas partes, se é pela absorção, nos animais, de algo do meio envolvente que eles se tornam animados” (DA 411a20). Aristóteles confronta o pansiquismo de Tales justamente por mostrar

³⁵ (SKRBINA, 2017, p. 26): “The essence of Thales’ argument for panpsychism is this: Material objects (humans, animals, wind, sea, magnets, heavenly bodies) have the power of motion, either of themselves or with respect to surrounding things. The material objects we know most intimately—our own bodies—possess an energy, called ‘psyche’, that accounts for our power. Under the assumption that the world is rational and that humans are not ontologically unique, a reasonable conclusion is that all things possess some degree of motive power⁷ and hence some degree of the god-like psyche. This argument makes the case for panpsychism by appealing to powers of a particular kind that are inherent in material objects, then relies on analogy with human experience. This Argument by Indwelling Powers is the first of several arguments for panpsychism that we find throughout history”.

que sua definição de psychê inclui faculdades que são especialmente vistas em seres vivos:

A partir do que já dissemos, fica claro que não é por a alma ser composta dos elementos que o conhecer lhe pertence, nem é com correção e com verdade que se diz que ela se move. Visto que conhecer pertence à alma, como também perceber, formar opiniões e ainda ter apetites, ter vontades e os desejos em geral; e que o movimento de deslocação também se dá nos animais por ação da alma, e não menos o crescimento, a maturidade e o envelhecimento, pertencerá, então cada uma destas coisas a toda a alma? Quer dizer, entendemos, percebemos, movemo-nos, fazemos cada uma das outras operações e somos afectados pela ação da alma no seu todo, ou diferentes partes são responsáveis por diferentes acções? E o viver sucede numa dessas partes, ou em muitas, ou em todas, ou a sua causa será uma outra? (DA 411a25-411b5).

Aristóteles, ao apresentar a sua teoria da psychê, abarca o princípio de movimento como filósofos anteriores, de modo que plantas e animais compartilhavam o princípio de ser vivo e animado. Ademais, distingue certas características: “O princípio existente nas plantas, além disso, parece ser algum tipo de alma. Este é, com efeito, o único princípio comum a animais e plantas. Mais, este princípio existe separado do princípio perceptivo, embora nenhum ente possua sensibilidade sem o possuir” (DA 411b25). Deste modo, a definição da psychê por suas faculdades implica que todos os seres vivos que são animados, na medida que se movem e são movidos, possuem sensibilidade. Não há consciência se não há vida na teoria aristotélica. A matéria, para Aristóteles, é unificada pela forma, ou seja, a matéria por ela mesma na sua teoria sobre a alma é totalmente correlacionada e estruturada pela substância formal e suas faculdades, e não são todas as faculdades que são compartilhadas pelos seres diversos, como podemos ver a exemplo da percepção e do pensamento.

Ao lidar com o pampsiquismo de Thomas Nagel visto em *Mortal Questions* (1979), é interessante notar que Nagel não cita a teoria aristotélica nesse momento, mas que posteriormente defenderá um retorno às concepções aristotélicas em *Mind and Cosmos* (2012).

Num dos capítulos de *Mortal Questions* (1979) com o título de Pampsiquismo, sublinha que entende que todas as propriedades que constituem o universo possuem propriedades mentais, sejam ou não partes de organismos vivos (NAGEL, 1979, p. 181). O argumento é dividido em quatro premissas:

1) Composição material – tudo que compõe o universo já foi combinado de muitas formas. O que compõe um ser vivo é um certo tipo de organização material.

2) Não reducionismo – estados mentais não podem ser negados, a exemplo do pensamento, sensações, emoções, desejos, que não podem ser reduzidos às explicações exclusivamente fisicalistas.

3) Realismo – as propriedades de um organismo são constituintes de tal organismo.

4) Não emergência – As propriedades não emergem de sistemas complexos. As propriedades de um sistema complexo são relações entre este e outras coisas das quais resultarão as suas propriedades constituintes e seus efeitos uns sobre os outros quando combinados. Para Nagel, emergência é uma condição epistemológica: o que significa que uma característica observada de um sistema não pode ser resultado das propriedades atualmente atribuída aos seus constituintes. E esta é uma razão para concluir que o sistema possui outros constituintes dos quais não temos consciência, ou constituintes que conhecemos e apresentam propriedades que ainda não descobrimos (NAGEL, 1979, p. 182).

Skirbina (2017) explicou as premissas que Nagel apresentou em *Mortal Questions* (1979):

As premissas que ele cita são estas: (1) a realidade física consiste apenas em partículas reorganizáveis de matéria (2) os estados mentais não são redutíveis nem implicados por estados físicos (3) os estados mentais são reais (4) não existem propriedades verdadeiramente emergentes. Com efeito, esta é uma versão mais sofisticada do argumento da Não-Emergência. Constitui talvez o primeiro argumento formalmente analítico em favor do pampsiquismo, e o primeiro em pelo menos cem anos a chegar a ele dedutivamente (SKRBINA, 2017, p. 296)³⁶.

A definição fundamentada por Nagel de pampsiquismo mediante estas quatro premissas parece concordar com a teoria aristotélica no que se refere ao não reducionismo. Nagel considera a matéria como potência para a vida, como Aristóteles. Mas, por outro lado, Nagel não considera a primazia da forma sobre a matéria. A forma ou certa combinação material que constitui um ser vivo, possui forma e, por isso, tal

³⁶ (SKRBINA, 2017, p. 296): “The premises he cites are these: (1) physical reality consists solely of rearrangeable particles of matter (2) mental states are neither reducible to, nor entailed by, physical states (3) mental states are real (4) there are no truly emergent properties. In effect, this is a more sophisticated version of the Non-Emergence argument. It constitutes perhaps the first formally analytic argument on behalf of panpsychism, and the first in at least a hundred years to arrive at it deductively”.

funcionamento da matéria também é psíquico, no sentido de se trata de um ser que possui psychê, vida. Para Nagel, qualquer matéria pode vir a ser a constituição de qualquer ser, e talvez faça sentido compreender o pampsiquismo a partir de tais premissas, em que a matéria é uma combinação infinita que inclui seres mentais. Ou seja, é preciso conhecer quais são os constituintes essenciais para a caracterização do mental.

O argumento de Nagel aponta que se lidamos com concepções fisicalistas e somos materialistas, além de aceitarmos a realidade do mental, necessariamente teríamos de ser considerados pampsiquistas. O emergentismo para Nagel também não funciona justamente por que não sabemos como emerge o mental ou as propriedades mentais. A hipótese emergentista apresenta-se, assim, apenas como uma possibilidade epistémica que está ligada à origem do mental, e talvez realmente esteja dissociada dos estudos empíricos. Ou seja, sendo impossível de provar, o emergentismo seria falso.

Conclusão

A investigação aristotélica inicia com a observação da vida e insiste com a possibilidade de compreensão a partir da experiência, da sensibilidade. Aristóteles estava mais preocupado com o comportamento da psychê, a ser definida por suas funções, faculdades, etc., do que em tentar compreender sua origem. Talvez Burnyeat estivesse correto em afirmar que Aristóteles não estava preocupado com a origem da vida por que acreditava na eternidade do universo e do movimento.

Outro ponto a ser considerado é que Aristóteles concordaria com a insuficiência das explicações materialistas e reducionistas para o mental e a psychê, o que pode ser visto nas críticas que Aristóteles indicou a partir dos comentários sobre outras teorias mais materialistas e reducionistas, como, por exemplo, a atomística de Demócrito e Leucipo.

Visto isto, as ideias teleológicas no desenvolvimento da discussão alcançam o momento em que Nagel as associa a noção de valor. Assim, para que haja leis teleológicas, deve ser atribuída alguma finalidade à ação, assemelhando-se a uma atribuição de valor. Ademais, mesmo que a ideia de teleologia possa estar separada da de intencionalidade, não precisa equivaler ao resultado que um agente visa.

Parece contraditório pensar em ação com propósito, mas sem intencionalidade. E no caso da natureza, não se pode falar em intencionalidade, mas sobre leis teleológicas, o que faz Nagel retornar a Aristóteles. Nagel aponta que a subjetividade já implica que haja valor na ação, sendo este atrelado a condições de verdade, bem como destaca também que há valores provenientes das sensações como o prazer ou a dor. De algum modo, sugere que há um tipo de realismo e subjetivismo nas explicações teleológicas para a ação, claramente aqui tratando de seres humanos.

Parece-nos que a ideia de teleologia para uma ordem natural não requer intencionalidade, por que trata de apontar que para além de leis causais físicas acidentais ou não, houve a necessidade de que as coisas propiciassem a existência da vida e da consciência, ideia de acordo com o valor que se confere a ambas em relação a outras partes da natureza que não apresentam o mesmo funcionamento. Vimos que Aristóteles não seria pampsiquista, pois não há vida em toda a matéria, por mais que compartilhemos elementos presentes em todos os outros. Mas a matéria é potência para a vida e, por isso, a explicação causal é eficiente para a natureza, ou seja, Aristóteles apontou que o acidental nunca será o mais comum: o acidental é indeterminável, portanto inviável para uma teoria que pretende identificar alguma ordem natural.

Concordamos com o fato de Nagel reconhecer a facticidade do mental, ou seja, identificar, do ponto de vista da primeira pessoa, a percepção do particular e o conhecimento do universal, assim como em Aristóteles. E ao apelar que o problema mente e corpo talvez fosse resolvido pelo pampsiquismo, Nagel apontou a dificuldade de defender tal teoria, por mais que o fisicalismo falhe. Por isso entendemos a simpatia de Nagel pela teleologia aristotélica, defendendo, como o estagirita, a não dissociação do mental (psique) e da vida, bem como sua importância dentro de uma ordem natural teleológica.

Referências

ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Tradução de Ana Maria Loio. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2010.

ARISTÓTELES. **Progression of Animals**. Translated by A. S. L. Farquharson. Princeton: Princeton University Press, 1991.

PUTNAM, H. Philosophy and our mental life. *In: Mind, Language and Reality*. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

STRAWSON, G. Realistic monism: why physicalism entails panpsychism. *Journal of Consciousness Studies*, v. 13, n.10-11, jan./2009.

STRAWSON, G. Mind and Being. The Primacy of Panpsychism. In: BRÜNTRUP, G.; JASKOLLA, L. (Eds.). **Panpsychism: Contemporary Perspectives**. Oxford University Press, 2016.

SKRBINA, D. **Ancient Origins in Panpsychism in the West**. Cambridge: MIT Press, 2017.

NAGEL, T. Panpsychism. *In: Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

NAGEL, T. **Mind and Cosmos**. Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Recebido: 17/02/2024
Aprovado: 01/07/2024



Ivânio Lopes de Azevedo Júnior*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo aproximar, programaticamente e em linhas gerais, as filosofias de Ernst Cassirer e Wilfrid Sellars. São dois pensadores que, apesar de estarem em tradições diferentes, possuem influências teóricas comuns, bem como aspectos sistemáticos que sugerem seguir orientações aproximadas. O texto está dividido em dois momentos principais. Inicialmente, dialogo com um artigo recém-publicado pelo professor Tobias Endres, da Universidade Técnica de Braunschweig, intitulado Ernst Cassirer's Influence on the Philosophy of Wilfrid Sellars, à luz desse trabalho, irei apontar e comentar algumas das pistas históricas e textuais que justificariam uma possível influência do pensador neokantiano sobre o fundador da escola de Pittsburgh, limitando-me aqui aos aspectos mais “externos” e contextuais. Em seguida, passo ao exame de um aspecto mais sistemático, a saber, daquilo que podemos assumir como um “ponto de contato” entre a filosofia de Cassirer e os trabalhos de Sellars, dentre os quais destaco o seguinte: para ambos, a questão da significação sobre a qual se assenta a relação entre mente e mundo é tratada em termos funcionais.

Palavras-chave: Ernst Cassirer. Wilfrid Sellars. Filosofia.

An approximation between the philosophies of Ernst Cassirer and Wilfrid Sellars

ABSTRACT

This article aims to bring together, programmatically and in general terms, the philosophies of Ernst Cassirer and Wilfrid Sellars. They are two thinkers who, despite being in different traditions, have common theoretical influences, as well as systematic aspects that suggest following approximate guidelines. The text is divided into two main moments. Initially, I discuss a recently published article by professor Tobias Endres, from the Technical University of Braunschweig, entitled Ernst Cassirer's Influence on the Philosophy of Wilfrid Sellars, in the light of this work, I will point out and comment on some of the historical and textual clues that would justify a possible influence of the neo-Kantian thinker on the founder of the Pittsburgh school, limiting myself here to the more “external” and contextual aspects. Next, I move on to examining a more systematic aspect, namely, what we can assume as a “point of contact” between Cassirer's philosophy and Sellars' works, among which I highlight the following: for both, the question of meaning on which the relationship between mind and world is based is treated in functional terms.

Keywords: Ernst Cassirer. Wilfrid Sellars. Philosophy.

Uma aproximação entre as filosofias de Ernst Cassirer e Wilfrid Sellars

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 20, n. 1, 2024

* Doutor em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (2015) e em Filosofia pela Universidade de Brasília (2021). Pós-doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Metafísica da UnB (2019), tendo cumprido parte deste período em intercâmbio na Europa, donde se destaca a realização de cursos e seminários na universidade de Oxford e na London School of Economics (Inglaterra). É professor adjunto IV da Universidade Federal do Cariri (UFCA) e membro do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. É coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Cultura - FilCul (UFCA/CNPq) e pesquisador ligado ao grupo As origens da Filosofia Contemporânea (PUC-SP).Email: ivanio.azevedo@ufca.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2548-3259>.

Introdução

Este artigo tem como objetivo indicar e comentar alguns aspectos que chamo aqui de programáticos. A ideia é realizar uma breve leitura de conjuntura a partir de duas correntes distintas, a saber: a filosofia transcendental e a filosofia pós-analítica. Para que se evite, logo de saída, os riscos provocados pelo caráter genérico de ambas as nomeações, localizo nessas correntes o pensamento de Ernst Cassirer e o pensamento de Wilfrid Sellars, respectivamente, tendo em vista a possibilidade de uma agenda de pesquisa comum que possa contribuir com questões pertinentes ao campo da filosofia da mente. Minha intenção aqui não é a de entrar no mérito da análise detida de argumentos, mas a de aproximar teses gerais e a de estabelecer paralelos entre orientações filosóficas diferentes, buscando esboçar um mesmo fio condutor.

Cassirer, talvez o último grande representante do neokantismo, à luz de sua filosofia das formas simbólicas empreendeu um esforço histórico e sistemático no sentido de explicitar em que termos e em que condições a relação objetiva entre mente e mundo deve ser compreendida, superando assim os limites das interpretações empiristas e racionalistas, as quais são tradicionalmente entendidas em termos não simbólicos. Por outro lado, Sellars procurou mostrar os limites da filosofia analítica, em sua versão neopositivista, ao defender que a experiência não pode ser tomada como fundamento último do conhecimento, sendo a linguagem uma pré-condição da própria experiência. De modo semelhante, para Cassirer, o simbolismo é um pré-condição da experiência. Ou seja, tanto para Sellars quanto para Cassirer, a noção de *mediação* é indispensável para que se explicita a relação entre conhecimento e experiência, entre mente e mundo. E mais, tal mediação se realiza historicamente na prática social, seja no espaço das razões, seja no espaço da cultura (ENDRES, 2021, p. 153).

A posição de Richard Rorty (2008) sobre a filosofia pós-positivista também pode ser aplicada ao pensamento de Cassirer, quando o primeiro afirma que se trata de uma “corrente filosófica que se costuma dizer estar *além* do empirismo e do racionalismo” (RORTY, 2008, p. 13). Em uma frase: Cassirer e Sellars são filósofos que rejeitam uma suposta autonomia da experiência enquanto baliza do conhecimento e, para ambos, assumir que os dados sensíveis sejam epistemicamente autônomos

em relação a uma instância de mediação seria um equívoco. Aqui a influência de Kant, pensador relevante para essas duas filosofias, já se apresenta enquanto uma referência na aproximação programática aqui pretendida. É importante destacar que por se tratar de dois pensadores contemporâneos, época em que a questão do sentido e do significado passa a ocupar um lugar central na reflexão filosófica, o debate epistemológico orbita em torno dessas noções que, por mais polissêmicas que sejam, orientam diversas escolas filosóficas. Isto é, o problema do significado é enfrentado não só pela filosofia analítica da linguagem, mas também pelo neokantismo e pela hermenêutica, para ficarmos apenas em dois exemplos. Na medida em que a filosofia analítica e pós-analítica tende a tratar o problema em termos linguísticos, a filosofia da cultura cassireriana, ancorada no método transcendental e na chave do simbolismo¹, amplia o problema da significação para além da linguagem, estendendo o seu escopo às demais manifestações espirituais tais como o mito, a arte e a ciência.

Dito isso, para que uma aproximação programática seja mais bem justificada, proponho dividir este texto em dois momentos. Inicialmente, dialogo com um artigo recém-publicado pelo professor Tobias Endres², da Universidade Técnica de Braunschweig, intitulado *A influência de Ernst Cassirer sobre a filosofia de Wilfrid Sellars*. À luz desse trabalho, irei apontar e comentar algumas das pistas históricas e textuais que justificariam uma possível influência do pensador neokantiano sobre o fundador da escola de Pittsburgh, limitando-me aqui aos aspectos mais “externos” e contextuais. Em seguida, passo ao exame de um aspecto mais sistemático, a saber, daquilo que podemos assumir como um “ponto de contato” entre a filosofia de Cassirer e os trabalhos de Sellars, dentre os quais destaco o seguinte: para ambos, a questão da significação sobre a qual se assenta a relação entre mente e mundo é tratada em termos funcionais.

Tanto Cassirer quanto Sellars são “adversários da imediatidade”³, isto é, não há como falar de acesso direto a um conteúdo conceitual sem que se pressuponha um espaço objetivo da razão. Para o segundo, o acesso a um conteúdo mental exige uma linguagem que opera publicamente enquanto para o primeiro a consciência

¹ Expressão que se encontra no título de uma das principais obras de Susanne Langer (1971), qual seja: *A filosofia em nova chave*. A pensadora, seguidora de Cassirer, entendia que o simbolismo caracterizava uma virada na compreensão dos problemas filosóficos.

² Ernst Cassirer's influence on the philosophy of Wilfrid Sellars, XIII/XIV-2020/2021.

³ Expressão usada por Sellars (2008) para se referir a Hegel (2008, p. 24).

subjetiva só ganha sentido no interior de uma forma simbólica que opera segundo uma lógica objetiva. Apesar das profundas diferenças de vocabulário que marcam essas duas filosofias, farei um esforço expositivo para posicionar o problema de modo inteligível. Ao final do texto, espero que, ao menos, uma aproximação entre a teoria simbólico-funcional de Cassirer e a teoria funcional da linguagem, de Sellars, esteja satisfatoriamente posicionada.

Aspectos históricos e contextuais

É importante lembrar que tanto Cassirer quanto Sellars reconhecem a centralidade da história da filosofia para a elaboração de uma teoria filosófica mais sistemática, sendo este um traço da personalidade intelectual de ambos. Isso significa que os problemas filosóficos por eles enfrentados não são isolados do próprio debate em que tais questões foram gestadas e enfrentadas, mostrando assim que uma solução filosófica acumula historicamente um conjunto de esforços que devem ser referenciados sempre que possível. Por exemplo, Kant, Hegel e o recorrente problema da imediatidade estão presentes, mesmo que em diferentes frequências, nos escritos de Cassirer e Sellars, compondo uma zona de interseção que sinaliza uma raiz comum de influência. A leitura atenta de seus respectivos trabalhos provoca, em alguns momentos, mesmo que não se queira deliberadamente compará-los, a impressão de que eles estão em um mesmo debate filosófico, convivendo no interior da mesma atmosfera teórica. Seja como for, por mais que referências comuns possam ser encontradas e semelhanças em seus programas de pesquisa possam ser indicadas, não é tarefa fácil defender a influência de Cassirer sobre Sellars quando levamos em conta a quase inexistência de citações do primeiro por parte do segundo. O artigo de Tobias Endres, a meu ver, colabora com o fortalecimento da impressão de que havia sim uma atmosfera comum que aproximava Sellars de Cassirer.

Endres propõe uma diferenciação entre três tipos de influência que um pensador pode receber de outro, a saber: a direta, a indireta e a institucional. Para ele, a influência de Cassirer sobre Sellars se deu nos três níveis. A *influência direta* é quando se pode “pensar que, para falar de uma recepção adequada, um pensador teria que ler as obras de outro pensador e comentá-las para desenvolver ainda mais suas próprias obras” (ENDRES, 2021, p. 149). Isto se verifica, mesmo que

timidamente, ao considerarmos o *review*, escrito por Sellars (1948-49), da tradução para o inglês, de Susanne Langer, do ensaio *Linguagem e Mito* (1946) publicado por Cassirer em 1925. Este é o único texto em que se encontra uma referência direta por parte de Sellars. Tobias Endres afirma, corretamente, que neste breve escrito é possível perceber a pouca familiaridade de Sellars com obras fundamentais de Cassirer, tais como o *Problema do Conhecimento e a Filosofia das Formas Simbólicas* (ENDRES, 2021, p. 152). Entretanto, a meu ver, um dos primeiros comentários de Sellars neste *review* expressa um aspecto central do pensamento de Cassirer que, por sua vez, não se restringe ao contexto específico do ensaio. E é exatamente este elemento nodal que me parece estar presente também na filosofia de Sellars. O comentário diz o seguinte:

O estudo começa com uma crítica das teorias negativistas do mito, teorias que explicam a ocorrência do mito em termos de erro e, especificamente, aquele tipo de erro que se baseia nas deficiências (por exemplo, ambiguidade) da linguagem. Equívocos desse tipo são atribuídos por Cassirer ao realismo ingênuo, a noção de que a natureza confronta a mente “como algo dado direta e inequivocamente” (p. 6). Para obter uma compreensão correta da natureza do mito e, na verdade, de qualquer fenômeno do espírito humano, devemos “aceitar com toda a seriedade o que Kant chama de sua ‘Revolução Copérnica’” (p. 8). No argumento de Cassirer, entretanto, esta Revolução recebe um toque “nominalista”. As formas que unem o pensamento que é a geração do mundo para a mente, essencialmente ligados ao simbolismo que normalmente se diria que os expressa e, conseqüentemente, como parte da historicidade da expressão humana (SELLARS, 1948-49, p. 326).

Destaco três traços importantes acentuados por Sellars: a) o modo como Cassirer lê criticamente as teorias que depreciavam o mito; b) a posição contrária de Cassirer ao que este chama de realismo ingênuo; c) o termo “nominalista” para caracterizar uma postura cassireriana. Em relação ao primeiro item, não custa lembrar que Sellars se utiliza do *Mito do dado* e do *Mito de Jones* como recurso argumentativo cujo intuito é compreender e analisar os limites de posições teóricas contrárias às suas próprias posições, bem como aquilo que sua filosofia defende. No mesmo espírito de Cassirer, a análise de Sellars não deprecia a posição mítica, pelo contrário, expõe a sua forma interna de operação. Quanto ao segundo traço, é justamente com a crítica ao realismo ingênuo que Cassirer tenta demover o pressuposto da metafísica clássica de que o conhecimento humano, na relação mente e mundo, é entendido nos termos da reprodução de um fundamento último, que conhecer equivaleria a replicar uma

suposta instância fundante da experiência e, imediatamente, assumi-la como estrutura última e não simbólica da realidade. Já o terceiro ponto é apenas para evidenciar a curiosidade de que Sellars usa um termo muito marcado de parte do seu pensamento, o nominalismo psicológico, para caracterizar a noção de kantiana de “revolução copernicana” tal como empregada por Cassirer, suscitando a pergunta sobre em que sentido este seria um nominalista.

Na *influência indireta*, tal como Tobias Endres define:

Pode-se então argumentar que dois pensadores, primeiro *a* e depois *b*, ambos lutam com as obras de um terceiro pensador *c* e chegam a conclusões semelhantes de como adaptar adequadamente o pensamento de *c* para seu próprio trabalho. Pode-se supor que há uma influência indireta de *a* em *b* até *c*, porque *a* tinha definido possibilidades e impossibilidades de como ler *c* (2021, p. 150).

Aqui poderíamos assumir *a* como Cassirer, *b* como Sellars e *c* seria Kant. O pensamento de todos eles possui um explícito carácter sintético, isto é, a filosofia produz uma compreensão de totalidade ou, nos termos cassirerianos sobre Nicolau de Cusa, uma cosmovisão (CASSIRER, 2001). Conforme Silvia Monteiro, “Wilfrid Sellars defende a ideia de que a tarefa a ser executada pela filosofia é elaborar o quadro geral que emerge de todas as diferentes áreas de conhecimento particular” (2011, p. 8). Desse modo, é possível defender a hipótese de que a própria compreensão de Sellars do que seria o objetivo da filosofia, tomada enquanto uma atividade que não se limita à análise, pois tem que promover uma visão de conjunto (sintética), que ele defende em *Philosophy and the Scientific Image of Man* (2007), de 1960, expressa um espírito kantiano atualizado pela perspectiva pluralista da filosofia da cultura de Cassirer. No ensaio, Sellars afirma:

O objetivo da filosofia, [...] é compreender como as coisas - no sentido mais amplo do termo – estão relacionadas entre si, também no sentido mais amplo do termo. E sob “coisas...” incluo itens como, repolhos e reis, números, deveres, possibilidades, estalar de dedos, a experiência estética e a morte. Assim, alcançar o sucesso na filosofia será [...] saber como manejá-las; não irrefletidamente como a centopeia da história conhecia seu próprio jeito antes de enfrentar a pergunta, ‘como caminho?’ Mas do modo refletido que significa que nenhum suporte intelectual está barrado (2007, p. 369).

[...] o que distingue o empreendimento filosófico é “o olhar sobre a totalidade”. Do contrário, é difícil distinguir o filósofo do especialista persistentemente reflexivo, o filósofo da história do historiador persistentemente reflexivo. Na medida em que um especialista se preocupa mais em refletir sobre a forma

como seu trabalho como especialista se une a outros empreendimentos intelectuais do que perguntar e responder perguntas dentro de sua especialidade, diremos com toda razão que ele tem uma mentalidade filosófica; e, de fato, é possível “olhar o todo” sem fixar o olhar nele incessantemente (o que seria uma atividade estéril) (ibidem, p. 371).

Enquanto para Cassirer:

[...] a filosofia já não reivindica mais aumentar a substância do conhecimento como tal e, através de discernimentos dogmáticos, ampliar o círculo que as ciências particulares traçam. Ela se satisfaz, assim, em investigar a função do conhecimento e em compreender e justificar essa função, em vez de prosseguir para novos objetos desconhecidos; ela quer retornar as forças originais sobre as quais se baseia o conhecimento do mundo, o conhecimento da realidade empírica – e não quer apenas perseguir essas forças de um modo meramente isolado. Isso significa que ela não conhece meramente em detalhes as forças que constroem a ciência, mas que as abrange em seu nexos interior, na sua ordem e na sua dependência sistemática. Essa abrangência [Überschau] sobre seu próprio campo, este conhecimento de sua própria função, é a pré-condição necessária para a fecundidade e segurança crítica do nosso conhecimento filosófico (CASSIRER, 2008, p. 146-147 *apud* GARCIA, 2022, p. 77).

Há em ambos um movimento muito semelhante quando do posicionamento da filosofia enquanto essa atividade teórica que constrói uma visão de unidade diante da multiplicidade das manifestações significativas. No caso de Cassirer, todo o esforço da filosofia em seu projeto de crítica da cultura é o de, a partir de uma posição metodológica e unificadora, compreender as diferentes formas simbólicas, cada uma em suas especificidades, sem reduzi-las umas às outras, reconhecendo o caráter próprio e irreduzível de cada uma delas. Ou seja, a linguagem, o mito e a ciência, por exemplo, podem ser interpretados a partir de uma compreensão totalizante, mas sem que suas diferenças internas sejam suprimidas em função de uma dessas formas de objetivação. Essas formas simbólicas mantêm entre si uma complexa relação de tensão. Algo semelhante ocorre com Sellars quando do tratamento das noções de *imagem manifesta e imagem científica* no texto de 1960 que, por sua vez, são imagens rivais que também estabelecem relações tensas e complexas⁴. Parece-me profícuo tentar comparar o modo como Cassirer interpreta a dinâmica das formas simbólicas e

⁴ “A Imagem Manifesta figura o mundo em que nos encontramos desde o momento em que nos entendemos como humanos. Ela teria se desenvolvido à medida que o ser humano adquiria a estrutura nos termos da qual chegou a ser consciente de si mesmo como um ente no mundo. A Imagem Científica figura o ente humano como um ‘complexo sistema físico’ de um ‘mundo físico’ e esta interpretação teria sido depurada por vários discursos científicos, incluindo o da física, da neurofisiologia, da biologia evolutiva e, mais recentemente, das ciências cognitivas” (MONTEIRO, 2011, p. 10).

como Sellars entende o desenvolvimento e as interrelações que tais imagens mantêm entre si. Endres chega a cogitar uma possível equivalência entre a noção de mito em Cassirer com a noção de *imagem original* da qual, segundo Sellars, é de onde a *imagem manifesta* se desdobra.

Para finalizar esta seção, gostaria apenas de deixar um breve comentário sobre a *influência institucional* que, conforme Endres, também se aplica a Sellars em relação a Cassirer. Entende-se que esse terceiro tipo de influência ocorre quando “um escritor está em dívida com outro escritor, conscientemente ou não, porque os precursores prepararam o terreno para uma certa escola ou caminho de pensar” (2021, p. 151). Nesse sentido, Tobias Endres realiza em seu artigo um levantamento minucioso das circunstâncias institucionais que estão por trás das *Cassirer’s Lectures*, evento realizado pela universidade Yale, que recebeu vários palestrantes que, por sua vez, possuíam alguma afinidade teórica com a obra de Cassirer. Em abril de 1979, Sellars participou como palestrante do referido evento em homenagem a Cassirer, sendo que sua colaboração na ocasião só foi publicada em 2002 com o título *Sellars’ Cassirer Lectures Notes* como parte de uma coletânea de textos inéditos. O dado histórico relevante, neste caso, é que Sellars não conseguiu terminar de escrever os textos das palestras, pois problemas de saúde teriam dificultado a realização desta tarefa. A hipótese da qual parte Tobias é de que não faria sentido convidar Sellars para ocupar o lugar de conferencista se ele não mantivesse algum tipo de afinidade filosófica com Cassirer. E mais, é possível defender que os comentários sobre a filosofia de Kant que constituíram a apresentação de Sellars, naquela ocasião, foram orientados pela interpretação de Cassirer, apesar de, nas notas, Sellars não citar o neokantiano. Naquele momento, foi enfatizada a “dialética de Kant e as ideias transcendentais, com foco mais nos princípios regulativos do que nos constitutivos”, abrindo assim a possibilidade de afirmar que a leitura de Sellars estava muito alinhada com a posição cassireriana, que, por sua vez, assume a centralidade da terceira crítica na leitura do projeto de Kant.

Uma aproximação sistemática

Para avançarmos um pouco mais nessa aproximação programática entre Cassirer e Sellars, passo então ao aspecto que, na introdução, chamei de sistemático.

O objetivo aqui é simplesmente o de mostrar que as duas filosofias estão seguindo a mesma orientação no que diz respeito à crítica à noção de imediatidade. Trata-se do enfrentamento do mesmo problema, qual seja: a mente é capaz de espelhar, por meio da linguagem uma estrutura fixa e acabada que estruturaria o mundo externo? A resposta, para ambos, é negativa. Para Cassirer, essa é a postura defendida pelo realismo ingênuo e, para Sellars, essa é uma das implicações decorrentes da posição assumida pelos teóricos dos dados. Como tido acima, tanto Cassirer quanto Sellars possuem um programa filosófico no qual procuram construir uma visão sinóptica que compreenda as diferentes versões da realidade e que supere a problemática da “dadidade” (*givenness*), isto é, que demonstre o caráter incontornável da mediação. Não haveria, portanto, dados dos sentidos que não fossem já mediados teoricamente. Enquanto em Sellars o problema é tratado nos termos de uma reflexão a partir das funções da linguagem para Cassirer a questão é abordada em termos da função simbólica.

Uma diferença importante a ser destacada é que Cassirer não reduz o simbólico à linguagem discursiva (representacional), esta é uma das várias manifestações particulares do simbolismo. A arte, o mito e a ciência são exemplos de outras manifestações simbólicas, não linguísticas, apesar de manterem uma relação dinâmica e dialética com a linguagem. O pluralismo cassireriano a ser sintetizado em uma cosmovisão se apresenta exatamente na diversidade das formas simbólicas que, em última instância, consistem em configurações possíveis da realidade e, por conseguinte, dos modos de produzir significação. Essas formas são os caminhos a partir dos quais a mente, ou o espírito (para usar um termo da tradição germânica) produz as regras lógicas de geração da objetividade de cada uma das versões do mundo (como diria Nelson Goodman) produzidas pelas formas simbólicas. Sellars, por sua vez, tem diante disso o pluralismo que decorre da *imagem manifesta*, da *imagem científica* e da *imagem original*.

Primeiramente, vejamos alguns aspectos do mito do dado de Sellars, em sua dimensão epistêmica, para entendermos qual seu movimento argumentativo, bem como sua conclusão. Digo isso porque o mito do dado possui traços não só epistêmicos, mas também traços semânticos e ontológicos. Antes disso, lembremos que há um pressuposto que caracteriza diferentes teorias metafísicas ao longo da tradição filosófica, o de que existe um tipo de intuição que permite o sujeito do

conhecimento acessar conteúdos conceituais diretamente, prescindindo de uma esfera de mediação. Este pressuposto, inclusive, marcou sobremaneira a querela em torno do psicologismo⁵. Tal debate, que fora muito aquecido durante o século XIX, e, diga-se de passagem, fundamental tanto para o neokantismo quanto para a filosofia analítica da primeira metade do século XX. Dentre outras coisas, o que estava em jogo era se a filosofia do conhecimento procederia pelo caminho do método psicológico para explicar a relação entre experiência interna e experiência externa ou se a filosofia deveria seguir uma perspectiva lógica, explicitando as normas à luz das quais o interno e o externo seriam teoricamente mediados. Minha suspeita é que tanto Cassirer quanto Sellars, em suas respectivas compreensões sintéticas, procuram mediar as dimensões lógicas e psicológicas no processo de conhecimento do mundo. Pois bem, voltemos ao mito do dado.

Sellars, em *Empirismo e Filosofia da mente*, formula o problema do seguinte modo:

Presumo que nenhum filósofo atacou a ideia filosófica da dadidade ou, para usar um termo hegeliano, imediatidade, tentou negar que há uma diferença entre *inferir* que algo é o caso e, por exemplo, *ver* tal ser o caso. Se o termo *dado* faz referência apenas àquilo que é observado como sendo observado, ou quem sabe, a um subconjunto preciso de coisas que nós dizemos determinar pela observação, a existência de *dados* seria tão não-controversa como a existência de perplexidades filosóficas. Porém, certamente, isso não é assim. A expressão *o dado*, como uma peça de discurso técnico profissional – epistemológico –, carrega um compromisso teórico substancial, e pode-se negar que existam *dados* ou qualquer coisa que seja, nesse sentido, *dado*, sem contrapor-se à razão (SELLARS, 2008, p. 23).

Segundo o diagnóstico de Sellars, mesmo considerando que alguns filósofos tentaram superar o problema da dadidade, como foi o caso de Kant e Hegel, eles continuaram por reproduzi-lo em alguma medida (SELLARS, 2008, p. 24). Apesar de Sellars iniciar sua argumentação, especificamente, contra a *Teoria dos Dados dos Sentidos*, é fundamental atentarmos para o fato desta ser apenas uma face da questão, pois o problema da dadidade se estende para além dos dados dos sentidos. Entendo que, de modo geral, o erro contido na pressuposição da dadidade, no nível epistemológico, possa ser entendido como o compromisso com uma instância não mediada de fundação do conhecimento, uma espécie de grau zero, de ponto de

⁵ Como relatada em detalhes nos estudos do professor Mario Porta (2020).

partida para a atividade epistêmica antes do qual nada pode ser concebido. Então, conforme os teóricos da dadidade, se eu percebo uma cadeira azul diante de mim, imediatamente tenho consciência de que há uma cadeira azul na minha frente que, por sua vez, tal objeto é por mim conhecido, sendo que a consciência do objeto foi causada diretamente pelo objeto. Sellars afirma: “Estes estados epistêmicos seriam chamados autoverificáveis ou auto-autenticáveis” (*apud* MONTEIRO, 2011, p. 13). Em uma frase, “Um sujeito pode estar em relação não conceitual, e ainda assim cognitiva com o mundo” (*Ibidem*, p. 13). Qualquer semelhança com princípio de Hume que impõe a correspondência entre uma ideia simples e uma impressão simples não seria mera coincidência. Rorty nos fornece um comentário sobre essa obra de Sellars que sintetiza bem este aspecto particular de tentativa de superação do problema da dadidade:

[...] o projeto que ele descreveu como uma tentativa de conduzir a filosofia analítica de seu estágio humiano para o kantiano. O pensamento fundamental que percorre esse ensaio é a afirmação de Kant de que “intuições sem conceitos são cegas”. Ter uma impressão sensorial não é, por si, um exemplo nem de conhecimento, nem de experiência consciente. Sellars, como o segundo Wittgenstein, mas ao contrário de Kant, identificou a posse de um conceito com o domínio do uso de uma palavra. Dessa forma, para ele, o domínio de uma linguagem é pré-requisito da experiência consciente (2008, p. 15).

A saída de Sellars, que pode ter seus elementos centrais localizados no mito de Jones, evita o pressuposto mentalista, ou psicologista, de que há um sujeito do conhecimento que acessa de modo direto e privilegiado algum dado fundamental e, ao mesmo tempo, diferente da solução de Gilbert Ryle que traduz tudo em termos de comportamento e disposições comportamentais, não evita falar de estados mentais em primeira pessoa. Para Sellars, os termos da linguagem compreendida funcional e intersubjetivamente, enquanto atividade pública, permitem dizer que “o significado de um estado mental depende da função que ele cumprir na vida do agente” (MAROLDI, 2014, p. 96). Sem entrar nos detalhes da proposta por Sellars, é possível afirmar, programaticamente, que sua filosofia está orientada para a solução do problema epistemológico a partir de uma noção de significado linguístico que enfrenta as dificuldades do mentalismo e assume a linguagem como uma atividade pública que, por sua vez, é condição dos estados mentais e sem a qual não é possível falar de conhecimento. Aqui fica clara a estratégia adotada por Sellars de resolver um

problema de natureza epistêmica no interior de uma reflexão sobre o caráter público da linguagem, sendo ela a instância ineliminável de mediação.

Sobre o problema do estatuto dos “dados”, no tocante à filosofia de Cassirer, ele é trabalhado em diversas passagens. Destaco a seguinte. Encontramos no volume III da *Filosofia das Formas Simbólicas*, de 1929, uma seção intitulada “O imediato da experiência interna – o objeto da psicologia”. O que se discute aqui é a possibilidade de se uma investigação em busca do imediato pode, ou não, alcançar êxito. Após o insucesso na busca pelo imediato no mundo exterior, resta saber se não seria o caso de encontrá-lo em nós mesmos. Aqui o que está também em questão é a possibilidade do acesso epistêmico e direto a uma instância que estaria por trás do “meramente simbólico e significativo” (CASSIRER, 2011, p. 45) Como é peculiar ao seu estilo, Cassirer apresenta o problema de maneira histórica e sistemática, passando por vários momentos da filosofia e apontando diferentes pensadores, bem como os seus respectivos limites teóricos. Uma conclusão parcial a que se chega é a de que:

[...] temos na sensação não apenas a expressão de um fato, mas de uma suposição teórica. Ela jamais é dada de maneira imediata, mas é postulada, na verdade postulada com base em conceitos prévios bem definidos e até mesmo construtivos. Após a psicologia moderna ter criticado largamente esses conceitos prévios, também a suposta facticidade dos elementos sensoriais, em suas mãos, foi reduzida a um prejulgamento teórico. O “imediato”, no sentido da “simples” matéria, revelou-se também imbuído de uma contradição interna: a totalidade das estruturas psíquicas não pode ser decomposta de tal maneira que ao lado da forma global e fora dela ainda possa ser demonstrado algo amorfo, o substrato dessa forma. Se fosse possível visualizar e isolar esse substrato, ele perderia a significância que somente lhe cabe como fator dentro de uma unidade de sentido articulada, e essa perda de significância iria, ao mesmo tempo, incluir a perda de sua realidade particular, de sua realidade “psíquica” (CASSIRER, 2011, p. 52).

E, para completar, Cassirer lembra que “O mais importante, segundo afirmou Goethe, é reconhecer que todo fato é em si teoria. Se isso se aplica a todo e qualquer fato, também se aplica ao fato da sensação simples” (CASSIRER, 2011, p. 50). Se olharmos o pensamento de Cassirer através de um mesmo fio condutor, mesmo em textos anteriores aos três volumes da FFS, perceberemos que sua posição contrária a uma dimensão imediata estava claramente marcada. Em *O conceito-substância e o conceito-função* (1953), de 1910, Cassirer inicia o texto com uma crítica à noção tradicional acerca da formação dos conceitos científicos, a qual remontava à lógica e à metafísica aristotélicas, colocando em seu lugar uma interpretação funcional dos

conceitos, entendendo-os em termos da aplicação de uma regra. O conceito, ao olharmos para o conhecimento científico moderno, estava cada vez mais funcional, sendo ele a instância de mediação através da qual os objetos no mundo são conhecidos objetivamente. Tais regras são produzidas pela mente e apenas por meio delas é que o mundo da ciência natural é objetivado.

Essa noção de conceito funcional, retirada por Cassirer da matemática, é a base da noção de símbolo. Esta, mais versátil e mais maleável, será utilizada para que se desenvolva a crítica da cultura e, conseqüentemente, a aplicação da compreensão funcional às ciências não naturais e às demais manifestações do espírito, tais como a arte, o mito e a linguagem. Ao que me parece, a filosofia de Cassirer, ao perguntar pelas condições de possibilidade das diferentes formas de objetivação e como elas se relacionam entre si, encaminha a discussão em torno do conhecimento em suas implicações internas (mente) e externas (mundo) para o âmbito da significação. Certamente, para Cassirer, a significação extrapola os limites da linguagem pública. Contudo, a sua inquirição acerca de como as demais formas simbólicas produzem suas respectivas significações passa, necessariamente, pela explicitação das regras internas, da lógica inerente aos modos de objetivação do real que, enquanto práticas sociais, se efetivam na história.

Considerações Finais

É importante destacar que a presente tentativa de aproximação desses dois pensadores, cujas filosofias foram tão influentes para gerações posteriores, ainda consiste em um esforço muito localizado. Há pouca literatura nesse sentido, apesar de Cassirer e Sellars desfrutarem de considerável reconhecimento filosófico. Se poderia dizer que, tomados individualmente, há muito o que se aprofundar no trabalho de recepção de suas teorias. E que, conseqüentemente, o empreendimento de articulação de seus programas está muito no início. Entretanto, espero que este texto possa contribuir, mesmo que minimamente, não só com essa aproximação teórica, mas também com a prática do diálogo entre diferentes tradições filosóficas. Nada tão dissonante das filosofias aqui destacadas do que o espírito de divisão filosófica que, artificialmente, costuma distanciar os programas de pesquisas e/ou sistemas

filosóficos. Nada tão caricato e pouco pedagógico como a desgastada divisão entre filosofia continental e filosofia analítica, por exemplo.

Se há uma lição que aprendemos com os textos de Cassirer é a de que a filosofia deve sempre ampliar o arco das suas interlocuções. Não se faz filosofia sem diálogo direto e qualificado com as ciências particulares e com as diversas correntes que compõem a própria tradição filosófica. As aproximações teórico-sistemáticas oxigenam a atividade filosófica. Com Sellars se aprende, dentre outras coisas, que a capacidade criativa e analítica de uma filosofia não rivaliza com a história da filosofia, muito pelo contrário, pois pode encontrar nela uma forte aliada.

Por fim, reafirmo a pertinência dessa aproximação programática com a convicção de que outras relações, mais verticais, podem encontrar uma profícua base textual. Meu objetivo era apenas, de modo pretensamente propedêutico, na forma de um sobrevoo, o de comparar orientações filosóficas, alinhar alguns problemas comuns, com o intuito de colaborar com uma nova agenda de pesquisa que, se estabelecida, terá grandes chances de avançar na investigação de problemas que compõem o campo da filosofia da mente, da epistemologia, da filosofia da linguagem, dentre outros.

Referências

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas volume III: Fenomenologia do conhecimento**. Trad. Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento volume I**. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1953.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento volume II**. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento volume III**. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento volume IV**. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.

CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, Ernst. Philosophie der symbolischen Formen. *In: **Gesammelte Werke***. Hamburger Ausgabe. Ed. Birgit Recki, Band 11-13. Hambourg: Meiner Felix Verlag, 2009.

CASSIRER, Ernst. **Substance and function [and] Einstein's theory of relativity**. Trad. William Curtis Swabey e Marie Collins Swabey. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1953.

CASSIRER, Ernst; LANGER, Susanne K. **Language and myth**. New York: Dover Publications Inc., 1946.

ENDRES, Tobias. Ernst Cassirer's Influence on the Philosophy of Wilfrid Sellars. *In: RAO, Giulio. (Ed.). **Cassirer Studies XIII/XIV-2020/2021***. [s.l.] Bibliopolis, 2021.

GARCIA, Rafael. O conceito e a tarefa da filosofia da cultura em Ernst Cassirer. *In: URBANO SIDONCHA; OLIVIER FERON; IDALINA SIDONCHA (Orgs.). **Fenomenologia e Cultura***. Covilhã: Práxis, 2022. p. 71-92.

LANGER, Susanne K. **Filosofia em nova chave**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MAROLDI, Marcelo. Linguagem, comportamento e mente no mito de Jones de Wilfrid Sellars. **Kínesis**, v. VI, n. 12, dez./2014, p. 89-105.

MORAES MONTEIRO, Silvia Maria de. **O mito de Jones e o projeto filosófico de Wilfrid Sellars: A relação entre a rejeição da 'datidade' e a possibilidade de uma visão sinóptica de mundo**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

PORTA, Mario Arie González. **Psicologia e filosofia: estudos em torno a querela sobre o psicologismo**. São Paulo: Loyola, 2020.

RORTY, Richard. Introdução. *In: SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e Filosofia da Mente***. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SELLARS, Wilfrid. Linguagem e Mito. Review of: CASSIRER, Ernst. *Language and myth*. Trad. Suzanne K. Langer. Nova York; Londres: Harper & Bros., 1946, **Philosophy and Phenomenological Research**, n. 9, 1948-49, p. 326-29.

SELLARS, Wilfrid. Philosophy and the Scientific Image of Man. *In: SHARP, Kevin; BRANDOM, Robert. **In the space of reasons: Selected essays of Wilfrid Sellars***. Cambridge; Massachusetts; London: Havard University Press, 2007. p. 369-408.

SICHA, Jeffrey F. **Transcendental metaphysics**: Sellars' Cassirer lectures notes and other essays. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 2002.

Recebido: 08/06/2024

Aprovado: 08/07/2024



RESUMO

O presente artigo tem por objetivo investigar, no contexto das tecnologias informacionais emergentes, a possibilidade de sistemas artificiais serem inseridos na categoria de agentes. Para realizar o objetivo proposto, explicitaremos as condições que permitem classificar um sistema artificial enquanto agente, apresentando, assim, uma análise acerca do conceito de agência tanto em teorias da ação consideradas como padrão, que têm como ponto comum a noção de ação intencional, como em teorias alternativas da agência, que não pressupõem, necessariamente, funções cognitivas de segunda ordem. Em um segundo momento investigaremos a noção de autonomia, na medida em que esta é uma característica fundamental da atribuição não trivial de agência. Por fim, procuraremos mostrar que sistemas artificiais que forem capazes de ir além de sua programação inicial, na medida em que aprendem com a própria experiência e alteram o rumo de sua ação como resultado de tal aprendizagem, podem ser inseridos na categoria de agentes autônomos dentro de condições e contextos específicos.

Palavras-chave: Sistemas artificiais. Agência. Intencionalidade. Autonomia. Agentes artificiais.

An investigation on the possibility of agency in artificial systems

ABSTRACT

The aim of this article is to investigate, in the context of emerging information technologies, the possibility of including artificial systems in the category of agents. In order to achieve this goal, we will explain the conditions that allow an artificial system to be classified as an agent, and thus present an analysis of the concept of agency both in standard theories of action, which have the notion of intentional action as their common point, and in alternative theories of agency, which do not necessarily presuppose second-order cognitive functions. Secondly, we will examine the notion of autonomy, insofar as this is a fundamental feature of the non-trivial attribution of agency. Finally, we will try to show that artificial systems that are capable of going beyond their initial programming, in the sense that they learn from their own experience and change their course of action as a result of that learning, can be included in the category of autonomous agents under certain conditions and contexts.

Keywords: Artificial systems. Agency. Intentionality. Autonomy. Artificial agents.

Introdução

Num sentido de aperfeiçoamento e progresso, é possível observar que tanto seres humanos quanto animais buscam formas de adaptar seu ambiente de acordo com suas necessidades. Assim, após centenas de anos de aprimoramento tecnológico, que data desde a fabricação das primeiras ferramentas produzidas pelos seres humanos, nos encontramos em um contexto no qual dispositivos eletrônicos desempenham diversas funções e tarefas que antes eram reservadas apenas aos seres humanos.

Na atualidade observamos a construção e aplicação de artefatos tecnológicos altamente sofisticados e complexos, cujas funcionalidades muitas vezes escapam do controle e da compreensão não só apenas de seus usuários, mas também, muitas vezes, dos próprios idealizadores de tais tecnologias.

Tomando como ponto de partida a caracterização de nosso contexto atual a partir da computação ubíqua (WEISER, 1991), que consiste na computação incessantemente integrada aos ambientes, e muitas vezes, à Internet, e o surgimento de tecnologias de informação e comunicação também ubíquas, é possível afirmar que nós, seres humanos, passamos a resolver muitas questões cotidianas a partir de nossos celulares e computadores inteligentes, para citar apenas alguns dos exemplos mais comuns.

Neste contexto, é importante enfatizar também que, devido ao isolamento social oriundo da pandemia do COVID-19 declarada oficialmente em março de 2020¹, o uso de artefatos eletrônicos de informação digital conectados à rede de Internet teve um aumento e uma adesão sem precedentes, na medida em que as pessoas passaram a fazer a manutenção de suas relações sociais, estabelecer novas relações, executar funções de trabalho e realizar inúmeras atividades que antes exigiam a presencialidade.

Isto posto, este trabalho se situa no contexto das tecnologias de informação e comunicação digitais e do desenvolvimento e aprimoramento de certos artefatos tecnológicos. Entendemos que a evolução de tecnologias digitais em conjunto com o aperfeiçoamento da programação de tais tecnologias, na medida em que são

¹ Disponível em: <https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus>.

mediados pela computação ubíqua, tem como objetivo construir tecnologias que integrem em sua constituição elevados graus de automação que possibilitem ações sem a intervenção direta dos criadores dessas tecnologias.

Nossa proposta consiste, assim, em investigar a possibilidade de sistemas artificiais, concebidos nesse sofisticado ambiente tecnológico-informacional, serem incluídos na categoria de agentes. Para tanto, faremos uma análise dos conceitos de agência em diferentes contextos e do conceito de autonomia para verificar se existem condições favoráveis que permitiriam tal inclusão.

Análise do conceito de agência

Para dar início ao tópico que tratará sobre a agência em sistemas naturais e artificiais, é fundamental introduzir partes essenciais do debate filosófico realizado para esclarecer o conceito de agência. O estudo desse conceito gerou diversas interpretações, considerando que, em sentido geral, conforme Schlosser (2019) indica, agências podem ser encontradas em todo lugar. “Sempre que as entidades entram em relações causais, pode-se dizer que elas agem umas sobre as outras e interagem entre si, provocando mudanças umas nas outras” (SCHLOSSER, 2019, p. 2, tradução nossa).

Desse modo, dada a complexidade em definir o conceito de agência e a possibilidade de sua admissão em diversas e distintas entidades, verificaremos a possibilidade de sistemas artificiais serem considerados como instanciadores de agência. Para tanto, enfatizamos ainda que os conceitos de *agência*, *agente* e *ação* são interligados e mutuamente dependentes na medida em que a *agência* é propriedade do *agente* que pratica ou realiza *ações* no mundo.

Segundo Markus Schlosser (2019), os estudos sobre agência foram relacionados aos estudos sobre a ação intencional. Essa forma de relacionar os dois temas pode ser encontrada em trabalhos de figuras históricas da filosofia, tais como Aristóteles e Hume, e na filosofia analítica contemporânea, os trabalhos mais influentes sobre os conceitos de ação intencional e de agência são remetidos à Elizabeth Anscombe (1957) e a Donald Davidson (1963).

Assim, a filosofia da ação contemporânea fornece uma concepção padrão da ação e uma teoria padrão da ação. Elizabeth Anscombe (1957) – responsável pela

concepção padrão da ação – analisa e interpreta a ação intencional. E Donald Davidson (1963) – responsável pela teoria padrão da ação – explica a intencionalidade da ação nos termos de uma causação decorrente de estados mentais e de eventos relacionados ao agente.

O ponto comum entre Anscombe e Davidson se encontra na consideração dos autores pela explicação da ação a partir dos termos da intencionalidade e da ação intencional. Porém, como indica Schlosser (2019, p. 3, grifos do autor, tradução nossa), os debates sobre o conceito de agência estabeleceram certa resistência e deixaram de lado sua relação com a ação intencional.

[...] essa resistência equivale à rejeição da *concepção* padrão de ação, em alguns casos; em outros, equivale à rejeição da *teoria* padrão da ação e, em outros casos, ainda, equivale à alegação mais modesta de que existem diferentes *tipos* de agência.

Assim, antes de explorarmos as concepções alternativas de agência, analisaremos a concepção de agência considerada padrão na Filosofia da Mente e da Ação contemporâneas, apresentando suas principais características.

De forma resumida, a concepção padrão não está comprometida com a consideração feita pela teoria padrão que explica a ação intencional a partir de uma causa ligada à razão. A teoria padrão admite que uma ação poderá ser classificada como intencional e pautada por razões apenas no caso dessa ação ser causada por estados e eventos mentais adequados.

Para Donald Davidson (1963; 1971), uma ação é sempre intencional. Isso significa que a ação poderá sempre ser explicada de acordo com uma razão do ponto de vista do agente. Por sua vez, um acontecimento que não possa ser explicado ou racionalizado pelo agente será considerado como um evento.

Segundo Donald Davidson (1963), a racionalização de uma ação é uma espécie de explicação causal ordinária. Para o autor, essa racionalização só acontece se o agente permitir que outras pessoas vejam qualquer característica que o mesmo tenha visto, ou que pensou ter visto, para executar a sua ação. Essas características incluem quaisquer consequências ou aspectos que indiquem o motivo pelo qual o agente tenha executado determinada ação. Esse motivo pode ser reconhecido como um desejo do agente, ou como o processo meditativo e reflexivo geralmente realizado antes da tomada de decisões. O motivo pode ser ainda algo que beneficia ou obriga

o agente a agir de determinada maneira. Para Davidson, não é suficiente explicar o motivo de um agente agir apenas dizendo que a ação o atraiu: é necessário indicar o que houve de apelativo na ação para que ela tenha acontecido.

O que significa, então, dizer que alguém agiu por determinado motivo, ou que uma ação possui uma razão que a sustenta? De acordo com Davidson, um agente que racionaliza sua ação pode ser classificado como “[...] (a) tendo alguma *pro attitude* que direciona a ações de um certo tipo, e (b) acreditando (ou sabendo, percebendo, notando, lembrando) que sua ação é daquele tipo” (DAVIDSON, 1963, p. 685, tradução nossa).

Entendemos que *pro attitudes*, traduzidas como atitudes proativas, podem ser interpretadas como sendo atitudes direcionadoras para ações de um certo tipo, que incluem desejos, sugestões, valores morais, princípios estéticos, convenções sociais e econômicas e objetivos públicos e privados. Assim, racionalizar uma ação explicando por que um agente agiu de certa forma é, muitas vezes, uma questão de nomear uma *pro attitude*, uma crença relacionada, ou ambos (DAVIDSON, 1963).

A essa relação causal, ou seja, a relação que implica encontrar um motivo que racionalize e explique por que o agente agiu de determinada maneira, Davidson dá o nome de razão primária (*primary reason*). As razões primárias, que justificam a execução de ações, consistem, assim, em uma *pro attitude* e em uma crença relacionada da maneira correta.

Para entendermos o significado de crença e de *pro attitude*, corretamente relacionados, trazemos as considerações de Jeff Speaks (2009), que utiliza o clássico exemplo de Davidson, no qual o agente acende a luz e acaba por alertar um ladrão que se encontra nos arredores.

Neste exemplo, Davidson (1963) explica que aciona o interruptor, acende a luz e com isso seu quarto fica iluminado, porém, sem o seu conhecimento, essa ação de acender a luz tem como consequência alertar um possível invasor de que a casa não está vazia. Segundo o autor, sua ação é constituída unicamente pelo acionamento do interruptor, e as consequências intencionais dessa ação, ou seja, a luz acender e o quarto se iluminar, são as explicações que justificam tal ação. Mas essas consequências não são suficientes para racionalizar a outra consequência não intencional gerada, que foi alertar o possível invasor. Segundo Speaks:

[...] por que dizemos que o agente ligar o interruptor foi intencional, mas que ele alertar o ladrão não foi? Parece quase impossível não dizer que a diferença é que o agente queria (ou seja, tinha uma certa atitude proativa) acender a luz, mas não queria alertar um ladrão; ou, novamente, que o agente sabia que sua ação acenderia a luz, mas não sabia que sua ação alertaria o ladrão. Reflexões sobre casos como esse parecem deixar claro que a diferença entre atos intencionais e não intencionais pode ser encontrada nas crenças e desejos do agente (SPEAKS, 2009, p. 2, tradução nossa).

É neste sentido que as razões primárias são justificativas para uma ação. Com o exemplo mencionado acima entendemos que na *pro attitude* ilustrada no ato de acionar o interruptor, e na crença de que o fazendo a luz se acenderá e iluminará o ambiente, a ação está racionalmente justificada, é uma ação intencional. Porém, como acionar o interruptor não se relaciona com alertar o invasor, essa ação não é intencional no sentido de que não existe uma crença que se alinhe ao desejo do agente.

De volta a Schlosser, é pelos motivos citados anteriormente que a teoria padrão da ação é compreendida como sendo uma teoria causal de eventos de ação intencional e, como já foi visto, a teoria padrão da ação se diferenciaria da concepção padrão da ação pelo fato da última não estar diretamente ligada a explicações do que significaria agir intencionalmente e do que significaria agir a partir de alguma racionalização da ação. Ou seja, a concepção padrão é compatível com teorias não-causais da ação intencional.

É geralmente aceito que uma explicação da razão de uma ação geralmente torna a ação inteligível ao revelar a meta ou intenção do agente. De acordo com teorias não causais, ter objetivos ou intenções relevantes não consiste na posse de estados ou eventos mentais causalmente eficazes (SCHLOSSER, 2019, p. 6, tradução nossa).

É importante pontuar que estados mentais e eventos adequados são eventos e estados que racionalizam a ação, atribuindo-lhe uma causa/motivação a partir do ponto de vista do agente. Ou seja, esses eventos e estados mentais constituem a explicação racional que faz com que uma ação seja racionalizada, que é o mesmo que dizer que uma ação pode ser explicada e justificada.

Ainda que a ideia central da concepção padrão da ação expresse que as ações devam ser explicadas nos termos da intencionalidade e da ação intencional, tanto Davidson quanto Anscombe contribuíram para a formulação da concepção padrão da ação. Segundo Schlosser (2019, p. 4, tradução nossa), nessa formulação da ação a

“ação intencional é mais fundamental que a ação por si mesma: ações derivam e são dependentes da ação intencional”.

Porém, Davidson foi além da concepção padrão da ação ao propor que a teoria padrão da ação fornece explicações causais baseadas na razão, de forma que, para Davidson (1963), a razão opera causalmente. É por este motivo que muitas vezes essa teoria é chamada de “teoria causal da ação”, como enfatiza Schlosser (2019, p. 5-6, tradução nossa):

Esta teoria diz, aproximadamente, que algo é uma ação intencional e que foi feito por razões apenas no caso de ter sido causado por estados mentais e eventos certos de maneira certa. Os estados mentais certos e os eventos são estados e eventos que racionalizam a ação a partir do ponto de vista do agente (tais como desejos, crenças e intenções). [...] Falando estritamente, esta é uma teoria evento-causa e consiste em uma teoria evento-causa da explicação racionalizada e em uma teoria evento-causa da ação intencional. Em conjunto com a concepção padrão, esta teoria causal nos fornece uma teoria da ação, que tem sido a teoria padrão na filosofia contemporânea da mente e da ação.

A concepção padrão, por sua vez, não estaria comprometida com explicações do que seria agir intencionalmente e a partir de razões, assim como não estaria comprometida com a natureza de explicações racionalizadas.

Elizabeth Anscombe, em seu trabalho intitulado *Intention* (1957), se propôs a clarificar o sentido do conceito ‘intenção’ e o que significa dizer que uma ação é intencional. Segundo a autora, há vários usos comuns do termo ‘intenção’. Por exemplo, quando alguém diz que “vai fazer isso e aquilo” é possível dizer que tal enunciado é uma expressão de sua ‘intenção’. Além disso, falamos sobre uma ação como sendo intencional, por exemplo, e podemos ainda perguntar qual era a intenção do agente quando praticou a ação X ou Y.

De acordo com Anscombe (1957), em cada exemplo citado acima, o conceito de ‘intenção’ é empregado com competência linguística. Porém, se tentarmos descrever este conceito considerando apenas um dos casos citados como sendo suficiente para explicá-lo em todos os demais casos, estaremos utilizando-o equivocadamente:

[...] podemos dizer que a “Intenção sempre diz respeito ao futuro”. Mas uma ação pode ser intencional sem se preocupar de forma alguma com o futuro. Perceber isso pode nos levar a dizer que há vários sentidos da [palavra] ‘intenção’, e que talvez seja completamente enganoso dizer que a palavra

“intencional” necessariamente está conectada com a palavra 'intenção', uma vez que uma ação pode ser intencional sem que contenha alguma intenção. Ou, como alternativa, podemos ficar tentados a pensar que apenas ações realizadas com certas intenções adicionais devem ser chamadas de intencionais (ANSCOMBE, 1957, p. 1, tradução nossa).

Para Elizabeth Anscombe, embora seja tentador afirmar que o conceito de intenção contenha em si diversos sentidos, é inadmissível dizer que tal conceito seja ambíguo, isto é, que possua diferentes acepções enquanto se apresenta em diferentes situações (Anscombe, 1957, p. 1). Como destaca Rachel Wiseman, em *Anscombe's Intention* (2016), a investigação de Anscombe sobre o conceito de 'intenção' se inicia a partir da pergunta: “O que distingue ações intencionais daquelas que não são?” (p. 78, tradução nossa).

A resposta a essa pergunta, segundo Anscombe (2016, p. 9), é que a ação intencional pertence a um tipo de ação em que a pergunta ‘Por quê?’ pode ser legitimamente colocada, isto é, é cabível perguntar a alguém “por que praticou a ação X?”, e a pessoa pode oferecer uma razão para tê-la praticado.

Cabe apontar que, para Elizabeth Anscombe, dar uma razão para o agir (em resposta à pergunta “Por quê?” agi dessa ou daquela maneira) não é o mesmo que explicar causalmente uma ação, de forma que, para a autora, a ação intencional resulta de uma razão, mas esta razão não operaria causalmente, como Donald Davidson (1963) defende.

Ações intencionais são praticadas por alguma razão de forma que a resposta do agente à pergunta ‘por que realizou X?’ deve dar um sentido à sua ação, ou seja, o significado de uma ação intencional deve ser capaz de ser explicado através da resposta ao porquê o agente realizou X ou Y. Assim, a intenção não pode ser confundida com a causa de uma ação.

É importante pontuar que *Intention* (1957), além de ser uma obra importante para a teoria da ação estudada em Filosofia, carrega em si um significado histórico que não deve ser esquecido devido ao contexto no qual foi escrita.

Anscombe escreveu seu trabalho *Intention* para tentar explicar as *motivações* que levam um agente a praticar determinada ação. Segundo a filósofa, seu propósito original era mostrar que a concessão do título de Doutor *Honoris causa* da Universidade de Oxford ao ex-presidente dos Estados Unidos, Harry Truman, basicamente por ter lançado as bombas atômicas nas cidades japonesas de

Hiroshima e Nagasaki em 1945, seria moralmente inaceitável. Com esta decisão, Truman consentiu com a morte de mais de duzentos mil civis, a fim de defender interesses dos aliados e em nome de um bem maior: o fim da guerra e a vitória. Segundo John Haldane (2020, tradução nossa):

Perplexa pelos defensores de Truman, [Anscombe] chegou à conclusão de que eles não compreenderam a natureza de suas ações, e foi isso que a levou a escrever *Intention*, obra na qual ela apontou que, ao fazer uma coisa (mover a mão), pode-se intencionalmente estar fazendo outra (levando à morte de seres humanos).

Nota-se que no debate acerca do conceito de agência, algumas posições ganharam mais espaço e fundaram ideias tomadas como padrão aceito para explicar a noção de agência. Porém, entendemos que tal padrão não é absoluto e não abrange todos os tipos de agência.

Um dos problemas da concepção padrão da ação é que ela está interessada em um tipo específico de agência, a agência intencional. Nesta teoria, a ação é considerada intencional quando há um conteúdo mental que pode ser representado através de proposições ou de atitudes proposicionais. Assim, a intencionalidade pode ser entendida, em seu sentido mais profundo, como a capacidade da mente de representar seus conteúdos, bem como de estar consciente dessas representações, que por fim podem ser racionalizadas a partir de conteúdos proposicionais.

Porém, parece que existem seres que são capazes de agência genuína e que não possuem estados mentais representacionais como os dos seres humanos, e quando o foco não é mais a agência humana, outros desafios emergem. Schlosser (2019, p. 16, tradução nossa) indica ainda que existem outros candidatos capazes de diferentes tipos de agência que não requerem representações mentais: “Eles incluem agência mental, agência compartilhada, agência coletiva, agência relacional e agência artificial”.

Vimos, até então, que as principais teorias aqui tratadas apresentam a intencionalidade como requisito para o reconhecimento da agência e, nesse sentido, apenas seres humanos com capacidade para justificar, reconhecer e racionalizar suas ações, seriam agentes. Essas capacidades mentais envolvem, em parte, aquilo que na filosofia da mente é compreendido como representações mentais, e para as

representações mentais acontecerem seria necessário que o agente tenha capacidade de formação de conteúdo proposicional.

Será no sentido oposto às teorias apresentadas, ao representacionismo e sua caracterização da agência intencional como o tipo padrão de agência reconhecida, que trataremos no próximo tópico sobre outros tipos de agência.

Diferentes tipos de agência

Como colocado anteriormente, parecem existir diversos tipos de agência que podem ser reconhecidos enquanto agência genuína, mas que não se encaixam nas determinações da teoria e da concepção padrão da ação. Assim, Schlosser menciona em seu trabalho mais de dez tipos de agência. Entre eles, os três tipos que o autor julga como refinados são: agência auto-controlada, agência autônoma e agência livre. Eles se diferenciam dos demais pois os outros são considerados mais básicos, ou seja, não requerem atribuição de estados mentais representacionais (SCHLOSSER, 2019).

Considerando a classificação proposta por Schlosser (2019), entendemos que, ao tratar de agência livre, agência auto-controlada e agência autônoma, o filósofo está tratando de tipos de agência que envolvem representações mentais para sua efetivação. Mais adiante em nossa investigação, trataremos tanto da autonomia de agentes naturais, quanto da autonomia de sistemas artificiais, e veremos que, ainda que um sistema artificial não possua a vida mental de um agente natural, por exemplo, de um agente humano, este também pode ser considerado como um agente autônomo em algum grau.

Os outros seis tipos de agência, de acordo com Schlosser são: agência mental, agência epistêmica, agência compartilhada, agência coletiva, agência relacional e agência artificial. É importante esclarecer primeiro que, de forma geral, os tipos diferentes de agência são postulados tendo como referência a teoria padrão da ação, de forma que se torne possível observarmos como as características de cada tipo se aproximam ou se distanciam da teoria padrão, bem como porque seria problemático admitir a teoria padrão da ação como a única aceitável para explicar todos os outros tipos de agência reconhecidos.

Segundo Schlosser (2019, p. 16), ao tratar de agência mental, pode parecer óbvio que nossas vidas mentais estão preenchidas com ações mentais na medida em que prestamos atenção, julgamos, fazemos considerações, fundamentamos, racionalizamos, aceitamos, decidimos, tentamos, deliberamos, e assim por diante. Neste sentido, se considerarmos tais casos fazendo uso da teoria padrão da ação, encontramos dois problemas:

Primeiro, parece que tais ocorrências mentais quase nunca são, ou nunca são, ações intencionais. De acordo com a teoria padrão, um evento é uma ação intencional do tipo A apenas se o agente tiver uma intenção que inclua A em seu conteúdo. No caso básico, essa seria uma intenção de A. Em um caso instrumental, essa seria uma intenção de executar alguma outra ação B para A. [...]. Considere o pensamento de que p . De acordo com a teoria padrão, pensar que p é uma ação intencional somente se o agente tiver uma intenção que inclua “pense que p ” em seu conteúdo (SCHLOSSER, 2019, p. 16-17, grifos do autor, tradução nossa).

Assim, o ato mental de pensar que p seria uma ação intencional apenas seria possível se o agente tiver uma intenção que inclua este pensamento em p . Esta tese é problemática uma vez que seria necessário ter outra intenção de pensar em um determinado pensamento antes de pensá-lo, podendo-se cair, inclusive, numa regressão infinita. Por sua vez, o segundo problema apontado por Schlosser (2019) se refere a casos de tomada de decisão.

De acordo com a teoria padrão, decidir A seria uma ação intencional apenas se alguém já tivesse a intenção de tomar uma decisão que inclua “decidir A” em seu conteúdo. Isso parece, novamente, bastante estranho e problemático. Além disso, nossas razões para tomar uma decisão para A geralmente são nossas razões para A - elas são razões para executar a ação. De acordo com a teoria padrão, algo é uma ação apenas se tiver uma explicação de motivo (em termos de desejos, crenças e intenções do agente). Como as razões geralmente são motivos de ação, é novamente difícil ver como a tomada de uma decisão pode ser uma ação (2019, p. 17, tradução nossa).

Neste sentido, como razões geralmente justificam a ação, seria difícil perceber como a tomada de decisão poderia ser, por sua vez, uma ação, no mesmo sentido em que dizemos que denominamos ação, por exemplo, “cumprimentar a vizinha”. Assim sendo, pensamentos dificilmente poderão ser considerados ações, pelo menos não no mesmo sentido em que se propõe o conceito de ação.

A agência epistêmica, por sua vez, diz respeito ao controle que os agentes podem exercer sobre suas crenças. Distingue-se, nesta consideração de agência,

duas posições principais: voluntarismo opinativo indireto e voluntarismo opinativo direto.

De forma resumida, o voluntarismo indireto se caracteriza a partir das maneiras segundo as quais se é possível adquirir ou revisar crenças; já o voluntarismo opinativo direto supõe ser possível ter controle voluntário direto sobre algumas crenças. Segundo Schlosser (2019, p. 18), esse controle voluntário é normalmente compreendido como o tipo de controle que os agentes exercem quando praticam ações intencionais.

Neste sentido, o desafio que se coloca a essa segunda posição é que seria preciso encontrar formações de crenças que são iniciadas e guiadas a partir de intenções, similarmente ao que ocorre com as ações intencionais. Tal desafio se deve a que, na teoria padrão da ação, para que uma ação corresponda a razões é preciso que ela seja iniciada e guiada por intenções.

A agência compartilhada é caracterizada de forma breve na medida em que ocorre quando dois ou mais indivíduos praticam uma ação em conjunto. Como exemplo podemos pensar em casos em que duas ou mais pessoas cantam uma canção ou carregam juntos algum objeto. A agência coletiva, por sua vez, acontece quando dois ou mais indivíduos agem como uma organização, “de acordo com certos princípios ou procedimentos que constituem e organizam o grupo” (SCHLOSSER, 2019, p. 19, tradução nossa).

Em se tratando tanto da agência coletiva quanto da agência compartilhada, Schlosser (2019) esclarece que é bastante questionado se tais tipos de agência podem ser reduzidos à agência dos indivíduos envolvidos ou se estão, de alguma forma, acima da agência individual. Nos termos da teoria padrão da ação, seria questionado se faz sentido atribuir estados e eventos mentais, como desejos, crenças e intenções, a grupos de indivíduos.

A agência relacional, por sua vez, foi postulada como uma tentativa inspirada em teorias feministas de reabilitar a autonomia como um valor, uma vez que, segundo críticas feministas, considerações tradicionais da autonomia são excessivamente individualistas e abstratas, pois não dão importância às relações interpessoais no desenvolvimento de um indivíduo autônomo. De acordo com Jane Dryden (2020, tradução nossa):

Em geral, nas explicações da autonomia relacional, a autonomia é vista como um ideal pelo qual podemos medir quão bem um agente é capaz de negociar sua busca por objetivos e compromissos, alguns dos quais podem ser auto-escolhidos e outros como resultado de influências sociais e relacionais. Os laços sociais e relacionais são examinados em termos de seus efeitos sobre a competência de um agente nessa negociação: alguns fortalecem, outros criam obstáculos e outros são ambíguos. O foco principal da maioria das explicações de autonomia relacional, no entanto, tende a dirigir-se menos aos procedimentos e mais à mudança do modelo de eu autônomo, de um modelo individualista para outro que incorpora o contexto social.

Entendemos que a agência relacional diz respeito à agência autônoma. Assim, o agente se encontra inserido em um contexto social que deve ser levado em consideração na medida em que o contexto moldará e dará (ou não) condições para que o agente alcance/construa sua autonomia. Isso significa que o agente só será capaz de se desenvolver e de atingir seus objetivos na medida em que se relaciona com seu ambiente e com outros agentes.

Chegamos assim ao último item da lista: a agência artificial. De acordo com algumas considerações sobre a possibilidade de agência em sistemas artificiais, este tipo de agência não pode ser justificado, uma vez que sistemas artificiais não apresentam estados internos que seriam a base para os estados mentais representacionais responsáveis pela ação intencional. Porém, “se os sistemas artificiais não são capazes de agência intencional, conforme interpretado pela teoria padrão, eles ainda podem ser capazes de algum tipo mais básico de agência” (SCHLOSSER, 2019, p. 20, tradução nossa), segundo pressupostos da própria teoria.

Tendo em vista que temos um tópico reservado apenas para investigarmos a possibilidade de agência em sistemas artificiais, e que os outros tipos de agência foram elucidados de maneira satisfatória para nossos propósitos, damos continuidade à nossa investigação com a seção que tratará sobre a relação entre agência e autonomia.

Agência e autonomia

Embora a agência possa ser considerada em diversos contextos, a agência autônoma, característica considerada fundamental para que a agência possa ser pensada de maneira não trivial, possui características bastante específicas. Buscamos, assim, as bases que nos permitirão caracterizar o que é um agente

autônomo, e para tanto, faremos uso principalmente dos escritos de Sarah Buss e Andrea Westlund (2018).

No sentido comum do termo, um agente é aquele que pratica uma ação. Nesse sentido, praticar uma ação significa ter a possibilidade de iniciar um ato sem coerções externas. Ressaltam Buss e Westlund (2018, p. 2, tradução nossa) que apenas agentes têm essa capacidade e só será possível exercê-la caso o direito de ação exista:

Uma vez que nada e nem ninguém tem o poder de agir, exceto o próprio agente, apenas ele tem o direito de exercer esse poder, se tiver o direito de agir. Isso significa que, na medida em que alguém é um agente, ou seja, na medida em que é uma pessoa que age - ela está correta em considerar seus próprios compromissos com o ato, seus próprios julgamentos e decisões sobre como deve agir enquanto autoridade.

Entendemos que para Buss e Westlund (2018), o poder de ação reside na parcela de autonomia necessária para que uma ação seja iniciada. E embora seja difícil encontrar concordância integral entre as diferentes teorias da agência, é possível perceber que estes estudos admitem algumas características essenciais da agência autônoma, tais como a possibilidade de justificar a própria ação e a capacidade de escolha, ou seja, a não coerção do agente para realizar a ação.

Buss e Westlund (2018) evidenciaram diversas características e problemáticas envolvidas na temática da agência autônoma. Para os nossos objetivos, destacaremos cinco dessas características como sendo fundamentais a todos os sistemas portadores de agência autônoma. São elas: (1) Todo agente tem uma autoridade sobre si mesmo que está fundamentada no fato de que o agente por si mesmo pode iniciar uma ação. (2) Para formar uma intenção de escolha, ainda que o agente deva seguir o comando ou o conselho de um outro, ele deve considerar seu próprio julgamento sobre como agir com autoridade. (3) O autogoverno mínimo parece não exigir nem mais nem menos do que ser o poder por trás de qualquer raciocínio que dê origem diretamente ao comportamento de alguém. (4) A coerência não é um fator necessário para a agência autônoma, ou seja, um agente não precisa sacrificar sua autonomia para decidir agir contrariamente aos seus compromissos e preocupações de longo prazo; agir “fora do personagem” não é condição suficiente para deixar de governar-se a si mesmo. Ainda que um agente considerado “fraco de vontade” não seja um exemplo paradigmático de alguém que se autogoverna quando

age, ele também desempenha um papel decisivo no poder relativo de seus próprios motivos; ele autoriza seu comportamento, embora acredite que tenha bons motivos para agir de outra forma.

[...] basta observar que se a fraqueza da vontade é um fenômeno genuíno, então os agentes humanos têm a capacidade de se governar de uma maneira que eles próprios consideram injustificada. Eles podem afirmar uma autoridade sobre si mesmos que desafia a autoridade de sua própria razão (BUSS; WESTLUND, 2018, p. 15, tradução nossa).

Um caso de um agente fraco de vontade pode ser ilustrado com alguém que aceite ser corrompido; em casos de corrupção, os princípios individuais serão sempre questionados, porém não é incomum vermos que até os indivíduos que costumam se comportar da forma mais ética que podemos imaginar acabem por ceder a pressões exteriores em nome da própria índole ou imagem pessoal, em nome de grupos, e em nome do poder.

É possível afirmar que não é incomum observarmos agentes fracos de vontade, assim como não é incomum notar e reconhecer que cedemos aos nossos próprios princípios e vontades em nome daquilo que consideramos importante. Neste sentido, fazer parte de um grupo, manter as aparências, a manutenção de poderes e influências, proteger quem amamos e a nós mesmos, são casos comuns e cotidianos que podem fazer com o que os agentes mais íntegros ajam de forma contrária aos próprios princípios (talvez exemplificando situações de agência coletiva, no sentido proposto por Schlosser, 2019).

Por fim, a última característica destacada por Buss e Westlund (2018, p. 16) consiste (5) na capacidade de fazer planos. Segundo as autoras, os planos geralmente permitem que uma pessoa exerça alguma medida de controle sobre sua vida como um todo. Com efeito, uma pessoa pode se autogovernar em um determinado momento mesmo se desafiar suas tentativas anteriores de colocar restrições sobre como ela se governará nesse momento. A pessoa pode decidir abandonar seus planos ou modificá-los de maneiras que não havia previsto, e pode ainda rejeitar o conselho dos valores de longo prazo que fornecem a base lógica para esses planos.

Como foi dito, ainda existem muitas questões e controvérsias acerca da temática da agência, porém entendemos que as características apresentadas se

mostram suficientes para a especificação de um agente autônomo natural. Sendo elas, em síntese, a possibilidade de autorregulação sem coerções para planificar o futuro e/ou modificar tal planejamento.

Concluimos nossa investigação acerca da noção de agência autônoma em organismos naturais com as palavras de Buss e Westlund, que apontam que “[...] a única atitude da qual parece que nenhum agente pode ser alienado é o desejo de ter poder suficiente para determinar os próprios motivos - o desejo de ser um agente autônomo” (2018, p. 17, tradução nossa).

Mas será que sistemas artificiais poderiam ser considerados agentes nesse sentido forte, o qual inclui o desejo por autonomia?

Agência e autonomia em sistemas artificiais

No que diz respeito aos sistemas autônomos artificiais, a Declaração sobre Inteligência Artificial, Robótica e Sistemas ‘Autônomos’ (*Statement on Artificial Intelligence, Robotics, and ‘Autonomous’ Systems, European Group on Ethics in Science and New Technologies, European Commission, 2018*) estabelece que sistemas autônomos são sistemas que têm a capacidade de aprender sem o direcionamento ou o supervisionamento de seres humanos. A declaração em questão (2018) trata sobre tecnologias digitais autônomas, inteligência artificial e aprendizado de máquinas que são capazes de redefinir ou aprimorar as condições de trabalho humano para além de sua programação inicial.

A *European Commission* (2018) enfatizou que é uma infelicidade o fato de algumas das ferramentas cognitivas mais poderosas em questão permanecerem ainda obscuras, uma vez que suas ações não são mais programadas por humanos em um sentido linear. Por exemplo:

O *Google Brain* desenvolve IA que supostamente constrói IA melhor e mais rápido que os seres humanos. O *AlphaZero* pode se auto inicializar em quatro horas, ignorando completamente as regras do xadrez e o nível do campeão mundial. É impossível entender exatamente como *AlphaGo* conseguiu vencer o campeão humano de *Go World*. O aprendizado profundo e as chamadas "abordagens geradoras de redes contraditórias" permitem que as máquinas "ensinem" a si mesmas novas estratégias e busquem novas evidências para analisar. Nesse sentido, suas ações geralmente não são mais inteligíveis e não estão mais abertas ao escrutínio dos seres humanos. Esse é o caso porque, primeiro, é impossível estabelecer como eles alcançam seus resultados além dos algoritmos iniciais. Segundo, seu desempenho é

baseado nos dados que foram usados durante o processo de aprendizagem e que podem não estar mais disponíveis ou acessíveis. Assim, preconceitos e erros apresentados no passado ficam enraizados no sistema (E.C., 2018, p. 6, tradução nossa).

Entendemos as preocupações dos autores do documento em questão ao afirmarem seu desagrado com o fato dessas ferramentas se comportarem obscuramente, porque, uma vez que sistemas artificiais inteligentes têm a capacidade de se programarem e de programar outros sistemas, os agentes naturais tendem a perder sua capacidade de controle sobre eles. Embora a sociedade esteja sempre em busca de desenvolvimento e aprimoramento, e principalmente de progresso tecnológico, quando se trata de ferramentas que em algum grau passam a ser independentes de seus criadores, corre-se o perigo de se tornar refém de suas próprias criações.

Em síntese, sistemas capazes de aprender tarefas sem a supervisão de um ser humano, ou seja, sem que sejam programados especificamente para realizar tarefas determinadas, podem ser considerados autônomos. Eles podem se manifestar como sistemas robóticos altamente tecnológicos ou como *softwares* inteligentes. “Muitos deles são liberados para o mundo sem supervisão e podem realizar coisas que não são previstas por seus projetistas ou proprietários humanos” (E.C., 2018, p. 7, tradução nossa).

A declaração europeia sobre sistemas inteligentes enfatiza ainda que a autonomia está relacionada diretamente à dignidade humana e à capacidade humana de autorregulação, englobando também o direito de ser livre para escolher seus padrões, objetivos e propósitos.

Os processos cognitivos que apoiam e facilitam essas capacidades estão entre os mais intimamente identificados com a dignidade das pessoas humanas, agência e atividade humana por excelência. Eles normalmente envolvem as características da autoconsciência e da auto autoria de acordo com razões e valores (E.C., 2018, p. 9, tradução nossa).

Assim sendo, para a Comissão Europeia (2018), ainda que o conceito de autonomia tenha ganhado espaço nos debates científicos e no debate público para fazer referência a elevados graus de automação e de independência dos seres humanos em relação à operabilidade e à tomada de decisões, o termo autonomia não

poderia ser empregado em outros sentidos e deveria ser utilizado apenas quando se trata de seres humanos.

A declaração afirma também que a posição moral e a dignidade humana não devem ser transferidas aos sistemas artificiais. Assim, os seres humanos deveriam ser sempre responsáveis por suas criações e permanecerem no controle das tecnologias.

Os seres humanos devem ser capazes de determinar quais valores são servidos pela tecnologia, o que é moralmente relevante, quais objetivos finais e concepções do bem são dignos de serem buscados. Isso não pode ser deixado para máquinas, não importa o quão poderosas elas sejam (E.C., 2018, p. 10, tradução nossa).

Partindo do fato de que a postura adotada pela Comissão Europeia é bastante antropocêntrica em suas considerações a respeito de autonomia, nos questionamos até que ponto ela é válida quando estamos tratando de sistemas artificiais cujos *outputs* parecem ir além de sua programação inicial, como resultado do desenvolvimento de capacidades de ajuste desses *outputs* por meio de aprendizado. Tais sistemas artificiais parecem ser capazes de produzir resultados e respostas que não foram previstas pelos seus projetistas e programadores.

Consideramos muito problemático simplesmente afirmar que é possível e aceitável transferir a responsabilidade de uma pessoa para uma máquina ou para um *software*, uma vez que entendemos que pessoas podem, de fato, ser culpabilizadas e responsabilizadas por suas ações e decisões, na medida em que têm a capacidade de reflexão sobre as mesmas. Porém quando levamos em consideração os avanços tecnológicos e em como vidas humanas são colocadas em poder da tecnologia, que é projetada para ser cada vez mais autônoma e inteligente, é necessário refletir cuidadosamente como as decisões de um sistema artificial podem afetar vidas humanas.

Enfatizamos que, na medida em que um sistema artificial é capaz de tomar decisões e modificar o rumo de sua programação inicial sem a necessidade da intervenção de um supervisor humano, esse sistema poderia sim ser considerado autônomo, ainda que em um sentido fraco, e não necessariamente no sentido de realizar um tipo de reflexão de segunda ordem semelhante ao “ser capaz de refletir sobre as próprias decisões” dos agentes humanos.

A fim de complementar a nossa reflexão, apresentamos algumas considerações de Franklin e Graesser (1996), proponentes de definições e esclarecimentos sobre o que viria a ser a agência autônoma que vai ao encontro da definição proposta pela declaração europeia².

Para os autores existem dois tipos de usos comuns para a palavra agente: o primeiro se refere a aquele que age, ou que pode agir, e o segundo uso da palavra se refere àquele que age, após permissão, no lugar de outro agente. “Como ‘aquele que age no lugar de’ age, o segundo uso requer o primeiro” (FRANKLIN; GRAESSER, 1996, p. 25, tradução nossa).

Assim, para ilustrar o primeiro uso do termo “agência” e dar exemplos que podem sustentar a definição que está sendo construída, os autores apresentam três tipos de agentes: os seres humanos e os animais, os *softwares agents* que “vivem”³ em sistemas operacionais de computadores, banco de dados e redes, e por fim agentes artificiais (*artificial life agents*) que “vivem” em ambiente artificiais, na tela de um computador ou em sua memória. E os requisitos que constituem a “essência” de um agente autônomo são:

Cada um está situado e faz parte de algum ambiente. Cada um percebe o seu ambiente e atua autonomamente sobre ele. Nenhuma outra entidade é necessária para alimentar seus *inputs*, ou para interpretar e usar seus *outputs*. Cada um age em busca de sua própria agenda, seja satisfazendo os impulsos com que evoluíram, como em seres humanos e animais, ou perseguindo metas criadas por algum outro agente, como em agentes de *software*. (Agentes de vida artificial podem ser de qualquer uma dessas variedades). Cada um age de tal modo que suas ações atuais podem afetar sua percepção posterior, isto é, suas ações afetam seu ambiente. Finalmente, cada um age continuamente ao longo de algum período de tempo (FRANKLIN; GRAESSER, 1996, p. 25, tradução nossa).

Entendemos que para Franklin e Graesser (1996), o que os agentes autônomos compartilham como característica comum é a necessidade de estarem situados e fazerem parte de um ambiente na medida em que cada agente pode perceber este ambiente e agir de maneira autônoma sobre ele, seguindo uma agenda própria e podendo modificar o seu futuro.

² A declaração da Comissão Europeia (2018) trata de *softwares*, programas e sistemas inteligentes atualmente elaborados ou já tecnicamente concebíveis, enquanto o trabalho de Franklin e Graesser, publicado em 1996, contribui com a questão conceitual envolvida na problemática que envolve a agência autônoma de sistemas artificiais.

³ Grifo dos autores.

A fim de esclarecimento, consideramos importante pontuar ainda a diferença entre simples programas de computadores e os agentes artificiais em si, uma vez que ao utilizarmos nossos dispositivos inteligentes para navegação e resolução de tarefas, não sabemos realmente com qual tipo de situação estamos lidando.

Franklin e Graesser (1996, p. 26) afirmam que um programa simples passa a funcionar quando ativado por um usuário: após cumprir a tarefa, o usuário do programa encerra suas atividades até que seja ativado novamente. Os autores usam como exemplo um programa de folha de pagamentos: esses programas não são autônomos, uma vez que seus *outputs* não alteram ou não agregam informação para que se comportem de maneira diferente do que foi inicialmente previsto.

Por fim, é possível afirmar resumidamente que para um sistema ser considerado um agente ele deve estar situado em um ambiente e ser dependente das condições que determinado ambiente fornece para que ele possa atuar nesse meio. Ademais, um agente pode ser considerado autônomo quando é capaz de escolher suas ações de forma independente enquanto cumpre sua agenda: “Agentes autônomos estão situados em algum ambiente. Altere o ambiente e talvez não tenhamos mais um agente. Um robô com sensores apenas visuais em um ambiente sem luz não é um agente” (FRANKLIN; GRAESSER, 1996, p. 26, tradução nossa).

Entendemos, assim, que agentes artificiais não devem ser caracterizados como agentes autônomos no sentido forte do termo, ou seja, agentes conscientes de sua capacidade de ação e de escolha. Porém, se um agente artificial, ainda que a cumprir ordens, exiba comportamentos e *outputs* que não foram previstos, se ele é capaz de escolher entre opções de acordo com o ambiente e contexto no qual está inserido, indo além de sua programação inicial e aprendendo com seu ambiente, esse agente pode ser considerado como agente portador de algum grau de autonomia.

Considerações Finais

Tecemos, ao longo do texto, uma investigação acerca do conceito de agência com o objetivo de verificar se sistemas artificiais podem ser incluídos na categoria de agentes e de que modo tal consideração pode ser realizada de maneira criteriosa, a fim de evitar leviandade.

Verificamos que para Anscombe (1957) e Davidson (1963), a noção de agência se sustenta a partir da noção de ação intencional. Neste sentido, apenas organismos com capacidades cognitivas de segunda ordem seriam capazes de ser considerados agentes no sentido rigoroso do conceito.

Porém, foi possível conferir também que existem diferentes tipos de agência que não requerem a atribuição de representações mentais (SCHLOSSER, 2019). Neste sentido, entidades que não possuem capacidades cognitivas ditas de segunda ordem podem também possuir algum tipo legítimo de agência.

Assim, após observar noções tanto padrão quanto alternativas de agência, e de caracterizar noções de ação e de autonomia, foi possível verificar que sistemas artificiais, em determinados contextos, cumprem com as condições necessárias para serem considerados como sistemas portadores tanto de agência quanto de (algum grau de) autonomia. E ainda que muitas das características de um agente natural autônomo não se apliquem a um agente artificial autônomo, tal fato não deve ser tomado como condição para excluir os agentes artificiais da categoria de agentes autônomos.

Para concluir, corroboramos a posição da declaração europeia que afirma que a posição moral e a dignidade humana não devem ser transferidas a sistemas artificiais, não importando o quanto estes sejam considerados inteligentes, de modo que os seres humanos devem sempre se manter responsáveis e no controle daquilo que criam.

Referências

ANSCOMBE, E. G. M. **Intention**. 2. ed. England: Harvard University Press, 1957.

BUSS, S.; WESTLUND, A. Personal Autonomy. *In*: ZALTA, E. N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2018 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/personal-autonomy/>.

DAVIDSON, D. Actions, Reasons, and Causes. *In*: **Essays on Actions and Events**. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 3-19.

DAVIDSON, D. Agency. *In*: **Essays on Actions and Events**. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 43-61.

DRYDEN, J. Autonomy. *In: Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://iep.utm.edu/autonomy/>. Acesso em: 1.abr.2024.

EUROPEAN COMMISSION. **Artificial Intelligence, Robotics and ‘Autonomous’ Systems**. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2018. Disponível em: https://ec.europa.eu/research/ege/pdf/ege_ai_statement_2018.pdf. Acesso em: 15.out.2018.

FRANKLIN, S.; GRAESSER, A. *Is it an Agent, or just a Program? A Taxonomy for Autonomous Agents*. Institute For Intelligent Systems - University of Memphis. **Proceedings of the Third International Workshop on Agent Theories, Architectures, and Languages**. Springer-Verlag, 1996.

HALDANE, J. “*In Memoriam: G. E. M. Anscombe (1919-2001)*”. *The Review of Metaphysics*, v. 53, n. 4, p.1019–1021, 2000. Disponível em: <https://www.st-andrews.ac.uk/~jjh1/Haldob.pdf>.

SCHLOSSER, M. Agency. *In: ZALTA, E. N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2019 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/>.

SPEAKS, J. Davidson’s “Actions, Reasons, and Causes”. **University of Notre Dame**, 2009.

WEISER, M. The computer for the 21st century. **Scientific American**, v. 265, n. 3, 1991, p. 94-105.

WISEMAN, R. *Intentional action in Anscombe’s Intention*. **Routledge philosophy guidebook to Anscombe’s Intention**, n. 15, 2016, p. 77-111.

Recebido: 29/04/2024
Aprovado: 29/06/2024



Josefa Neves Rodrigues*

RESUMO

Este artigo problematiza o resultado parcial da tese “Políticas Afirmativas no Brasil: Cotas Raciais nas Universidades Federais Brasileiras (2004-2018)”, vinculada ao Programa Educação, História, Política, Sociedade (EHPS), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), cuja pesquisa recebeu financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), com embasamento teórico em Adorno, Boudieu, Candau, Carvalho, Dávila, Fernandes, Foucault, Hall, Hasenbalg, Mananga, Milton Santos e outros, além de documentos oficiais das universidades pesquisadas. Identificou-se que as Políticas de Ação Afirmativa são intrínsecas às lutas históricas dos movimentos negros e sociais, e foram determinantes para o acesso de negros, pardos e indígenas às universidades federais, sobretudo após a sanção da Lei 12.711/2012, mas sem atingir essa proporcionalidade na sociedade brasileira, aspecto que demanda a continuidade das políticas de ação afirmativa até que se concretize essa equidade.

Palavras-chave: Políticas Afirmativas. Universidades Públicas. Racismo Institucional.

Racial quotas in public universities: do they need to continue?

ABSTRACT

This article problematizes the partial result of the thesis “Affirmative Policies in Brazil: racial values in Brazilian federal universities (2004-2018)”, linked to the Education, History, Politics, Society Program (EHPS), of the Pontifical Catholic University of São Paulo (PUC -SP), whose investigation for the previously mentioned thesis received funding from the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq), with a theoretical basis in Adorno, Boudieu, Candau, Carvalho, Dávila, Fernandes, Foucault, Hall, Hasenbalg, Mananga, Milton Santos and others, in addition to official documents from the universities investigated. It was identified that Affirmative Action Policies are intrinsic to the historical struggles of black and social movements, and were decisive for the access of black, brown and indigenous people to federal universities, especially after the sanction of Law 12.711/2012, but without achieving it proportionality in Brazilian society, an aspect that requires the continuity of affirmative action policies to achieve this equity.

Keywords: Affirmative Policies. Public Universities. Institutional Racism.

* Doutora em Educação, História, Política, Sociedade no Programa de Pós-graduação de mesmo nome: Educação, História, Política, Sociedade (EHPS), na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com concentração em Educação e Ciências Sociais e enfoque em História da Educação Brasileira. Tese intitulada “Políticas Afirmativas no Brasil: Cotas Raciais nas Universidades Federais Brasileiras (2004-2018)”. É mestra em História - Programa História Social - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP. Especialista (Lato Sensu) em História, Sociedade e Cultura pela Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP). É licenciada em História pela Universidade Sant’Anna, bacharela em Jornalismo pela Universidade Cidade de São Paulo (UNICID) e licenciada em Pedagogia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Boa Esperança - FAFIBE. Possui experiência com o ensino fundamental e médio na educação pública e privada no estado de São Paulo, e também com o ensino superior em instituições de ensino particular no estado de São Paulo, em especial com a educação étnico racial. Atualmente é professora no Departamento de História da Autarquia Educacional de Afogados da Ingazeira, estado de Pernambuco - Faculdade do Sertão do Pajeú (FASP), onde também orienta trabalhos de iniciação científica. É autora do E-book Tempo Histórico, Pandemia e Fascismo no Brasil, 2020, e da mesma obra impressa publicada em 2021, além da obra resultado da dissertação de mestrado Caminhos e Descaminhos da Meritocracia Contra as Políticas de Ação Afirmativa na Universidade de São Paulo, 2023, todas financiadas e publicadas pela editora FiloCzar, São Paulo. É autora do artigo “Uma Análise das Políticas Afirmativas nas Universidades Federais: cotas para estudantes negros”, publicado em capítulo do livro História: Espaço Fecundo para Diálogos 2. A autora possui vários artigos relacionados às suas pesquisas, publicados em simpósios e Congressos realizados pela Associação Nacional de História (ANPUH), bem como palestras educacionais proferidas em instituições nas quais lecionou e em instituições educacionais públicas de São Paulo e Pernambuco. E-mail: jnrodrigues62@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2742149816785190>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2319-5635>.

1 Introdução

Nas primeiras décadas do século XXI, assistiu-se à efervescência das lutas por Políticas de Ações Afirmativas, sobretudo como forma de ingresso às Instituições Federais de Ensino Superior (IFES) pelo sistema de reserva de vagas para os cursos de graduação. Na ocasião, já havia o reconhecimento da importância da Lei 10.639/2003, primeira lei sancionada pelo Presidente Lula em seu primeiro mandato, que alterou a Lei nº 9.394/1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), tornando obrigatório o ensino de História e Cultura africana e afro-brasileira no ensino básico e nos cursos de licenciaturas. Contudo, o próprio Presidente Lula reconheceu que a Lei 10.639/2003 garantiria incluir o assunto no currículo da educação nacional, mas apenas debater e conhecer as questões dos povos negros e indígenas brasileiros seria insuficiente para combater o racismo e suas ações correlatas, cujos desdobramentos incidem em extrema desigualdade que há séculos se configurava na sociedade brasileira, realidade reconhecida internacionalmente, e que impulsionou a implementação do sistema de cotas para o ensino superior federal em 2004.

Apesar dessa efervescência pelas políticas afirmativas, movimentos contrários eclodiram em toda parte do país, liderados por estudantes e até por professores, em sua maioria, pertencente às classes dominantes, que se manifestavam na tentativa de barrar a implementação dessas políticas nas universidades públicas do país, a exemplo de um movimento implementado no Estado de Goiás, em 19 de agosto de 2012, denominado “*Não cotas, sim educação*”, cuja organização ocorreu pelas redes sociais – liderada por estudantes que se fantasiaram de verde para representar o “Brasil e a esperança”. Esses estudantes se reuniram em frente à Assembleia Legislativa, no Setor Oeste em Goiânia. O movimento teve como líder principal Heitor Crispim, que na ocasião tinha 17 anos e cursava o 3º ano do ensino médio de um colégio da rede particular de Goiás com o mais alto índice de aprovação no vestibular da Universidade Federal de Goiás (UFG). Os estudantes usavam cartazes com frases de efeitos contra as cotas. Eles afirmavam que essas políticas representavam o fracasso da educação pública, porque impedem os negros de ingressarem nas universidades públicas “por seu próprio mérito”, provocando assim constrangimento aos estudantes cotistas e a toda comunidade negra brasileira.

Esse movimento ocorreu também no Distrito Federal, Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, bem como em outros Estados da federação, e notou-se que em todos os Estados, esses movimentos possuíam as mesmas características, uma vez que a organização aconteceu pelas redes sociais, o que permitiu ampla comunicação e cobertura.

Verificou-se que esse movimento contra as cotas procurava se opor ao PL n. 3.627, que se tornou decreto, ao ser votado no Congresso Nacional, em 20 de maio de 2004. Instituiu o Sistema Especial de Reserva de Vagas, para estudantes egressos de escolas públicas, em especial negros e indígenas, nas instituições públicas federais de ensino superior, por um período de dez anos. Entretanto, não tinha força de lei, cabendo aos gestores e Conselhos Universitários de cada instituição decidir ou não pela implementação das Políticas de Ações Afirmativas para pretos, pardos, indígenas e pobres, oriundos do ensino público do país, referindo-se tanto às cotas implementadas para candidatos oriundos da escola pública, quanto aos candidatos pretos, pardos e indígenas, para o acesso por cotas sociorraciais.

Objetivando garantir a execução das políticas afirmativas instruídas pelo PL n. 3.627, o Art. 3º incumbiu o acompanhamento dessas políticas ao Ministério da Educação, à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, e determinou que os profissionais responsáveis pela avaliação do sistema de que trata esta Lei, ouviria a “Fundação Nacional do Índio – FUNAI” (BRASIL, PROJETO DE LEI 3627/2004, p. 1).

Por isso, embora a Lei 12.711 tenha sido sancionada somente em 2012, ela representa os mesmos interesses que constam no documento do Projeto de Lei 3.627, de 20 de maio de 2004, enviado às instâncias públicas pelo Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, com o número “E.M. Nº 025, Brasília, 28 de abril de 2004”, recebido e assinado eletronicamente pelo Ministro da Educação, Tarso Genro, com a finalidade de reservar no mínimo 50% das vagas de todas as IES federais para estudantes da rede pública de ensino – sendo 25% para estudantes negros, pardos e indígenas. Portanto, a Lei 12.711/2012 foi elaborada com o mesmo teor do referido PL 3.627.

De acordo com Rodrigues (2022, p. 31), outro documento de suma importância que contribuiu com as políticas de ação afirmativa: “o Decreto nº 7.234, de 19 de julho de 2010, que foi implementado para subsidiar as Universidades federais que aderiram

ao sistema de política de cotas” conforme segue analisou-se o próprio documento, DECRETO (nº 7.234, p. 1). “O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso VI, alínea “a”, da Constituição: DECRETA: Art. 1º o Programa Nacional de Assistência Estudantil – PNAES”. Este documento foi executado no âmbito do Ministério da Educação, com o objetivo de melhorar a vida dos estudantes ingressos pelo sistema de cotas, ampliando as condições de permanência de jovens negros, indígenas e pobres oriundos da educação ofertada na rede pública, cuja continuação dos estudos ocorre na educação superior pública federal.

Além do mencionado Decreto n. 3.627, antes da implementação da lei conhecida por Lei de Cotas, a população estudantil contou também com a expansão da Educação Superior por intermédio das universidades públicas federais como opção expressa do MEC por meio de dois programas criados na primeira gestão do governo Lula: Programa de Expansão da Educação Superior Pública/Expandir (2003-2006) e Programa de Apoio a Planos de Expansão e Reestruturação de Universidades Federais/REUNI – 2007/2012. Esses programas de expansão concerniam uma agenda econômica junto às Universidades Federais – maior distribuição de verbas para aquelas que aderissem aos referidos projetos. Assim, implementar o sistema de Políticas de Ações Afirmativas (PAA) foi um aspecto relevante para a expansão universitária, apesar das contradições que se apresentam no Reuni, ao ser implementado sem considerar as questões regionais, mesmo em um país tão diverso, que abriga composição social e étnico-racial específicas nas cinco regiões, sobretudo do ponto de vista da distribuição das vagas reservadas para estudantes autodeclarados negros, pardos e indígenas (BRASIL, 2010, DECRETO nº 7.234, p. 1-2).

2 As políticas de ação afirmativa precisam continuar

Diante da discussão posta, considera-se que a Lei 12.711/2012 consistiu em regulamentar o sistema de cotas que já havia sido implementado em parte das universidades públicas federais do país desde 2003. Cabe, então, compreender, problematizar e informar como se deu a aplicação da Lei 12.711/2012 nos primeiros dez anos de implementação. Sem perder de vista a análise do discurso de sua

extinção após os dez anos de sua promulgação, a qual assegura a reserva de no mínimo 50% das vagas para estudantes negros, pardos e indígenas oriundos da rede pública de ensino, bem como para estudantes de qualquer origem étnica oriundos da educação pública, com renda *per capita* máxima de até um salário-mínimo e meio, obedecendo os índices populacionais locais do IBGE.

Importa destacar que a Lei 12.711/2012 foi articulada a partir da determinação do Superior Tribunal Federal (STF) ao julgar uma Ação do Partido Democrata (DEM), em abril de 2012, contra as cotas raciais adotadas em 2003 pela Universidade de Brasília (UnB), cuja implementação aconteceu após os professores José Jorge de Carvalho e Rita Laura Segato e outros constatarem que naquela universidade, além do “deserto” de negros/as, havia perseguição aos poucos estudantes pesquisadores que conseguiam adentrar aos programas de pós-graduação. A exemplo do caso Ariovaldo Lima, o Ari, que foi indevidamente reprovado em uma disciplina do curso do doutorado. Essa realidade levou alguns professores lutar para a aprovação de Ari e por conseguinte, pelas políticas de ação afirmativa – o objetivo era minorar o quadro de exclusão de negros e indígenas na UnB, que Carvalho (2005), considerou um verdadeiro regime de *apartheid*, pois em 2001, entre 1500 docentes da UnB, o percentual de negro e pardo não chegava a 1% e não existia nenhum professor indígena – lógico, se não se formam estudantes negros/as e indígenas, não existe chance de existir professores dessas etnias.

Assim, mesmo antes da Lei 12.711, a ideia da implementação de uma política de Cotas suscitou polêmica e dividiu opinião, tendo influenciado até mesmo o meio acadêmico, que parecia se recusar enxergar dados científicos sobre a exclusão de negros, pardos e indígenas nas universidades públicas federais, mesmo diante de dados que apontavam para essa disparidade, a exemplo do artigo do prof. José Jorge de Carvalho e da professora Rita Laura Segato, precursores da implementação da política de cotas na Universidade de Brasília (UnB), que publicaram resultados de pesquisas demonstrando o racismo institucional nas universidades públicas brasileiras.

O artigo de Carvalho (2005) apresenta um senso universitário. Intitulado “O confinamento racial no mundo acadêmico brasileiro”, apontou a exclusão de negros nas principais universidades públicas do país, a exemplo da USP, UFSCAR, UFRJ, UFMG, UFRGS e UnB, informando que essas instituições dispunham de um corpo

docente correspondente a 18.400, e apenas 70 professores se encaixavam nas características negra ou parda, e não foi encontrado nenhum/a docente indígena. Ressalta-se que o Censo do IBGE de 2010 já esclareceu que pretos, pardos e indígenas constituíam mais da metade da população brasileira. Trata-se, na universidade pública brasileira, do que o professor Milton Santos chamou de “deserto de negros”. Contudo, o “deserto de negros”, pardos e indígenas nas universidades públicas brasileiras, até a primeira década deste século, não foi suficiente para provocar a reflexão e despertar consciência da realidade em que vivia mais da metade da população brasileira (CARVALHO, 2005/2006, p. 91-92).

Note-se que os movimentos que eclodiram contra as políticas de ação afirmativa, sobretudo as cotas para a reserva de vagas, viram-se apoiados nas expressões de diversas figuras públicas importantes, com grande visibilidade social, portanto, respeitadas na sociedade brasileira e no mundo, que se posicionaram contra as cotas, tais como João Ubaldo Ribeiro, Nelson Motta, Caetano Veloso, Gerald Thomas, Ferreira Gullar e Aguinaldo Silva, Lilia K. Moritz Schwarcz, Peter Fry, Manolo Florentino, Marcos Chor Maio, Ricardo Ventura, entre outros intelectuais de todos os âmbitos sociais, inclusive da ciência, que se revelaram inimigos/as das políticas de ação afirmativa para a inclusão de negros, pardos e indígenas nas universidades públicas (FOLHA DE FOLHA DE S. PAULO, 04/07/2006).

Estes intelectuais lançaram o “Manifesto contra cotas”, em 2006, contrapondo-se aos argumentos a favor das políticas de ação afirmativa, que circulavam em alto relevo nas universidades públicas e privadas brasileiras e em todos os âmbitos da sociedade, cujo reconhecimento das políticas de ação afirmativa deveria se justificar pela ausência dessas populações no meio universitário e acadêmico, já que a reserva de vagas por meio da cota seria o primeiro passo no combate do racismo estrutural – que notadamente, estava (e ainda está) profundamente enraizado nas instituições educacionais públicas e, por conseguinte, nos espaços de poder do Brasil.

O “Manifesto contra cotas” circulou nas universidades, e contou com a participação de 114 pessoas (artistas, jornalistas, juristas e professores de diversas universidades públicas e privadas) que assinaram o documento intitulado “Qual Brasil queremos?”. Embora aquele documento tenha tom de questionamento, implicitamente ele trazia a resposta: o que queremos é o mesmo Brasil da *Casa grande e senzala*. Desejavam mobilizar a opinião pública contra as Cotas, constranger

os estudantes cotistas e inibir a luta do Movimento Negro, que sempre teve a educação em sua pauta.

A pauta do “Manifesto contra cotas” foi deliberadamente insustentável, e traz em seu âmago a intolerância, o desconhecimento e a negação científica de classificações estatísticas gerais e específicas, além de conduzir o debate em uma ambivalência sobre um assunto de dimensão profunda para a sociedade brasileira. Conforme Sagato (2005/2006, p. 83), a reserva de vagas universitárias é de suma importância porque constituiu um espaço acadêmico e universitário estratégico,

[...] eficiente para ressarcir, pelo menos em parte, as perdas infringidas na nação brasileira ao componente negro da sua população. O processo de reparação histórica é amplamente discutido no momento, e a oferta educativa é certamente uma das suas instâncias.

Outro movimento contra cotas foi liderado pelo deputado Kim Kataguirí (DEM), que objetivando atender aqueles que não aceitam dividir as vagas das universidades públicas com negros e indígenas, apresentou o Projeto de Lei 4125/21, que tramita na Câmara Federal visando anular a lei de Cotas raciais. Sabe-se que o deputado Kataguirí abandonou sua vaga no curso de economia da Universidade Federal do ABC (UFABC) para fazer política. Entretanto, a esse deputado e a outros falta compreender a essência da Lei 12.711/2012 e sua alteração com a promulgação da Lei 13.409/2016. Em nenhuma parte do texto da referida legislação federal há referência a prazo determinado ou vigência da política de Cotas, e sim à sua revisão.

Cabe lembrar que segundo o Art. 7º da Lei 12.711/2012 caberia ao Poder Executivo revisar o programa de políticas afirmativas. No entanto, com a criação da Lei 13.409/2016, que alterou a Lei 12.711/2012 a fim incluir o estudante com deficiência no programa especial de políticas afirmativas, o papel do Poder Executivo foi suprimido. Assim, a lei passou a vigorar com a seguinte redação:

No prazo de dez anos a contar da data de publicação desta Lei, será promovida a revisão do programa especial para o acesso às instituições de educação superior de estudantes pretos, pardos e indígenas e de pessoas com deficiência, bem como daqueles que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas (BRASIL, Lei 13.409, 2016, p. 1).

Outro ponto dessa lei que merece atenção, diz respeito ao “Art. 6º: O Ministério da Educação e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial,

da Presidência da República, serão responsáveis pelo acompanhamento e avaliação do programa de que trata esta Lei, ouvida a Fundação Nacional do Índio (Funai)”. Entretanto, Cleber Santos Vieira, professor da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e presidente da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), afirma que essa determinação não foi cumprida, e como a revisão determinada no Art. 7º possui relação com o monitoramento e a avaliação, não há informação dos aspectos que precisam ser aprimorados. Logo, sem avaliação, sem monitoramento, neste momento a revisão perde seu sentido. Por essa razão, a ABPN já entregou um relatório para a Defensoria Pública da União (DPU) sobre a ausência de dados técnicos de monitoramento e avaliação.

Objetivando cumprir a determinação do Art. 6º, em 2015 a Universidade Federal do Paraná (UFPR) e a Secretaria de Política e Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) criaram em parceria uma plataforma para monitorar a implementação da Lei 12.711, sua aplicação e funcionamento da política de Cotas. Entretanto, com a falta de investimento desde 2016, esse instrumento não produziu resultado suficiente.

Dessa forma, mesmo as instituições mais respeitáveis podem apresentar equívocos em suas informações, sobretudo as que não criaram mecanismos para verificação das autodeclarações dos candidatos/as, pois se constatou que muitos estudantes que ingressaram nas universidades federais pelo sistema de Cotas, em especial nos cursos considerados de maior prestígio social, nem de longe são negros, pardos ou indígenas, tampouco pertencentes à família de baixa renda, mas assim se autodeclararam para burlar a política de Cotas. Isso foi verificado em todas as universidades, mas, em maior proporção entre as instituições que não implementaram comissão de heteroidentificação concomitantemente à adoção do sistema de cotas.

O problema não é apenas ser contra as políticas de ação afirmativa, Cotas e outras, mas, para além disso, proferir discursos racistas para manifestar uma ideia sem fundamentação teórica, que ainda possui raízes profundas nas instituições de ensino público do país – influenciando, inclusive, os meios de comunicação social e fortalecendo a manifestação do racismo institucional, que é filho primogênito do racismo estrutural, a exemplo do caso da Universidade Federal de Espírito Santo (UFES), que em 2014 ganhou as manchetes dos principais jornais brasileiros quando um professor das Ciências Sociais conduziu o debate de sua aula afirmando ser contra o sistema de cotas e que se negaria a se consultar com um médico se soubesse que

ele se formou pelo sistema de cotas raciais. Em 2017, em uma solenidade de formatura na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), um coordenador do curso dos formandos discursou afirmando estar preocupado com a queda da qualidade do ensino daquela universidade.

Ricardo Takahashi, professor da UFMG, escreveu que, no processo de implantação da política de Cota, alguns professores, acreditando que os cotistas declinariam a qualidade de ensino da UFMG, promoveram discursos para os alunos cotistas, e afirmaram que “aquele não era o lugar deles” e que eles provavelmente não conseguiriam se formar, enquanto outros se mobilizavam com a preocupação de que a universidade teria de se preparar para acolher o “novo público”. Diante disso, foi feita uma comparação das notas dos ingressantes cotistas e não cotistas de 2013 e 2014, ano em que a UFMG implementou Cotas, e o resultado apontou que entre os 88 cursos da UFMG, 67 apresentavam nota mínima para aprovação dos cotistas em 2014, superior a 2013, incluindo na análise o curso de Medicina, cuja nota média de corte dos cotistas de 2014 correspondeu a 9,5% superior a nota dos ingressantes por Ampla Concorrência em 2013. Outros levantamentos confirmaram que o rendimento dos cotistas naquela universidade não provocou queda da qualidade de ensino. Diante dessa constatação, o prof. Ricardo Takahashi procurou o colega para obter esclarecimentos sobre seu discurso na formatura de 2017. A resposta foi de que, no dia do discurso, ele não tinha a mínima ideia sobre sua afirmação. O prof. Ricardo Takahashi afirma que, assim como o seu colega de profissão, outros tantos seguem “opinando sobre cotas e cotistas” à revelia da Ciência.

Manifestações racistas como a descrita tanto impactaram os estudantes cotistas que a maioria deles não tinha coragem de assumir perante seus colegas que haviam ingressado por cotas, conforme artigo do jornal Folha de S. Paulo intitulado “Antes vistas com desconfiança, cotas viram motivo de orgulho em 10 anos”, em 29 de agosto de 2022. Aos poucos, a realidade vem sendo modificada, pois os estudantes reagiram e exigiram seus direitos, o que inclui o respeito à diversidade nas universidades públicas e nos espaços de poder.

Para desconstruir o discurso de que a meritocracia é a única forma de garantir a qualidade do ensino das universidades públicas brasileiras, Wescley Silva Xavier, Thiago de Melo Teixeira da Costa e Bruna Caroline Moreira Silva, do Programa de Pós-Graduação de Administração de Empresas da Universidade Federal de Viçosa

(UFV), fizeram pesquisa com 4.906 estudantes, do sistema de Cotas e do sistema de Ampla Concorrência (meritocracia). Constataram que não há diferença significativa entre o desempenho dos estudantes cotistas e não cotistas, apesar de haver imensa diferença econômica e cultural entre eles. Contudo, graças à oportunidade de estudar via sistema de cotas, os estudantes cotistas se dedicam aos estudos e superam a diferença no decorrer dos cursos, equiparando-se e até superando os estudantes ingressos por Ampla Concorrência em termos de rendimento. O estudo identificou também que o número de estudantes cotistas que abandona a universidade é inferior ao número de estudantes não cotistas.

A professora Ana Paula Karruz, do Departamento de Ciência Política da UFMG, fez parte de um grupo de professores que apresentaram suas impressões sobre o desempenho dos cotistas para o Guia do Estudante, e ela defende que as desvantagens apresentadas no ingresso são superadas ao longo dos cursos, sem prejuízos para a universidades.

Outra importante pesquisa sobre o desempenho de estudantes cotistas foi realizada na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) entre 2014 a 2019. Tratou de 5.633 estudantes e a análise focou o desempenho dos cotistas em comparação com o desempenho dos ingressantes pelo sistema Ampla Concorrência, analisando, também, a evasão nos dois grupos. Concluiu que os ingressantes pelo sistema Ampla Concorrência não têm desempenho melhor que os estudantes ingressos pelo sistema de Cotas. A evasão é um problema relevante naquela instituição e possui relação com sobrecarga de trabalho dos estudantes ingressantes pelos dois sistemas, e o fator econômico é importante para a evasão dos estudantes cotistas. Porém a evasão atinge igualmente os dois grupos na UFRN.

Com a promulgação da Lei 12.711, as universidades que haviam instituído Cotas anteriormente extinguiram suas comissões de verificação e passaram a aceitar apenas a auto-declaração dos candidatos, alegando que a Lei 12.711 não faz referência à prova da autodeclaração. Mesmo assim, algumas universidades implementaram formas de controle dos ingressantes das políticas afirmativas, enquanto as que não fizeram favoreceram muitos estudantes que ousaram fraudar o processo de Cotas, fazendo declaração falsa de suas características étnico-raciais e culturais e ingressaram nas universidades pelo sistema de Cotas. Em alguns casos, mesmo que as universidades tentassem cassar suas matrículas, eles conseguiram

respaldo judicial e concluíram seus cursos pelo sistema de Cotas. Essa realidade foi constatada em diversas universidades federais.

Além disso, verificou-se que em algumas universidades, a exemplo da UFSB e UFBA, houve ano letivo em que as vagas ofertadas para a Cota racial nos cursos de medicina foram 100% ocupadas por estudantes que fraudaram a autodeclaração, realidade escandalosa que se repetiu em outros cursos e prejudicou muitos estudantes cotistas.

A questão (acima) justifica a necessidade da continuação da política de Cotas. Mas para responder à pergunta que ensejou o título deste artigo, caberia uma outra pergunta: quantos anos ainda serão necessários para a implementação e prática de uma legislação cuja finalidade é resolver um problema de aproximadamente 500 anos? A resposta pode ser obtida em documentos oficiais e impressos de diversos autores, a exemplo de Anísio Teixeira, que demonstra um cenário de exclusão de negros e indígenas, ao apontar para um sistema em que brancos recebiam uma educação de qualidade para os padrões da época, enquanto os povos indígenas, quando não eram escravizados, recebiam uma educação unicamente de cunho evangelizador, e os negros escravizados eram “educados” para o trabalho forçado e vida nas senzalas.

Com a Constituição Imperial de 1824, a situação da população negra e indígena pouco se alterou. A Constituição Imperial determinou que a educação formal fosse direito de todos os cidadãos, assegurando, portanto, a exclusão dos escravos e dos poucos libertos, já que a oportunidade escolar para os negros “livres” foi condicionada às posses mínimas de “oitocentos mil reis”. Afinal, quantos negros tinham esse valor naquele momento histórico? Apesar dessa realidade ser conhecida por todos e todas, muitos ainda lutam para perpetuar o sistema neocolonial em pleno século XXI, e tentam retirar um direito legítimo conquistado após séculos de exploração de negros e indígenas no país.

Considerações Finais

Inúmeros casos de fraude foram encontrados, problematizados, apresentados e comprovados na tese defendida pela autora, em fevereiro de 2022, sobretudo nas universidades federais da região Nordeste do país, cujo recorte abrangeu as

universidades federais localizadas no estado da Bahia. Tal aspecto demanda a necessidade de permanência de bancas de heteroidentificação como medida para sanar fraudes no sistema de cotas, já que a pesquisa também demonstrou que a fraude na autodeclaração é uma realidade recorrente em muitas universidades federais de todas as regiões brasileiras, que foram resolvidas através da difícil tarefa que essas bancas realizaram, com rigor da metodologia investigativa e foco nas características físicas dos candidatos/as.

Verificou-se que, tanto na sociedade quanto no meio acadêmico há um discurso que, ao instituir as comissões de heteroidentificação, as universidades autorizam o funcionamento de um tribunal racial, sobretudo por terem ocorrido algumas falhas nas análises iniciais, quando as políticas afirmativas estavam em seu início e as regras ainda estavam em processo entre as universidades públicas e a comunidade acadêmica. Contudo, notou-se que esse argumento é característico daqueles que são contra a implantação das cotas raciais, mas não são contra a autodeclaração da heteroidentificação falsa para usufruir de um direito constituído para amenizar os efeitos da exclusão que se estabeleceu nas universidades por meio do racismo estrutural criado na sociedade e reforçado dentro das universidades públicas.

As ações afirmativas devem continuar nas universidades, conforme o fundamento da Lei 12.711, até que sejam elaborados relatórios analíticos que apontem o percentual real de estudantes cotistas que realmente são negros e indígenas, já que muitos dos que se posicionaram contra a política de cotas burlaram o sistema e ingressaram na reserva de vagas universitária, que deveria incluir apenas negros e indígenas.

Cientistas de todas as áreas do conhecimento, asseguram que, dado o esforço dos estudantes cotistas para ingressar e se manter nas universidades, eles não declinam e nunca declinaram o nível de ensino público do país. Pesquisas apontam que nos últimos dez anos, o nível do ensino das universidades públicas melhorou consideravelmente em relação aos anos anteriores. Isso indica que o que realmente precisa ser extinto é o racismo estrutural que, por conseguinte, se desdobra no racismo institucional.

Referências

AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS. **Projeto de Lei 4125/2021**. Disponível em: <https://www.camara.leg.br>. Acesso em: 19.set.2022.

AGÊNCIA IBGE. **População chega a 205,5 milhões, com menos brancos e mais pardos e pretos**. 24/11/2017. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br>. Acesso em: 21.set.2022.

BRASIL. **Lei 13.409, 2016 de 28 de dezembro de 2016**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20.set.2022.

BRASIL. **Lei 12.711 de 29 de agosto de 2012**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20.set.2022.

BRASIL. **Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 21.set.2022.

BRASIL. **Projeto de Lei 3627/2004**. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ref_projlei3627.pdf. Acesso em: 19.set.2023.

BRASIL IMPERIAL. **Constituições Brasileiras**. Volume I, 1824. 3. ed. Brasília. 2012. Disponível em: [Constituicoes_Brasileiras_v1_1824.pdf](#) (senado.leg.br). Acesso em: 24.set.2022.

CARVALHO, J. J. de. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro, 2005/2006. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, dez./fev.2005-2006, p. 88-103.

DIAZ, L. Alunos cotistas e não cotistas têm o mesmo desempenho na graduação. **Guia do Estudante**, 12 agosto de 2022. Disponível em: <https://guiadoestudante.abril.com.br/atualidades/a-gente-nao-e-menos-capaz-o-desempenho-de-cotistas-nas-universidades>. Acesso em: 21.set.2022.

Entrevista Cleber Santos Vieira. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br>. Acesso em: 25.set.2022.

FERNANDES, J. C. **Por que negros foram excluídos do ensino nos períodos imperial e republicano?** 25/05/2014. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/por-que-negros-foram-excluidos-do-ensino-nos-periodos-imperial-e-republicano>. Acesso em: 21.set.2021.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Confira a íntegra dos manifestos contra e a favor das cotas**. São Paulo, 4 de julho de 2006. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18773.shtml>. Acesso em: 15.set.2015.

PALHARES, I. Antes vistas com desconfiança, cotas viram motivo de orgulho em 10 anos. **Folha de São Paulo**, 29 de agosto de 2022, p. 3.

PINTO, R. P. **O Movimento Negro em São Paulo: luta e identidade**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013.

RODRIGUES, J. N. **Políticas Afirmativas no Brasil: Cotas Raciais nas Universidades Federais Brasileiras (2004 – 2018)**. 2022. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política, Sociedade, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), São Paulo, 2022.

SEGATO, R. L. Cotas: por que reagimos? **Revista USP**, São Paulo, n. 68, dez./fev.2005-2006, p. 76-87.

SILVA, A. M. P. **Aprender com perfeição e sem coação: uma escola para meninos pretos e pardos na corte**. Brasília: Editora Plano, 2000.

SILVA, B. C. M.; XAVIER, W.; COSTA, T. de M. T. da. Sistema de cotas e desempenho: uma comparação entre estudantes cotistas e não cotistas na Universidade Federal de Viçosa. **Administração pública e gestão social**, Viçosa, v. 12, n. 3, jul./set. 2020, p. 1-21.

TAKAHASHI, R. As cotas rebaixaram a qualidade das universidades federais? **O Globo**, 17 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com>. Acesso em: 21.set.2022.

TEIXEIRA, A. **Ensino superior no Brasil: análise e interpretação de sua evolução até 1969**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.

TOLEDO, A. de; RUCKSTADTER, F. M. M. Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas. (1539-1540). **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 24, n. 1, 2002, p. 103-113.

Recebido: 16/01/2024

Aprovado: 24/04/2024



Paulo Ricardo Silva*
Wesley Sousa**

A “vida fática” perante os princípios metodológicos de indício formal e a virada situacional na Fenomenologia da vida religiosa de Martin Heidegger

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo discutir o problema metodológico da fenomenologia do jovem Heidegger na obra *Fenomenologia da vida religiosa* (1920/1921). Explicitar-se-á o retorno a situação fática, a qual caracteriza o cristianismo primitivo, analisada, por exemplo, nas *Epístolas de Paulo aos Tessalonicenses*. Em vista disso, dois momentos serão fundamentais, a saber, a inversão da *situação histórico-objetiva* para a *situação histórica-realizadora*, bem como o conceito de *indício formal* (*formale Anzeige*). Desta forma, explicitaremos como método algo distinto de um simples instrumento, mas algo decisivo para acessar a realidade primeira da vida. Em vista disso, será investigada a virada da *situação histórico-objetiva* para a *situação histórico-realizadora*, a qual poderá ser mostrada na experiência fática da vida e que deverá ser tomada por um termo fenomenológico que pertença à compreensão realizadora. Já o *indício formal*, possibilitará a construção de novo conceito de filosofia, denominada como ciência originária ou como hermenêutica da faticidade que se distinguirá dos ideais da objetivação científica.

Palavras-chave: Indício Formal. Heidegger. Situação. Método.

The “phatic life” before the methodological principles of formal clue and the situational turn in the *Phenomenology of religious life* by Martin Heidegger

ABSTRACT

This paper aims to discuss the methodological problem of phenomenology of the young Heidegger, in the work *Phenomenology of religious life* (1920/1921). To explain the return to phatic situation, which characterizes the primitive Christianity, analyzed, for example, in *Paul's Epistles to the Thessalonians* will be explained. In view of this, two moments will be fundamental, namely the reversal of the *historical-objective situation* for the *historical-director situation*, as well as the concept of *formal indication* (*formale Anzeige*). In this way, we will explain as a method something different from a simple instrument, but something decisive to access the first reality of life. In view of this, the turn of the *historical-objective situation* to the *historical-director situation*, which can be shown in the technical experience of life and which should be taken by a phenomenological term belonging to the director's understanding, will be investigated. On the other hand, the formal clue will enable the construction of a new concept of philosophy, called as original science or as hermeneutics of the fatigue that will be distinguished from the ideals of scientific objectification.

Keywords: Formal clue. Heidegger. Situation. Method.

Introdução

O presente trabalho consiste na análise do projeto elaborado e desenvolvido por Heidegger, de uma nova forma de analisar o fenômeno, não mais a partir de modelos teóricos, mas sim buscando apreendê-lo na própria existência: pela experiência fática da vida (*faktisches Lebenserfahrung*). Esse modo de compreender o *fenômeno* propriamente desde a experiência fática da vida é explicitado e desenvolvido nas preleções de 1920/21 (*Fenomenologia da vida religiosa*), em que a fenomenologia será vista e concebida como ciência originária pré-teórica. O filósofo direciona sua investigação para a possibilidade da fenomenologia como ciência da origem da vida como tal. A análise realizada por Heidegger encontra-se no campo religioso, por meio das interpretações das epístolas paulinas aos Tessalonicenses¹ (Cf. HEIDEGGER, 2014).

Desta forma, o objetivo de nosso texto atenta-se em pôr em pauta os seguintes aspectos:

1) Analisar a importância da “virada a partir do complexo histórico-objetivo em direção à situação histórico-realizadora” (HEIDEGGER, 2014, p. 80). Sendo que essa virada reside “na experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2014, p. 80), e que impossibilita sair dela, uma vez que afeta na compreensão da *situação* em si e por si mesma (cf. SANTOS, 2019). Heidegger coloca o problema de pensar a *situação* sem objetivação baseado nos conceitos de *Vollzugssinn*, *Gehaltsinn* e *Bezugssinn* (sentido de realização, sentido de conteúdo, sentido de referência). Indagaremos sobre a estrutura originária da *situação* e suas direções no sentido do fluxo da vida, já que a vida é sempre situada em sua totalidade, tal como a vemos em nossa vida habitual se dá *em e como* uma *situação*.

2) Partimos da descrição fenomenológica de *indício formal* como um meio de se abordar a ambiência significativa da vida. O que apontaremos é que o *indício formal* trabalha com a sinalização ao invés da objetivação de um acontecimento de sentido. Para a superação desta objetivação, Heidegger foca em “uma reflexão de princípio

¹ Este trabalho não tem como escopo discutir os conteúdos presentes nas Epístolas paulinas e nem as análises realizadas por Heidegger destes conteúdos, como por exemplo, o ter-se-tornado (*Gewordensein*), a espera da parusia e a escatologia. Mas sim, o enfoque de dois aspectos metodológico heideggeriano (situação histórico-realizadora e o indício formal), os quais irão propiciar a investigação da religiosidade cristã em seu arraigamento na vida fática.

sobre o método, reflexão que deve fornecer uma indicação para compreender todos os problemas e todos os conceitos metafísicos. A substância desta reflexão baseia-se na noção de “indício formal” (HEIDEGGER, 2014, p. 52). Esta metodologia propiciará o emprego de um sentido que guie a explicação fenomenológica.

Uma vez que, na filosofia moderna, a tendência de objetivar foi frequentemente apresentada como uma ideia orientadora do conhecimento científico em geral; a objetivação deve ser entendida, na concepção de Heidegger, como a “desvitalização” da vida. Por meio dela, a vida é despojada de sua “vida”, de sua estrutura e dos aspectos de significância de seu mundo. A vida que, em sua faticidade, se realiza nas conexões de significação e consiste em “situações” (cf. POGGELER, 1986).

Nesse artigo, portanto, pretendemos ver que aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos. É na consideração metodológica que ficará compreensível como é que o indício formal, embora guie a consideração, não introduz nenhuma opinião que prejudica o problema. A radicalidade da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, portanto, consiste justamente em ter visto esse pressuposto e em ter aberto a possibilidade de uma relação acesso-objeto completamente diferente. Isso só é possível quando o questionamento filosófico penetra mais longe e alcança a esfera pré-teórica do objeto.

A virada situacional para o acesso ao fático

Na primeira parte do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger trata especificamente de questões metodológicas. Coloca em andamento o seu mencionado projeto filosófico fundamental de construir novo conceito de filosofia (até àquela altura). Os conceitos filosóficos são peculiares. Contrapõem-se aos científicos e, por isso, devem ser considerados a partir do caráter filosófico e no interior da questionabilidade da vida fática, perceptível na construção da sua conceitualidade. É inerente ao motivo mesmo do filosofar o esforço contínuo para determinar o próprio conceito. Com isso, pretende construir uma via de acesso à proto-religiosidade cristã.

Entendemos que consoante a aceção de Heidegger, os problemas próprios da filosofia (no caso, envolvendo especialmente, à temática religiosa) não se deram através de esquemas pré-concebidos, mas da maneira do próprio filosofar. Em outros

termos, essa “busca” pela imanência da filosofia, direcionando ao tema de nosso texto, podemos entender que o sentido da “filosofia é a experiência fática da vida. Isso parece, no entanto, como se a filosofia conduzisse novamente para fora da experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2014, p. 15).

Assim, tendo o problema da própria noção de “introdução”, o autor assinala que a “experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar. Ela torna possível nela mesma o caminho para a filosofia, dado que nela se realiza também a virada (*Umwendung*) que conduz à filosofia” (HEIDEGGER, 2014, p. 15). Portanto, objetiva-se aqui demonstrar de qual maneira a “vida fática” é a baliza pela qual o filósofo recoloca o problema do filosofar fenomenológico acerca da vida religiosa em sua *Preleção* supracitada. Nos anos de 1919-1923, as reflexões do filósofo “iniciam-se seja pela questão de saber o que é a filosofia, seja pelo esforço para determinar a filosofia, a ideia da filosofia” (SANTOS, 2022, p. 4).

Como veremos adiante, de modo sumário, não se trata de esclarecer em termos científico-teóricos a objetividade do histórico; antes disso trata-se de abordar a questão radical do *histórico*, pelo qual depende a possibilidade de trazer à luz a estrutura ontológica de um ente que é *histórico*. Antes disso, a vida fática, ou melhor, a *experiência da vida fática*, pode ser compreendida.

Na problemática que mobilizou o filósofo em suas preleções, precisamos entender as motivações internas e externas que puderam dar baliza à filosofia fenomenológica heideggeriana. Desse modo, nos primeiros cursos de Heidegger se vê uma interpretação crítica acerca da fenomenologia de Husserl. Como faz notar Renato Kirchner, o interesse de Heidegger na temática religiosa não era novidade naquele período. Desde cedo, estimulado por E. Husserl para com seu assistente, o jovem filósofo dedicou estudos e preleções a respeito. Como se pode ler abaixo:

Quanto ao interesse de Heidegger por textos religiosos, durante os primeiros anos em Friburgo, na perspectiva da fenomenologia da religião, já eram conhecidos, há bastante tempo, e por duas razões: a) havia textos publicados, desde os primeiros anos como estudante em Friburgo, nos quais tal interesse estava manifesto no próprio título e desdobramentos; b) mais conhecidas, embora não publicadas em vida, porém, são as anotações e preleções dos primeiros anos como professor em Friburgo (KIRCHNER, 2014, p. 147).

Nas preleções de juventude, Heidegger traçou um panorama filosófico para entender o tema da religião sem recair em uma sociologia da religião, muito menos

deixar-se levar por uma “ciência” positiva desta. Algo que se faz notável em suas preleções ora citada, o autor busca um entendimento da vida fática a partir de sua forma mais concreta, sem que para isso precisássemos recorrer às formulações teóricas predecessoras da fenomenologia e do historicismo.

Voltar-se à filosofia, de maneira radical, seria um modo fenomenológico de compreender o fenômeno da vida (cf. SANTOS, 2022). Assim, a filosofia seria o ponto de partida por excelência do conhecimento, em contraposição às ideações psicologizantes da filosofia. Em Heidegger, todavia, a filosofia surgiria como uma *ciência originária*, uma ciência tal que é, portanto, pré-teórica. Tal concepção, da qual perpassa a parte metodológica das preleções, Yañez sintetiza, em sua pesquisa, esse “método” de Heidegger na seguinte forma:

Ya que mediante la vivencia del entorno se descubre la esfera ateorética originaria, oculta para la tradición, con ello también se devela la posibilidad preteorética originaria de los conceptos filosóficos. Heidegger nombra a esta posibilidad preteorética de los conceptos filosóficos a indicación formal (YÁÑEZ, 2004, p. 109).

Com isso, a investigação do filósofo alemão perpassa por uma reavaliação de algumas doutrinas de seu tempo (Spengler, Weber, Simmel, Troeltsch, Dilthey, etc.). Nessa discussão, entretanto, ao passo que reconhece alguns problemas postos corretamente, esses autores estavam aquém de uma investigação correta. No caso de Troeltsch, por exemplo, vai dizer Heidegger: “a concepção metafísica determina também a filosofia da história de Troeltsch” (HEIDEGGER, 2014, p. 30). As considerações críticas do filósofo, por sua vez, visam não apenas demarcar seu próprio campo de investigação, mas buscar avançar em diversos pontos, ou reposicionar as questões que, segundo ele, fizeram-se limitadas em alguns pressupostos. Nas preleções, podemos notar que Heidegger não se identifica, pois, com a origem pré-científica em sentido estritamente husserliano (YÁÑEZ, 2004, p. 58).

O foco de Heidegger seria o de reposicionar, então, a apresentação da experiência fática da vida como a questão primordial da filosofia significava, ou seja, de modo *experiential*. Em alguma medida, interessava ao filósofo a consolidação da filosofia vinculada à *fenomenologia*. Indo mais adiante, com “o descolamento do projeto husserliano, o qual, na visão do discípulo, declinou da experiência filosófica

originária para mais uma concepção de mundo” (KAHLMAYER-MERTENS, SILVA, 2020, p. 186). Ora, ainda que Heidegger se aproprie de algumas pressuposições de Husserl, ele afasta de seu mestre em consequências posteriores na pesquisa filosófica – é o caso da “fenomenologia da vida religiosa”.

Nesse diapasão, o argumento que se extrai aqui é o de que é possível dizer, ainda com o afastamento parcial da filosofia de seu mestre, à temática envolvida acerca do fenômeno religioso permaneceu de modo claro: baseando-nos no texto heideggeriano, por sua vez, ele

[...] já trabalhava numa concepção própria da fenomenologia, partindo do conceito da *experiência fática da vida*. De fato, a discussão continuada com a tradição cristã representa o contexto dentro do qual Heidegger desenvolverá a *hermenêutica da facticidade* (KIRCHNER, 2014, p. 152).

Para Heidegger, mais importante do que se quer alcançar, é compreender o *como* vai fazê-lo. Disso surge a problemática do *como* na vida religiosa se procede tal investigação do fenômeno. Em outros termos, resulta “a importante contribuição dada aos contemporâneos pelo desenvolvimento da fenomenologia e do método *fenomenológico*” (ALVES, 2017, p. 6). Voltando à letra de nosso filósofo, logo no §1, temos já clara a disposição de distinguir os conceitos filosóficos dos conceitos científicos.

A ideia de conhecimento e conceitos científicos não deve ser trazida para dentro das proposições em geral da filosofia, sob o pretexto de uma ampliação dos conceitos das proposições científicas, como se o contexto racional na ciência e na filosofia fosse o mesmo. Em todo caso, existe uma concepção “nivelada” entre os “conceitos” e “proposições” da filosofia e da ciência (HEIDEGGER, 2014, p. 10).

Nesse sentido, o aspecto da fenomenologia de Heidegger visa um entendimento das coisas mesmas, sem um aparato teórico e discursivo que faça um “nivelamento” conceitual e proposicional da filosofia e da ciência como é costumeiro a ser feito. Nessa acepção, nota-se que a proposta da “introdução” não é meramente uma pressuposição que a filosofia seja uma ciência, conforme o filósofo (HEIDEGGER, 2014, p. 12). De modo direto, os conceitos filosóficos, por oscilantes que sejam, sua peculiaridade é que eles aparecem a partir *vida fática* de maneira que ali se revelem enquanto tais.

Nas palavras de Heidegger, “cada caminho, de alguma maneira, conduz apenas *diante* da filosofia, não porém *até* ela. A filosofia mesma só é alcançada por meio de uma inversão no caminho”, ou seja, a experiência fática da vida é quem torna possível o acesso à filosofia enquanto tal, pois essa experiência é “mais que a mera experiência de tomada de conhecimento” (HEIDEGGER, 2014, p. 15, grifos do autor). Com isso, a “ideia de uma cientificidade mais originária da própria filosofia não pode nortear-se através das ciências que se pautam por uma reflexão metodológico-teorético-científica já pressuposta” (SANTOS, 2022, p. 4).

Nesse contexto, Heidegger procura caracterizar o *fenômeno da experiência fática da vida*. E fenômeno significa, na compreensão do autor, algo mais que uma experiência cognitiva. No §3, intitulado *A experiência fática da vida como ponto de partida*, temos:

[...] se atentarmos para a indiferença própria do experimentar fático em todas as faticidades da vida, então se torna claro um determinado sentido dominante do mundo circundante, do muni-lo compartilhado e do mundo próprio, a saber: tudo o que é experimentado na experiência fática da vida carrega o caráter de significância (HEIDEGGER, 2014, p. 17).

Nesse sentido, o que é o fático, enredado ao que é o *mundo circundante*², é o experimentar deste mundo. Mesmo o *mundo próprio*, à experiência, não fica imerso, ou acima, no que se refere ao mundo circundante. A experiência da vida fática não é um objeto do qual possa ser logicizado, muito menos colocado como uma coleção de fatos. Vai além disso. Por ser uma atitude antiteorética, a experiência da vida fática é algo mais do que um significado conceitual.

Assim, a experiência da vida fática “não surge de forma alguma em pensamentos, como se não pudesse tornar-se algo acessível. Esse experimentar fático contesta ao mesmo tempo todas as oportunidades da vida” (HEIDEGGER,

² Para Heidegger devemos entender o mundo de três formas diferentes, a saber, o mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo próprio (*Selbst- Welt*). E não devemos entendê-lo como sendo o mundo a totalidade dos entes, “como um recipiente inerte possuidor da multiplicidade das coisas existentes” (FERRADIN, 2010, p. 80). O *mundo circundante* é aquele que nos vem ao encontro, experimentamos e o vivemos como mundo, nele podemos encontrar coisas mateias, idealidades e objetividades. Já o *mundo compartilhado* é o lugar que permite nossas relações interpessoais, nele nossas significatividades do mundo serão compartilhadas em uma caracterização fática determinada, pois encontraremos o outro sendo e exercendo algo no mundo, por exemplo: professor, aluno, transeunte, etc. e não simplesmente e unicamente como espécie *Homo Sapiens*. Já o *mundo próprio*, diz respeito ao caráter fático do estar-no-mundo, ou seja, a experiência individual de realização de si mesmo.

2014, p. 17). Com isso, embora o fático possa ser “assumido pelo conhecimento, [ele] não possui objetos, mas apenas caráter de significância que livremente pode transformar-se num conjunto de objetos conformados” (HEIDEGGER, 2014, p. 18).

Em resumo, *experiência fática da vida* seria o *fenômeno da vida em seu aqui e agora*, ou seja, é esse momento de um fenômeno fundamental esquecido pela tradição filosófica ocidental, que ela toda se refugiaria em tendências teóricas (sobretudo platônicas) de asseguramento teórico da filosofia da história. Assim, na condição de fenomenólogo, a perspectiva da experiência fática é aquela, segundo a qual se liga à “*experiência profunda e originária da vida e às suas estruturas (comportamento, movimento e categorias fundamentais)*” (ALVES, 2017, p. 11).

Nessa direção, temos que a problemática da vida fática não se reduz a uma maneira imediata de compreensão da vida social ou de formas de consciências de vida comunitária. Aparece, de algum modo, como a própria manifestação a àquilo que seria mais próprio ao ser, sua experiência mesma. Nas palavras de Kirchner, o significado que pode ser entendido a respeito dessa questão do fático, é uma posição, que sintetiza aquilo que aparece da seguinte maneira:

O significado do conceito “fático” *não* significa realidade natural, *não* significa determinação causal e *nem* coisa concreta. O conceito “fático” *não* alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do “histórico” (KIRCHNER, 2015, p. 159-160, grifos do autor).

Em suma, nas preleções, fica entendido que a experiência fática se sobressai como um tipo *próximo e acurado* ao próprio movimento da vida. Para Heidegger, na medida que se coloca a atitude do “conhecimento teórico”, a experiência fática perde sua vitalidade, um *coexperimentar*. Isso pode ser considerado na forma como o autor distingue o experimentar da experiência fática do *coexperimentar* da tomada de conhecimento (cf. HEIDEGGER, 2014).

De acordo com Yañez, o filósofo “exigiu enfrentarmos a problemática filosófica em sua origem, e não nos deter em instâncias genéticas, semânticas ou historiográficas” (2004, p. 180). Para aclarar, de fato o *fenômeno do histórico* é a via que Heidegger apresenta para essa “concretização” da experiência fática. Por isso, mais do que de questões semânticas ou historiográficas, interessava a Heidegger

essa faticidade própria da experiência. Leva-se em conta que, para Heidegger, o fenômeno do histórico é central para a fenomenologia da vida fática.

O *experimental fático* contestaria, ao mesmo tempo, e, em sentido mais concreto, todas as oportunidades da vida. A essa distinção, então, é também uma mudança de acento fenomenológico, porque estariam situadas diretamente no modo de ser mesmo do ser-aí. Aliás, essa indiferença que funda a autossuficiência da experiência fática da vida diante de quaisquer prescrições teóricas acerca da filosofia da história (KIRCHNER, 2015, p. 161). Por isso, de acordo com a *Fenomenologia da vida religiosa*, podemos analisar como Heidegger mostra, a partir da temporalidade originária, cuja qual nasceria da experiência fática da vida; por tal razão, seria um equívoco partir de “teorias” já prontas para “enquadrar” o tempo.

Como previamente pontuado acima, o sentido da fenomenologia, como Heidegger a entende, é a auto interpretação da vida fática, capturada em sua natureza original. Heidegger enraíza a pesquisa fenomenológica e o filosofar na compreensão da faticidade. Na interpretação de Pöggeler (1986) o que está sendo questionado no jovem Heidegger é o “sentido” de um mundo que não deve ser apreendido como algo que repousa estaticamente sobre si mesmo: o significado é antes o que pertence originalmente à vida factual e, de acordo com sua estrutura, deve ser concebido a partir da vida. Esta é, em sua fatualidade, conexão de significância. As significâncias (*Bedeutsamkeiten*) da vida, surgem, contudo, de um novo comportamento. “Comportamento”, segundo o jovem Heidegger, é todo nosso *ir em direção* a algo, inclusive aquele *ir que busca conhecer*. Na base dessa teoria, está a convicção de que a filosofia é mais um comportamento do que um sistema de enunciados, teses e argumentos. O filosofar, bem como todo comportamento na vida fática, também é manifestação da vida.

Desse modo, Heidegger imerge na experiência protocristã vivida com base em um compreender fenomenológico cuja antecipação ou concepção prévia (*Vorgriff*) possui um caráter dinâmico do *indício formal* [...] Heidegger chamará a atenção diversas vezes sobre o “sentido de realização” (*Vollzugssinn*) da vida protocristã. Penetrar esse sentido implica uma virada a partir da conexão do ponto de vista histórico-objetivo em direção à *situação histórico-realizadora* (SANTOS, 2019, p. 6).

Ao tomar o que é fornecido pela existência cristã como ponto de partida, a atitude objetificante é neutralizada, sendo suspenso o sentido de uma teorização. É

através de uma *situação histórico-realizadora* da religiosidade cristã que isso poderá ser dado, pois sua concepção não pode ser dada como um dispositivo lógico-formal, mas sim como a própria vida fática em sua motilidade que conclama o pensar para a *situação* (cf. QUEIROZ, 2018). Vejamos como Heidegger nos apresenta isto:

A virada radical a partir do histórico-objetivo em direção ao histórico-realizador radica na experiência fática da vida mesma. Trata-se da radical virada para a situação. Situação [*Situation*] é tomado por nós aqui enquanto termo fenomenológico. Não é aplicada para designar complexos objetivos (tampouco designa caráter histórico como estado [*Lage*], por exemplo situação fatal, ou seja, estado) (HEIDEGGER, 2014, p. 81).

Sendo assim, os fatos e dados históricos fixados pela historiografia também servem de base e apoio para o trabalho de interpretação da fenomenologia. No entanto, a análise fenomenológica pretende reconstruí-los a partir da *situação* e da vivência originária do fenômeno. Torna-se importante destacar que a noção de *situação* é crucial para Heidegger. Para o nosso filósofo “a filosofia consiste em retornar ao originariamente histórico” (HEIDEGGER, 2014, p. 80).

A compreensão histórico-objetiva é definida de maneira científica. Relacionando com o fenômeno de forma a desconsiderar o espectador. Assim, ela se constitui com sendo um comportamento meramente exterior, neutro em relação ao seu objeto. Já a compreensão fenomenológica, parte dos exercícios do espectador e da *situação* da qual observa. Não procurado simplesmente repetir o contexto histórico objetivo, mas sim, se apropriar da *situação* em seu acontecer singular, suspendendo os dados da objetividade histórica e ressaltando a manifestação do fenômeno (cf. FERRADIN, 2010)

Desta forma, há uma eliminação do sentido da *situação* como algo “estático” (*Statischen*), ou seja, como uma situação vinculada ao “aqui e agora” objetivamente entendidos como um presente atual, e também ao dinâmico, compreendido como “fluxo de fenômenos” (*Fluss der Phänomene*). Em outras palavras, a situação é oposta ao confronto estático e dinâmico. Segundo Heidegger, o “aqui e agora” deve ser concebido através da temporalidade e da espacialidade da vida fática. E é somente por meio desta que se estabeleceria a estaticidade ou dinamicidade de uma situação.

Deste modo, declara Heidegger: “O tempo da vida fática deve ser conquistado do complexo realizador da própria vida fática e, a partir dali, deve-se definir o caráter

estático ou dinâmico da situação mesma” (HEIDEGGER, 2014, p. 82). Sendo assim, “a unidade conceitual é inadequada para apropriar-se da fluidez multívoca da *situação*, fazendo-se necessário o *indício formal* da religiosidade cristã” (QUEIROZ, 2018, p. 247).

Se acordo com Ferradin (2010), o ponto fulcral na condução do método de Heidegger pode ser conditado o “giro” (*Wendung*), o qual a *situação* histórica, objetivamente dada, transforma-se em uma situação histórica de exercício, em sua realização. Tal giro é atravessado pela dificuldade de explicar a situação histórica em sua atualização “com uma conceptualidade mais originária do que aquela a que estamos habituados” (HEIDEGGER, 2014, p. 79). Uma vez que, “a conceptualidade habitual tende ao caráter atitudinal, tende a ser considerada tematicamente” (HEIDEGGER, 2014, p. 79).

Desse modo, a fenomenologia da facticidade heideggeriana pretende retornar à experiência original. Conforme Heidegger afirma: “Não se coloca como meta o ideal de uma construção teórica, mas a originalidade do absolutamente histórico em sua irrepetibilidade absoluta (*Idem*, p.79). Vê-se assim que a *situação histórico-objetiva* se converte numa *situação histórico-realizadora* e que nela

[...] está suposta uma dificuldade explicativa da *situação histórico-realizadora* na exposição, e há uma explicação imanente com uma conceptualidade mais originária que aquela a que estamos habituados e da qual sempre deriva justamente aquela com a qual estamos acostumados (HEIDEGGER, 2014, p. 79, grifos do autor).

Assim, a situação histórico-realizadora se dá como realização mesma da vida fática, e não deve ser considerada como uma objetividade, uma historiologia. Em vista disso, é possível perceber que Heidegger purifica o conceito de situação concernente a história objetiva amparada em um comportamento teórico e enquadrado em uma perspectiva temática da história, para Heidegger a situação significa indicar a articulação intencional de um contexto fático (Cf. KAHLMEYER-MERTENS; SILVA, 2020).

Com a virada para a situação, o histórico realizador da vida cristã a fenomenalidade originária da “egoidade” alcança uma tonalidade, não ficando a critério do “eu sou” o engendramento da *situação*, mas sim a *situação fática* a qual

abre a possibilidade do egóico. Nas palavras de Heidegger, “o egóico pertence a cada situação” (HEIDEGGER, 2014, p. 81).

Devido a isso, Heidegger afirmará que é preciso “voltar sempre de novo ao ponto de partida. O ponto de partida deve ser tomado a partir da relação de pertença do egóico” (HEIDEGGER, 2014, p. 82). O egóico *tem* o não-egóico, e assim, se coexperiencia a si mesmo no *que na ocasionalidade da situação é tido*. Isto será para Heidegger “o princípio para conduzir a explicação” (HEIDEGGER, 2014, p. 82).

As epístolas descritas na obra que estamos analisando, possuem uma estrutura da situação, fazendo parte do sentito da vida cristã, se dando devido a uma atuação que permite uma saída do objetivismo histórico e do subjetivismo. Desta forma, a análise objetiva trazida pela história, a qual analisa as conexões no interior de uma época é diferente da análise fenomenológica em termos de *situação* (cf. SANTOS, 2019).

A fenomenologia tem como o escopo acessar a situação do apóstolo Paulo, de forma que se tenha como reescrever as cartas de forma conjunta com ele. No entanto algumas dificuldades metodológicas são encontradas devido a esse intento, que envolve a mudança de um contexto histórico objetivo para uma *situação* originária da realização, uma delas diz respeito a *situação* de Paulo em sua relação com o mundo circundante e com o seu mundo compartilhado. Sendo “limitadamente possível transpor a situação exata de Paulo. Pois não conhecemos seu mundo circundante” (HEIDEGGER, 2014, p. 78-79).

Esta dificuldade trás o problema da empatia com o mundo antigo de Paulo e o ambiente estrangeiro no qual ele pertence. Segundo Heidegger, “o problema da empatia não pode ser resolvido sem o fenômeno da tradição (da experiência fático-histórica da vida). Uma dificuldade é que não podemos nos colocar no lugar de Paulo a partir de nossas representações” (HEIDEGGER, 2014, p. 80).

Poderíamos indagar se isso é possível, ou parcialmente possível, pois com restrições, colocar-nos na exata posição na qual Paulo se encontra. Para Heidegger, a objeção acima irá presumir que não conhecemos nada do mundo circundante (*Umwelt*) de Paulo; com base na teoria do conhecimento, o contexto de Paulo é instituído e objetivamente estabelecido, como realidade histórica em si mesma, partindo “do pressuposto de que o que é previamente dado constitui-se

no elemento primordial da situação, e que devemos nos introjetar “animicamente” nela a partir de fora (Cf. FERRANDIN, 2010, p. 130).

Por isso, para Heidegger, desde o princípio, tal colocação do problema acarreta equívocos “por não importar o caráter temático do mundo circundante de Paulo, mas unicamente sua própria situação. O problema da exposição (*Darstellung*), empatia (*Einfühlen*) e explicação (*Explikation*) de ‘indivíduos independentes’ está mal colocado desde seu início” (HEIDEGGER, 2014, p. 80).

Desta forma, o problema da aproximação do mundo de Paulo deve ser colocado de maneira não representativa e em continuidade entre tradição e nossa *situação* atual, visto nossa motivação – a qual conduz a tentativa de compreensão do investigador em direção a intencionalidade do fenômeno – para a compreensão do sentido da *situação* de Paulo. Julgando, portanto, a posição de Paulo em relação ao seu *mundo circundante* por meio de sua vivência pessoal.

Outra dificuldade apresentada por Heidegger, vincula-se ao problema da representação linguística da *situação* de atualização do fenômeno. As palavras empregadas para descrever a *situação* de Paulo, enquanto palavras, são as mesmas utilizadas na descrição histórica objetiva (*objektiv historischen Bericht*). Segundo Heidegger (2014, p. 79) “pela linguagem toda expressão desmorona imediatamente para o caráter atitudinal”, ao tomar o conhecimento teórico de forma objetiva. A linguagem precisa ser compreendida em sua existencialidade fática e não reduzida a um instrumento de uso cotidiano.

Como o último problema a ser ressaltado diz respeito como a doação do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio, que na experiência fática é ressaltada, se entrecruzam?

Para Ferrandin (2010), Heidegger ressalta o momento explicado para fora do pano de fundo implícito na atualização da situação, ou seja, fixa a atualização histórica em uma abstração formal. Desta forma, se diferenciando de uma pura abstração (*Abstraktion*). No entanto, o universal envolvido aqui, se diferente do sentido objetivo usual, teórico e regional que separa os universais em gênero e espécie. Sendo assim, na compreensão fenomenológica os termos usados como: *mundo circundante*, *compartilhado* e *próprio*, ou dos sentidos de direção, a saber, *conteúdo*, *relação*, *atualização*, não se excluem automaticamente, mas sim pressupõem a explicitação da *situação*.

Assim, Heidegger, objetiva afastar-se da universalidade vazia do idealismo do sujeito e do eu constituído, pretendendo superar a metafísica dos universais. À vista disso, a *situação* apontará pra algo singular e a filosofia deverá permanecer na *situação* quando ela almejar ser fiel a vida fática. Devido a isso, torna-se essencial a importância que Heidegger dá para que entendamos Paulo, que ele seja visto em seu “mundo”. Sendo assim, é necessário para o acesso a situação aquilo à qual ele se encontra e que não deve ser considerada de modo “lógico-formal”, mas sendo formalmente indicado através do *indício formal*.

O *indício formal* na investigação do caráter fático do fenômeno

Vimos acima que nosso filósofo concebe que o fático não se dá a partir dos pressupostos da teoria do conhecimento, mas de modo preciso no âmbito do conceito do *histórico*. Heidegger dirá: “O histórico é vitalidade imediata num sentido muito mais amplo do que apenas fato histórico subsistente no cérebro de um lógico, que resulta apenas do esvaziamento teórico-científico do fenômeno da vida” (HEIDEGGER, 2014, p. 33). Em suas palavras, nota-se que é por isso que, referente a fenomenologia da religião, é fundamental a questão do histórico para o desvelar mesmo da vida fática. Assim, podemos de fato partir da ideia que o “histórico é uma condição originária e não só um objeto da experiência” (KAHLMAYER-MERTENS; SILVA, 2020, p. 193), como é sugerido, e o que aparece no texto de Heidegger.

Fica aparente que no decurso das preleções de Heidegger, ao apresentá-las, que o *histórico* assume estatuto de fenômeno nevrálgico, que proporciona sentido das três palavras do título da primeira parte de seu curso: *introdução, fenomenologia e religião* (cf. ALVES, 2017; cf. HEIDEGGER, 2014). Esses três momentos da fenomenologia, que perpassam suas preleções, são fundamentais para a compreensão temática proposta: a saber, o fenômeno do histórico.

O fenômeno do histórico, então, parte de contrapontos às teorias da história, as chamadas “três vias” (citaremos adiante). Não somente isso, Heidegger aponta que os esquemas da teoria histórica, por sua vez, colocam o problema teórico, o que inviabiliza a afirmação da vida. Ele evita as “três vias” dominantes em sua época:

Caso se queira tratar filosoficamente o problema do histórico, não é conveniente partir da filosofia da história, dado que esta representa só uma

conformação determinada de uma consciência histórica, sendo questionável que tenha brotado de uma motivação histórica originária. É sintomático que a tarefa de guardar-se o histórico recaia na filosofia. Caracterização das três vias: o modo da referência, o sentido referencial da tendência asseguradora e o sentido da concepção da história mesma (HEIDEGGER, 2014, p. 40).

Nesse contexto, Heidegger é enfático ao destacar que nas três vias há uma *tendência à tipificação*, uma tendência da qual se afastar. Quais seriam essas três vias? É no § 8 – *A luta da vida contra o histórico* – onde se pode localizar de modo direto: 1) a via platônica, “o afirmar-se é uma aversão contra o histórico”; 2) a via do “entregar-se” radicalmente ao histórico (Spengler); e 3) a via do compromisso: Dilthey, Simmel e “toda filosofia da história de Windelband e Rickert” (HEIDEGGER, 2014, p. 38).

No entanto, o filósofo não deixa de advertir também o seguinte: “uma realidade em si mesma não é ainda histórica, pois deve despertar interesse, em primeiro sentido, pelo conteúdo. Só se ambos os interesses (pelo conteúdo e pela realidade) se encontram, surge propriamente o interesse histórico” (HEIDEGGER, 2014, p. 41). Aqui se mostra claro que o fenômeno histórico não se trata de um objeto qualquer, mas a sua facticidade.

Não se trata de identificar fatos e condicioná-los à fenomenologia. Antes, trata-se de analisar o fenômeno por ele mesmo, de modo tal que se mostre a vida fática (do fenômeno da religião). Em outros termos, o pensador alemão emprega esforços para eliminar qualquer atitude que inviabilize ir em direção das *tendências asseguradoras* (as três vias descritas acima), de tal modo que, assim, “trata-se de afrontar a história que surge do sentido do ser-aí fático” (HEIDEGGER, 2014, p. 50). Heidegger afirma, entretanto, que ao contraponto dessas três tendências, pode-se ter o seguinte direcionamento em favor da vida fática. Essa relação permite o “afastamento” das teorias. Como se pode ler abaixo:

Corno a vida fática a partir de si relaciona-se com a história? Ficam afastadas por completo as teorias, inclusive a opinião de que a realidade histórica é a realidade da história que transcorre no tempo. Procuramos determinar somente, a partir da experiência fática, o sentido da história. As dificuldades do problema são aquelas com as quais a filosofia deve lutar novamente a cada passo. Sem dúvida, o fio condutor de nossas considerações é o velho conceito do que seja o histórico (HEIDEGGER, 2014, p. 50).

Vemos aqui que a concretização histórica, como fenômeno da vida, não é um modo imediato, ou o “coleccionar” das experiências, mas é o histórico em sua experimentação. Algo que Heidegger é bastante direto durante seu texto. Como podemos ver claramente, no 10§ - *A preocupação do ser-aí fático*, Heidegger faz essa caracterização (cuja qual apontamos na passagem acima). Por isso, nessa direção é que, a partir do esclarecimento fenomenológico, ante às teorizações das tendências asseguradoras das teorias históricas, se pode alcançar o verdadeiro sentido da experiência fática da vida. As três vias, segundo o autor, levam-nos às tipificações da história e da vida que luta contra ela, o que não seria adequado à fenomenologia.

Nos § 11 – *O sentido geral do histórico*, o 12§ - *Generalização e formalização* e o 13§ - *O indício formal*, Heidegger esclarecerá, de acordo com a fenomenologia, tais posturas. Uma dificuldade que se apresenta ao próprio texto heideggeriano, porém, refere-se à atenção em um aspecto particular: a fins de significar o que seja a experiência da vida fática, ela pode se referir no sentido tal que, como mencionamos o *fenômeno da vida de modo fático*, é um fenômeno fundamental outrora deixado de lado em virtude das teorizações. O mundo não é tomado aqui como *objeto* ou coisa (*Ding*), mas algo do qual se vive faticamente nele. Assim, a posição de Heidegger perpassa a seguinte direção:

A tendência decadente da experiência fática da vida, a guiar continuamente os complexos significativos do mundo faticamente experimentados, como se fosse seu centro de gravidade, condiciona uma tendência a uma determinação atitudinal de objetos com uma regulação objetiva da vida faticamente vivida (HEIDEGGER, 2014, p. 21).

Todas essas considerações redundarão, posteriormente, no que ele chamará, em suas preleções, de *indício formal*. O indício formal é, em poucas palavras, uma pré-condição para a explicação fenomenológica da vida fática. Ele é uma via de possibilidade de explicitação fenomenológica do fenômeno do histórico. Sendo assim, nessa acepção, é um ponto de inflexão característico. Segundo o filósofo, devemos “conservar as ideias claras sobre o sentido do indício formal, caso não se queira sucumbir numa consideração atitudinal ou numa demarcação regional que se conceba como absoluta” (HEIDEGGER, 2014, p. 52). Por meio do *indício formal*, diz Heidegger:

Por formalização, portanto, é preciso entendermos algo distinto: a determinação de algo enquanto objetualidade, ordenação para uma categoria objetual formal a qual, por sua vez, não é originária, mas representa somente a conformação de uma referência. Tarefa da conformação da pluralidade de sentido referencial. Teoria do ontológico-formal (*mathesis universalis*), a partir do sentido da possibilidade referencial mesma (HEIDEGGER, 2014, p. 57).

Nesse aspecto, Heidegger trabalha o indício formal com o argumento de que ele “é algo relativo à referência. O indício deve indicar antecipando a referência do fenômeno” (HEIDEGGER, 2014, p. 59). Por meio do indício formal, então, é que se pode escapar às *tendências asseguradoras* das três vias anteriormente criticadas. Mais do que isso, permite também a possibilidade fenomenológica de colocação da explicitação do fenômeno histórico. As direções de sentido, quais sejam, *sentido de conteúdo*, de *referência* e também de *realização* se manifestam. Nessas colocações, é que se permite Heidegger a afirmar: “O indício formal só tem sentido em relação com a explicação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2014, p. 59). Daí aparecer sua proeminência fenomenológica por excelência.

Portanto, o *método fenomenológico* da busca pelo entendimento da experiência da vida fática, ao passo que evita as *tendências teóricas e asseguradoras* das três vias, o autor sugere que a partir do *indício formal* se pode de fato atentar-se à *experiência fática da vida*. No caso, as preleções que ora mencionamos, com sua parte metodológica, explicita justamente esse aspecto. No texto aqui analisado, percebemos que, antes mesmo de uma atitude teórica da vida, é preciso explicitá-la por si mesma, e o filósofo, então, vê que o fenômeno da vida religiosa, sob a fenomenologia, passa pelo *indício formal* (não uma teoria ou atitude teórica da vida) (cf. HEIDEGGER, 2014).

Surge assim a doutrina do *indício formal*, na qual é preciso identificar a natureza situacional da problemática filosófica. Ou seja, o filosofar não se dá em abstrato, mas em contextos temáticos determinados. O *indício formal* se associa a noção de sentido, a qual é definida como sendo “[...] o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos” (HEIDEGGER, 2014, p. 52). Ele sinaliza uma maneira de se referir a experiência sem deformar sua dinamicidade, bem como indica o caminho para se alcançar o sentido de compreensão na função de explicação da fenomenologia. Nas palavras de Heidegger:

[O indício formal] só tem sentido em relação com a explicação fenomenológica. Trata-se da questão se a tarefa proposta da filosofia se pode manter por princípio como determinação geral da objetualidade, se a colocação da tarefa brota do motivo originário do filosofar. Para decidir a respeito disso, precisamos nos deixar conduzir para uma nova situação; precisamos ter muito claramente acerca da forma de contemplação fenomenológica [*die Weise der phänomenologischen Betrachtung*]. É justamente isso que se alcança mediante [o indício formal]. Esta possui o significado da *colocação* da explicação fenomenológica [*Ansetzens der phänomenologischen Explikation*] (HEIDEGGER, 2014, p. 59, grifos do autor).

Desta forma, podemos ver o importante entrelaçamento entre a pergunta sobre a tarefa da filosofia e o sentido do *indício formal* como uma dimensão estruturante da fenomenologia. Expressar o conceito de *indício formal*, não se trata apenas de disponibilizar um novo aporte metodológico que melhor empreenda a “[...] determinação geral da objetualidade” (HEIDEGGER, 2014, p. 59). Mas sim, ela significa a possibilidade de escolher um novo caminho para a filosofia, pois, em sua explicitação, a forma da contemplação fenomenológica se configura e se legitima (HEIDEGGER, 2014, p. 59).

Nessa direção se interpreta a afirmação de Heidegger: o *indício formal* “[...] possui o significado da *colocação* da explicação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2014, p. 59). Em outras palavras, o *indício formal* influi na colocação da fenomenologia, uma vez que ela articula um tratamento dos fenômenos a qual se desfoca a visão das propriedades objetivas e universalizantes dos mesmos e a dirige para aquilo que se esconde na explicitação objetiva do que se manifesta.

Na interpretação de Hebeche, o *indício formal* é concebido como uma preparação da explicação fenomenológica: “Ela chama a atenção para os fenômenos da vida fática, de tal modo que, sem esse indício ou indicação prévia, não se teria acesso a esses fenômenos originários; nesse caso, ele funciona como um anúncio” (HEBECHE, 2005, p. 318).

Sendo assim, de que modo algo se *indica formalmente*? E de que modo o *indício formal* dá expressão a experiência fática da vida?

O trato com a experiência da vida é totalmente distinto do trato que se tem com um objeto, quando se opera na conceituação de um objeto, a expressão se orienta para fazer com que as determinações do mesmo compareçam de forma universal, sua validade precisa independer de circunstâncias e situações. No *indício formal* procura-se algo *indicial* que resista ao encobrimento da objetivação, algo que sinalize a

dinâmica experiencial a partir da apresentação da vida por ela mesma. O operar fenomenológico do *indício formal* dedica-se à explicitação do sentido originário da experiência fática da vida (cf. CAMILLERI, 2008)

Vimos que o *indício formal* chama a atenção para o que se passa na vida fática, ou seja, é a via de acesso à experiência da vida fática. Para Heidegger, “toda experiência – como o *experimentar* enquanto o que *experimenta* – pode ser assumido no fenômeno” (HEIDEGGER, 2014, p. 58). O acesso à experiência fática, via *indícios formais*, portanto, é a viabilização da abordagem para o fenômeno que se dá:

- 1) Pelo “*que*” originário, que é experimentado nele (*conteúdo*);
- 2) Pelo “*como*” originário, em que é experimentado (*referência*)
- 3) Pelo “*como*” originário, no qual o sentido referencial é *realizado* (*realização*).

Essas três direções de sentido (sentido de conteúdo, de referência e de realização) não estão colocadas simplesmente umas ao lado das outras. “Fenômeno” é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. “A fenomenologia”, que é a explicação desta totalidade de sentido, fornece o “*lógos*” dos fenômenos, “*lógos*” em sentido de “*verbum internum*” (não no sentido de logicização) (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

Como a totalidade do sentido que se desdobra nas três direções apontadas, a fenomenologia, como explicação dessas, fornece o *logos* dos fenômenos, o qual possui um sentido de “*Verbum Internum*”, e não um sentido de logicização. O *Verbum Internum* dos fenômenos identifica-se como sendo a vivência fática da potência expressiva, bem como a destruição e a articulação de sentido. Ao colocar-se contra toda a teorização da língua, Heidegger aponta a necessidade de um novo sentido do *logos* no horizonte metodológico da fenomenologia.

Heidegger situa aí o sintagma do *indício formal* em relação à formalização que, no pensamento de Husserl, à qual Heidegger se refere explicitamente, por sua vez se distingue da generalização. Em outras palavras, o texto busca essencialmente explicar o significado da palavra “formal”. Como já apontado neste texto, no § 12 do curso de 1920-1921, Heidegger esclarece a distinção entre generalização e formalização.

Entre os modos de acesso ao universal, Husserl nos ensina a distinguir generalização e formalização. Quem diz universalização, de fato, diz duas possibilidades muito diferentes: ou voltamos a coisa a uma espécie que a subsume, e desta espécie ao seu próximo gênero, e assim por diante até chegarmos finalmente a

um gênero último, que circunscreve uma região da realidade (generalização). Ou, por outro lado, então nos contentamos em extrair da coisa, sua forma que não é propriedade de nenhuma região (*formalização*) (cf. CAMILLERI, 2008).

Já *generalizar* é partir da coisa para surgir, por um ato que Husserl qualificou como *ideação*, às espécies e gêneros que submetem a coisa, ou um de seus conteúdos: “Por exemplo, o vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade sensível; ou a alegria é um afeto, o afeto é uma vivência. Ao que parece, é possível continuar: as qualidades em geral, a vivência, o gênero, a espécie, a essência são objetualidades” (HEIDEGGER, 2014, p. 54). Tal ordenação suscita questionamentos: a transição generalizante da “cor” para “qualidade sensível” – do singular para o geral – é a mesma daquela que vai da “qualidade sensível” para a “essência”, para o “objeto”? Para Heidegger, o processo não é o mesmo. Aqui aparece o problema da *formalização*, que estabelece uma ruptura nesse processo de generalização. Assim, o trânsito do “vermelho” para a “cor” e o da “cor” para a “qualidade sensível” é uma *generificação*; aquele que vai de “qualidade sensível” para a “essência” é *formalização* (cf. FERRADIN, 2010).

Em suma, formalizar é certamente *universalizar*, no entanto, escapa ao dispositivo de ordenação (*Ordnen*) que constitui a base da generalização, e que, aos olhos de Heidegger, só se aplica à região da coisa. Se uma determinação visasse não as coisas, mas a vida factual, pareceria, portanto, apropriado entendê-la como formalização, e não como generalização (cf. CAMILLERI, 2008). Isso permite a Heidegger concluir: *generalizar* é, portanto, ordenar, isto é, determinar por outro, de modo que esse outro, como englobante, pertença à mesma região do que deve ser determinado. Heidegger tende a demonstrar que a formalização também está ligada ao domínio das coisas e, portanto, só pode ser aplicada indevidamente à vida fática.

O *indício formal* consiste em tomar a formalização não como uma determinação, mas como uma simples indicação, de modo formal, de uma determinação ainda por vir. Visa, essencialmente, adiar a determinação. Nas palavras de Heidegger:

[...] o indício formal é uma defesa (*Abwehr*), um asseguramento (*Sicherung*) prévio de modo que o caráter realizador ainda permanece livre. A necessidade desta medida de precaução procede da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente a decair e a se

desviar, extraviando-se para a objetividade e da qual, em contrapartida, precisamos evidenciar os fenômenos (HEIDEGGER, 2014, p. 59).

Sendo assim, ele é o pré-requisito metodológico, o qual visa apenas “chamar a atenção” para uma questão a ser esclarecida. Nesse sentido, podemos dizer que a forma de tratamento filosófico da tradição, incluindo Husserl, só conseguiu enxergar o *quê* (*Was*) está contido na experiência. A tentativa de elucidar o modo como o conteúdo é, falhou, pois esse *como* (*Wie*) foi objetivado e, portanto, apareceu apenas como o *quê*. O modo de experimentar apenas poderia ser feito temático como um *quê* (VILLEVIEILLE, 2013).

Nesse sentido, como podemos obter o *como* e não o *que* dá experiência? Como apreender a experiência em seu caráter executor?

O *indício formal* é, então, o modo terminológico pelo qual o vazio ou desorientação da vida pode ser preenchido. Os termos indicam a direção do que é indicado. E isso só pode ser o *como*, já que no vazio só é visto o *quê*. Segundo Ferrandin (2010) isto coloca, para Heidegger, um desafio metodológico de grande monta. Tarefa na qual tem como não somente escapar das premissas de uma filosofia da consciência ou da subjetividade, mas também precisa arrancar o fenômeno histórico-religioso da faticidade da vida sem violentá-lo com generalidades. Ele mesmo reconhece que, embora um *fenômeno* não seja “nem *objeto* nem *objetualidade*” (HEIDEGGER, 2014, p. 35), é “formalmente” também uma objetualidade, ou seja, um “algo em geral”. Embora advirta: “Porém, com isso não se disse nada de essencial sobre o fenômeno; ele é empurrado assim para uma esfera à qual não pertence. Isso torna a fenomenologia tão eminentemente difícil” (HEIDEGGER, 2014, p. 35-36).

Generalizar, portanto, consiste em articular o termo a ser generalizado com outro termo, que deve satisfazer dois critérios: pertencer ao mesmo domínio real e abranger o primeiro, ou seja, possuir uma extensão maior que ele. O *indício formal* substitui assim a abordagem simplesmente formal da questão fenomenológica do *como*.

A predicação formal do objeto não está vinculada a ele de modo temático, deve haver uma *motivação* para que ela aconteça. Para Heidegger, essa motivação não brota do *quê*, mas do *como*, do sentido da atitude referencial (*Einstellungsbezug*) mesma. Em outros termos, a determinação coisal

(*Wasbestimmtheit*) não é extraída do objeto, mas é vista como que contida nele de alguma forma (Cf. YÁFIEZ, 2004).

Deste modo, segundo Yáñez (2004), o formal está situado “no nível da relação”, ou seja, do *como*, o qual é apreendido de modo teórico. No entanto, o *indício formal* reconhece isso e denuncia como impróprio o seu modo de apreender o *como*, apontando para sua própria impropriedade. Ela “indica” negativamente, que em uma fase em que o *como* é apreendido de modo apenas formal, o *como* ainda não é precisamente apreendido. O que formalização e generalização têm em comum é que estão ligadas ao sentido de “universal”, enquanto o *indício formal* nada tem a ver com universalidade. Segundo Heidegger:

Por que é chamado de “formal”? O formal é algo relativo à referência. O indício deve indicar antecipando a referência do fenômeno - num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência! Um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que seu sentido referencial fique em suspenso. Deve-se evitar assumir que o sentido referencial seja originariamente teórico (HEIDEGGER, 2014, p. 59).

Portanto, para fenomenologia, segundo Heidegger, o conteúdo da compreensão provém do próprio fenômeno e não da atitude teórica. Por meio do *indício formal* podemos acessar à experiência originária do apóstolo Paulo. Para finalizar e resumir, podemos constatar que Heidegger desenvolve uma concepção geral acerca dos conceitos filosóficos, que estaria em conformidade com a pura faticidade. Desta forma, o *indício formal*, segundo Reis (2001), é 1) sinalizador ou indicador de uma direção de visualização, ao delimitar uma direção a ser preenchida, e na medida em que 2) encontra no seu receptor aquele de quem depende tal preenchimento.

Considerações Finais

De acordo com a exposição aqui pretendida, a radicalidade da fenomenologia heideggeriana consiste precisamente em fazer notável que essa pressuposição aberta e ao saber aberto da possibilidade de uma relação sujeito-objeto se transfigura radicalmente diferente. Isso só é possível quando o perguntar filosófico vai além dessa relação “sujeito-objeto”, ou seja, ainda mais, alcança uma originalidade que permite ver a esfera ateorética daquele objeto (cf. YAÑEZ, 2004).

É importante notar que desde cedo a questão fenomenológica no pensamento de Heidegger está situada, nos dizeres de Kirchner, “fundamental e totalmente, fora da oposição entre racional e irracional, entre sujeito e objeto; não se deve emprestar qualquer teoria ou modo de interpretação para a determinação do objeto investigado e da tarefa a ser empreendida” (KIRCHNER, 2014, p. 157). Assim, a *Introdução à fenomenologia da religião*, cuja obra feita através de anotações de aulas do autor e de seus alunos, fornece o desdobramento das pesquisas fenomenológicas do filósofo (cf. KISIEL, 2010).

Durante o texto, apresentamos o modo de como Heidegger se opõe às tendências dominantes de seu tempo (sobretudo, no cenário filosófico alemão de então, o historicismo e a fenomenologia) pressupondo, na investigação fenomenológica, que voltar-se à filosofia seria, em algum sentido, obter a ciência originária, isto é, antiteórica. Essa configuração do saber teórico, teríamos que pensar um “tipo de apreensão correlativa que conforma seu correlato em uma coisa objetiva, uma coisa capaz de ser abstraída num processo de conhecimento, um processo que tem por atitude fundamental a observação teórica” (KAHLMAYER-MERTENS; SILVA, 2020, p. 195).

Com isso, de tudo que foi dito acima, podemos assumir que se permitiria que a situação da vida fática fosse aquela em que se coloca a luta pela vida em contraposição contra as determinações conceituais de filosófico-científicas de seu tempo. Algo que permanece adiante em sua filosofia na temática da religião (cf. KIRCHNER, 2014).

Vimos que as discussões fenomenológicas em torno dos primeiros textos cristãos, entre eles as *Epístolas aos Tessalonicenses*, do apóstolo Paulo, se desenvolvem com o intuito de compreender o significado da vida fática cristã em sua originalidade, preparando-se com chave interpretativa da vivência religiosa.

O ponto central e decisivo para tal análise pressupõe novas conduções metodológica propostas por Heidegger que possibilitassem o acesso a vida fática, bem como uma inovadora forma de análise dos conceitos filosóficos, uma vez que a objetivação teórica passa se ser vista com um processo de objetivação e *desvitalização* da vida. Para Heidegger, método não é simples questão de ordem técnica, instrumento sem vínculo com o objeto investigado, mas algo decisivo para acessar a realidade primeira da vida. O teórico não é o começo sem pressupostos

diante do mundo circundante. A origem está aquém da teoria, ou seja, tudo começa no próprio *mundar* do mundo. A epistemologia só pode ser edificada com base no âmbito pré-teórico da relação entre o dar-se das coisas na sua novidade e o sujeito que interroga.

Sendo assim, torna-se necessário um giro no qual a situação histórica passe de objetivante, para realizadora. Essa virada significa a impossibilidade de sairmos da vida fática sob pena de não compreendermos a *situação* em si e por si mesma. Desse modo, com a fenomenologia da faticidade, Heidegger pretende retornar à experiência original. Nesse sentido, a explicação fenomenológica não procura descrever a *situação histórico-objetiva*, mas sim compreender a *situação* originária da realização e atualização histórica.

No caminho de confrontação entre o antigo e o novo, que abordamos neste trabalho, apresentamos outro conceito básico do método fenomenológico, denominado por Heidegger de *indício formal*. Com tudo isso, vimos que o *indício formal* vai além da generalização e da formalização, pois não se trata de uma ordem específica que se baseia em um fundamento teórico. Uma vez que só quando se questiona o fundamento de ordenação do teórico surge a possibilidade de um acesso executor ao fenômeno da vida.

Por fim, indicamos que o *indício formal* não é guiado pelo recipiente, mas pelo performer. Se a explicação fenomenológica hermenêutica busca tematizar a vida em sua origem, ou seja, não apenas referida em termos de conteúdo em seu *quê*, mas em seu caráter de *quê*, *como* e o que *é*, ou expressa de outra forma, em seu sentido de *conteúdo*, *referência* e *realização*, então o *indício formal* deve ser visto como a conceituação executora que pode levar a um desdobramento temático do fenômeno da vida.

Referências

ALVES, M. A. Experiência da vida e o fenômeno do histórico: contribuições do jovem Heidegger. *Peri*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 1-25, 2017.

ARRIEN, S. J. Faith's Knowledge: On Heidegger's Reading of Saint Paul. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, v. 3, 2013, p. 30-49.

CAMILLERI, S. **Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger**. Dordrecht: Springer, 2008.

ESCUADERO, J. A. El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la Fenomenología Hermenéutica. **Thémata**, Barcelona, n. 44, 2011, p. 213-238.

ESCUADERO, J. A. El programa filosófico del joven Heidegger. Em torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. **Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte**, Barranquilla, n. 7, ago./2007, p. 10-27.

FERRANDIN, J. **Facticidade e historicidade**: a proto-religiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fática da vida. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

HEBECHE, L. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2014.

K.-MARCELO., R.; SILVA, M. A experiência fática da vida e seu caráter de significância na Fenomenologia da vida religiosa de Heidegger. **Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea**, v. VIII, n. 1-2, 2020, p. 184-199.

KIRCHNER, R. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 135-168, 2014.

KISIEL, T. Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19). In: MACGRATH, S. J.; WIERCIŃSKI, Andrzej (Orgs.). **A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life**. Amsterdam; New York: Radopi, 2010. p. 309-328.

PÖGGELER, O. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. Trad. Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

QUEIROZ, L. C. **A economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger** Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN. UFPB/CCHLA, João Pessoa, 2018.

REIS, R. R. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 2, n. 2, 2000, p. 273-300.

REIS, R. R. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. **Veritas**, Porto Alegre, v. 46, n. 4, dez./2001, p. 607-620.

SANTOS, B. S. A “ideia de filosofia como ciência originária” na preleção friburguense do KNS (= Kriegsnotsemester) de 1919 (GA 56/57) de Martin Heidegger. **Veritas**, Porto Alegre, v. 67, n. 1, jan./dez. 2022, p. 1 -19.

SANTOS, B. S. Heidegger e Paulo. Uma apropriação fenomenológica da religiosidade cristã a partir da situação do hōs mē paulino (1 cor 7,29-31). **Veritas**, Porto Alegre, v. 64, n. 3, jul./set. 2019.

YÁÑEZ, Á. X. **Fenomenologia de la vida fática**: Heidegger y su camino a *Ser y tempo*. Universidad Iberoamericana. Plaza y Valdés, S. A. de C. V. México, 2004.

Recebido: 09/02/2023
Aprovado: 06/10/2023



Victor Nojosa de Oliveira*

RESUMO

O presente trabalho pretende apontar uma teoria antropológica que dê consistência a natureza humana, suas faculdades e sua autonomia a partir do pensamento do Padre Antônio Vieira. Na era moderna, durante o período da expansão marítima europeia para o Ocidente, a filosofia e a teologia moral na Península Ibérica estavam debruçadas em debates jurídicos sobre a legitimação da ocupação das terras da América e a escravização dos seus habitantes. Diante dos mal-entendidos antropológicos e culturais levantados entre os europeus e o Novo Mundo, e que se estenderam até o contexto de Vieira, propomos aqui uma análise sobre a universalidade da natureza humana, problematizando não somente as representações dos povos ameríndios, como também dos escravos africanos. Exporemos não somente a exaltação que Vieira faz da alta dignidade humana, com as qualidades que a definem, mas indicaremos seus atributos. Elencaremos, segundo Vieira, as concepções de igualdade, liberdade, cognoscibilidade, vontade de arbítrio e racionalidade como valores ontológicos que delinearão a essência do ser humano, bem como a sua unidade. Nessa direção, Vieira resistia aos pressupostos de inferioridade dos índios e dos escravos e à concepção aristotélica de escravidão e hierarquização natural da sociedade.

Palavras-chave: Natureza humana. Escravidão por natureza. Igualdade ontológica. Indiferença na vontade.

The concept of human nature in Antônio Vieira based on representations of slavery in the New World

ABSTRACT

This work aims to point out an anthropological theory that gives consistency to human nature, its faculties and its autonomy based on the thoughts of Father Antônio Vieira. In the modern era, during the period of European maritime expansion to the west, philosophy and moral theology in the Iberian Peninsula were focused on legal debates about the legitimization of the occupation of the lands of America and the enslavement of its inhabitants. In view of the anthropological and cultural misunderstandings raised between Europeans and the New World, and which extended to the context of Vieira, we propose here an analysis of the universality of human nature, problematizing not only the representations of Amerindian peoples, but also of slaves Africans. We will not only expose Vieira's exaltation of high human dignity, with its qualities that define it, but we will indicate its attributes. We will list, according to Vieira, the concepts of: equality, freedom, knowability, will to agency; and rationality, as ontological values that outlined the essence of the human being, as well as its unity. In this direction, Vieira resisted the assumptions of inferiority of Indians and slaves and the Aristotelian conception of slavery and the natural hierarchy of society.

Keywords: Human nature. Slavery by nature. Ontological equality. Indifference in will.

O conceito de natureza humana em Antônio Vieira a partir das representações de escravidão no Novo Mundo

O presente artigo visa analisar o conceito de natureza humana no pensamento do Padre Antônio Vieira a partir da problematização da representação de escravidão que estabeleceu um desafio hermenêutico face aos povos ameríndios e aos escravos africanos. No espectro antropológico vieiriano, os indivíduos são dotados de qualidades que os legitimam enquanto sujeitos que desfrutem de dignidade e, nesse sentido, não há escravos por natureza.

Diante dos desafios impostos pelo Novo Mundo, as questões sobre a natureza humana retroalimentaram visões e tradições hermenêuticas rivais: a aristotélico-tomista e a agostiniano-platônica¹. Parecia razoável a alguns juristas justificar o processo de colonização e dominação a partir da concepção de que os povos “descobertos” eram ontologicamente escravos por natureza segundo pressupostos aristotélicos². A matriz de crenças acerca da natureza humana e sobre o estatuto da ordem natural careceu de reformulação e significado diante dos ameríndios.

No Brasil, o Padre Antônio Vieira foi educado na tradição filosófica do aristotelismo conimbricense. No tratado da *Política I*, caps. 3–7 e na *Ética a Nicômaco*, VII, Aristóteles expõe a doutrina da escravidão natural reforçada por São Tomás de Aquino e outros teóricos da Escolástica. A inferioridade intelectual, a ausência da autonomia da razão do escravo e a instância econômica eram elementos que fundamentavam a ideia aristotélica de escravidão natural. Em termos mais gerais, Aristóteles concebia o estatuto natural da sociedade. Isso implica em pressupor que aqueles que estavam fora da *polis* eram naturalmente excluídos do modelo representativo de sociedade grega. Nesse trajeto, a legitimidade do projeto expansionista das conquistas era sustentada a partir da concepção de que somente a polis seria a instância capaz de fazer com que o ser humano se realizasse

¹ Platão e Agostinho representam a via da intuição como reminiscência das Ideias. Aristóteles e Tomás de Aquino optaram pela via da abstração mediante o conhecimento sensível, repercutindo na reflexão plena, segundo a qual no instante do ato de conhecer constata-se uma ida-vinda em que se atesta a identidade da essência conceitual com a do objeto real, embora, perdurando de modo diverso. Para uma leitura mais aprofundada dessa temática, ler: (HIRSCHBERGER, 1959, p. 40-41). Veja ainda: (JOHAS, 1970, p. 82).

² A obra *Política* de Aristóteles havia sido redescoberta no século XIII. Nesse tratado, está a doutrina da escravidão natural. Muitos teólogos e juristas aderiram à teoria aristotélica da escravidão natural: Johannes Maior, Bernardino de Meza e Matias de Paz. Ainda podemos citar os juristas Gregório e Palácios Rúbios e os cronistas Fernandez de Oviedo. Mas, o maior defensor dessa teoria foi o retor Juan Ginés de Sepúlveda. Para uma análise mais detalhada desse tema, ver: (CARRO, 1951). Ver também: (BENCHOT, 1976, p. 213-230).

objetivamente e, portanto, a visão dominante era a de que os moradores do Novo Mundo não reuniam as condições adequadas para viverem de forma “civilizatória”.

Nesse contexto, Vieira lançou mão de uma visão mais universalista, especialmente em diálogo com a tradição da Escola de Salamanca³. A concepção aristotélica de hierarquia e de servidão natural é contradita pela ideia de que a natureza humana é perfeita. A teoria do universalismo não corrobora com a ideia de superioridade de uma civilização sobre a outra. Suas ideias se contrapuseram em muitos aspectos às ideias aristotélicas de hierarquização da natureza humana. O jesuíta demonstrou que o ser humano não somente pode dominar a si mesmo, mas que estende os seus domínios sobre a ordem natural das coisas. Segundo Alfredo Bosi, na obra *Dialética da Colonização*, é nesse contexto de afirmações e disputas hermenêuticas que Vieira se posiciona:

É preciso considerar o óbvio e lembrar que a ação de Vieira se deu em pleno antigo regime, antes que a crítica das Luzes começasse a arranhar a metafísica social incrustada nos estamentos. Vieira falava a um auditório para o qual o nobre era ontologicamente nobre, o vilão, vilão; o cristão, cristão; o judeu, judeu. Assim o quisera a vontade divina, assim o estabelecia a natureza das coisas. O seu empenho político o obrigava a induzir os ouvintes a uma reestruturação conceitual de valores, inquietantemente dialética (o que é nobre? o que não o é?) e uma redistribuição das pessoas e dos grupos: quem é nobre? quem não o é? Daí vem a estranha modernidade de alguns textos seus, que podem parecer fora de contexto se a referência é o universo hierárquico e contra-reformista da península ibérica nos Seiscentos. O seu discurso, agônico e torcido, faz pensar que aquela cultura nada tinha de homogêneo nem de estático (BOSI, 1992, p. 123).

O que caracteriza as proposições vieirianas, além da crítica a recrudescida metafísica social e a manutenção antidialética de sua hierarquização, são os elementos que subjazem as marcas indelévels que fixam os atributos que exaltam o sujeito humano enquanto um ser que possui dignidade. É nessa direção que faremos a exposição de alguns desses princípios.

³ Os teólogos e filósofos de Salamanca desenvolveram uma inédita perspectiva teórica: a doutrina dos direitos subjetivos. O frade dominicano Francisco de Vitória (1483-1546) foi um dos grandes entusiastas e reformador do pensamento tomista. Pois, de um lado havia a tradição objetiva do direito conforme São Tomás, do outro, a tradição subjetiva (ou ultra-subjetiva) dos teólogos nominalistas. A própria noção de direito era definida como uma relação objetivista no sentido de ser uma espécie de humanismo social, onde a vontade do sujeito não era colocada em destaque como o agente da justiça. O ser humano era medido a partir da matéria devida e na relação objetiva dos seus deveres para com o todo social, onde ele é intrinsecamente orgânico com ela. Os direitos subjetivos ficam relegados a instâncias secundárias. Nesse sentido, o direito seria uma ordem objetiva do mundo e os sujeitos devem se harmonizar às suas determinações sob o referencial das leis divinas. Assim sendo, o ser humano poderia desfrutar da virtude. Para uma discussão mais aprofundada sobre a visão de Vitória sobre os índios, ver: (VITÓRIA, 2017).

Razão e conhecimento de si mesmo como expressão da subjetividade

Em Vieira, o estatuto ontológico do ser humano deriva do princípio bíblico de que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus. Nas dinâmicas desse processo, a natureza humana é assimilada como sendo consubstanciada de um *telos* racional. Percebe-se, portanto, a ideia de que a razão é análoga à razão do Ser, cuja substância metafísica espelha a lei natural que o orienta a conciliar conceitos com as cenas, com a contingência e o futuro, que também foram adequados analogamente com as ideias do Ser. No *Sermão As cinco pedras da funda de Davi, em cinco discursos morais*, Vieira menciona que o ser humano exercita o seu livre arbítrio, tomado como ponto de partida da razão: “Assim foi, assim é, e assim será sempre. O coração, os pés, as mãos, as asas, tudo vem da cabeça, que é o molde da própria fantasia. Se esta for de homem, as ações serão racionais; se de águia, altivas; se de leão, generosas; se de boi, vis” (2015a, p. 48). A base do pensamento filosófico-teológico de Vieira, como já ressaltamos, indica que o homem é um ser racional e está acima da natureza. Podemos acrescentar que a natureza humana possui autossuficiência e integridade moral:

O maior teatro da natureza racional não é o mundo, é a própria consciência: não há de fazer Gedeão o que não deve, porque vai acompanhado de Fara, senão porque é Gedeão. Levar-me a mim comigo, há de ser o mais seguro fiador das minhas obrigações, e não por outro respeito, senão porque são minhas. Valente, generoso, desprezador dos perigos, honrado sem fim, não porque sou visto, senão porque sou eu, basta que eu me veja (VIEIRA, 2015a, p. 82).

Ainda nessa orientação vieiriana, a alma racional repõe a habilidade do ser humano de tornar seus atos livres e virtuosos, o que o define como um ente poderoso e autônomo em suas ações. Nesse caso, se o escravo é dotado de razão e de virtudes, ele não pode ser concebido como sendo não humano. Na obra *A Chave dos Profetas*, Vieira expõe bem esse ponto dizendo que a própria lei natural e os ditames da natureza racional inviabilizam a veracidade da conclusão inadequada da negação da natureza humana: ou seja, se a natureza humana não é uma substância, conclui-se que o indivíduo não existe necessariamente, pois sua essência não tem relação com a existência necessária. Isto é, ele é um modo finito, o existir não condiz com sua natureza porque ele não é causa de si próprio:

Sendo certo que a lei natural, segundo a concepção de muitos, não é outra coisa senão a própria natureza humana, ou, segundo a opinião mais comum, um ditame da mesma natureza racional, que aponta e distingue o bem e o mal e que ordena o que deve fazer-se ou evitar-se; para conceber a ignorância acerca da lei natural parece absolutamente necessário que o próprio homem, desconhecendo completamente sua natureza, há de ignorar que é homem, algo que ninguém, a menos que privado de entendimento, há de imaginar acerca de si mesmo ou de outrem (VIEIRA, 2014a, p. 423).

Investido da veracidade de que há uma natureza humana, Vieira também lança mão da concepção de uma subjetividade humana, designando-a de conhecimento de si mesmo, que, por sua vez, é uma preparação para a instauração da sociabilidade. Se em Vieira há uma subjetividade, podemos inferir que o ser humano não está condicionado e estanque a nenhuma determinação hierárquica fora dele mesmo que o condicione e o defina.

No *Sermão da Sexagésima*, Vieira continua reforçando a premissa fundamental de que o conhecimento de si é o princípio de ação moral e, portanto, livre: “Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessária luz, e é necessário espelho” (2015b, p. 50). Nesse sentido, o conhecimento de si não é a mola mestra da ação, pois, a mesma depende da vontade.

Portanto, o conhecimento de si evidencia dois elementos: a essência da liberdade, estrutura inerente do ente moral, que é essencialmente dotada de aspectos transcendentais enquanto a alma é moralmente detentora do poder de mando e governo da razão, bem como dos apetites, ao passo que é também a instância vinculadora da ordem imaterial e metafísica; e a fisionomia da alma racional, responsável por emitir juízos e determinar preceitos.

Liberdade de arbítrio, indiferença na vontade e desigualdade

Vieira defendeu a liberdade de arbítrio e valorizou a capacidade da criatura em estabelecer relação de reciprocidade com o Criador. A força da correspondência humana é uma demonstração intrinsecamente racional que opera mediante a liberdade. No *Sermão XXVII: com o santíssimo sacramento exposto*, Vieira diz: “E nota sapientíssimamente que o domínio, que tem sobre o corpo, não lho deu a natureza, senão a fortuna [...] porque a natureza, como Mãe, desde o Rei ao Escravo, a todos fez iguais, a todos livres” (2015c, p. 344).

No *Sermão de São Roque*, onde o pressuposto da dignidade e da natureza humana são valorizados, Vieira menciona que as relações de servidão geram o processo de desumanização e bestialidade. O ser humano foi criado com liberdade para desfrutar do princípio ontológico da igualdade, porém, a servidão desestabiliza e introduz distorções no exercício do livre arbítrio e submete o ser humano à escravidão da vontade:

Primeiramente não quis São Roque servir a homens; porque não quis deixar de ser homem. Ao homem fê-lo Deus para mandar, aos brutos para servir. E se os brutos se rebelaram contra Adão, e não quiseram servir ao homem, sendo tão inferiores; triste, e miserável condição é haver um homem de servir a outro, sendo todos iguais. A primeira vez que se profetizou neste mundo haver um homem de servir a outros foi com o nome de maldição. Assim fadou Noé a seu neto Canaã em castigo do pai, e mais do filho. Ainda então se não sabia no mundo que coisa era servir, então se começou a entender a maldição pelo delito, e a miséria pelo castigo. “Meios homens” chamou depois o Poeta Lírico aos que servem, e disse bem. Toda a nobreza, e excelência do homem consiste no livre alvedrio; e o servir, se não é perder o alvedrio, é cativá-lo. Razão teve logo São Roque de não querer servir a homens, por não deixar de ser homem (VIEIRA, 2015d, p. 402).

Por outro lado, a vontade do Criador não pode ser injusta porque é indiferente e antagônica aos contrários. A alma racional, na relação de reciprocidade e consciente de si, torna-se amiga do Criador, mas a indiferença na vontade impulsiona uma alma a se comprometer com outra alma objetivando o bem comum. Nesse empreendimento, toda e qualquer forma de obrigação se revestirá de essência e associação.

Já o dever se converterá em natureza que consubstanciará o sujeito dessa união e dessa agremiação. Podemos ainda ressaltar que a indiferença na vontade faz com que o bem se revista do sublime, do belo e do divino que beneficiará a sociedade. No *Sermão de Santo Antônio*, Antônio Vieira reflete sobre essa questão:

Bom era que nos igualáramos todos; mas como se podem igualar extremos, que têm a essência na mesma desigualdade? Quem compõe os três estados do Reino é a desigualdade das pessoas. Pois como se hão de igualar os três estados, se são estados porque são desiguais? Como? Já se sabe que há de ser: *Vos estis sal terrae*. O que aqui pondero é que não diz Cristo aos Apóstolos: “Vós sois semelhantes ao sal”; senão: *Vos estis*: “Vós sois sal”. Não é necessária Filosofia para saber que um indivíduo não pode ter duas essências. Pois se os Apóstolos eram homens, se eram indivíduos da natureza humana, como lhes diz Cristo que são sal: *Vos estis sal*? Alta doutrina de estado. Quis-nos ensinar Cristo Senhor nosso, que pelas conveniências do bem comum se hão de transformar os homens, e que hão de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por

obrigação [...] porque o ofício há-se de transformar em natureza, a obrigação há-se de converter em essência, e devem os homens deixar o que são, para chegarem a ser o que devem. Assim o fazia o Batista, que, perguntado quem era, respondeu: *Ego sum vox* [Jo 1, 23]: “Eu sou uma voz”. Calou o nome da pessoa, e disse o nome do ofício (VIEIRA, 2015e, p. 107).

Assim sendo, a indiferença tem aspectos transcendentais e contemplativos que marcam o exercício da vontade e exprime a liberdade. Nesse caso, a natureza humana tem seu fundamento na igualdade, caso contrário, a desigualdade estabelecerá um descompasso na relação de reciprocidade e a indiferença tornaria a criatura inimiga do Criador. Vejamos uma passagem importante sobre essa questão no *Sermão XIV*:

Os Filósofos antigos definindo a verdadeira amizade, qual naquele tempo era, ou qual devia ser, disseram: *Amicus est alter ego*: “O amigo é outro eu”. Logo enquanto o amigo é “eu”, *Ego*; eu, e ele somos um; e enquanto ele é “outro”, *Alter*; ele, e eu somos dois, mas ambos os mesmos, e isto é o que obrou sem milagre por transformação recíproca o amor de Jesus em João (VIEIRA, 2015f, p. 402).

Por aí se compreende que, no pensamento vieirino, a desigualdade é a manifestação de toda distorção do princípio da indiferença na vontade. No *Sermão XX*, a desigualdade também é entendida como perversão da natureza humana: “Para remir o gênero humano bastava que o Filho de Deus se fizesse Homem; e como os homens pervertendo a igualdade da natureza a distinguiram com dois nomes tão opostos, como são os de Senhor, e Escravo [...]” (2015g, p. 165). Ainda no *Sermão* citado, está exposto que o próprio Ser não desejava que houvesse senhores e escravos:

Quem negará que são os homens filhos de Adão? Quem negará que são filhos daquele primeiro soberbo, o qual não reconhecendo o que era, e querendo ser o que não podia, por uma presunção vãs e perdeu a si, e a eles? Fê-los Deus a todos de uma mesma massa, para que vivessem unidos, e eles se desunem; fê-los iguais, e eles se desigualam; fê-los irmãos, e eles se desprezam do parentesco; e para maior exageração deste esquecimento da própria natureza, baste o exemplo, que temos presente. O domingo passado, falando na linguagem da terra, celebraram os Brancos a sua festa do Rosário, e hoje, em dia, e ato apartado, festejam a sua os Pretos, e só os Pretos. Até nas coisas sagradas, e que pertencem ao culto do mesmo Deus, que fez a todos iguais, primeiro buscam os homens a distinção, que a piedade (VIEIRA, 2015g, p. 158).

Nesses termos, a Filosofia da História vieiriana aponta para um Cristo que representou um novo Adão. Sua missão foi vencer a soberba que seduziu os homens e restaurar a essência da fraternidade original, corroborando com os apelos da lei natural que possui uma inerente relação com a lei da razão. Toda recusa da manutenção e da preservação da indiferença na vontade promoverá a disseminação prática de toda sorte de violência. No *Sermão da Epifania*, Vieira denuncia as improbidades do processo de desigualdade:

Querem que tragamos os gentios à Fé, e que os entreguemos à cobiça; querem que tragamos as ovelhas ao rebanho, e que as entreguemos ao cutelo; querem que tragamos os Magos a Cristo, e que os entreguemos a Herodes. E porque encontramos esta sem-razão, nós somos os desarrazoados; porque resistimos a esta injustiça, nós somos os injustos; porque contradizemos esta impiedade, nós somos os ímpios (VIEIRA, 2014h, p. 374-375).

Nessa perspectiva, no *Sermão XX* temos uma redenção universal que aponta para a restituição dos homens à igualdade. Essa recuperação é um programa que não comportará nenhum sistema de dominação e opressão: “Entre os homens dominarem os Brancos aos Pretos é força, e não razão, ou natureza” (2015g, p. 169). É preciso destacar a natureza restauradora da condição ontológica do ser humano: “O fim por que Jesus Cristo veio ao mundo foi para reformar os erros de Adão, e seus filhos, e para os restituir à igualdade, em que os tinha criado, desfazendo totalmente, e reduzindo à primeva e natural união, as distinções, e diferenças, que a sua soberba entre eles tinha introduzido” (2015e, p. 158).

O Padre Antônio Vieira deixou muito evidente no *Voto sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da administração dos Índios, feito na Baía, em 12 de Julho de 1694* que os índios tinham direito à liberdade, compreendida como um Direito Natural de fazer suas próprias escolhas, ou seja, não eram “instrumentos”:

A definição de liberdade, segundo as leis, é esta: *Naturalis facultas ejus, quod de se, et rebus suis quisque facere velit*. E consistindo a liberdade no direito e “faculdade que cada um tem de fazer de si”, isto é, de sua pessoa, “e de suas coisas o que quiser” (VIEIRA, 2016i, p. 279).

Os juristas utilizaram a doutrina da escravidão natural para evitar discussões acerca do problema da legitimidade do processo de dominação. Em outras palavras,

se os índios não eram seres humanos, logo, por implicação, eles não teriam soberania:

O que não são, sem embargo de tudo isto, é que não são escravos, nem ainda vassalos. Escravos não, porque não são tomados em guerra justa; e vassalos também não, porque, assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é, contudo, vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade tanto a coroa de penas como a de ouro, e tanto o arco como o cetro (VIEIRA, 2016i, p. 276).

A figura da coroa de penas e do arco, em contraste com o ouro e o cetro dos reis, como representações da soberania dos índios para governar, serviu para evidenciar que mesmo os ameríndios, sob vários aspectos, sendo tão diferentes dos europeus, isso não dava a estes o direito de privar os ameríndios do exercício da liberdade. Para ser mais acurado, o mundo de Vieira era alicerçado na desigualdade natural dos seres humanos.

Igualdade ontológica dos seres humanos

A julgar, então, por essas ponderações observadas acima, reiteramos o que já mencionamos: para o Padre Antônio Vieira, a natureza humana é caracterizada pela igualdade ontológica. No *Sermão XX*, o Padre lança mão desse princípio:

Isto é o que diz, e ensina o Evangelho; mas o que vemos na nossa República, não em alguns, senão em todos, é tudo o contrário. Consta esta grande República de três sortes, ou três cores de Gentes: Brancos, Pretos, Pardos. E Posto que todos se prezam, e professam servir a Virgem Maria, Senhora - nossa, e se puderem reduzir a uma só Irmandade, como na casa de Jacob, da qual é descendente a mesma Senhora; seguindo porém todos mais a diferença das cores, que a unidade da profissão, não só os não vemos unidos em uma Irmandade, ou divididos em duas, mas totalmente separados em três. [...] Por certo que foram mal aconselhados; porque a Senhora do Rosário igualmente abraça todas estas três cores: Compara-se a Senhora à Aurora, à Lua e ao Sol: por quê? Porque igualmente como Mãe, e como a filhos, e irmãos, abraça com seu amor os Brancos, os Pretos e os Pardos, e alumia com sua luz todas estas diferenças de cores: como Sol aos Brancos, que são o dia; como Lua aos Pretos, que são como a noite; e como aurora aos Pardos, que são os crepúsculos (VIEIRA, 2015g, p. 159).

O estatuto da igualdade ontológica do ser humano expõe sua grandeza. No *Sermão As cinco pedras da funda de Davi, em cinco discursos morais*, Vieira valoriza a dignidade da pessoa humana dizendo que:

[...] não se acomoda quanto eu quisera, nem com o meu juízo, nem com meu auditório, e muito menos com o meu argumento: com o meu juízo não; porque eu faço um conceito mui alto do homem, e este conhecimento é muito baixo; com o meu auditório também não; porque o meu auditório é o mais nobre. O mais generoso, e o mais heroico; [...] (2015a, p. 49).

Na verdade, a força argumentativa do pensamento vieiriano no que tange a igualdade ontológica da natureza humana indica que o ser humano tem um fórum íntimo implantado em sua consciência que o faz ser capaz de deliberar. Nesse caso, o indivíduo se basta e no extremo da reflexão, ele não deve nada aos outros seres humanos:

Nesta consideração ponha-se de parte a fé, e o mundo todo, e fique o homem só: pergunto: Neste estado e nesta solidão poderá um homem envergonhar-se de si mesmo? Se for homem de espírito heroico, sim. Se não houvesse outro homem no mundo, nem por impossível houvesse Deus, ainda o homem heroico se envergonharia de si mesmo. Mais claro. Se os ateus fossem homens, um ateu em um deserto se envergonharia de fazer um pecado (VIEIRA, 2015a, p. 79).

No *Sermão II*, o Padre Antônio Vieira confrontou os aristocratas e reafirmou o conceito de igualdade ontológica como um aspecto essencial da natureza humana. A sublimidade humana transcende não somente a condição natural, bem como qualquer hierarquia social: “Tão nobre é João, filho de Deus e de um pescador, como o imperador Arcádio, filho de Deus e de Constantino Magno. Cuidar alguém o contrário, não só é ignorância e loucura, mas falta ou desprezo da fé” (2015f, p. 81). Vejamos ainda essa ponderação:

Dir-me-eis que Deus não vos manda desconhecer a vossa qualidade, nem negar a vossa nobreza; e que se todos somos iguais em ter a Deus por Pai, vós tendes de mais a nobreza dos pais, de que nascestes, e que esta vos distingue, e desigualda dos outros homens, e vos faz de melhor, e muito superior condição. A resposta é muito própria do vosso entendimento, mas não muito digna da nossa Fé. E esses pais, ainda que fossem Reis, e Imperadores, podem entrar em consideração para fazer diferença com quem tem a Deus por Pai? Quisera chamar a isto Gentilidade, mas nem a resposta merece tão pequena censura, nem os Gentios tamanha afronta (VIEIRA, 2015j, p. 78).

O que se depreende desses textos vieirianos é o caráter metafísico e transcendente da natureza humana. No *Sermão do Espírito Santo*, Vieira vai até o limite chocando as representações sociais e hierárquicas do seu tempo afirmando a

possibilidade de o índio ser elevado ao estatuto de santo: “Concedo-vos que esse Índio bárbaro, e rude, seja uma pedra: vede o que faz em uma pedra a arte [...] e fica um homem perfeito, e talvez um Santo, que se pode pôr no Altar” (2015j, p. 263). Já no *Sermão da Epifania*, Vieira trata os índios e os negros igualmente elevados enquanto seres humanos:

Mas nada disto basta para moderar a cobiça, e tirania dos nossos caluniadores, porque dizem que são negros, e hão de ser escravos. Já considerei algumas vezes por que permitiu a Divina Providência, ou ordenou a Divina Justiça, que aquelas terras, e outras vizinhas fossem dominadas dos Hereges do Norte. E a razão me parece que é: porque nós somos tão pretos em respeito deles, como os Índios em respeito de nós; e era justo que, pois fizemos tais Leis, por elas se executasse em nós o castigo. Como se dissera Deus: “já que vós fazeis cativos a estes, porque sois mais brancos que eles, Eu vos farei cativos de outros, que sejam também mais brancos que vós” (VIEIRA, 2014h, p. 383).

Um dos propósitos epistemológicos do Padre Antônio Vieira, conforme já esclarecido, foi demonstrar as ambiguidades e as representações antropológicas no processo de escravidão, cuja forma pressupõe a negação da natureza humana. Vieira dialogou com as tradições epistêmicas de orientação aristotélico-tomista e agostiniana. Dessa dialética, forjou uma antropologia filosófica que privilegiou as potências humanas internas e externas que indicam os elementos que se articulam com a alma.

Conclusão

Por fim, consideramos que para Vieira, os indivíduos são consubstanciados de qualidades que lhes garantem o estatuto de seres humanos, diferentemente de muitos teóricos que compreendiam que os ameríndios e os escravos africanos não eram plenamente humanos. Nesse trajeto, evidenciamos que o cerne do problema consistiu em demonstrar que o ser humano é ontologicamente livre e que, diferentemente de alguns aspectos do pensamento aristotélico, não há uma hierarquia na natureza humana e tampouco escravidão natural, pois os escravos e os ameríndios possuíam autonomia racional.

Sendo assim, Vieira não corroborou com a ideia aristotélica de subordinação natural e questionou moralmente o processo e a concepção de escravidão. Notamos

que as ideias vieirianas se opõem às visões pré-determinista e naturalista da escravidão, pois a escravidão natural pressupõe o primado da desigualdade natural entre os seres humanos. Na verdade, todos os seres humanos possuem uma natureza caracterizada pela razão, pela liberdade e pela integridade moral. Nesse sentido, os indivíduos desfrutam de posição ontológica de igualdade.

Podemos concluir que o Padre Antônio Vieira lança mão de uma teoria do conhecimento em que o ser humano é conceituado em sua integralidade. A vontade, a razão, a percepção, os sentimentos e a liberdade são elementos que corroboram para que os indivíduos estruturem a faculdade de deliberar sobre a realidade. Assim sendo, Vieira expõe que a alma racional é quem define o homem e o coloca no patamar de condição ontológica de igualdade com os outros homens.

Referências

BENCHOT, M. El premier planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair. **Ciência Tomista**, n. 103, 1976, p. 213-230.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARRO, V. **La teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América**. Salamanca: Apartado, 1951.

JOHAS, H. **Filosofia dos sentidos**. Petrópolis: Vozes, 1970.

HIRSCHBERGER, J. **História da Filosofia na Idade Média**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1959.

VITÓRIA, F. **Sobre o poder civil, os índios e a guerra**. Tradução de Luiz Astorga, edição de Renan Santos. Porto Alegre: Concreta, 2017.

VIEIRA, A. Sermões da Quaresma e da Semana Santa. *In: Obra completa*, t. II, v. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2015a.

VIEIRA, A. Sermão da Sexagésima e Sermões da Quaresma. *In: Obra completa*, t. II, v. II. São Paulo: Edições Loyola, 2015b.

VIEIRA, A. Sermões do Rosário: Maria Rosa Mística II. *In: Obra Completa*, t. II, v. IX. São Paulo: Edições Loyola, 2015c.

VIEIRA, A. Sermões Hagiográficos II. *In: Obra Completa*, t. II, v. XI. São Paulo: Edições Loyola, 2015d.

VIEIRA, A. Sermões Hagiográficos I. *In: **Obra Completa***, t. II, v. XI. São Paulo: Edições Loyola, 2015e.

VIEIRA, A. Sermões do Rosário: Maria Rosa Mística I. *In: **Obra Completa***, t. II, v. IX. São Paulo: Edições Loyola, 2015f.

VIEIRA, A. Sermões do Rosário: Maria Rosa Mística II. *In: **Obra Completa***, t. II, v. IX. São Paulo: Edições Loyola, 2015g.

VIEIRA, A. Sermões da Páscoa e do Pentecoste. *In: **Obra Completa***, t. II, v. V. São Paulo: Edições Loyola, 2015h.

VIEIRA, A. Carta e Papéis Vários. *In: **Obra Completa***, t. I, v. V. São Paulo: Edições Loyola, 2014i.

VIEIRA, A. Sermões do Advento, do Natal e da Epifania. *In: **Obra Completa***, t. II, v. I. São Paulo: Edições Loyola, 2014j.

VIEIRA, A. A Chave dos Profetas. *In: **Obra Completa***, t. III, v. V. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

Recebido: 06/05/2024
Aprovado: 17/06/2024

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar, na perspectiva nietzschiana, alguns aspectos da teoria da *décadence*, limitando-se ao seu embate com a filosofia metafísica socrático-platônica, relacionando-os com a possibilidade de “diagnosticar” um processo de degeneração fisiopsicológico no indivíduo e na cultura ocidental. Para realizar tal empreitada, nos detemos na terceira fase do filósofo e nos escritos do último ano de produção de Nietzsche. Com efeito, no período o autor faz uma investigação minuciosa de Sócrates, no *Crepúsculo dos Ídolos*, de 1888. Diante disso, no primeiro momento, a fim de introduzirmo-nos no procedimento genealógico-fisiológico por meio do qual o filósofo investiga o conceito de *décadence*, destacamos alguns aspectos específicos do contexto histórico do conceito em questão que surgiu a partir do movimento literário francês da segunda metade do século XIX. Em seguida, a análise e os efeitos causados pela filosofia socrático/platônica ilustrados por Nietzsche, forneceram a matéria prima para comparar uma filosofia que expressa um estado de *décadence* e uma filosofia que se revela como uma manifestação da vontade de poder para o indivíduo e para cultura. Logo após, a investigação percorre o caminho da *décadence* fisiopsicológica que se manifesta em filosofias como a de Sócrates e Platão, apontando sua interpretação para a configuração fisiopsicológica da *décadence* de Sócrates (anarquia dos instintos), a fim de demonstrar que este conceito foi comum aos filósofos que interpretaram equivocadamente a vida, desvalorizando-a. Por fim, concluiremos enfatizando os males que essa relação causa tanto no indivíduo quanto na cultura e o que tais indivíduos e culturas têm em comum, ou seja, o *nilismo* e o ideal ascético, sintomas da *décadence* fisiológica/psicológica que causam a desagregação dos instintos. Portanto, a filosofia socrático-platônica é uma das máscaras para ocultar a “náusea” que a civilização ocidental sofre a séculos, sinalizando para o mal que causou tanto no indivíduo quanto na cultura. Dessa forma, ambos (indivíduo e cultura) foram fios condutores de uma análise que fornece elementos para empreender um “diagnóstico” da história da civilização europeia que, para Nietzsche, é um movimento de *décadence*.

Palavras-chave: *Décadence*. Filosofia. Cultura.

The malaise of Western philosophy from Nietzsche's perspective

ABSTRACT

The present work aims to present, from a Nietzschean perspective, some aspects of the theory of *decadence*, limiting itself to its clash with the Socratic-Platonic metaphysical philosophy, relating them to the possibility of “diagnosing” a process of physio-psychological degeneration in the individual, and in Western culture. To carry out this endeavor, we focus on the philosopher's third phase and on the writings of Nietzsche's last year of production. In fact, during the period the author carries out a thorough investigation of Socrates, in *Twilight of the Idols*, from 1888. In view of this, at first, in order to introduce ourselves to the genealogical-physiological procedure through which the philosopher investigates the concept of *decadence*, we highlight some specific aspects of the historical context of the concept in question that emerged from the French literary movement of the second half of the 19th century. Then, the analysis and effects caused by the Socratic/Platonic philosophy illustrated by Nietzsche, provided the raw material to compare a philosophy that expresses a state of *decadence* and a philosophy that reveals itself as a manifestation of the will to power for the individual and for culture. Soon after, the investigation follows the path of physiopsychological *decadence* that manifests itself in philosophies such as that of Socrates and Plato, pointing its interpretation to the physiopsychological configuration of Socrates' *decadence* (anarchy of instincts), in order to demonstrate that this concept was common to philosophers who misinterpreted life, devaluing it. Finally, we will conclude by emphasizing the evils that this relationship causes both in the individual and in the culture and what such individuals and cultures have in common, that is, *nihilism* and the ascetic ideal, symptoms of physiological-psychological *decadence* that cause the disintegration of instincts. Therefore, Socratic-Platonic philosophy is one of the masks to hide the “nausea” that Western civilization has suffered for centuries, signaling the harm it has caused both to the individual and to culture. In this way, both (individual and culture) were guiding threads of an analysis that provides elements to undertake a “diagnosis” of the history of European civilization which, for Nietzsche, is a movement of *decadence*.

Keywords: *Decadence*. Philosophy. Culture.

Introdução

As produções humanas são interpretadas por Nietzsche, mas é importante destacar que o filósofo alemão não faz nenhum juízo de valor sobre tais produções, isto é, não discute se elas são más ou boas, mas as considera “sintomas da dinâmica de impulsos do organismo que as produz: saudável, se afirmar a vida, ou mórbida, se a nega” (FREZZATTI JR., 2008, p. 303). Já a morfologia, no entender de Nietzsche, irá analisar o grau, o nível dos impulsos decorrentes da luta dos homens por mais poder.

Assim, a teoria do desenvolvimento facilitará o entendimento sobre a atividade variada da quantidade de poder e do desenvolvimento contínuo de graus e de hierarquias dos impulsos. Isso significa que as produções humanas podem ser consideradas criações de organismos bem hierarquizados, saudáveis e com impulsos potentes ou, antagonicamente, podem ser produtos de organismos desorganizados, anárquicos, com impulsos enfraquecidos e, conseqüentemente, doentes e *décadents*. Foi seguindo por esse caminho que Nietzsche analisou a filosofia de Sócrates, que é a base da filosofia ocidental.

Partindo do mesmo princípio, Sócrates será o seu alvo, porque sua filosofia metafísica manifesta sintomas de declínio dos instintos de *décadence*. Dessa forma, a filosofia socrática rejeita o corpo e o mundo e, para Nietzsche, esse tipo de filosofia é nociva para a saúde do indivíduo, porquanto nega-lhe a vida; ao contrário, o autor considera que uma filosofia saudável é afirmadora da vida. Sendo assim, se afirma a existência de uma relação íntima entre as produções humanas e a vida.

Em 1888, em uma cidade suíça chamada Sils Maria, Nietzsche escreve *Crepúsculo dos Ídolos* (1888). Logo no prefácio, Nietzsche apresenta o livro como uma forma de escapar da ociosidade: “a ociosidade é o pai de toda psicologia” (NIETZSCHE, 2014, p. 9). Refiro-me a esta passagem a título de curiosidade, pois antes de conceber o título original, Nietzsche havia pensado em intitular o livro como *Ociosidade de um psicólogo*. Como esse ócio é praticado por meio da luta, o filósofo alemão sabe da imensa responsabilidade e da homérica tarefa que será crepuscular os grandes sábios. Considera-se, portanto, em *Crepúsculo dos Ídolos*, que o intuito de Nietzsche é empreender o procedimento de inversão de perspectiva.

Ora, essa é a tarefa de um psicólogo: analisar e diagnosticar os velhos e os novos ídolos por meio de questionamentos e de observações que revelam os seus sintomas. Esse procedimento só será possível através da guerra, porém, sendo ela acompanhada de uma jovial serenidade e prudência. Com efeito, “a guerra sempre foi a grande prudência de todo espírito que se tornou demasiado interior, demasiado profundo; até mesmo na ferida ainda se encontra a força curativa” (NIETZSCHE, 2014, p. 7).

Portanto, a análise que será feita sobre Sócrates no presente texto terá como chave de argumentação a noção da vontade de poder, pois este conceito é o núcleo da fisiopsicologia nietzschiana. Seguindo o conceito de vontade de poder no entendimento da fisiopsicologia de Nietzsche como teoria do desenvolvimento e morfologia, a metafísica socrática será superada através de questionamentos que irão se opor às virtudes estabelecidas e à moral determinada. Essas perguntas se desenvolvem como um teste e, ao mesmo tempo, se apresentam como um peso para aqueles que negam a vida.

A vontade de poder e a metafísica socrática

Procurando, escavando e observando com atenção os sintomas comuns aos grandes sábios da humanidade, Nietzsche viu em Sócrates, como também em outros, que eles não eram tão sábios como se pensava. No capítulo anterior ao “Problema de Sócrates”, em uma máxima intitulada “Fala o desiludido”, Nietzsche exprime: “Procurei pelos grandes seres humanos, e sempre encontrei apenas *macacos* do ideal” (NIETZSCHE, 2014, p. 14). Assim, a partir da análise de como esses homens interpretavam a vida, o filósofo alemão observa que tais grandes sábios tiveram a mesma compreensão com relação a ela: negavam-na.

Da parte de um filósofo, ver no *valor* da vida um problema permanece, dessa forma, até mesmo uma objeção contra ele, um ponto de interrogação em sua sabedoria, uma não sabedoria. – Como? E todos esses grandes sábios – não teriam sido apenas *décadents*, não teriam sido nem sequer sábios? (NIETZSCHE, 2014, p. 18).

Com esse tipo de interpretação, tais homens se encontravam adoecidos e *décadents*. Negar a vida é sintoma de declínio, de despontencialização dos instintos e,

automaticamente, a anulação de uma hierarquização dos impulsos. Isso gera um cansaço orgânico que se manifesta na negação da existência. Sendo assim, as palavras de Sócrates narradas por Nietzsche nesta passagem do *Crepúsculo do Ídolos* são o signo do ascetismo¹ da sua filosofia:

Em todas as épocas, os mais sábios julgaram da mesma maneira a vida: *ela não vale nada...* Sempre e em toda parte se ouviu o mesmo tom de sua boca, - um pleno de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de oposição contra a vida. Mesmo Sócrates disse quando morreu: “viver – isso significa estar doente por muito tempo: devo um galo a Asclépio” (NIETZSCHE, 2014, p. 17).

Na Grécia Antiga, os enfermos dormiam nos templos dedicados ao deus da mitologia grega, Asclépio. Considerado uma divindade com poderes curativos, ele era o deus da medicina e da cura. Assim, na época de Sócrates, era comum que quando o paciente obtivesse a cura de uma dada moléstia, ficasse devendo um galo para Asclépio como oferenda e pagamento pelo benefício recebido. Desse modo, pode-se compreender que, no fim da vida, o filósofo ateniense estava recebendo o benefício dado por Asclépio, isto é, estava sendo curado de uma enfermidade, que era a própria vida².

A filosofia apresentada no *Fédon* de Platão reforça a concepção socrática sobre a existência. A filosofia de Sócrates, assim como a de Platão, concebe o corpo como a prisão da alma. Dessa forma, o corpo se torna um peso, impedindo-a de encontrar a verdade, o que levava Sócrates a rejeitá-lo e a superestimá-la, já que somente a alma poderia encontrar o conhecimento verdadeiro.

No entanto, para Nietzsche, o problema não estava somente em Sócrates, já que outros filósofos também negavam a vida. Existia, assim, o *consenso dos sábios*:

¹ “No entender de Nietzsche, o ascetismo pode ser manifestar em determinadas filosofias como a de Sócrates e na de Platão. De maneira geral, essas ‘tradições ascéticas’ se caracterizam por assumirem um pressuposto dualista, segundo o qual o homem seria um composto de duas partes, a saber, um elemento de natureza corpórea e outro de natureza espiritual. O elemento espiritual, geralmente entendido como uma substância imortal, seria o verdadeiro princípio que definiria o homem enquanto tal e, por isso, deveria ser mais valorizado e cuidado do que o corpo” (MELO NETO *in* MARTON, 2016, p. 125).

² “Nietzsche refere-se ao último instante de Sócrates conforme consta no diálogo *Fédon*: ‘Sócrates já se tinha tornado rijo e frio em quase toda a região do ventre, quando descobriu sua face, que havia velado, e disse estas palavras, as derradeiras que pronunciou. Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida’” (PLATÃO 118a *apud* FREZZATTI, 2008, p. 311).

O próprio Sócrates estava fatigado. – O que isso prova? Sobre o que isso significa? Sobre o que isso indica? Outrora se teria dito (- oh, isso se disse e suficiente alto com nossos pessimistas à frente!): “Em todo caso, tem de existir algo de verdadeiro aqui! O *consensus sapientium* [consenso dos sábios] prova a verdade”. Faríamos assim ainda hoje? *Seria-nos lícito* falar isso? “Em todo caso, tem que existir algo de doente aqui” – responderíamos nós: seria preciso antes examinar bem de perto esses mais sábios de todas as épocas! Talvez todos eles já não estivessem se sustentando sobre as pernas? Seriam tardios? Cambaleantes? *Decadentes*? Talvez a sabedoria apareça sobre a terra como um corvo entusiasmado? (NIETZSCHE, 2014, p. 17).

Sócrates estava cansado da vida. Esse cansaço era reflexo de impulsos desordenados e *decadentes*, incapazes de sustentar e admitir a vida e o mundo como eles são na realidade. O consenso dos sábios demonstra que não era somente Sócrates que estava esgotado da existência, pois todos os outros *décadents* também estavam. O seu conhecimento em si, para Nietzsche, é doentio e mórbido.

Esse jeito irreverente de pensar, que os grandes sábios são *tipos-décadents*, ocorreu-me primeiramente em um caso em que o preconceito dos eruditos e ignorantes se opõe a ele de maneira ainda mais forte: reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos (*sic*), como antigregos (*sic*) (*Nascimento da tragédia*, 1872). Aquele *consensus sapientium* – isso eu compreendi cada vez melhor – o que menos prova é que eles tinham razão sobre aquilo que concordavam: prova muito mais que eles próprios, esses mais sábios, de alguma maneira concordavam em algo fisiologicamente entre si, para da mesma maneira se colocar – ter de colocar-se negativamente diante da vida (NIETZSCHE, 2014, p. 17-18).

Desse modo, uma das idiosincrasias desses grandes sábios é a ausência de sentido histórico³, pois eles mumificam os conceitos por meio da razão, impedindo o fluxo constante da vida. Com isso, a transitoriedade, o devir e os sentidos são negados. Então, para Nietzsche, a razão faz um controle sobre as coisas, mantendo-as fixas e eternas. “A ‘razão’ é a causa de que falseamos o testemunho dos sentidos.

³ Nietzsche, “ao pregar o filosofar histórico, pretende ter elementos para trabalhar a noção de sentimentos morais, que, a partir de *Humano, Demasiado Humano* passa a desempenhar função estratégica na sua crítica. Nesse momento da obra, o filósofo aproxima a história da história da natureza, conferindo a ela um novo sentido, mais adequado, aliás, ao emprego que realiza a noção, como, por exemplo, investigar a história dos sentimentos morais. O filósofo acaba assim mesmo por aumentar o alcance do fazer histórico, que não mais se resumirá aos fatos da vida política, mas se estenderia aos sentimentos que conduzem aos acontecimentos de ordem política. Nos seus últimos textos, Nietzsche continua operando com a noção de sentido histórico como um instrumento de combate à dogmatização (*sic*); apresenta, no entanto, já a partir de *A gaia Ciência*, a dupla face dessa noção: virtude e doença. Ele considera agora que o desafio agora é operar com essa noção, sem a desmedida que o excesso de história pode trazer, algo extremamente nocivo, como havia alertado num primeiro momento de seu pensamento, para então contribuir de modo efetivo para o ultrapassamento (*sic*) da modernidade” (SILVA JR. in MARTON, 2016, p. 377-378).

Na medida em que indicam o devir, o fluxo, a transitoriedade, os sentidos não mentem” (NIETZSCHE, 2014, p. 24).

Fazendo isso, os filósofos desprestigiam os sentidos, pois os colocam em uma posição alheia à genuína natureza humana. Eles rejeitam o trajeto histórico e, portanto, a razão torna-se o grande instrumento de guerra contra os sentidos. Sócrates soube muito bem manejar tal instrumento, a razão, como uma arma contra os instintos e com o objetivo da busca desmesurada pela verdade, fazendo com que os conceitos fossem empalhados, mortos. Dessa forma, Nietzsche argumenta que:

Perguntam-me o que em tudo é idiosincrasia nos filósofos? Por exemplo, sua ausência de sentido histórico, seu ódio contra noção mesma de devir, seu egipcismo (*sic*) [*Ägypticismus*]. Eles acreditam render honras a algo, quando de-historicizam (*sic*) [*enthistorisier*] esse mesmo algo, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva do eterno], - quando convertem esse algo em múmia. Tudo o que os filósofos há séculos manejaram foram conceitos-múmias; nada de efetivamente vivaz veio de suas mãos. Eles matam, empalham, esses senhores idólatras de conceitos, quando adoram, - tornando-se um perigo mortal para tudo, quando adoram. A morte, a mudança, a velhice, bem como a procriação e o crescimento são objeções para eles, - até mesmo refutações (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

As idiosincrasias dos filósofos revelam com mais nitidez o início de uma nova forma de interpretar a existência. Uma chave para esse novo modelo de interpretação da vida é o fato deles dizerem *não aos sentidos*, de depositarem todas as crenças no ente. Esses filósofos, na concepção nietzschiana, acreditam no ente, mas sempre estão em profundo desespero, porque o ente não se revela enquanto tal. Essa situação incômoda fez com que esses filósofos, então, buscassem um vilão responsável pelo ocultamento do ente. Não obtendo satisfatoriamente uma resposta racional que demonstrasse seu apoderamento do ente, eles criam um mal, um motivo para o seu fracasso. Eis o mal, nas palavras de Nietzsche:

Assim, todos eles acreditam, inclusive com desespero, no ente [an`'s Seiende]. Mas na medida em que não se apoderam dele, buscam as razões do porquê se oculta a eles. “Tem de haver uma aparência, um engano no fato de que não percebemos o ente: onde se esconde o enganador?” – “Nós o temos, gritam eles bem-aventurados, é a sensibilidade!” Esses sentidos, *que inclusive são tão imorais em outros aspectos*, enganam-nos a propósito do mundo *verdadeiro*. Moral: desprender-se do engano dos sentidos, do devir, da história, da mentira, - história não é outra coisa que a fé aos sentidos, a todo resto da humanidade: tudo isso é “povo”. Ser filósofo, ser múmia, representar o monótono-teísmo por meio de uma mímica de coveiro! (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

Nietzsche destaca o filósofo pré-socrático Heráclito por seguir a contrapelo dos filósofos que se prendem ao ente. “Ponho à parte, com grande respeito, o nome de *Heráclito*. Se o outro povo de filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos, pois estes indicavam multiplicidade e mudança, Heráclito rejeitava esse testemunho mesmo” (NIETZSCHE, 2014, p. 24). O filósofo alemão utiliza Heráclito, assim como fez com Wagner e Sócrates, mas por outra ótica, ou seja, por considerar que ele possuía um olhar mais positivo com relação à vida, com o intuito de identificar outro esquema interpretativo de compreensão da existência.

Com sua lente de aumento, voltada agora para o filósofo de Éfeso, Nietzsche faz ver que os sentidos não mentem. “O que *fazemos* a partir do seu testemunho, isso que unicamente introduz a mentira, por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da coisidade (*sic*)” (NIETZSCHE, 2014, p. 24). Portanto, a posição diante desse pensamento é que o ser é um abismo sem fundo, uma mentira. “Heráclito terá eternamente razão no fato de que o ser [*Sein*] é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único que existe: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas *mentirosamente acrescentado*” (NIETZSCHE, 2014, p. 24).

Os filósofos interpretavam que todos os objetos possuem unidade e duração. Para Nietzsche, essa forma de interpretação da vida vem do instinto de conhecimento das coisas (*intelligere*). O instinto de conhecimento é, então, o resultado de um longo processo, gerado pelo confronto entre múltiplos impulsos inconscientes, com o objetivo de alcançar um resultado no nível da consciência. Sendo assim, em *A Gaia Ciência*, Nietzsche assinala o que significa conhecer:

No entanto, que é *intelligere*, em última instância, se não a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização (*sic*), uma justificação para os três lados, uma espécie de justificação de contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conversar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas senas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si* (NIETZSCHE, 2019, p. 33-34).

O instinto de conhecimento predominava nesses grandes sábios, sobretudo em Sócrates, que era o modelo do estado fisiopsicológico dos homens do conhecimento.

Dessa maneira, entende-se que Nietzsche pretende analisar o tipo de Sócrates, e não somente a figura histórica do filósofo ateniense. Sobre isso, cabe ressaltar que o filósofo alemão acreditava que analisar os sintomas do tipo de Sócrates demonstraria que a degeneração dos impulsos promove a superavaliação da racionalidade. Então, o mestre de Platão aponta para um oceano de composições de impulsos a partir dos quais os sintomas de declínio são evidentes. Esses impulsos socráticos criaram a filosofia tradicional ocidental, isto é, a filosofia metafísica.

A importância de dar adeus à velha verdade não significa, na intenção do filósofo alemão, criar ídolos, mas destruir ideias forjadas, mentiras que se manifestam no ser humano sob a forma de medo. “Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. Derrubar ídolos (minha palavra para ‘ideias’) – isso sim é meu ofício” (NIETZSCHE, 2017, p. 15). Os valores estão de cabeça para baixo, e isso indica o caminho oposto do que Nietzsche entende como o trajeto que vai do *mundo aparente* ao *mundo verdadeiro*. Essa inversão de pensamento, no entender do autor de *Aurora*, será um enorme passo para a cura dos efeitos nocivos que as filosofias socrática e moderna despejaram durante séculos sobre a humanidade. “A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal...O ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’ – leia-se: mundo *forjado* e realidade...” (NIETZSCHE, 2017, p. 15).

As velhas verdades, assim como as ideias modernas, serão examinadas de perto por Nietzsche. Dito de outro modo, os *tipos-décadents* de todas as épocas serão auscultados. Contudo, para destruir velhas verdades e novas ideias, o discípulo de Dionísio terá que sair da *ociosidade* para estabelecer uma *nova guerra*.

Considerações Finais

Por fim, depois do que foi dito a respeito de Sócrates e dos grandes sábios, Nietzsche visa observar mais de perto o filósofo ateniense. Seguindo o mesmo trajeto do autor, cabe realizar uma investigação fisiopsicológica daquele que Nietzsche acredita ser a referência dos grandes sábios. Os sintomas recorrentes dessa análise, isto é, a razão supervalorizada e os instintos considerados daninhos para os indivíduos, fornecerão os elementos necessários para a interpretação nietzschiana da *décadence* fisiopsicológica socrática.

Ao apresentar “O problema de Sócrates”, Nietzsche tem como objetivo auscultar, bem de perto, os preconceitos do sábio grego. Com uma forma irreverente de filosofar, o pensador alemão tem um problema a ser solucionado. Nietzsche não tem o objetivo de atacar o caráter problemático desse grande retórico ateniense, mas quer utilizá-lo enquanto aquele que apresenta um problema. Assim, os fatores essenciais que serão analisados na filosofia de Sócrates e nas suas características serão a superavaliação da razão e a efetivação da dialética em detrimento dos instintos.

A dialética será um instrumento de guerra para os mais fracos. Dessa forma, ao estabelecer o império da razão, Sócrates incorpora uma espécie de desorganização que, naquele momento, dominou a cidade grega de Atenas. Na verdade, a interpretação e crítica de Nietzsche sobre a razão foi fundamentada desde *O Nascimento da Tragédia*⁴, a partir do momento em que Sócrates estreita sua relação com Eurípedes. Nesse momento, a tragédia passa por uma reformulação artística. Portanto, “Sócrates como adversário da arte trágica, se abstinha de frequentar as representações da tragédia e só se incluía no rol dos espectadores quando uma nova peça de Eurípedes era apresentada” (NIETZSCHE, 2007, p. 82).

Na concepção nietzschiana, Sócrates não compreendia a tragédia antiga e, por isso, não a valorizava. Eurípedes, então, foi para ele um aliado para uma nova forma de criação. A partir daí, para uma arte ser considerada bela ela teria que estar inserida na formulação socrática: razão = virtude = felicidade.

Também o divino Platão fala, quase sempre com ironia, da faculdade criadora do poeta, na medida em que ela não é discernimento [*Einsicht*] consciente, e a equipara à aptidão do adivinho e do intérprete de sonhos; posto que o poeta não é capaz de poetar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência não residir mais nele. Eurípedes se encarregou, como também Platão o fizera, de mostrar a contraparte do poeta “irracional”; o seu princípio estético, “tudo deve ser consciente para ser belo”, é, como já disse, o lema

⁴ “As considerações críticas de Nietzsche sobre o conceito de razão atravessam toda a sua obra. Muitas vezes, é possível entender essa crítica num sentido ampliado, estando associada à visão sobre o racionalismo [*Rationalismus*] e a racionalidade [*Vernünftigkeit*]. Os três termos podem ser associados, em *O Nascimento da Tragédia*, na caracterização de Sócrates [...] Nietzsche não cessa de denunciar os dogmas a que a tradição filosófica está presa, sobretudo a confiança cega na razão e nos dogmas a ela associados. Nietzsche denuncia nos filósofos um defeito hereditário, que é o de tomar as coisas como são atualmente e concluir por seu caráter atemporal. Em Crepúsculo dos Ídolos, denominará esse ímpeto de falta de sentido histórico. Os filósofos negam o mundo do vir-a-ser e culpam os sentidos porque mostram a mudança e a transformação, louvando a razão como sua antípoda” (LIMA in MARTON, 2016, p. 352).

paralelo ao princípio socrático: “tudo deve ser consciente para ser bom” (NIETZSCHE, 2007, p. 30).

A razão é apresentada por Nietzsche como um problema central para o desmoronamento da cultura helênica e, por conseguinte, também da cultura ocidental moderna. Em *O Nascimento da Tragédia*, a razão será o núcleo da obra e, ao mesmo tempo, a protagonista de Sócrates para o seu projeto de divisão entre instinto e razão, corpo e alma. Para o filósofo alemão, existe uma data para o processo de *décadence* da sociedade e da filosofia grega. Segundo sua ótica, esse movimento emergiu com Sócrates e com a supervalorização da razão em detrimento dos instintos a partir do século V a.C. Com efeito, Sócrates é o símbolo do culto à ciência e da exaltação do conhecimento.

Comportando-se dessa maneira, o filósofo de Atenas despreza os impulsos estéticos do homem grego, causando males que o levam para um estado de *décadence*. Portanto, a razão, na ótica socrática, deveria corrigir a existência do heleno, mas, na verdade, estava fazendo-o desmoronar. A natureza lógico-racional de Sócrates se desenvolveu com a mesma intensidade que a sabedoria de um poeta. Desse modo, somente a razão teria o poder de salvação, enquanto qualquer outro impulso seria nocivo para a sociedade. Como consequência o impulso racional socrático negou, repudiou de forma exaustiva os impulsos artísticos presentes na tragédia grega.

Todavia, a palavra mais incisiva em favor dessa nova e inaudita estimacão do saber e da inteligência foi proferida por Sócrates, quando verificou que era o único a confessar a si mesmo que *não sabia nada*; enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. Com espanto reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. “Apenas por instinto”: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigente; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta infere a íntima insensatez e a detestabilidade (*sic*) do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas (NIETZSCHE, 2007, p. 82).

Na verdade, Sócrates tinha como tarefa demolir os instintos para construir o império da razão como forma de promover a cura para os atenienses. Mas, em vez de oferecer tal antídoto, os métodos utilizados nada mais fazem do que alcançar a

décadence. Afinal, dirá Nietzsche, “*ter de combater os instintos – essa é a fórmula da *décadence*” (NIETZSCHE, 2014, p. 22). A necessidade que o socratismo⁵ tem de combater os instintos e de promover juízos de valor sobre a vida se origina, segundo Nietzsche, da classe social a qual Sócrates pertencia e da sua aparência. “De acordo com sua ascendência, Sócrates pertencia ao povo mais baixo: Sócrates era plebe” (NIETZSCHE, 2014, p. 18). Além disso, “sabe-se e inclusive ainda se pode ver quão feio ele era. Mas a feiura, em si mesma uma objeção, entre os gregos é quase uma refutação” (NIETZSCHE, 2014, p. 18).*

Contudo, essas ponderações que Nietzsche faz sobre Sócrates devem ser analisadas, a fim de fornecer um entendimento mais amplo do pensamento nietzschiano sobre os impulsos que ecoavam na época do filósofo grego. Portanto, nas características de Sócrates entoadas por Nietzsche pode-se detectar claramente sintomas de declínio e de ressentimento que o filósofo de Atenas possuía.

Sócrates era de fato um grego? Com bastante frequência, a feiura é expressão de um desenvolvimento cruzado, um desenvolvimento obstruído pelo cruzamento. Em outros casos aparece como desenvolvimento *descendente* [*niedergehende Entwicklund*]. Os antropólogos entre os criminalistas nos dizem que o típico criminoso é feio: *monstrum in fronte*, *monstrum in animo* [monstro de aspecto, monstro de alma]. Mas o criminoso é um *décadent*. Sócrates era um típico criminoso? Isso pelo menos não contesta aquele famoso juízo de um fisionomista, que soou tão escandaloso aos amigos de Sócrates. Um estrangeiro que entendia de rostos disse na cara de Sócrates, numa ocasião em que veio para Atenas, que ele seria um *monstrum*, - que carregava em si todos os vícios e apetites ruins. E Sócrates apenas respondeu: “me conheces, meu senhor” (NIETZSCHE, 2014, p. 18).

Os sintomas detectados em Sócrates, isto é, os estados fisiopsicológicos que se manifestam por meio de seus pensamentos e teorias, revelam um problema de forças mais complexo. No caso específico do ateniense, ele se tornou excessivamente racional. No entanto, isto não ocorreu por uma opção individual, mas por equacionar tendências provenientes de todo helenismo; essas forças representam as

⁵ “O termo socratismo ocorre quase apenas nos textos ligados à *O Nascimento da Tragédia*, embora seu sentimento permaneça, de algum modo, em toda obra nietzschiana. O socratismo é a característica central da cultura socrática ou teoria, na qual predomina o prazer de conhecer e a ilusão de poder curar por eles as dores da existência. Apesar de essa ilusão estimular o homem a viver, ela produz uma busca intensa e sem fim pelo conhecimento, não sendo capaz de dar significado suficiente à existência humana. O socratismo é responsável pela destruição da tragédia clássica, mas não se situa exclusivamente na Grécia antiga, estando ao lado de todo pensamento metafísico e sendo também característica importante da decadência europeia do século XIX” (FREZZATTI JR. in MARTON, 2016, p. 382).

características de um pensamento geral, de uma época determinada. Com efeito, Sócrates absorveu as ideias da cultura grega de sua época, tornando-se um vetor, um incentivador de forças e de impulsos generalizados. Assim, ao falar de forças, de sintomas e de impulsos de um indivíduo (Wagner ou Sócrates, por exemplo), Nietzsche traz à tona manifestações fisiopsicológicas mais amplas da cultura de um povo.

Portanto, um pensador ou mesmo um músico, ao revelar seus impulsos vitais por meio de suas ideias, está também expondo os sintomas de toda uma cultura. Sendo assim, Sócrates com a “superafetação do lógico” (NIETZSCHE, 2014, p. 19), será o portador e o porta-voz de uma nova cultura que está em expansão na Grécia Antiga. Desse modo, o que aconteceu na Atenas socrática foi a superavaliação da razão em detrimento do acabrunhamento e do declínio dos demais impulsos.

Não apenas o desregramento e anarquia declarados dos instintos indicam a *décadence* em Sócrates: aí estão também a superafetação (*sic*) do lógico e aquela *maldade de raquítico* que o distingue. Em tudo Sócrates é exagerado, bufão, caricatura, e, simultaneamente, em tudo é oculto, de segundas intenções, subterrâneo. Procuo compreender de qual idiossincrasia provém aquela equivalência socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equivalência que existe, e que possui contra si, de modo especial, de todos os instintos do heleno antigo (NIETZSCHE, 2014, p. 19).

Observa-se que, ao analisar os impulsos de Sócrates, Nietzsche estava indo muito mais além, pois o filósofo alemão caminhava para diagnosticar o estado de saúde de um povo. Sendo assim, mas sendo sempre relevante lembrar, Nietzsche não ataca pessoas, mas se utiliza delas para que o estado de saúde de uma cultura se revele. Dessa forma, os desejos, as características e os sintomas do povo grego da época de Sócrates vieram à luz.

Para o prejuízo do gosto grego, Sócrates estabelece a dialética, uma poderosa arma que, nas mãos de um *decadente*, se torna uma forma de vingança. Para Nietzsche, Sócrates optou pela dialética como forma específica de vingança contra a aristocracia ateniense. Como exímio manejador dessa poderosa arma contra o intelecto do seu adversário, Sócrates consegue reverter os valores da sociedade de Atenas:

Com Sócrates, o gosto grego se modifica em favor da dialética: O que acontece ali realmente? Acima de tudo, um gosto *aristocrático* é vencido com isso; a plebe ascende ao primeiro plano com a dialética. Antes de Sócrates

eram rejeitadas na boa sociedade as maneiras dialéticas: eram consideradas más maneiras, elas comprometiam. Advertia-se a juventude contra elas. Desconfiava-se inclusive de toda exposição das próprias razões. As coisas honestas [honnete Dinge], bem como seres humanos honestos [honnete Menschen], não carregam nas mãos dessa forma as próprias razões. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. Em toda parte, onde a autoridade ainda pertence aos bons costumes, onde não se “fundamenta”, mas se comanda, o dialético é uma espécie de bufão: costuma-se rir dele, sem o levar a sério. – Sócrates era um bufão que se fez levar a sério: O que aconteceu ali realmente? (NIETZSCHE, 2014, p. 19).

Na realidade, o que aconteceu em Atenas foi a rejeição dos instintos, da vida e da arte em detrimento da dialética socrática. Neste movimento, obteve-se uma inversão na forma de pensar, no comportamento e, conseqüentemente, na estrutura social ateniense. Para Nietzsche, isso indica que o socratismo é a manifestação de um processo de degeneração. Com isso, se revela a inversão de um estado para o outro, isto é, o grego, que antes da efetivação radical e violenta da razão e da dialética, se encontrava saudável, agora está doente.

Referências

ARALDI, Claudemir Luís. Nihilismo. Romantismo. *In*: MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 326-328; 366-369.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. *A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filósofo*. **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 187-199, 2018.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. Cultura. Crepúsculo dos ídolos. Décadence. Desenvolvimento. Fisiopsicologia. Sintoma. Socratismo. Tipologia. *In*: MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & veredas).

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos ou Como se Filsofa com o Martelo**. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Uma Polêmica. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo: Maldição ao Cristianismo**. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Caso Wagner**: Um problema para músicos. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Recebido: 27/03/2024

Aprovado: 24/04/2024



Lucas Cardoso*

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo principal demonstrar o pensamento do sociólogo Pierre Bourdieu e suas críticas ao pensamento escolástico ou ao denominado “pensamento puro” que a tradição filosófica perpetuou. A partir dos seus conceitos de habitus e campo, Bourdieu demonstra que não é por autonomia da “razão transcendental” ou do “sujeito do conhecimento” que o homem consegue elaborar os seus limites e o processo de conhecimento, mas tais circunstâncias são influenciadas pelo meio ao qual o sujeito está inserido.

Palavras-chave: Filosofia. Crítica. Habitus. Campo.

Pierre Bourdieu: the habitus incarnated in consciousness

ABSTRACT

The main objective of this research is to demonstrate the thought of sociologist Pierre Bourdieu and his criticisms of scholastic thought or the so-called “pure thought” that the philosophical tradition perpetuated. From his concept of habitus and field, Bourdieu demonstrates that it is not through the autonomy of “transcendental reason” or the “subject of knowledge” that man is able to elaborate his limits and the process of knowledge of thought, but such circumstances are influenced through which the subject is inserted.

Keywords: Philosophy. Criticism. Habitus. Field.

Pierre Bourdieu: o habitus encarnado na consciência

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 20, n. 1, 2024

* Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: lucas_2012cardoso@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5571353201018144>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-2836-361X>.

Introdução

Como se forma o pensamento do homem? Qual é a origem que possibilita o homem conceber o real na sua consciência? Pierre Bourdieu é um sociólogo que elaborou toda uma reflexão que pretende responder essas perguntas. Para ele, os homens não nascem com um “pensamento puro” ou determinado por questões transcendentais. O pensamento do indivíduo é “coagido” pela situação a qual ele está inserido, ou seja, as disposições sociais influenciam no pensamento – e nas escolhas – de determinado indivíduo.

Pierre Bourdieu elabora toda uma teoria sociológica que gira em torno dos conceitos de *habitus* e *campo*. Ele tem o intuito de esclarecer que a consciência do ser humano tem relação mediada pelo mundo. A realidade tal qual o sujeito está inserido condiciona, de certa forma, a sua maneira de entender os desdobramentos da existência. Não existe consciência pura, mas relacionada com o contexto em que está inscrita.

1 Crítica ao pensamento escolástico

Pierre Bourdieu (1930-2002) foi um sociólogo francês que influenciou o pensamento contemporâneo com suas críticas ao pensamento escolástico ou ao denominado “pensamento puro” ou “razão pura”. Esse pensamento defendia a ideia de que o homem possui toda a liberdade e autonomia para objetivar os limites e o conhecimento do pensamento em relação ao objeto (mundo/estado de coisas). Bourdieu faz uma crítica a esse pensamento, principalmente na obra *Meditações Pascalianas* (2001), onde a crítica é direcionada a tradição filosófica que deu ao pensamento uma referência que só é possível, segundo Bourdieu, por causa das *condições sociais* pelas quais o sujeito está inserido.

É necessário ressaltar de antemão que para o sociólogo francês, o sujeito é moldado pelo meio ao qual ele está “colocado” e não há uma “razão pura” do conhecimento que é capaz de conceber os alcances e os limites do pensamento. Esse “pensamento puro” ou razão escolástica é o nome do conceito que Bourdieu dá ao direcionamento pelo qual a filosofia – e os filósofos – foi conduzida ao longo da

tradição. Um pensamento que se esqueceu das condições sociais que os indivíduos estavam inseridos (CAMPOS, 2022, p. 7).

São, portanto, os filósofos, símbolos do “pensamento puro e da inteligência arrogante” os primeiros alvos de Pierre Bourdieu. A maioria dos seus livros faz uma crítica profunda à chamada “razão escolástica”. Enquanto a filosofia alemã tentava explicar o sentido do belo, do bom ou do mau gosto pessoal por um julgamento transcendental e subjetivo, ele procura mostrar que o gosto é uma construção social e que está ligado à posição ocupada num determinado campo, sendo revelador de maior ou menor prestígio (VALLE, 2007, p. 124).

Todos aqueles que acreditam em um “pensamento puro” dever-se-iam olhar as disposições que tornou esse pensamento possível: *as trajetórias sociais*. Não existe um pensamento imaculado, defende Bourdieu (2001, p. 12). O pensamento puro é caracterizado por um “recalque”, pois todo poder que se concebeu a esse pensamento deve intrinsecamente à condição social (CAMPOS, 2022, p. 7).

Para Bourdieu (2001, p. 146) não é mais possível levar em consideração a concepção do “sujeito” do conhecimento (da filosofia clássica kantiana) sobre os limites do pensamento ou as forças do conhecimento objetivo. Ao invés de conduzir o pensamento dessa maneira, Bourdieu aconselha-nos a buscar os objetos construídos pela própria ciência (espaço social) que deram as *condições que possibilitaram* ao “sujeito” sua atividade (BOURDIEU, 2001, p. 146). Não somente isso, Bourdieu (2014, p. 69) faz críticas aos teóricos que não têm como ponto de referência as disposições sociais:

Os teóricos podem discutir ao infinito, sejam eles da tradição marxista ou neofuncionalista, porque justamente não se faz essa conexão com as coisas do mundo real, da vida cotidiana, e porque existe uma espécie de *epochè*, como diriam os fenomenologistas, de colocação em suspenso de toda referência ao que acontece, que possibilita as discussões ditas “teóricas”. Infelizmente, esse estatuto da teoria é reforçado pelas expectativas sociais. Em todas as disciplinas, a teoria é posta mais alto que a empiria, que a experiência. Quanto mais os sábios se tornam célebres, mais se tornam “teóricos”.

Essa embarcação no pensamento teórico é uma ilusão que deve ser deixada de lado e olhada a partir das disposições que influenciam o sujeito. Assim, Bourdieu (2001, p. 14) coloca o sociólogo¹ como aquele que tem o privilégio de dizer as coisas

¹ De acordo com as considerações de Valle (2007, p. 125, grifos do autor): “Contra a maioria dos sociólogos do seu tempo, Pierre Bourdieu propõe o que chama de *estruturalismo construtivista*. Por

do mundo social, isto é, dizê-las como elas são a partir das condições em que estão inseridas. Essa atitude é exigente, uma vez quando há uma coletividade que ignora ou despreza o fator social. O sociólogo deve retirar “a miopia” que o pensamento puro colocou no homem.

Desta maneira, quando faz simplesmente o que tem de fazer, o sociólogo rompe com o círculo encantado da negação coletiva: ao trabalhar pela volta do que foi recalçado, ao tentar saber e fazer saber o que o universo do saber não quer saber, sobretudo a seu próprio respeito, o sociólogo assume o risco de aparecer como aquele que entrega o jogo (BOURDIEU, 2001, p. 14).

O que deve ser ressaltado é que de acordo com Palmeira² (*apud* LOYOLA, 2002, p. 58), os textos de Bourdieu não tinham o interesse de criar uma teoria geral do social. O mais importante era pensar sociologicamente o social, que é igualmente pensar a origem do conhecimento sobre o social. Não se deve buscar uma substância de determinado grupo ou lugar, mas pensar as relações que fazem com que esses ambientes existam (PALMEIRA *apud* LOYOLA, 2002, p. 58).

Nesse sentido, o autor elabora um conceito denominado de *Habitus* para fundamentar seu diagnóstico: os sujeitos não são conduzidos por um pensamento desencarnado, imaculado ou “puro”, mas um pensamento que resulta do meio ao qual ele faz parte.

2 O conceito de *habitus* em Pierre Bourdieu

Habitus é um conceito que tem uma longa tradição nas ciências humanas. É uma palavra latina que foi utilizada pela tradição escolástica traduzindo a noção de

estruturalismo, quer dizer que existe no mundo social, e não somente nos sistemas simbólicos, linguagens, mitos, estruturas objetivas, independentes da consciência ou da vontade dos agentes, capazes de orientar ou de impor suas práticas ou suas representações. Por construtivismo, entende que há uma gênese social tanto nos esquemas de percepção, de pensamento e de ação, quanto nas estruturas sociais”.

² “Conheci Pierre Bourdieu no final de 1966 [...]. Naquele momento, a sociologia francesa se dividia, de certo modo, entre os sociólogos fascinados com as pesquisas empíricas de corte funcionalista que se faziam nos Estados Unidos e aqueles que se diziam defensores da teoria, que no fundo talvez fossem mais filosofia do que sociologia. Os trabalhos de Bourdieu viriam não propriamente preencher uma lacuna entre a ‘teoria vazia’ e o ‘empirismo cego’, mas subverter esse quadro. Desde seus primeiros trabalhos, Bourdieu jogou muito forte em termos teóricos e sempre esteve se referindo a uma base empírica. Parece-me que o modo de articular teoria e pesquisa empírica talvez tenha sido a grande virada que ele provocou na sociologia francesa e, com o correr do tempo, nas ciências sociais por toda parte” (LOYOLA, 2002, p. 57-58).

heris, termo utilizado por Aristóteles para demonstrar o processo de aprendizagem, esclarece-nos Héron (*apud* SETTON, 2002, p. 61). Émile Durkheim, tempos posteriores, também utilizara esse conceito na sua obra *A evolução pedagógica* (SETTON, 2002, p. 61).

Em Pierre Bourdieu, a noção de *habitus* orienta quase toda a sua trajetória intelectual. O *habitus* será um dispositivo que possibilita o pensamento investigar o relacionamento, ou melhor, a mediação dos condicionamentos exteriores na subjetividade do sujeito. Destarte, o *habitus* não se caracteriza como um destino³, mas é uma marca da identificação social, um sistema que orienta conscientemente ou não as escolhas dos indivíduos⁴ (SETTON, 2002, p. 61). Não somente isso é um conceito que possibilita a conciliação da realidade exterior com a realidade individual. Mostra que é possível existir uma reciprocidade entre o mundo externo objetivo nas consciências subjetivas individuais (SETTON, 2002, p. 61).

O *habitus* preenche uma função que, em uma outra filosofia, confiamos à consciência transcendental: é um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação nesse mundo (BOURDIEU, 1996, p. 144).

O *habitus* é um produto da história que vai se constituindo como práticas individuais e coletivas. Ele possibilita a presença atuante das experiências passadas que são transpostas em cada indivíduo como formas de pensamento, percepção, etc. É um passado que sobrevive na atualidade e que pode se perpetuar pelas práticas estruturadas como princípio (BOURDIEU, 2009, p. 90).

Ele é, então, um sistema de percepção, apreciação e ação, ou seja, um agrupamento de conhecimentos adquiridos ao longo do tempo que oportuniza o sujeito a olhar, agir e crescer no ambiente que foi dado. Seria certa natureza

³ Bourdieu (*apud* Setton, 2002, p. 64): “O *habitus* não é destino, como se vê às vezes. Sendo produto da história, é um sistema de disposição aberto, que é incessantemente confrontado por experiências novas, e, assim, incessantemente afetado por elas”.

⁴ “Os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem *habitus*, sistemas de *disposições* duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los, objetivamente, ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizadora de um maestro” (BOURDIEU, 2009, p. 87 grifos do autor).

inconsciente numa *perspectiva prática*. Sendo essa “prática” algo tão importante que Bourdieu coloca como título de algumas obras: *Esboço de uma teoria da prática* (1972); *Le sens pratique* (1980) e *Razões práticas* (1994) (LOYOLA, 2002, p. 68).

Nas *Meditações Pascalianas* (2001), percebe-se que Pierre Bourdieu tem uma noção específica da ação e da história. Ele afirma:

O princípio da ação não é um sujeito que se defrontaria com o mundo como se fosse um objeto numa relação de puro conhecimento, nem muito menos um “meio” capaz de exercer sobre o agente uma forma de causalidade mecânica; não se encontra na finalidade material ou simbólica da ação nem nas contrições do campo. Reside na cumplicidade entre dois estados do social, entre a história tornada corpo e a história tornada coisa, ou melhor, entre a história objetiva nas coisas, sob forma de estruturas e mecanismos (os do espaço social ou dos campos), e a história encarnada nos corpos, sob forma de *habitus*, cumplicidade que funda uma relação de participação quase mágica entre essas duas realizações (BOURDIEU, 2001, p. 183-184).

Bourdieu, na citação acima, mostra que há uma relação entre a história objetivada nas coisas e a história encarnada no *habitus*, sendo o *habitus* o resultado de uma aquisição histórica que faz uma apropriação do legado histórico. Não somente isso: as ciências históricas constituem um argumento notável para não deixar em pé os argumentos da “ilusão da transcendência” de uma razão trans-histórica e trans-pessoal, da forma elaborada por Kant ou Habermas⁵ (BOURDIEU, 2001, p. 146-149).

Bourdieu não negligencia a questão de os sujeitos estarem predispostos, por consequência do *habitus*, a agirem de certa forma e não de outra. Cultivarem certas preferências e determinados objetivos. O gosto dos homens não somente é resultado da subjetividade, mas de uma “objetividade interiorizada” que coloca “esquemas gerais” que orientam a escolha do mesmo (VALLE, 2007, p. 126). Percebe-se que Bourdieu admite que haja no mundo social estruturas objetivas que devem guiar ou influenciar a atitude dos agentes sociais.

Habitus é então concebido como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e

⁵ Bourdieu mostra que as ciências históricas podem dissolver a tentativas de Kant ou de Habermas de salvar a razão dos acontecimentos históricos. Bourdieu (2001, p. 146) afirma: “[...] quer sob a forma clássica de que se revestia em Kant ou sob a forma renovada que lhe confere Habermas ao inscrever na linguagem as formas universais da razão, elas também permitem prolongar e radicalizar a intenção crítica do racionalismo kantiano, inculcar plena eficácia no esforço para arrancar a razão da história, ao contribuir para armar sociologicamente o exercício livre e generalizado de uma crítica epistemológica de todos por todos, emanando do próprio campo, isto é, decooperação conflituosa, mas regulamentada que a concorrência nele impõe”.

estruturantes (nas mentes), adquirindo nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano (SETTON, 2002, p. 63).

Não somente o conceito de *habitus*, mas o conceito de campo também é importante para entender os desdobramentos do pensamento de Bourdieu. Ambos os conceitos, relacionados entre si, como uma via de mão dupla.

3 O conceito de campo

Deve-se estar claro que Bourdieu pega do marxismo a noção de *capital* como relação social e a obtenção do poder econômico e faz novas considerações desse conceito, ampliando-o a novas perspectivas. Existem outras formas de riqueza, como a noção de um *capital cultural*, *capital social* e *capital simbólico*. Não somente o capital econômico é o fator das desigualdades sociais, mas as outras formas de capitais também postulam as relações de hierarquias e dominação (LOYOLA, 2002, p. 66). O *campo*, para Bourdieu, seria o local onde ocorrem as diversas relações de poder dessas diferentes formas de entender o mundo social.

Segundo Bourdieu (*apud* SETTON, 2002, p. 64), para entender plenamente o conceito de *habitus* é necessário compreender a noção de *campo*; ambos os conceitos são dependentes entre si. *Campo* é outro conceito que dá para Bourdieu um horizonte das relações entre grupos diferentes. É o local dos diferentes posicionamentos sociais, é o ambiente de jogo e luta pelo poder. Constitui-se como a forma diferente de entender o mundo social.

Para Bourdieu (*apud* SOUZA, 2007, p. 93), o *campo*⁶ tem como intuito a garantia do lucro científico, estabelecendo uma ação dos indivíduos como um espaço de interesse. Bourdieu olha o espaço social como aquele que tem relações objetivas,

⁶ De acordo com Loyola (2002, p. 66): “Com o seu conceito de *campo*, na expressão de Loic Wacquant (*Réponses*, 1992), Bourdieu fez explodir a noção oca da sociedade, conferindo-lhe nova configuração. Segundo ele, uma sociedade diferenciada não forma uma totalidade única, integrada por funções sistemáticas, uma cultura comum, conflitos entrecruzados ou uma autoridade global, mas consiste em um conjunto de espaços de jogos relativamente autônomos que não podem ser remetidos a uma lógica social única, seja aquela do capitalismo, da modernidade ou da pós-modernidade. Cada um desses espaços constitui um campo – econômico, político, cultural, científico, jornalístico, etc. –, ou seja, um sistema estruturado de forças objetivas, uma configuração relacional que, à maneira de um campo magnético, é dotado de uma gravidade específica, capaz de impor sua lógica a todos os agentes que penetram [...]. Como um prisma, todo campo refrata as forças externas, em função de sua estrutura interna”.

relações que não dependem da vontade ou de interesses individuais. O espaço social é o encontro das diferentes posições e cada um se define de acordo com a diferença com a qual se apresenta aos demais.

Um campo é também um espaço de conflitos e de concorrência no qual os concorrentes lutam para estabelecer o monopólio sobre a espécie específica do capital pertinente ao campo; a autoridade cultural, no campo artístico; a científica, no campo científico; etc. O que é valorizado num campo poderá ser depreciado em outro: os valores do campo dos negócios, por exemplo, onde predomina o capital econômico, são inversos àqueles do campo cultural, onde o que importa é a estima dos pares, o desinteresse aparente, a distância em relação aos valores mercantis. Um campo é, assim, um espaço de relações em movimento cujo estado o sociólogo deve permanentemente construir e/ou reconstruir (LOYOLA, 2002, p. 67-68).

De acordo com Araújo, Alvez e Cruz (*apud* DENSASCK; LOPES, 2016), o conceito de *habitus* e de *campo* estão ligados numa via de mão dupla. Os campos sendo os locais das disputas das relações de poder, onde os sujeitos lutam para a obtenção do capital, e o *habitus* como a classe ou posição que é ocupada pelo indivíduo. Os dois conceitos se resumem como questões relacionadas entre si com um diálogo recíproco, vezes uma sobressaindo sobre a outra, mas que no fim direcionam as atitudes dos sujeitos.

Considerações Finais

Pierre Bourdieu vai contra a tradição filosófica que depositou no pensamento puro toda a referência para conhecer os limites e o processo do conhecimento do homem em relação ao mundo. Bourdieu tem uma perspectiva que o homem não é fruto de um pensamento que seja limpo ou imaculado, porque o mesmo está introduzido dentro de um determinado local que acaba o condicionando.

O pensamento bourdieuniano esclarece que não há um pensamento imaculado ou puro; e todas essas manifestações são um erro que se perpetuou ao longo da tradição. O sociólogo, para Bourdieu, deveria ter a principal função de retirar os efeitos causados por essa ilusão e mostrar o real como ele é, isto é, que a vida do sujeito é condicionada pelo *habitus* ao qual a classe dele faz parte.

Com o seu conceito de *habitus*, Bourdieu pretende descrever que o sujeito está condicionado a escolher tais coisas ou tais preferências sobre a realidade não por

autonomia própria, mas por consequência das disposições sociais que possibilitaram tais reflexões. O *habitus* é um “carimbo” que marca a mente e os corpos dos sujeitos na ordem social. O sujeito que nasce em um determinado ambiente acaba interiorizando a compreensão externa, as disposições sociais que o moldam, consciente ou inconscientemente.

Não somente isso: Bourdieu diz que o local das disputas de poder e o choque entre os diferentes tipos de *habitus* é o campo. Os dois conceitos caminham juntos como uma via de mão dupla. O campo é o ambiente das relações das diferentes classes com os seus distintos *habitus*.

Conclui-se, portanto, que para Pierre Bourdieu, o homem deve levar em consideração não sua autonomia do pensamento “imaculado”, como a tradição filosófica acreditou, mas as disposições sociais que são incarnadas nos corpos por meio do *habitus*. São essas circunstâncias que fazem o homem ter certo tipo de personalidade, estética, pensamento.

Referências

ARAÚJO, F. M.; ALVES, E. M.; CRUZ, M. P. Algumas reflexões em torno dos conceitos de campo e de *habitus* na obra de pierre Bourdieu. **Revista Perspectivas da Ciência e Tecnologia**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p. 31-40, jan./jun. 2009.

BOURDIEU, P. **Meditações pascalianas**. Tradução de Sérgio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, P. **O senso prático**. Edição de Ana Paula Santo *et. al.* Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, P. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papyrus, 1996.

BOURDIEU, P. **Sobre o estado**: curso no College de France (1989-92). Edição estabelecida por Patrick Champagne *et. al.* Tradução de Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

CAMPOS, N. de. Pierre Bourdieu e a questão dos intelectuais. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 17, 2022, p. 1-18.

LOYOLA, M, A. **Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andéa Loyola**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. (Col. Pensamento contemporâneo).

SETTON, M. da G. J. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 20, 2002, p. 60-70.

SOUZA, T. A. S. **O inato e o apreendido**: a noção de *habitus* na sociologia de Pierre Bourdieu. 2007. 208 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Brasília, 2007.

VALLE, I. R. A obra do sociólogo Pierre Bourdieu: uma irradiação incontestável. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 33, n. 1, p. 117-134, jan./abr. 2007.

Recebido: 10/02/2024
Aprovado: 24/04/2024



Érico Tadeu Xavier*

RESUMO

O objetivo desse trabalho é apresentar a importância da educação em saúde para a promoção e prevenção da saúde e qualidade de vida das pessoas. A pesquisa bibliográfica revela que o Estado, a sociedade e as pessoas em geral podem promover ações de prevenção e de promoção da saúde através da educação em saúde voltada a uma transformação de hábitos e atitudes. Esse processo educativo de construção do conhecimento em saúde deve estar voltado a modificar a compreensão das pessoas sobre saúde e bem-estar. O conhecimento sobre promoção da saúde e prevenção de doenças possibilita às pessoas reconhecerem quais os fatores que podem ser modificados em sua vida e quais não podem sê-lo. O conhecimento dos fatores de risco que podem ser modificados possibilita a refletir sobre o estilo de vida, conduzindo as pessoas a mudanças de comportamento. A adoção de hábitos saudáveis, a partir do conhecimento sobre saúde e doença e das possibilidades de mudança comportamental, especialmente quando se adotam práticas naturais, contribui para uma vida com melhor saúde e qualidade.

Palavras-chave: Educação. Saúde. Aprendizado. Estilo de Vida.

Health and education: learning to live healthily

ABSTRACT

The objective of this work is to present the importance of health education for the promotion and prevention of health and quality of life of people. The bibliographic research reveals that the State, society and people in general can promote prevention and health promotion actions through health education aimed at transforming habits and attitudes. This educational process of building knowledge in health must be aimed at modifying people's understanding of health and well-being. Knowledge about health promotion and disease prevention enables people to recognize which factors can be changed in their lives and which factors cannot be changed. The knowledge of risk factors that can be modified makes it possible to reflect on the lifestyle leading people to behavior changes. The adoption of healthy habits, based on knowledge about health and illness and the possibilities for behavioral change, especially when natural practices are adopted, contributes to a better health and quality life.

Keywords: Education. Health. Apprenticeship. Lifestyle.

* Pós-Doutorado pela FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, BH (2021) tendo como tema o Pentecostalismo Brasileiro. Pós-Doutorado pela FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia BH (2014) sobre a Eclesiologia Missiológica de Orlando Costas e sua relação com a América Latina. Doutorado em Ciências da Religião - Atlantic International University (2019). Doutorado em Ministério - Livre pela Faculdade Teológica Sul Americana, Londrina, PR (2004). Doutorado (PhD) em Philosophy in Theology - South African Theological Seminary (2011), reconhecido pela PUCRJ. E-mail: etxacademico@gmail.com. CurrículoLattes: <http://lattes.cnpq.br/1331886661450859>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3897-4452>.

1 Introdução

A saúde é um bem que, por sua importância, é protegida como um direito de todos e dever do Estado, por documentos internacionais como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e pela Constituição Federal de 1988. Está vinculada aos direitos humanos e enseja em seu âmbito outros direitos, como o trabalho, a moradia, o lazer, a educação e a alimentação, entre outros.

Nas últimas décadas, os conhecimentos sobre saúde e doenças se intensificaram com vistas a desenvolver melhor qualidade de vida às pessoas. Para isso, muitas medidas educativas foram criadas com a intenção de promover o conhecimento e o cuidado preventivo, tendo em vista a melhoria da saúde e o controle de doenças. A educação em saúde tem se mostrado um meio importante para ampliar conhecimentos e incentivar práticas capazes de modificar situações de doença ou de comportamentos que visam a uma vida mais saudável.

Ações de prevenção e de promoção da saúde buscam envolver o Estado, a sociedade e as pessoas, de forma coletiva e individualmente, com a intenção de educar para transformar hábitos, usos e costumes. Essas ações educativas em saúde estão presentes, atualmente, em diversos espaços, como: igrejas, escolas, associações, hospitais e instituições voltadas à promoção da qualidade de vida.

Este trabalho tem como objetivo apresentar a importância da educação em saúde para a promoção e prevenção da saúde. Nessa perspectiva, apontam-se algumas ações que podem auxiliar na melhoria da saúde e da qualidade de vida.

2 Educação em Saúde

Para conceituar a Educação em Saúde no contexto da pesquisa em comento, é importante entender o que é conhecimento e aprendizado. Conforme Levy *et. al.* (1997, p. 1), “conhecimento é uma apreensão da realidade. Aprendizado é uma modificação do conhecimento”. Nessa perspectiva, toda prática educativa deve ser direcionada a que o indivíduo conheça, ou reconheça, suas habilidades e as use para buscar um aperfeiçoamento ou mudança das mesmas.

A área da saúde é um campo do conhecimento que apresenta e define o cuidado sob o viés da integralidade. Assim, buscar uma saúde integral implica em

atuar no desenvolvimento humano visando a uma transformação. White (2009, p. 78) afirma que “nunca foram mais necessários os conhecimentos dos princípios de saúde do que o são na atualidade”. Esta autora afirma ainda que a causa de muitos transgredirem as leis de saúde se deve à ignorância sobre o cuidado e a prevenção e, nesse sentido, necessitam ser instruídos, educados, de modo que possam buscar mudanças que os levem a cuidar melhor de si mesmos e dos outros.

Assim sendo, educar em saúde significa compreender e formar hábitos e atitudes que contribuam para o alcance da melhor qualidade de vida, com intenção de promover a melhoria da saúde e do bem-estar. De acordo com Falkenberg *et. al.* (2014), a educação em saúde se insere num processo político pedagógico e esse processo requer que seja desenvolvido um pensar crítico e reflexivo, de modo que a realidade vivenciada pelas pessoas nas questões de saúde possa ser analisada e, a partir disso, sejam propostas ações que levem a transformar essa realidade, possibilitando autonomia e emancipação no cuidado pessoal e coletivo.

As mudanças sociais e econômicas pelas quais o Brasil tem passado provocaram alterações no perfil de morbimortalidade da população e, segundo Casado, Vianna e Thuler (2009), as doenças infecciosas e parasitárias, comuns no século passado, deram lugar às doenças crônicas não transmissíveis (DCNTs), cujas características refletem um período de tempo maior e apresentam momentos de piora ou melhora, e que requerem maior atenção do governo para o desenvolvimento de estratégias públicas de controle das DCNTs, especialmente no conhecimento dos fatores de risco e condicionantes sociais, econômicos e ambientais, com vistas a planejar, executar e avaliar as ações de prevenção e controle e a implementação de políticas públicas para promoção da saúde.

As ações de promoção da saúde mediante práticas educativas estão sendo priorizadas nas políticas públicas com a intenção de criar hábitos saudáveis nas pessoas e melhorar a qualidade de vida da população em geral. Nesse sentido, “a promoção da saúde se faz por meio da educação, da adoção de estilos de vida saudáveis, do desenvolvimento de aptidões e capacidades individuais, da produção de um ambiente saudável” (BRASIL, 1997, p. 67).

Embora as práticas de educação em saúde estejam relacionadas diretamente com o trabalho em saúde, a educação em saúde pode ser realizada em diferentes organizações e instituições e por diversos agentes, já que as ações educativas estão

voltadas para a população. A promoção da saúde feita por diferentes setores da sociedade possibilita que muito mais pessoas se envolvam nas ações de educação em saúde, com isso, despertando uma maior discussão da realidade e maior busca pela mudança na qualidade em saúde das comunidades (BRASIL, 2005).

Levy *et. al.* (1997) corroboram com essa compreensão ao afirmar a diretriz da Organização Mundial de Saúde (OMS) sobre o foco da educação em saúde estar voltado para a ação e para a população. Segundo a OMS, os objetivos da educação em saúde refletem a necessidade de incentivar as pessoas a tomarem algumas medidas pessoais que visam a desenvolver nelas o senso de responsabilidade pela própria saúde e pela saúde da comunidade. Nesse sentido, elas são encorajadas a:

a) adotar e manter padrões de vida saudáveis; b) usar de forma judiciosa e cuidadosa os serviços de saúde colocados à sua disposição, e c) tomar suas próprias decisões, tanto individual como coletivamente, visando melhorar suas condições de saúde e as condições do meio ambiente (LEVY, *et. al.*, 1997, p. 1).

Na perspectiva de mudança nos padrões de vida tendo em vista melhorar as condições de saúde da pessoa, é possível analisar alguns fatores que podem contribuir para a promoção da saúde e prevenção das doenças.

2.1 Determinantes e fatores de risco para doenças

A saúde e o bem-estar sofrem a influência de diversos fatores associados a problemas de saúde, de incapacidade ou morte. As doenças em geral apresentam fatores de risco, ou elementos que determinam suas possibilidades. Segundo a Sociedade de Cardiologia do Estado de São Paulo (SOCESP, 2022, s/p):

Fatores de risco são condições e problemas que aumentam as chances de uma pessoa desenvolver doenças cardiovasculares, como infarto e acidente vascular cerebral. Alguns podem ser evitados, tratados e controlados, os mutáveis. Outros são imutáveis, como o histórico familiar e a etnia, mas conhecê-los serve como alerta para que a pessoa adote hábitos saudáveis, faça visitas ao médico periodicamente e a partir da mais tenra idade.

De modo geral, os fatores de risco não se apresentam individualmente, isoladamente, embora muitas doenças possam ser relacionadas a um único fator. Na prática clínica, diferentes fatores podem coexistir e interagir entre si para causar a

doença ou a piora da qualidade de vida e, juntos, aumentam a probabilidade de a pessoa desenvolver doenças crônicas e outros problemas relacionados.

Na pesquisa apresentada por Cárdenas e Freire (2012), estes autores afirmam que, dentre os principais fatores de risco para doenças apontados na literatura especializada, 50% deles estão relacionados ao estilo ou modo de vida; 20% à biogenética ou hereditariedade; 20% ao meio ambiente; e 10% à saúde pública.

Casado, Vianna e Thuler (2009, p. 380) apresentam os fatores de risco classificando-os em modificáveis e não modificáveis. Os fatores modificáveis compreendem “a hipertensão arterial, a ingestão de álcool em grandes quantidades, o diabetes mellitus, o tabagismo, o sedentarismo, o estresse, a obesidade e o colesterol elevado”. E entre os fatores não modificáveis os autores destacam a idade, a hereditariedade, o sexo e a raça. Salientam ainda que o conhecimento dos fatores de risco modificáveis, de natureza comportamental, pode contribuir para a promoção de ações preventivas, ações estas voltadas a incentivar mudanças de comportamentos que possam estar afetando o crescimento da morbimortalidade relacionada às DCNTs.

White (2009, p. 80) esclarece que a prevenção é uma medida relevante para a conservação da saúde e, nesse sentido, “é incomparavelmente melhor evitar a doença do que saber tratá-la uma vez contraída”.

Em vista do achado de Cárdenas e Freire (2012), de que os fatores de risco para doenças estão relacionados mais diretamente ao estilo ou modo de vida, Madeira *et. al.* (2018) chamam atenção para o fato de que o estilo de vida compreende não apenas comportamentos individuais, mas também outros fatores, como as condições em que as pessoas vivem. Assim, falar sobre o estilo de vida implica em considerar os comportamentos de forma conectada com a realidade socioeconômica, com a cultura de consumo de massa, com o uso de novas tecnologias, entre outros aspectos que influenciam num estilo de vida saudável.

Nesse sentido, as ações educativas voltadas a mudar comportamentos nocivos à saúde devem levar as pessoas a refletirem sobre seu estilo de vida.

Toda intervenção que vise facilitar mudanças comportamentais (cessar ou iniciar novos comportamentos) parte do reconhecimento pelo próprio indivíduo do estado atual das características do seu estilo de vida. Os programas de promoção da saúde podem servir para informar, sugerir estratégias comportamentais, criar oportunidades e reduzir barreiras para

que os indivíduos ou grupos conheçam as vantagens, desejem e ajam para ter um estilo de vida ativo e saudável, socialmente e espiritualmente em harmonia (FERREIRA, 2014, p. 25).

Ao analisar a questão da saúde a partir do estilo de vida das pessoas, portanto, deve-se destacar sua importância mediante uma abordagem que favoreça não apenas as classes mais privilegiadas socioeconomicamente, mas também aquelas que não possuem melhor nível educacional ou acesso a bens de consumo.

2.2 Estilo de vida e importância para a saúde

O estilo de vida é considerado como um fator de risco para o surgimento de diversas doenças, entre elas: obesidade, hipertensão arterial, diabetes mellitus tipo II, doenças cerebrovasculares, doenças degenerativas do sistema nervoso (como Alzheimer, Parkinson), diversos tipos de câncer, disfunção sexual, osteoporose, artroses, envelhecimento precoce, diminuição das capacidades motoras, e outras. Fuster (2000) afirma que é possível prevenir o surgimento de muitas doenças, ou antecipar sua manifestação, por meio da adoção de mudanças no estilo de vida.

O estilo de vida é um conceito abrangente, pois inclui a pessoa em sua totalidade, apresentando aspectos que influenciam a saúde individual em todas as áreas: física, mental, espiritual e social. Em vista dessa amplitude, o conceito de Estilo de Vida, dado pela OMS, é o seguinte:

[...] conjunto de hábitos e costumes que são influenciados, modificados, encorajados ou inibidos pelo prolongado processo de socialização. Esses hábitos e costumes incluem o uso de substâncias tais como o álcool, fumo, chá ou café, hábitos dietéticos e de exercício (WHO, 2004 *apud* MADEIRA, *et. al.* 2018, p. 109).

Cárdenas e Freire (2012) citam como principais fatores contributivos da piora na saúde e na qualidade de vida nesse quesito: tabagismo, sedentarismo, alimentação não saudável, consumo de álcool, consumo indevido de medicamentos, consumo de drogas, estresse patógeno, condições de trabalho nocivas, condições de vida precárias, instabilidade ou problemas familiares, solidão.

A respeito dos fatores citados acima, sabe-se que tudo que prejudica a saúde diminui as condições físicas e enfraquece as faculdades mentais e morais. White (2009, p. 235), afirma que o “[...] equilíbrio das faculdades mentais e morais depende

em alto grau da devida condição do sistema fisiológico”. Portanto, condescender com práticas nocivas à saúde aumenta o perigo de ocorrerem doenças físicas e mentais, o que afeta também o campo moral e espiritual.

Esses fatores de risco ligados ao estilo de vida são, em sua maioria, condicionados a comportamentos que podem ser modificados a partir de alterações no modo de viver e de compreender a saúde e sua importância para o bem-estar das pessoas. White (2015, p. 32), alerta sobre isso, afirmando que “aquilo que não vencermos acabará nos vencendo e causará nossa destruição”, afirmativa que nos mostra a importância de buscar mudanças a partir de um aprendizado consciente sobre como cuidarmos de nossa saúde.

Um aspecto que contribui grandemente para a mudança no estilo de vida é o religioso. De acordo com Fróes (2014, p. 25-26), estudos médicos realizados nos Estados Unidos pesquisaram a associação entre vida religiosa e condições de saúde e recuperação de doenças e concluíram que muitos pacientes com doenças crônicas apresentavam, também, problemas psiquiátricos, o que salienta a conexão entre mente e corpo. A religião foi considerada fator benéfico para minimizar e produzir maior e melhor recuperação entre os pacientes que se declararam religiosos, posto que a vivência religiosa inspira pensamentos de esperança e de otimismo, expectativas positivas e funciona como um dispositivo capaz de gerar alterações imunológicas, hormonais e bioquímicas que contribuem para a saúde das pessoas. Este autor acrescenta que a religião dá suporte para mudar comportamentos de estilo de vida, contribuindo para a diminuição do uso de álcool e drogas, de condutas criminosas, de promiscuidade sexual, e facilita a adoção de hábitos saudáveis e temperantes que refletem em melhor saúde e qualidade de vida.

A Bíblia Sagrada contempla o cuidado humano numa visão de integralidade e não afasta a necessidade da fé no contexto de busca da vida saudável. Tanto no Velho Testamento quanto no Novo Testamento há exemplos de como Deus e Jesus cuidaram das pessoas e promoveram ações educativas para o cuidado da saúde física, mental, moral e espiritual apresentando nessas ações um caráter transformador. O cristão, portanto, tem o desafio de aprender e de fazer uso dos remédios que Deus deixou para o cuidado integral da saúde. Os ensinamentos bíblicos promovem a busca pela paz, por relacionamentos saudáveis, por participação comunitária, por confiança, por temperança, por cuidado, por abnegação, por

comunhão com Ele, entre outros aspectos. A Palavra de Deus afirma, em Jeremias 33:6, que Deus trará saúde e cura, abundância de paz e de verdade, o que implica em que Ele percebe a pessoa em um contexto integral.

Jesus também manifestou essa intenção ao curar o corpo e restaurar a mente e a espiritualidade das pessoas, de forma rápida (Mt 8:2-3; Lc 4:14-19), mas também ensinou um caminho mais longo da cura, por meio da mudança de mentalidade, de percepção da vida, de conscientização da necessidade de mudar hábitos e comportamentos nocivos, e por meio desse aprendizado é possível modificar o estilo de vida com vistas a uma ressignificação da vida, uma reforma do pensamento e do comportamento, o que pode resultar na cura da pessoa, na descoberta de um sentido maior para a vida, apesar da doença.

Dessa maneira, não somente mudanças de ordem fisiológica devem ser adotadas no estilo de vida, mas também aquelas relacionadas com a vivência moral e espiritual, devendo-se buscar alterações em vários aspectos da vida com vistas a alcançar o objetivo de ter uma vida mais saudável e com melhor qualidade.

Nesse sentido, White (2009) considera diversos aspectos que contribuem para um estilo de vida saudável, entre os quais: o ambiente em que a pessoa vive, o consumo de água, a limpeza do corpo e do vestuário, o consumo de alimentos apropriados, e entre outros fatores, a importância da fé, da religião, e salienta que:

Toda pessoa deve possuir conhecimentos dos meios terapêuticos naturais e da maneira de aplicá-los. É essencial tanto compreender os princípios envolvidos no tratamento do doente como ter um preparo prático que habilite a empregar devidamente esse conhecimento (WHITE, 2009, p. 80).

Em vista, portanto, da necessidade de se obter instrução acerca de como cuidar da saúde para prevenir as doenças e mudar hábitos nocivos à saúde, são destacados na sequência alguns elementos que contribuem para uma vida mais saudável e plena, a partir do ponto de vista bíblico e da educação em saúde, propostas para os que querem viver uma vida mais próxima dos propósitos divinos.

2.2.1 Os remédios naturais

A promoção da saúde numa visão educativa deve auxiliar as pessoas a modificarem seu estilo de vida mediante a adoção consciente de comportamentos voltados a buscar uma melhoria em sua qualidade de vida.

Para mudar o estilo de vida e aprender a viver de forma mais saudável e prevenir doenças, destacam-se alguns elementos que podem ser obtidos naturalmente, os quais White (2009) chama de “remédios naturais”. Estes remédios constituem-se em: ar puro, luz solar, abstinência, repouso, exercício, regime conveniente, uso de água e confiança no poder divino.

Ar puro: o ar puro é responsável pela boa oxigenação do sangue, pelo alívio de dores de cabeça, da insônia, por liberar endorfina, baixar a pressão, melhorar o humor e ajudar a relaxar. Respirar ar poluído causa irritação nos olhos, problemas respiratórios, imunológicos, do sistema nervoso, entre outros (SOUZA, 2014).

Luz solar: responsável por sintetizar até 90% da vitamina D do organismo, a luz solar traz inúmeros benefícios, entre eles: aumento da serotonina e da imunidade, prevenção de doenças, produção de endorfina, aumento do desempenho mental, estímulo ao metabolismo, etc. (FERREIRA, 2014).

Abstinência: tudo o que prejudica o organismo deve ser eliminado e o que é bom deve ser usado com moderação. Produtos químicos tóxicos, como o álcool, drogas, cafeína e tabaco podem lesar o lobo frontal do cérebro e causar transtornos mentais. O uso de álcool e drogas estão ligados a violência e outros indicadores de morbidade e mortalidade; o fumo causa câncer de pulmão e outras doenças. Bebidas e alimentos cafeinados estão relacionados com aumento do colesterol, pressão arterial, má digestão, estresse e outros; as drogas ilegais causam desequilíbrio físico e mental; a falta de controle pessoal leva à imoralidade sexual e outras formas de descontrole moral e ético (FERREIRA, 2014).

Repouso: o sono e o descanso adequados constituem uma necessidade à qualidade de vida. A má qualidade do sono está relacionada a doenças como: obesidade, artrite, doença cardiovascular, diabetes mellitus, afecções dolorosas, depressão e ansiedade (FERREIRA, 2014).

Exercício: o sedentarismo produz indisposição, cansaço e estresse. A atividade física regular exerce um efeito protetor sobre o organismo, auxiliando no

tratamento de doenças do coração, hipertensão arterial, diabetes mellitus II, osteoporose, ansiedade, depressão; na prevenção de diversas doenças e na melhoria da qualidade de vida em geral (DUNCAN *et. al.*, 2006).

Regime conveniente: a alimentação e nutrição saudáveis promovem e preservam a saúde com melhor qualidade de vida. “Uma dieta equilibrada, formada pela seleção dos melhores alimentos, provê os nutrientes essenciais necessários para o crescimento, a conservação e a energia” (FINLEY, 2014, p. 23). Alimentos nocivos prejudicam as células e alteram o comportamento, o sistema nervoso, produzindo insônia, dispepsia, alergias e contribuem para o surgimento de doenças. White (2009, p. 95), salienta que “hábitos errôneos de alimentação, e o uso de comidas nocivas são, em grande parte, responsáveis pela intemperança, o crime e a ruína que infelicitam o mundo”.

Uso de água: a água é responsável por controlar a temperatura do corpo. é utilizada para limpeza interna e externa do organismo e previne doenças por meio da ingestão, da lavagem das mãos e da higiene corporal. A falta de água no organismo induz a dores de cabeça, cansaço, delírios, e outros sintomas. A ingestão adequada, porém, produz melhora na função renal, aumento da resistência à fadiga, menor risco de trombose, reduz risco de infecções, entre outros benefícios (FERREIRA, 2014).

Confiança no poder divino: A espiritualidade exerce importante papel na saúde, pois as pessoas que confiam em Deus apresentam um estilo de vida mais moderado, menos estresse e depressão, possuem melhor controle da pressão arterial, recuperam-se melhor de doenças ou apresentam melhor enfrentamento das mesmas, com maior aceitação. “A fé em um Deus pessoal que nos ama e quer o nosso melhor tem um impacto positivo em nossa saúde física e emocional” (FINLEY, 2014, p. 96).

O uso dos remédios naturais requer cuidado e esforço, pois “o processo da natureza para curar e construir é gradual”, demandando sacrifício e abandono das condescendências nocivas. Porém, quem persevera em mudar comportamentos nocivos alcança “saúde de corpo e de alma” (WHITE, 2009, p. 80).

Para Ferreira (2014), mudar hábitos e comportamentos para manter uma vida com qualidade pode ser difícil. Por isso, a autora aconselha o seguinte:

Considere as pequenas mudanças que pode realizar em sua vida, antes de pensar em mudanças radicais. Não se deve mudar muitas coisas de uma só

vez, pois mudar velhos hábitos e incorporar novos pode levar algum tempo. Pequenos e seguros passos na direção certa aumentam as chances de sucesso, reduzindo a frustração (e o stress) por não atingir o almejado. Deve-se avaliar a capacidade individual para as mudanças desejadas, buscar o apoio social (amigos e familiares) e, o que é mais importante, apreciar as vantagens de cessar ou incorporar um comportamento (FERREIRA, 2014, p. 25).

Ao se incorporar novos comportamentos ao estilo de vida, a saúde poderá ser preservada naturalmente, podendo-se prevenir as doenças ou contribuir para que a saúde perdida seja recuperada.

3 Conclusão

A importância da educação em saúde é salientada, atualmente, em pesquisas científicas que destacam o conhecimento sobre saúde, a promoção de saúde e a prevenção de doenças como um mecanismo voltado a melhorar a qualidade de vida das pessoas, seja através de políticas públicas ou mediante ações que levem as pessoas a refletirem sobre seu estado de saúde e de doença.

O conhecimento sobre promoção da saúde e prevenção de doenças possibilita às pessoas reconhecerem quais os fatores que podem ser modificados em sua vida e quais não podem sê-lo. Além disso, o conhecimento dos fatores de risco que podem ser modificados pode levar as pessoas a refletirem sobre o seu estilo de vida, conduzindo-as a mudanças de comportamento.

A adoção de hábitos saudáveis, a partir do conhecimento sobre saúde e doença e das possibilidades de mudança comportamental, especialmente quando se adotam práticas naturais, como o exemplo dos remédios naturais, contribui para uma vida com melhor saúde e qualidade.

Referências

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais**: Primeiro e segundo ciclos: meio ambiente, saúde. Brasília: MEC/SEF., 1997.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Ministério da Saúde. Ministério de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde. Departamento da Gestão na Educação na Saúde. **A educação que produz saúde**. Brasília: Ministério da Saúde, 2005. (Série F. Comunicação e Educação em Saúde)

CÁRDENAS, R.N.; FREIRE, I.A. Exercício físico e sua relação com a saúde, prevenção e tratamento de doenças crônicas não transmissíveis. **EFDeportes.com Revista Digital**, Buenos Aires, ano 17, n. 173, out./2012. Disponível em: <https://efdeportes.com/efd173/exercicio-fisico-e-sua-relacao-com-a-saude.htm>. Acesso em: 23.ago.2022.

CASADO, L.; VIANNA, L.M.; THULER, L.C.S. Fatores de risco para doenças crônicas não transmissíveis no Brasil: uma revisão sistemática. **Revista Brasileira de Cancerologia**, v. 55, n. 4, 2009, p. 379-388.

DUNCAN, B. B.; SCHIMIDT, M. I.; GIULIANI, E. R. J. **Medicina ambulatorial: condutas clínicas em atenção primária**. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2006.

FALKENBERG, M. B.; MENDES, T. P. L.; MORAES, E. P. M.; SOUZA, E. M. Educação em saúde e educação na saúde: conceitos e implicações para a saúde coletiva. **Ciência e Saúde Coletiva**, n. 19, v. 3, mar./2014.

FERREIRA, A.S. **Proposta de intervenção no centro de assistência psicossocial utilizando os recursos terapêuticos naturais**. 30f. Monografia (Especialização) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2014.

FINLEY, M.; LANDLESS, P. (Org.). **Viva com esperança: segredos para ter saúde e qualidade de vida**. Tradução de C. S. Nascimento e S.M. Gazeta. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

FRÓES, E. F. **A relação entre religião e saúde no discurso de Ellen White (1827-1915)**. 139f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

FUSTER, V. **La aterotrombosis: El gran desafío en el mundo de la biomedicina**. 2. ed. Córdoba, Espanha: Lab. Esteve Ed., 2000.

LEVY, S. N.; SILVA, J. J. C.; CARDOSO, I. F. R.; WERBERICH, P. M.; MOREIRA, L. L. S.; MONTIANI, H. **Educação em saúde: histórico, conceitos e propostas**. Disponível em: http://www.reprolatina.institucional.ws/site/respositorio/materiais_apoio/textos_de_apoio/Educacao_em_saude.pdf. Acesso em: 22 ago. 2022.

MADEIRA, F. B.; FILGUEIRA, D. A.; BOSI, M. L. M.; NOGUEIRA, J. A. D. Estilos de vida, *habitus* e promoção da saúde: algumas aproximações. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 27, n. 1, 2018, p. 106-115.

SOCIEDADE DE CARDIOLOGIA DO ESTADO DE SÃO PAULO (SOCESP). **Fatores de risco no Brasil**. Disponível em: <https://socesp.org.br/prevencao/fatores-de-risco/>. Acesso em: 23.ago.2022.

SOUZA, J. C. **Qualidade de vida e saúde**. São Paulo: Vetor, 2011.

WHITE, E. G. **A ciência do bom viver**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

WHITE, E. G. **Caminho a Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

Recebido: 26/08/2022
Aprovado: 10/01/2024

RESENHA

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Dichiarazione “Fiducia supplicans” sul senso pastorale delle benedizioni del Dicastero per la Dottrina della Fede.

Vaticano: 2023. Disponível em: <http://bit.ly/48dFZwS>

Paulo Afonso Tavares¹

O Dicastério para a Doutrina da Fé, antigo Tribunal da Inquisição ou o Santo Ofício, presidido pelo cardeal argentino Víctor Manuel Fernández, publicou no dia 18 de dezembro de 2023, a declaração *Fiducia supplicans*, com tradução para o português: *Confiança suplicante*. A declaração, mesmo aprovada pelo Papa Francisco, foi assinada pelo Cardeal Víctor Manuel Fernández, mas não é um documento de sua autoria.

A última declaração publicada pelo Dicastério para a Doutrina da Fé foi há 23 anos, com o *Dominus Jesus*, sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja.

A *Fiducia supplicans* aprofunda o tema das bênçãos, distinguindo-as entre as rituais e as espontâneas, categoria na qual podem ser contempladas pessoas que não vivem conforme as normas da doutrina moral da Igreja, como casais em situação irregular ou pessoas do mesmo sexo que vivem uniões conjugais.

Na introdução, o cardeal Víctor Manuel Fernández explica que a declaração aprofunda o “significado pastoral das bênçãos”, permitindo que “sua compreensão clássica seja ampliada e enriquecida” por meio de uma reflexão teológica “baseada na visão pastoral do Papa Francisco”. Uma reflexão que “implica um verdadeiro desenvolvimento em relação ao que foi dito sobre as bênçãos” até agora, chegando a incluir a possibilidade “de abençoar casais em situação irregular e casais do mesmo sexo, sem validar oficialmente o seu status ou modificar de qualquer forma o ensino perene da Igreja sobre o casamento”.

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Ciências da Religião e mestrando em Desenvolvimento e Planejamento Territorial pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGO). Graduado em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo (PUC GO) e Filosofia (Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG). E-mail: jor.pauloafonso@gmail.com

A declaração aborda o debate em torno da possibilidade de abençoar casais do mesmo sexo, refletindo o *Responsum ad dubium* de 22 de fevereiro de 2021 da Congregação para a Doutrina da Fé. Esse *Responsum* gerou diversas reações: enquanto alguns aplaudiram sua clareza e coerência com o ensino da Igreja, outros discordaram ou questionaram sua clareza e justificativas.

A declaração destaca a necessidade de harmonizar os aspectos doutrinários com os pastorais, seguindo a orientação de que todo ensino doutrinário deve ser apresentado de forma que desperte a adesão do coração, por meio da proximidade, amor e testemunho.

A parte sobre a “bênção no sacramento do matrimônio” ressalta que a recente resposta do Papa Francisco a uma consulta de dois cardeais oferece uma oportunidade de aprofundar a discussão, especialmente nos aspectos pastorais. A declaração afirma que é fundamental evitar reconhecer como casamento algo que não o é, e por isso, rituais e orações que possam criar confusão sobre o que constitui o casamento (definido como a união exclusiva, estável e indissolúvel entre um homem e uma mulher, aberta à geração de filhos) são inaceitáveis. A Igreja mantém sua doutrina perene sobre o casamento.

Também é enfatizado que no caso do rito do sacramento do matrimônio, a bênção não é um gesto qualquer, mas reservado ao ministro ordenado e diretamente conectado à união específica de um homem e uma mulher. Isso destaca o risco de confundir uma bênção concedida a qualquer outra união com o rito específico do sacramento do matrimônio.

No capítulo “O sentido das diferentes bênçãos”, a declaração explora a amplitude e a riqueza das bênçãos na Igreja Católica, destacando a importância de expandir e enriquecer seu entendimento.

As bênçãos são descritas como sacramentais comuns e em constante evolução, que reconhecem a presença de Deus em todas as situações da vida. Elas abrangem não apenas pessoas, mas também objetos de culto, lugares, frutos da terra e todas as realidades criadas que apontam para o Criador.

Do ponto de vista litúrgico, uma bênção exige conformidade com a vontade de Deus conforme expressa nos ensinamentos da Igreja. As bênçãos são celebradas com fé, visando a glória de Deus e o benefício espiritual do povo. A preocupação é

que as bênçãos não sejam conferidas a coisas, lugares ou circunstâncias que contradigam a lei ou o espírito do Evangelho.

A declaração destaca a importância de não reduzir o sentido das bênçãos apenas a essa perspectiva litúrgica, reconhecendo que um gesto pastoral de bênção não deve ser sobrecarregado com muitos pré-requisitos morais. Isso poderia obscurecer a força incondicional do amor de Deus, que é a base da bênção. Assim, o Papa Francisco é citado, enfatizando a necessidade de manter a caridade pastoral e evitar ser juízes que apenas negam ou excluem. A proposta é desenvolver uma compreensão mais ampla das bênçãos.

A declaração também aborda as bênçãos na Sagrada Escritura, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, destacando o duplo movimento de bênçãos que descem de Deus para o homem e aquelas que ascendem do homem para Deus, além daquelas que se estendem do homem para o próximo.

A *Fiducia supplicans* discute a natureza teológico-pastoral das bênçãos. Aqueles que buscam uma bênção expressam a necessidade da presença salvadora de Deus em suas vidas. A Igreja é instada a valorizar e acompanhar essas solicitações com gratidão, sem exigir perfeição moral prévia como condição para conferir uma bênção.

Na declaração é apontada a reiteração do Papa Francisco de que mesmo em situações de pecado, a misericórdia de Deus e o Seu amor incondicional permanecem presentes. Assim, a bênção pode ser vista como um ato de inclusão, solidariedade e pacificação, comunicando o amor misericordioso de Deus e a maternidade acolhedora da Igreja.

A declaração esclarece também que as bênçãos não devem ser limitadas por restrições doutrinárias ou disciplinares rígidas. Ao invés disso, sugere-se uma abordagem pastoral prudente e sábia, evitando escândalos ou confusões, mas unindo-se em oração com aqueles que buscam a misericórdia de Deus, mesmo em uniões que não se assemelham ao casamento.

No capítulo “As bênçãos de casais em situações irregulares e de casais do mesmo sexo”, a declaração aborda especificamente a questão das bênçãos para casais em situações irregulares e do mesmo sexo. É destacado que a forma dessas bênçãos não deve ser ritualizada pelas autoridades eclesiais para evitar confusão com a bênção do sacramento do matrimônio. Nestes casos, a bênção é uma

expressão da necessidade humana de Deus e um pedido de Sua bênção sobre tudo o que é verdadeiro, bom e humano nas suas vidas e relacionamentos. Estas bênções são uma súplica para que Deus conceda a graça para que as relações humanas possam amadurecer e crescer em fidelidade ao Evangelho.

A declaração enfatiza ainda que a graça de Deus atua na vida daqueles que se reconhecem humildemente como pecadores. A Igreja acolhe todos os que se aproximam de Deus com um coração humilde, oferecendo assistência espiritual para compreender e realizar plenamente a vontade divina. Estas bênções, embora não inseridas em um rito litúrgico, unem a oração de intercessão ao pedido de ajuda de Deus para aqueles que se aproximam Dele. A bênção é vista como um meio de aumentar a confiança das pessoas em Deus e não deve ser vista como um ato litúrgico ou semi-litúrgico.

A sensibilidade pastoral dos ministros ordenados é encorajada a executar bênções espontâneas que não estão contidas no “Ritual de Bênções”. A declaração cita o Papa Francisco, para quem essas bênções não devem se tornar um ato litúrgico, mas permanecer como um gesto simples e eficaz de confiança em Deus.

Assim, a *Fiducia supplicans* adverte contra a criação de rituais para bênções de casais em situações irregulares, mas também contra a proibição da Igreja de se aproximar de qualquer situação que busque a ajuda de Deus. As bênções não devem ser realizadas em conjunto com rituais civis de união ou em relação a eles, nem se parecer com um casamento. Porém, podem ser apropriadas em outros contextos, como visitas a santuários, encontros com sacerdotes, orações em grupo ou peregrinações. O objetivo não é legitimar a situação, mas abrir a vida a Deus, pedir Sua ajuda e invocar o Espírito Santo para viver os valores do Evangelho com maior fidelidade.

O capítulo conclui que o que foi dito sobre as bênções de casais do mesmo sexo deve orientar o discernimento prudente e paternal dos ministros ordenados. Não são necessárias mais respostas sobre como regular detalhes ou aspectos práticos dessas bênções.

No último capítulo da *Fiducia supplicans*, “A Igreja é o sacramento do amor infinito de Deus”, a declaração destaca o papel da Igreja como o sacramento do amor infinito de Deus e a eficácia das orações e súplicas oferecidas pela comunidade eclesial.

A Igreja é descrita como não apenas exercendo sua função materna de levar as almas a Cristo através da caridade, do exemplo e das obras de penitência, mas também através da oração. Essas orações e súplicas, seguindo o exemplo de Cristo, têm eficácia especial.

Mesmo quando o relacionamento com Deus é ofuscado pelo pecado, a Igreja enfatiza que sempre é possível pedir uma bênção, estendendo a mão para Deus, como Pedro fez durante a tempestade. O desejo e a recepção de uma bênção podem ser o bem possível em certas situações. A declaração faz menção ao Papa Francisco quando ele fala que um pequeno passo em meio a grandes limitações humanas pode ser mais agradável a Deus do que uma vida exteriormente correta, mas sem desafios significativos.

Qualquer bênção é uma oportunidade para um anúncio renovado do *kerygma* e um convite para se aproximar mais do amor de Cristo. Por isso, a declaração menciona os ensinamentos do Papa Bento XVI, ressaltando sua afirmação de que, assim como Maria, a Igreja atua como mediadora das bênçãos de Deus para o mundo: ela as recebe ao acolher Jesus e as transmite ao levar Jesus aos outros. Cristo é a misericórdia e a paz que o mundo não pode conceder a si mesmo.

A declaração conclui, seguindo o ensinamento do Papa Francisco, lembrando que a mitezia cristã é a capacidade de se sentir abençoado e de abençoar. O mundo precisa de bênção, e todos têm a capacidade de dar e recebê-las. A paternidade de Deus traz alegria e gratidão, ensinando a abençoar. Assim, todos na Igreja podem se sentir sempre peregrinos, sempre mendicantes, sempre amados e, apesar de tudo, sempre abençoados.

Referências

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Dichiarazione “Fiducia supplicans” sul senso pastorale delle benedizioni del Dicastero per la Dottrina della Fede.** Vaticano: 2023. Disponível em: <http://bit.ly/48dFZwS>.

Recebido: 28/12/2023
Aprovado: 20/06/2024

• Cooperatores Veritatis •

