



Universidade Federal
de Ouro Preto



INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
GRUPO DE PESQUISA EM FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO
v. 1, n. 1 (jul. - dez. 2010)

ISSN: 2177-6563

FUNDAMENTO v. 1, n. 1 (jul. - dez. 2010)



EDITORIAL

O primeiro número de *Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia* apresenta como primeiro artigo o excepcional “Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em Filosofia” de autoria do Prof. Oswaldo Porchat Pereira da Universidade de São Paulo. Não tivemos qualquer dúvida sobre o quanto era apropriado começarmos com um texto que é um convite à pesquisa em filosofia e que lança perguntas como: “a iniciação à pesquisa em Filosofia é a mesma coisa que a iniciação à pesquisa em História da Filosofia?”. Porchat pergunta se o estudo historiográfico seria a melhor maneira de preparar alguém para a prática da Filosofia quando a motivação de muitos dos nossos alunos não é a idéia de se tornarem bons historiadores do pensamento filosófico. E nos questiona: “estamos contribuindo para a concretização desses impulsos, ou os estamos matando?” O brilhante testemunho de sua vida acadêmica faz Porchat reconhecer que a atual geração de professores “teve negadas todas as condições que propiciam a boa iniciação à prática da Filosofia.” “Seus mestres, e eu sou um deles, lhas negaram todas, os prepararam apenas para que se tornassem bons historiadores da Filosofia”. Ao encaminhar sua conclusão afirma que esses atuais professores “foram educados – ou deseducados – no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau.” *Fundamento* chega para a

comunidade filosófica acreditando firmemente que a prática da Filosofia não pode ser apenas historiográfica. Agradecemos ao Prof. Porchat a autorização para esta publicação assim como aos detentores dos direitos da publicação anterior.

O artigo seguinte foi especialmente escrito para nossa revista pelo Prof. George Rainbolt, da Georgia State University, que é autor com Sandra L. Dwyer do livro *Critical Thinking in College* (East Windsor, CT: Wadsworth Press, 2008). Rainbolt explica que o tipo de pensamento chamado “crítico” capacita os alunos a argumentar com rigor filosófico. Na década de 80, vários professores norte-americanos de Filosofia perceberam que apenas as aulas de Lógica, quando se usava como fonte principal *Introdução à lógica* de Irving Copi, não eram suficientes para formar nos alunos do primeiro ano e graduação a habilidade de avaliar corretamente os argumentos feitos por outros e construir bons argumentos por si mesmo. A disciplina passou a ser lecionada em todos os EUA e também no Canadá. Nossa revista traz este tema para o debate filosófico aqui no Brasil.

O terceiro artigo apresentado por *Fundamento* é “O ideal cosmopolita: os limites da tolerância global”, do Prof. K. C. Tan. Trata-se de um texto inédito que teve uma primeira versão apresentada como

em 3 e 4 de Abril de 2009 na Temple University, Philadelphia – PA. Professores como Jeffrey Sacks e Michael Walzer participaram do evento e *Fundamento* agradece ao Prof. Tan por nos conceder os direitos para publicarmos este seu trabalho. O artigo apresenta as concepções internacionalista e cosmopolita de tolerância. Nesta última são apresentados argumentos que defendem a idéia de que os estados liberais devem tolerar os estados não-liberais. Tan também critica a idéia de que o Cosmopolitismo seria uma forma de imperialismo moral a ser rejeitada. K. C. Tan é professor da University of Pennsylvania e é autor de *Justice Without Borders* (Cambridge University Press, 2004) e *Toleration, Diversity and Global Justice* (Penn State Press, 2000).

O artigo seguinte intitula-se “O sentido da vida e o propósito de Deus”, de Sagid Salles da Universidade Federal de Ouro Preto. Salles inicia seu artigo mostrando que Thaddeus Metz acredita que a principal afirmação de uma teoria do sentido da vida centrada em Deus não é “se Deus existe, a vida tem sentido”, mas “a vida só tem sentido se Deus existir”. Ao analisar a compreensão de Metz, Salles alega que uma *teoria centrada em Deus* afirmaria que a vida de uma pessoa tem sentido unicamente à medida que ela tiver uma relação adequada com Deus. Um exemplo de teoria centrada em Deus é

a *teoria do propósito*, que afirma que essa relação adequada é satisfazer um propósito atribuído a nós por Deus. Assim, ele delimita seu objetivo no artigo relacionando-o com três acusações de que a teoria do propósito implicaria a imoralidade de Deus: (i) seria incompatível com a bondade de Deus que Ele nos punisse por não cumprirmos o seu propósito, (ii) a oferta de um céu por cumprirmos o seu propósito seria ofensiva por poder ser encarada como exploração; e (iii) o próprio fato de Deus nos atribuir um propósito seria ofensivo, crítica que acata de Kurt Baier. Sagid Salles conclui seu artigo afirmando que embora Metz consiga mostrar um caso em que a atribuição de um propósito a nós por parte de Deus, por si só, não seria ofensiva, ao fazer isso ele seria obrigado a assumir que Deus é injusto. Para escapar da acusação de injustiça, Metz estaria comprometido com a aceitação do fato de que Deus atribui diferentes propósitos às diferentes pessoas. Salles mostra que não é possível supor tal coisa sem implicar que Deus interfira em nosso livre arbítrio ou restrinja nossa capacidade de escolha.

O artigo de Felipe Lazzeri e Jorge Oliveira Castro, da Universidade de Brasília, critica a perspectiva mentalista sobre as predicções intencionais, que consiste na afirmação de tais predicções em seu uso ordinário

designando entidades internas aos organismos que sejam determinantes causais de seus comportamentos. O autor lista três objeções baseadas na análise lógica das predicções intencionais (a linha fundamental das quais já concebidas por outros autores, nomeadamente, Bennett e Hacker, Ryle, Wittgenstein e Skinner) e opta por uma perspectiva não-mentalista que considera acertada: a abordagem de Ryle atrelada à causação selecionista do comportamento.

No artigo “Limites e possibilidades da explicação naturalista da moralidade”, José Costa Júnior, da Universidade Federal de Ouro Preto, tenta responder à seguinte pergunta: será que a teoria da evolução pode explicar a existência do comportamento moral como uma característica inerente à condição humana? Costa Júnior defende que sim, e apresenta uma concepção de ética naturalista. Em um primeiro momento, ele expõe o renomado problema da passagem do “ser” para o “dever”. Como, a partir de proposições acerca do que é, alcançamos uma conclusão acerca do que deve ser? Como passamos de “esta criança tem fome” para “devemos alimentar essa criança”? Em seguida ele apresenta o argumento de G. E. Moore, que sustenta que o predicado “bom” é indefinível, e que qualquer tentativa de defini-lo com referência a algo

natural incorreria na chamada “falácia naturalista”. Por fim, Costa Júnior apresenta duas respostas às acusações de Moore, e conclui a favor de uma explicação da origem da ética a partir da evolução do homem, além de defender que o uso que se faz do termo “dever” nas ciências naturais não é tão distante daquele das proposições éticas.

O artigo “Kant e Darwin sobre a noção de teleologia em biologia: da autonomia na consideração do organismo à autonomia na consideração das populações”, de Adriano Perin, apresenta a contribuição de Immanuel Kant e Charles Darwin para a fundamentação filosófica da biologia. O problema central abordado é o de fundamentar a biologia como disciplina independente da física e da teologia. Na primeira seção, Perin expõe o impasse entre a visão mecanicista, que via a explicação dos fenômenos biológicos como sendo reduzida à mecânica dos fenômenos físicos, e da teologia natural, que descrevia os fenômenos biológicos como produtos imediatos da criação de um artífice supremo. Segundo Perin, o mérito de ter sido o primeiro a conceber que os fenômenos biológicos não podem ser reduzidos nem à explicação mecanicista nem à teológica foi de Kant. Assim, Kant teria dado um novo lugar à teleologia. Entretanto, Perin argumenta na seção II que foi somente com Darwin que

tornou-se possível compreender que há dois modos de teleologias diferentes, e permitir que a estrutura da biologia contemporânea seja edificada como biologia funcional e evolutiva. A partir daí, ele explica os conceitos básicos e diferentes métodos de cada um desses modos de teleologia e conclui pela importância fundamental tanto de Kant como de Darwin no processo de tornar a biologia auto-suficiente.

O próximo artigo apresentado chama-se “Lógica Paraconsistente: Lógicas da Inconsistência Formal e Dialeteísmo” e foi escrito por Diego A. Varela. Seu objetivo é explicar o que é a lógica paraconsistente e para quê ela serve, distinguindo o paraconsistentismo brasileiro de Newton da Costa do dialeteísmo australiano de Graham Priest. Ele cumpre tal objetivo nos mostrando que em lógicas inconsistentes, diferentemente das lógicas consistentes, podemos distinguir a contradição da trivialização; o que torna possível fazer uma lógica que a partir de uma contradição não se siga qualquer coisa, ou seja, uma lógica com o princípio de explosão gentil, sendo assim uma lógica inconsistente, porém não-trivial. E, posteriormente, Varela nos mostra a distinção nos comprometimentos ontológicos do paraconsistentismo e do dialeteísmo (o primeiro não aceita que haja contradições

na realidade, enquanto o segundo aceita) e que, nos fundamentos de uma lógica paraconsistente, podemos aceitar o primeiro, e não o segundo.

O autor Eduardo Dayrell de Andrade Goulart, no artigo “Observações Introdutórias sobre os Paradoxos Sorites e o fenômeno da vagueza na Linguagem Natural”, apresenta os paradoxos lógicos conhecidos como sorites, o fenômeno da vagueza, distinguindo-a da ambigüidade e da relatividade, e a teoria epistêmica, que é uma tentativa de solução desses paradoxos. O artigo começa com uma exposição clara e informal do paradoxo sorites a partir de três exemplos. Goulart observa que nossa intuição nos diz que a retirada de apenas um grão de areia de um monte de areia não faz com que ele deixe de ser um monte. Entretanto, a mesma intuição pode nos levar à paradoxal conclusão de que qualquer quantidade de grãos de areia é um monte, mesmo que apenas um grão. Paradoxos desse tipo, observa Goulart, são constituídos a partir do uso de conceitos vagos (como “monte”). Por fim, ele apresenta a “teoria epistêmica” acerca da vagueza e dos paradoxos sorites e uma de suas principais objeções. A teoria epistêmica afirma que o fenômeno da vagueza é um problema de ignorância, o problema de não saber onde especificamente reside o limite de aplicação de um

conceito. Mas isso não significa que o limite não exista. Em algum momento (embora não saibamos qual) a retirada de um único grão de areia vai fazer o monte deixar de ser o monte. Goulart termina apontando um problema a essa teoria. Problema esse que se baseia na assunção de que o significado (de uma frase ou expressão) se dá em função do uso (que fazemos dela), e que nos permite tomar a resolução dos paradoxos sorites como um problema em aberto.

Sobre as traduções dos artigos sobre buracos, quando vemos tal tema num periódico de Filosofia, nos perguntamos qual a importância de sua publicação numa Revista de Pesquisa. A primeira tradução, a do texto “Holes” (“Buracos”) de David Lewis e Stephanie Lewis, é uma exemplificação de como um problema filosófico - como a natureza dos buracos (se são entidades concretas materiais ou não) - pode ser discutido analiticamente de uma maneira interessante. Ademais, de um ponto de vista pedagógico, este texto torna-se importante porque expõe como geralmente os debates filosóficos ocorrem ou, pelo menos, como eles começam. O segundo texto traduzido “Holes”, de Archille Varzi e Roberto Casati, já não é um *debate filosófico* sobre a natureza dos buracos, mas sim uma *exposição do problema filosófico* sobre a natureza dos

buracos, como também das diversas teorias que existem para tentar solucioná-lo. A importância pedagógica deste texto é que nos faz entrar em contato com o modo como devemos ler os textos de Filosofia - na intenção de captar suas teses e argumentos, e com o objetivo de pensarmos nós mesmos teses e argumentos a favor e contra os autores. De modo geral, o que objetivamos com a publicação dessas traduções é mostrar como os filósofos filosofam e como devemos ler seus textos a fim de nós mesmos filosofemos.

Enfim, ao publicarmos esses artigos, desejamos e nos esforçamos para que os estudantes e os pesquisadores em Filosofia tenham um bom material em mãos. Boa leitura!

Os Editores

DISCURSO AOS ESTUDANTES SOBRE A PESQUISA EM FILOSOFIA¹

Oswaldo Porchat Pereira

Se se trata de discutir pesquisa em filosofia, a pergunta imediatamente nos acode: pesquisa em Filosofia ou pesquisa em História da Filosofia? A pesquisa em História da Filosofia tem sido fortemente desenvolvida entre nós, com profícuos resultados. Um número já impressionante de boas monografias historiográficas foram produzidas por nossos professores e pós-graduados e isso é e deve ser para nós um motivo de orgulho. Estamos fazendo boa História da Filosofia e estamos preparando nossos alunos com seriedade e rigor para serem bons historiadores da Filosofia. Isso não está certamente em questão e creio ser objeto de consenso. Os trabalhos de nossos

¹ Texto autorizado para esta publicação pelo autor, pela Editora Unijuí, que lançou o livro *A Filosofia Entre Nós* em 2006 e pelo seu organizador José Crisóstomo de Souza, aos quais agradecemos. Em 1998, este artigo foi publicado em *Dissenso – Revista de Estudantes de Filosofia*, Departamento de filosofia da USP, sob o título “Discurso aos Estudantes de Filosofia da USP sobre a Pesquisa em Filosofia”.

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

alunos, os resultados que têm logrado, mesmo durante seu curso de Graduação, o mostram obejamente, e este mesmo encontro, que se está hoje iniciando, é disso a irrefutável prova.

Todos sabem que fomos formados na sólida tradição historiográfica francesa e que sua influência sobre nós foi extraordinariamente importante, particularmente sob a forma do assim chamado método estruturalista de leitura e estudo das obras filosóficas. Os nomes de nossos grandes professores franceses, de Martial Guérout e, em particular, do meu saudoso e amado Victor Goldschmidt, são de todos vocês conhecidos e nunca é demais renovar-lhes o preito de nossa gratidão. Eles nos ensinaram o rigor metodológico na leitura, mostraram-nos como tentar reconstruir uma doutrina *ad mentem auctoris*. Permitam-me dizer-lhes que continuo totalmente convencido de que se trata possivelmente do melhor método para lograr uma primeira hipótese interpretativa, e de um primeiro passo indispensável para qualquer apreensão do significado e escopo de um sistema filosófico. Um primeiro passo indispensável e preliminar a toda análise comparativa, a todo esforço de compreensão mais global, a uma interpretação posterior mais geral de uma obra que permita relacioná-la com seu contexto cultural, político, econômico, e que propicie sua inserção numa perspectiva mais propriamente histórica.

Nesse trabalho de refazer os movimentos filosóficos que estruturam uma filosofia particular, de apreender sua lógica interna, impõe-se seguramente a necessidade metodológica de deixar de lado as posições pessoais, os pontos de vista filosóficos que eventualmente se tenham, faz-se mister o esquecimento metodológico de si próprio. E se trata, por certo, de um método difícil de se praticar. Ao que se acrescenta a necessidade de nos desvencilharmos dos preconceitos que se opõem a um tal método, proclamando, às vezes com base numa argumentação superficial, a impossibilidade de se lograr aquele *desideratum*. Preconceitos que asserem dogmaticamente a impossibilidade de assumirmos metodologicamente uma perspectiva menos comprometida com nossa situação particular e menos restringida por nossas limitações históricas.

Haveria muito a discutir sobre isso e trata-se de um assunto que mereceria uma atenção toda especial, mas não me demorarei aqui sobre esses pontos. Assumirei que, no nosso contexto específico, a validade do método historiográfico dito “estruturalista” de investigação das obras filosóficas representa um ponto de relativo consenso.

É de outra coisa que quero falar, da pesquisa em Filosofia, do treinamento do jovem estudioso que resolveu fazer Filosofia, dedicar-se à Filosofia e procurou para isso um curso de Filosofia. Aceitemos, ao menos para argumentar, que introduzi-lo à prática do método

estruturalista é a melhor maneira de prepará-lo para ser capaz de tentar apreender com alguma profundidade a estrutura interna das obras filosóficas que nos oferece a história do pensamento ocidental, desde as suas origens gregas até nossos dias. A melhor maneira, por isso mesmo, de prepará-lo para se tornar um bom historiador da Filosofia. E podemos convir, sem maior discussão, em que fornecer-lhe abundantes cursos predominantemente de História da Filosofia é sobremaneira eficaz para a consecução de uma tal meta.

Quero interrogar-me aqui, porém, sobre se essa é também a melhor maneira de preparar alguém para a prática da Filosofia, para atender ao anseio original dos que vieram ao curso de Filosofia movidos por outra intenção que não a de tornar-se um dia bons historiadores do pensamento filosófico. Seus impulsos eram filosóficos. Acredito que se pode dizer isso de um bom número de nossos estudantes. E me ocorre, então, a seguinte pergunta, que formularei com alguma brutalidade: estamos contribuindo para a concretização desses impulsos, ou os estamos matando?

Talvez seja o momento de começarmos a refletir sobre esse problema, de iniciarmos sobre ele uma discussão longa, demorada e ponderada, reunindo estudantes e professores, que poderia ser levada a efeito e mesas-redondas, em colóquios, até mesmo em seminários e cursos. Essa discussão, por que não desenvolvê-la logo? Por que, por

exemplo, nos próximos meses? Para usar uma linguagem kuhniana², não se estará desenhando para a nossa comunidade departamental uma perspectiva de mudança de paradigma? Não estarão dadas as condições que propiciarão uma tal “revolução”? Talvez seja chegada a hora de nos preocuparmos um pouco mais com tentar responder a algumas perguntas que cada vez mais parecem oportunas: prepara-se alguém para a prática da Filosofia do mesmo modo como se prepara alguém para a pesquisa a prática da História da filosofia? A iniciação à pesquisa em Filosofia é a mesma coisa que a iniciação à pesquisa em História da Filosofia? O aprendizado de um método rigoroso de pesquisa historiográfica, do método estruturalista, por exemplo, é o único ou o melhor caminho para fazer desabrochar as potencialidades filosóficas daqueles nossos estudantes que foram trazidos a um curso de Filosofia por sentirem sede e fome de Filosofia?

Porque o temor que me assalta é que, levados pela nossa segura consciência de que a Filosofia se alimenta continuamente de sua história, tenhamos ido longe demais na prática da orientação historiográfica. Que, no louvável intuito de assegurarmos a nossos estudantes uma sólida base de conhecimentos historiográficos, de os afastarmos de um achismo inconsequente próprio dos que nunca frequentaram de perto o pensamento dos grandes filósofos nem aprenderam a dura disciplina das lógicas internas aos grandes

² De Thomas Kuhn, importante filósofo de ciência, norte-americano e contemporâneo (nota do organizador).

empreendimentos filosóficos, tenhamos perdido de vista a meta que muitos desses estudantes – e de nós, também – tinham – tínhamos – em nossos horizontes: a elaboração de uma reflexão filosófica, a compreensão filosófica de nós mesmos e do mundo.

A luz distante que os atraía e iluminava seus primeiros passos não se terá, por nossa culpa, amortecido? Não estará o método esterilizando a reflexão? Talvez tenha sido até bom o exagero historiográfico num primeiro momento. Porque se terão criado as condições para uma feliz conjugação da indagação filosófica com a consciência da necessidade de uma boa formação historiográfica. Por que não lembrar aqui, entretanto, as vicissitudes e os ardis da dialética? Contra a tese da metodologia historiográfica, talvez tenha chegado a ocasião de enfatizar mais a antítese representada pela investigação criativa, na esperança de que o futuro venha a nos brindar com a síntese satisfatória. De qualquer modo, mudar, parece-me, é preciso.

Quero tecer algumas poucas e breves considerações iniciais sobre essa problemática, propondo perguntas antes que respostas, levantando dificuldades. Tentando dizer um pouco como as coisas me aparecem, aqui e agora, sem nenhuma pretensão de ter a verdade, de dar a última palavra. Tentando pensar em voz alta sobre o assunto com vocês.

Antes, permitam-me prevenir uma má interpretação de minhas palavras. Se elas contêm uma dimensão crítica, se me parece que uma mudança se deve operar em nossas práticas de ensino e pesquisa, se me parece que uma autocrítica a todos nós se impõe, um imperativo de honestidade intelectual exige que se inclua de maneira enfática, em meio ao que deve ser criticado, problematizado e revisto, a minha própria atuação passada como professor e orientador. Os mais velhos sabem que eu fui durante décadas um defensor intransigente da ênfase unilateral no ensino historiográfico, que tenho uma dose bastante grande de responsabilidade pela orientação que prevaleceu no Departamento de Filosofia da USP. Aliás, três quartos ou mais dos professores deste departamento sofreram como meus alunos.

Errare humanum est, sed perseverare in errore diabolicum, diziam os medievais. Não quero ter parte com o diabo. Quero ter, no momento em que caminho a passo acelerado para os meus 70 anos, para o momento em que serei forçado a deixar a universidade, a coragem de rejeitar duramente meus erros passados, denunciar meus procedimentos equivocados, pedir humildemente desculpas pelas consequências infelizes que possam ter deles resultado. E tentar contribuir para que se busquem outros rumos. Para que a História da Filosofia, entre nós, comece a dar lugar finalmente à Filosofia.

É mais que evidente que não estou propondo que se minimize a importância de cursos historiográficos sobre o pensamento antigo, medieval e moderno. As disciplinas de História da Filosofia são o lugar natural desses cursos, seria apenas desejável que se privilegiassem os grande movimentos de pensamento que exerceram a influência que se sabe sobre toda nossa tradição filosófica ocidental. Um mínimo de iniciação se faz sempre necessária ao platonismo, ao aristotelismo, ao ceticismo, ao platonismo e aristotelismo medievais, ao cartesianismo, ao empirismo britânico, ao kantismo, ao hegelianismo. Se não a todas essas posturas filosóficas, pelo menos a uma parte considerável delas. Ainda aqui, no entanto, creio que caberia enfatizar, nesses estudos, aqueles pontos – e eles são muitos – que ainda estão presentes nas discussões filosóficas contemporâneas, chamando a atenção sobre essa presença e exemplificando-a. Reconhecendo também que há questões sobre que se debruçaram os grandes mestres que não apresentam hoje nenhum interesse para a filosofia, que pertencem ao museu das antiguidades curiosas, que somente o especialista em historiografia filosófica das épocas passadas precisa eventualmente conhecer. Não é verdade que o conhecimento necessário que nossos estudantes devem ter dos autores clássicos exija o detalhamento minucioso e onabrangente de seus sistemas.

E cabe acrescentar que se deve dar maior atenção, nos cursos de História da Filosofia, aos autores contemporâneos, às tendências principais do pensamento filosófico de nossos dias, às suas várias

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

linhas de força, incentivando nossos alunos a se interessarem por elas e a trabalhá-las. Porque é infelizmente possível, entre nós, terminar a Graduação em Filosofia não tendo lido nem trabalho nenhum, ou quase nenhum, dos temas de que se ocupam os filósofos que neste mesmo momento estão em nosso mundo propondo seus filosofemas. Carregando um pouco nas cores, eu diria que temos demasiadamente ignorado, ou quase ignorado, algumas importantes tendências e autores que estão influenciando decisivamente o pensamento contemporâneo e que são objeto de estudo e discussão nas melhores universidades do Ocidente.

Deixando porém de lado os cursos de História da Filosofia, em que sentido proponho que a História da Filosofia, entre nós, comece a dar lugar à Filosofia? Como isso se poderia fazer? Em primeiro lugar, introduzindo cursos e seminários – e orientando trabalhos e pesquisas, não apenas sobre doutrinas filosóficas deste ou daquele autor, sobre questões internas à lógica de seus sistemas, mas preferencialmente, ainda que não exclusivamente, sobre problemas filosóficos, sobre diferentes tratamentos e formulações desses problemas, sobre as polêmicas filosóficas que os envolvem e nos quais é tão fértil a literatura filosófica antiga, moderna e contemporânea. E a preferência deve também recair, parece-me, sobre problemas que sejam problemas para o mundo filosófico contemporâneo, que sejam tratados na literatura filosófica de nossos dias, introduzindo a eles os nossos alunos. Disciplinas como Introdução à Filosofia, Moral,

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

Estética, Lógica, Teoria do Conhecimento, Filosofia da Ciência, Filosofia Geral, parece-me particularmente adequadas para esse tipo de atividade (e alguns dos semestres letivos de História da Filosofia poderiam igualmente ser destinados ao estudo de problemas gerais que foram relevantes para as épocas estudadas e envolveram diferentes autores e doutrinas.

Dever-se-ia dar também atenção especial, porém, àqueles problemas filosóficos que são problemas para nossos estudantes, questões que naturalmente os preocupam. Aliás, inseridos que estão e não poderiam deixar de estar no mundo contemporâneo, muitos dos problemas desses jovens refletem compreensivelmente parte da problemática com que estão lidando os filósofos de hoje. Parece-me, por exemplo, que os problemas de filosofia moral têm aí um lugar especial. Têm acaso sido eles objeto importante de nossos cursos e atividades de ensino e pesquisa? Temo sinceramente que não.

Em segundo lugar, é muito desejável que nossos estudantes sejam fortemente incentivados, desde o início, desde o primeiro ano, a exprimirem livremente nos seminários, nos trabalhos e nas aulas os seus próprios pontos de vista sobre os assuntos tratados. A tomarem posição, a criticarem, a ousarem criticar, se isso lhes parecer ser o caso, mesmo as formulações dos grandes filósofos e suas teses.

Tenho plena consciência de que estou quase pisando aqui num terreno minado, que minhas palavras podem horrorizar os bem-pensantes. E eles rapidamente alinharão, parece-me, argumentos e objeções inúmeras, que esgrimirão solertes contra o que estou dizendo. Uma dessas objeções pressinto que consiste em dizer que minha proposta favorece o achismo, isto é, a proliferação irresponsável de proposta do tipo “eu acho que...”, avançadas sem maior embasamento, sem rigor, mesmo sem comprometimento responsável de seus autores. E se acrescentará, também prevejo, que os estudantes, por não terem ainda suficiente formação historiográfica em filosofia, proporão argumentos toscos, ignorando na maior parte das vezes que versões mais sofisticadas e filosoficamente mais sérias das mesmas posições e argumentos que estão avançando foram formuladas de modo seguramente mais adequado e pertinente por grandes autores. E se dirá que, na falta de um método de progressão lógico-filosófica, dificilmente poderão dizer algo de filosoficamente relevante. E se dirá que, antes de tentar filosofar, é preciso adquirir uma sólida formação historiográfica, conhecer bem os grandes autores (e alguns médio e outros pequenos...), domesticar os impulsos filosofantes, cuidar de adquirir método e rigor, etc. Se tudo isso se faz e logra, poderá no futuro talvez sobrevir, então, quem sabe, o grande Dia D, o dia de começar a pensar filosoficamente com suas próprias forças...

O que pensar dessa orientação? Primeiramente, cabe lembrar um fato simples: o de que a maioria esmagadora dos pensadores filosóficos (os grandes, os médios e os pequenos...) não se prepararam desse modo para filosofar, não adquiriram primeiro uma sólida formação historiográfica haurida na prática austera do método estruturalista (inventado, aliás, quando já avançado em anos o século XX: não esqueçamos que a História da Filosofia, como tal, é coisa do século XIX) – a maioria, aliás, não adquiriu uma formação nem primeiro nem depois, não a adquiriu nunca, eles não tiveram a felicidade de ser nossos alunos... Ter-lhes-á isso causado um grande mal? Filosofia, não esqueçamos, é o que eles fizeram e fazem e nós os estudamos em nossos cursos.

E cabe recordar também os gregos, afinal os pais da Filosofia, praticaram fundamentalmente o método da discussão filosófica, da proposição de teses e antíteses, de perguntas e respostas, de argumentos e objeções. E tudo isso sobre problemas e questões que diziam respeito às preocupações efetivas dos homens de então. E levando em conta e tomando como ponto de partida as opiniões professadas pelos estudantes que acorriam aos cursos de Filosofia. Socráticos, platônicos, aristotélicos, céticos, neo-platônicos, a maioria, enfim, procedeu dessa maneira. E quem desconhece a prática medieval da argumentação contraditória, os estudantes enfrentando-se na defesa ou impugnação de teses sob a supervisão dos mestres, defendendo um e outro lado nas posições e teses consideradas? Para

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

os gregos e medievais, para muitos modernos e para muitos contemporâneos, em muitas universidades, sobretudo nos países de línguas anglo-germânicas, aprender a filosofar é aprender a debater teses, a sustentar pontos de vista, a impugnar pontos de vista contrários aos que se estão defendendo.

Afirmar que os primeiros exercícios filosóficos serão forçosamente toscos, desajeitados, mesmo ingênuos, é proferir um truísmo banal, pois é forçosamente assim em todos os ramos do saber teórico, algo de análogo também ocorre em todos os ramos da sabedoria prática. Haverá outra maneira de aprender a fazer algo, no campo teórico ou prático, senão começando a fazer e fazendo, de preferência sob o acompanhamento e aconselhamento de um mestre, aquilo que se quer aprender a fazer bem? Não é, aliás, o mesmo que ocorre no aprendizado da historiografia filosófica? No que concerne particularmente ao aprendizado filosófico, caberá ao mestre apontar as necessárias imperfeições das primeiras tentativas, sugerir leituras que possam ser utilizadas como ponto de apoio para os passos seguintes, corrigir falhas de argumentação, estimular o debate filosófico entre os próprios estudantes. E, sobretudo, municiar os debates e discussões pelo recurso à utilização pontual de textos e passagens de obras filosóficas apropriadas ao tratamento dos temas em questão. Aliás, a impressionante proliferação de artigos sobre as mais variadas questões filosóficas na bibliografia filosófica

contemporânea fornece um material abundante e mesmo inesgotável que poderá sempre servir de base de referência para tais propósitos.

É certo que tudo isso torna mais árdua a tarefa do professor. Ele não poderá mais limitar-se a expor os resultados de sua pesquisa historiográfica, a mostrar sua competência no tratamento erudito de certas questões. Ele deverá acompanhar uma literatura filosófica mais ampla e abrangente que aquela, já em si mesmo vasta, exigida pelo desenvolvimento de sua pesquisa. E ele não mais poderá valer-se de sua autoridade magistral: em História da Filosofia a autoridade parece contar muito, em Filosofia a autoridade não conta nada. Seja qual for a minha erudição historiográfica, minha opinião filosófica conta tanto, na esfera do saber e no domínio das verdades filosóficas, quanto a de qualquer um de meus alunos, minhas performances “magistrais” não garantem a verdade do que eu possa afirmar. E, se queremos de fato levar nossos alunos a filosofar, teremos de abdicar do desejo de brilhar, de exhibir perante nossos alunos nossa capacidade retórica de construir aulas bem ordenadas, eruditas, magnificamente estruturadas, mas que são fundamentalmente estéreis, ou quase isso, no que respeita a sua eficácia pedagógica para a formação filosófica de nossos alunos. Professor de filosofia não tem de ser artista, aulas de Filosofia não têm de ser espetáculos de arte oratória. O modelo que muitos seguimos do *aggregé* de Filosofia francês é dos mais infelizes para o ensino da Filosofia. Nossos estudantes não devem ser tratados como basbaques que devamos deixar extasiados com a mágica de

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

nossas palavras, o fulgor de nossa inteligência e a manifestação exuberante de nosso saber e erudição...

Ensinar a filosofar exige que se filosofe também. Que se tenha a coragem de pensar por conta própria, de propor ideias, de tomar posições, de fazer críticas e de recebê-las. Exige que nos exponhamos publicamente, oralmente e por escrito. É lamentável que alguns historiadores da Filosofia, ilustres e de indiscutível valor em sua área de pesquisa, nos tenham querido fazer acreditar que se pôr a filosofar pressupõe a crença na própria genialidade. Nada conheço de mais castrador do que essa tese, quando arremessada sobre a cabeça de um jovem que se propõe a estudar e praticar a Filosofia. Mas ela é falsa. Ela é tão falsa em Filosofia quanto é obviamente falsa em qualquer outro ramo do saber teórico ou prático dos homens. Para filosofar não se exige mais genialidade que a que se exige para ser astrônomo, antropólogo, engenheiro, cozinheiro ou jogador de basquete. Basta apenas que se tenha alguma inclinação, alguma capacidade e um certo amor pelo que se quer fazer. E é muito útil que se tenham professores que saibam ajudar-nos a percorrer o caminho escolhido.

Ensinar a filosofar exige ainda uma dose infindável de paciência, tolerância e compreensão para com os que estão começando. Exige um enorme respeito por eles. Exige que privilegiemos o ouvi-los, o entendê-los, que saibamos tranquilamente com eles conversar, sem agressividade, sem nos mostrarmos

escandalizados com certas impropriedades que, como é muito natural, com alguma frequência serão levados a proferir. Os grandes carvalhos nascem pequenos, são de início plantas tenras que a floresta ajuda a fazer crescer, alimenta e protege. Se as condições de crescimento lhes são dificultadas, talvez não cheguem a se tornar as árvores potentes que tinham tudo para ser.

A atual geração dos professores de Filosofia do Departamento de Filosofia da USP teve negadas todas as condições que propiciam a boa iniciação à prática da Filosofia. Seus mestres, eu sou um deles, lhas negaram todas, os prepararam apenas para que se tornassem bons historiadores da Filosofia. E eles assim se tornaram, o que é muito bom. Mas foram educados – ou deseducados – no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau. Sob esse aspecto, nós, os mestres deles, miseravelmente falhamos. Meu *mea culpa* vem muito tarde, eu sei. Embora da confissão da culpa se possa talvez dizer o mesmo que o poeta disse da liberdade: *quae sera, tamen...*

Mas por que não mudar? Nosso departamento é rico em recursos humanos e, sobretudo, é visceralmente democrático. Há muito espaço nele para a discussão filosófica, a polêmica filosófica séria, o debate amplo. Há espaço de sobra nele para a crítica e para a indispensável autocrítica. Basta abrir algumas salas que estão fechadas, as salas da discussão, da polêmica, do debate, da crítica, da autocrítica. Disseram-me que vocês têm as chaves.

PENSAMENTO CRÍTICO*

George Rainbolt**

Departamento de Filosofia
Georgia State University- EUA***

Nos Estados Unidos, “pensamento crítico” refere-se a um movimento acadêmico que promove a aquisição de uma habilidade específica e também se refere a esta própria habilidade de avaliar corretamente os argumentos elaborados por outros e de construir argumentos sólidos. O compromisso com o pensamento crítico acarreta basear nossas crenças em bons argumentos, o que nos faz mais felizes, por oposição a baseá-las em maus argumentos, o que nos deixa nas mãos do acaso. O movimento do pensamento crítico sustenta que tal habilidade é vital e que deve ser ensinada aos

estudantes de graduação. Forneço aqui uma revisão sobre o pensamento crítico para estudantes de fora dos Estados Unidos.¹

Nos últimos vinte anos o movimento obteve grande sucesso. Numa pesquisa recente em aproximadamente 2.000 faculdades de todas as disciplinas no estado da Georgia, o pensamento crítico foi identificado como o objetivo de aprendizagem mais importante para estudantes de graduação.² A disciplina obteve uma classificação maior do que os objetivos de aprendizagem em escrever bem e em competência matemática. Milhares de estudantes agora fazem cursos de pensamento crítico em milhares de universidades nos Estados Unidos. Enquanto a maior parte desses cursos é lecionada em departamentos de filosofia, um número considerável também é

* Este artigo foi preparado especialmente para *Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia* e para a Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto. Agradeço a Mário Nogueira de Oliveira pelos comentários nas versões anteriores.

**Dr. George W. Rainbolt é professor titular e chefe do departamento de Filosofia na Georgia State University em Atlanta, Georgia, USA. É autor e co-autor de três livros: *The Concept of Rights, Ethics, and Critical Thinking in College*. Publicou vários artigos em periódicos como: *Legal Theory*, *Public Affairs Quarterly*, *the Journal of Social Philosophy*, *Noûs*, and *Philosophy and Phenomenological Research*. Além do seu trabalho na área do pensamento crítico, sua pesquisa enfoca também a Filosofia do Direito.

***Tradução de Mário Nogueira de Oliveira. O tradutor agradece a contribuição de Rodrigo Reis Lastra Cid e, especialmente, a gentileza do autor do artigo na realização do trabalho.

¹ O movimento do pensamento crítico teve um grande impacto no Canadá. Há inúmeros livros escritos por autores canadenses sobre tema e os canadenses utilizam um número significativo de livros sobre pensamento crítico escritos por autores dos Estados Unidos. Como meu conhecimento sobre o movimento do pensamento crítico no Canadá é limitado, restringirei meus comentários ao movimento presente nos Estados Unidos.

² Ver a pesquisa do Core Curriculum Evaluation Committee of the University System of Georgia, question 8; encontrado em: <http://core.usg.edu/surveys/>

ensinado por departamentos de língua inglesa. As atividades relacionadas compreendem a elaboração de livros para cursos, elaboração de testes para avaliar as habilidades concernentes ao pensamento crítico, elaboração de manuais para auxiliar os professores da disciplina e as conferências. Um editor estima que o total de vendas de livros sobre pensamento crítico nos Estados Unidos é superior a 250.000 por ano.³

O movimento do pensamento crítico teve origem na insatisfação com a lógica simbólica. Em meados de 1980, a única disciplina de graduação voltada à avaliação de argumentos era o curso de lógica simbólica⁴. Tais cursos tendem a enfatizar argumentos como este: se estiver nevando, então a temperatura está abaixo de 0 grau. Está nevando. Portanto, a temperatura está abaixo de 0 grau. Ao final da mesma década, muitos professores acreditavam que as aulas de lógica simbólica não conseguiam habilitar os alunos para avaliar bem os argumentos reais. O movimento do pensamento crítico nasceu com o intuito de corrigir este problema.

Muitos estudiosos de fora dos Estados Unidos ou nunca ouviram falar sobre o movimento do pensamento crítico, ou o tomam

³ Joann Kozyrev, Senior Sponsoring Editor for Philosophy and Religion, Wadsworth/Cengage Learning, mensagem de email para o autor em 8 de maio de 2009.

⁴ Irving Copi, *Symbolic Logic*, 5 ed. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1979.

por algo que ele não é.⁵ A maior parte da confusão decorre do pressuposto natural de que a palavra “crítico”, ou “crítica”, indica que o pensamento crítico esteja relacionado a outros movimentos intelectuais que também apresentam esta palavra em seus nomes. Entretanto, ele não está relacionado com a teoria crítica, ou com os estudos críticos legais, ou com a teoria crítica da raça, ou com a teoria crítica da literatura. A rigor, o movimento do pensamento crítico tende a confiar em pressupostos que essas outras teorias rejeitam. Deixe-me tomar um momento para explicar o que quero dizer por “teoria crítica”, “estudos críticos legais”, “teoria crítica da raça”, e por “teoria crítica da literatura”.

Em um uso amplo, “teoria crítica” refere-se a um conjunto largo e díspar de teorias (em filosofia e em outras disciplinas) que compartilham a visão de que as teorias sociais são ou deveriam ser tentativas de criticar e mudar a sociedade como um todo. Neste sentido, as teorias críticas são contrastadas com as teorias que visam apenas descrever ou entender a sociedade.

A teoria crítica é frequentemente associada com a esquerda política e com críticas à sociedade como racista, sexista, opressiva,

⁵ Já existem trabalhos conhecidos no Brasil, como por exemplo, *Pensamento Crítico: o poder da lógica e da argumentação* (Editoras Cultura e Rideel) de autoria do Prof. Walter Carnielli (do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Unicamp) e Richard L. Epstein. A versão nacional do trabalho foi lançada em Novembro de 2009. Em Portugal, também como um exemplo, Tomás Magalhães Carneiro edita uma revista acadêmica que enfatiza trabalhos no tema (Nota do Tradutor).

injusta, etc. Este sentido de teoria crítica geralmente enfoca o aumento da liberdade em todas as suas formas. Num sentido mais restrito, “teoria crítica” refere-se a um conjunto de filósofos e teóricos sociais alemães vinculados à Escola de Frankfurt. Pensadores que exemplificam os teóricos críticos, neste sentido, incluem Adorno, Marcuse e Habermas.⁶

Às vezes, “teoria crítica” pode ser entendida como um sinônimo para “teoria pós-moderna”. O que faz uma teoria pós-moderna é objeto de disputa, mas o termo frequentemente se refere às teorias que negam a existência de um assunto objetivo sobre o qual possamos teorizar. Ela também pode se referir a um modo de fazer filosofia que intenta minar os conceitos fundamentais que são utilizados em teorias filosóficas (conceitos como identidade, liberdade e progresso). As figuras centrais do pós-modernismo incluem Lyotard, Foucault e Derrida.

Os estudos críticos legais são um movimento dentro da Filosofia do Direito nos Estados Unidos. Tais estudos floresceram nas décadas de 1980 e 1990, entretanto recentemente tornaram-se menos influentes. Sua afirmação central é que o estado de direito não existe, mesmo em democracias ocidentais contemporâneas.⁷ Seus defensores

⁶ Ver o número especial do *International Journal of Philosophical Studies*: vol. 13 (2005) que é dedicado à teoria crítica no sentido mencionado aqui.

⁷ Andrew Altman, *Critical Legal Studies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

argumentam que as decisões judiciais são baseadas não no que as leis dizem, mas em fatores políticos, sociais e econômicos. Os estudos críticos legais e a teoria crítica estão ligados porque os estudiosos de estudos críticos legais frequentemente argumentam que as decisões legais são baseadas em fatores antiéticos em relação à liberdade.

A teoria crítica da raça é um desenvolvimento do movimento dos estudos críticos legais. Os teóricos críticos de raça sustentam que quando examinamos as interações cotidianas nas quais a raça parece ser irrelevante ou é considerada como irrelevante, descobrimos que ela tem, sim, um papel importante. Além disso, sustentam geralmente que a noção de raça é socialmente construída. Por exemplo, ressaltam que pessoas uma vez classificadas como não-brancas passam, em certas ocasiões, à classificação de brancas. Seus teóricos tendem a usar narrativas semi-ficcionais ao invés dos escritos argumentativos. Costumeiramente, eles rejeitam a objetividade e/ou a racionalidade.⁸

Dentro de departamentos de língua inglesa, a “teoria crítica literária” muitas vezes refere-se à teoria literária em geral. Neste uso, a teoria crítica literária é o estudo da natureza da literatura e do seu método de análise. Um uso restrito de “teoria crítica literária” em departamentos de Letras refere-se a teorias literárias que recorrem à

⁸ Um bom exemplo de teoria crítica da raça pode ser encontrado em Derrick Bell, *The Derrick Bell Reader*, eds. Richard Delgado and Jean Stefancic (New York: New York University Press, 2005).

filosofia continental e/ou enfocam, assim como os estudos críticos legais, fatores antiéticos em relação à liberdade.

Como mencionado anteriormente, o pensamento crítico é a habilidade de avaliar corretamente os argumentos feitos por outros e construir bons argumentos por si mesmo. Ao contrário dessas outras teorias, cujos nomes compartilham a palavra “crítica” ou “crítico”, o movimento do pensamento crítico busca fazer uma diferença concreta na vida cotidiana dos jovens de 18 a 22 anos. Por exemplo, ele intenta ajudá-los a evitar serem pegos por propagandas enganosas. Considere a famosa propaganda de uma marca de chicletes sem açúcar nos Estados Unidos: “quatro entre cinco dentistas entrevistados preferem o chiclete sem açúcar para seus pacientes que mascam chiclete”⁹.

Pensar criticamente sobre essa propaganda envolve se perguntar questões como: “com quantos dentistas foi realizada a pesquisa? Cinco, vinte e cinco, quinhentos?” e “os dentistas preferem o chiclete sem açúcar frente a não mascar nenhum chiclete?”. O movimento do pensamento crítico visa ajudar os estudantes a fazer coisas tal como avaliar as estatísticas de jornais. Considere a diferença entre média e mediana. Em inglês, a palavra “average” pode significar tanto média, quanto mediana. Em 2005, a renda média familiar nos Estados Unidos era de US\$ 63,344 mas a renda familiar mediana era

⁹ Uma história desta campanha propagandística pode ser encontrada em <http://marketing-case-studies.blogspot.com/2008/04/four-out-of-five-dentists-campaign.html>

de US\$46,326.¹⁰ A média é US\$17,018 maior (superior em mais de 35%) que a mediana. Os alunos discutiriam sobre como as médias podem ser enganadoras uma vez que escondem diferentes distribuições. Neste caso, a renda de poucos indivíduos ricos (como Bill Gates) eleva a média da renda.

Este enfoque prático explica porque os livros de pensamento crítico raramente mencionam filósofos. Ao invés disso, eles apresentam materiais como propagandas de televisão, editoriais de jornais e discursos de políticos. Como o pensamento crítico é considerado um trabalho de nível elementar, a maioria dos professores universitários acredita que os estudantes deveriam ter aprendido a pensar criticamente no ensino médio, entretanto, ao menos nos Estados Unidos, grande parte não o fez.

Com o enfoque concreto e de nível elementar, o pensamento crítico é considerado teoricamente raso. Seus livros não levantam questões sobre a natureza da verdade, se a verdade é objetiva, e se os argumentos racionais levam à crença verdadeira. Tais livros assumem algum tipo de teoria da verdade como correspondência e alguma versão do realismo metafísico, mas não apresentam explicitamente

¹⁰ Carmen DeNavas-Walt, Bernadette D. Proctor, and Cheryl Hill Lee, U.S. Census Bureau, Current Population Reports, P60-231, *Income, Poverty, and Health Insurance Coverage in the United States: 2005* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 2006), 38.

esses pressupostos aos alunos.¹¹ As outras teorias com o termo “crítica” ou “crítico” em seus nomes são teoricamente profundas. Geralmente rejeitam as teorias da verdade como correspondência e/ou o realismo metafísico. E usualmente não pretendem ajudar os jovens adultos na rotina de suas vidas.

A generalidade e a importância do pensamento crítico são responsáveis em grande parte pela popularidade da disciplina nos campi dos Estados Unidos. Sua grande aceitação também se deve à tendência de incluir quaisquer habilidades necessárias ao sucesso nas faculdades ou na vida sob a bandeira do pensamento crítico. Se o “pensamento crítico” deve possuir um significado, este deve ser limitado. Para se alcançar sucesso acadêmico, os estudantes precisam ser capazes de ler, escrever frases gramaticalmente corretas, fazer cálculos matemáticos, organizar os dados para os trabalhos acadêmicos e fazer uma série de outras coisas que não são “pensamento crítico”. A habilidade de memorizar informações para elaborar um texto não é um exemplo de pensamento crítico. A memorização é uma habilidade importante tanto na academia quanto na vida em geral (pense na memorização de senhas de computadores), mas não é pensamento crítico. É comum contrastá-lo com o conhecimento de conteúdo, mas a relação entre eles é complexa.

¹¹ Na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* há um bom artigo sobre a teoria da verdade como correspondência e sobre o realismo metafísico: <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>

Uma vez que os argumentos podem tratar de qualquer assunto, pensar criticamente é uma habilidade geral que se deve usar em qualquer momento em que se esteja para decidir no que acreditar ou no que fazer. Portanto, pensar criticamente é uma habilidade encontrada em todas as disciplinas acadêmicas e também fora do contexto acadêmico. Por outro lado, a natureza do pensamento crítico difere de disciplina para disciplina e de contexto para contexto. O pensamento crítico na matemática, na biologia e na sociologia apresenta-se diferente entre tais formas e também, por exemplo, do pensamento crítico em questões financeiras, ou do pensamento crítico concernente ao conserto de automóveis ou da gerência de um restaurante. A maioria dos acadêmicos sustenta que há algumas habilidades gerais advindas do pensar criticamente que são necessárias em qualquer contexto, ao passo que outras habilidades do pensamento crítico são específicas a certos contextos. Isto é freqüentemente baseado na visão de que as habilidades fornecidas pelo pensamento crítico são de mais fácil aplicação quando alguém possui um bom conhecimento na área concernida.

A habilidade de avaliar corretamente os argumentos envolve mais do que o estudo teórico dos argumentos. Ela requer o desenvolvimento de habilidades cognitivas (tais como a capacidade para identificar quando um argumento está presente e a de separar suas diversas partes) e a adoção de um conjunto de hábitos mentais (tais como reconhecer a própria ignorância, não chegar a conclusões

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

sem informações suficientes, tratar visões opostas tal como é devido, evitar o auto-engano e identificar preconceitos). Isto não é algo que os alunos possam adquirir apenas pela leitura. Deve haver a prática e a maior parte dos cursos de pensamento crítico exige que os estudantes façam muitos exercícios. Algo típico dos livros de pensamento crítico é apresentar uma grande quantidade de exercícios. Nesse ponto, seus livros assemelham-se aos livros de matemática. Hegel morreu em 1831 e Nietzsche nasceu em 1834. O conhecimento do conteúdo de que Hegel viveu antes de Nietzsche pode se mostrar útil ao argumentarmos que o pensamento de Nietzsche não influenciou Hegel. O conhecimento de conteúdo é útil no pensamento crítico. Mas o conhecimento de fatos não conectados não é um exemplo de pensamento crítico. Para pensar criticamente, deve-se ser apto a ordenar fatos para sustentar ou não uma determinada visão.

A instrução do pensamento crítico é geralmente combinada com a instrução sobre como escrever. Enfatiza-se a importância de se escrever em estilo claro e simples. Algumas vezes este estilo impressiona pessoas de fora da academia (e alguns acadêmicos) que o percebem como seco e enfadonho. Os defensores do pensamento crítico, por sua vez, consideram estas observações como elogios. Um instrutor da disciplina tenta passar essa idéia para os estudantes ao afirmar que o estímulo de um artigo bem escrito deve advir das idéias, e não das palavras.

A ênfase na clareza da escrita vincula o movimento do pensamento crítico com o estilo da filosofia analítica. Por outro lado, este movimento teve sua origem na rejeição da relevância da lógica simbólica. Na medida em que a filosofia analítica valoriza as habilidades aprendidas nos cursos de lógica simbólica, o movimento do pensamento crítico está em desacordo com a filosofia analítica. Ademais, seus defensores costumam demonstrar desgosto com as abreviaturas e jargões usados por vezes em demasia na filosofia analítica. Em um exame mais escrupuloso, é razoável pensar que o movimento do pensamento crítico está mais associado com a filosofia analítica, ao invés da filosofia continental. Entretanto tais relações são complexas.

O movimento do pensamento crítico não tem vinculação política. Os acadêmicos que tendem tanto à esquerda quando à direita na questão política argumentam que a seus oponentes falta bom pensamento crítico e, nesse sentido, os dois grupos reconhecem o seu valor. Como foi visto acima, há alguns acadêmicos, algumas vezes ligados à esquerda no espectro político, que rejeitam o pensamento crítico que está na base de suposições epistêmicas e metafísicas. Em geral, tais acadêmicos ignoram o movimento do pensamento crítico e são ignorados por aqueles que consideram o valor desse movimento. Com exceção dos acadêmicos mencionados, o movimento não é controverso. Nunca ouvi um professor afirmar que o pensamento

crítico é inútil ou superestimado. É quase universalmente considerado como uma habilidade de vital importância.

Post scriptum

Uma das melhores maneiras de se entender o pensamento crítico é ler um dos livros dedicados ao tema. Obviamente, não se pode reproduzir um livro usado em aulas aqui. Contudo, posso fornecer dois breves excertos. Estes foram retirados de *Critical Thinking in College*, de George Rainbolt e Sandra Dwyer (Wadsworth 2008)¹². Vejamos:

- 1.1. Um argumento estatístico ocorre quando alguém faz uma inferência que tem uma das seguintes formas lógicas:

Geral

- (1) P% das entidades N observadas em G têm F.

Logo,

- (2) P% de todas as entidades em G têm F.

Particular

- (1) P% das entidades N observadas em G têm F.

¹² George W. Rainbolt and Sandra L. Dwyer, *Critical Thinking in College* (East Windsor, CT: Wadsworth Press, 2008).

Logo,

(2) P% de todas as entidades em G têm F.

(3) X é uma entidade em G.

Logo,

(4) Há uma chance de P% de que X tenha F.

1.2. Aqui está um exemplo de um argumento estatístico com forma Geral:

Durante o fim da primavera de 2006, 89% de 1000 estudantes de graduação disseram que os argumentos estatísticos são seu tipo favorito de raciocínio.

Logo,

(2) 89% de todos os estudantes de graduação diriam que os argumentos estatísticos são o seu tipo favorito de raciocínio.

Neste exemplo, raciocina-se a partir de um universo de 1000 estudantes de graduação cuja visão sobre os argumentos estatísticos foram observadas (talvez numa pesquisa) de modo a representar todos os alunos do nível mencionado. Temos, portanto, um exemplo da forma geral porque a conclusão é uma generalização acerca de todos os estudantes na graduação.

2. Discutiremos três falácias estatísticas: a Generalização Apressada, a Amostra Influenciada e a Evidência Anedótica.

Falácia da Generalização Apressada

A falácia da generalização apressada ocorre quando um argumento estatístico usa uma amostra que é muito pequena. Quanto maior a amostra, mais representativa ela é. Daí se segue que quanto menor a amostra, menos representativa ela é. Em alguns casos, a amostra do argumento estatístico é tão pequena que o argumento deve ser simplesmente ignorado. Se alguém retira uma conclusão sobre todas as crianças a partir de uma amostra de cinco delas, ele cometeu a falácia da Generalização Apressada. Neste caso, o argumento estatístico irá falhar no que se chama o teste da forma correta.

Falácia da Amostra Influenciada

Quanto mais variada é a amostra, mais ela será representativa. A amostra influenciada ocorre quando falta seriamente uma grande variedade numa amostra. Suponha que tenha sido argumentado que 100% de 2000 golfinhos que foram vistos eram cinzas e, portanto, todos os golfinhos são cinzas. A amostra é grande. Mas suponha que apenas foram pesquisados os golfinhos do Golfo do México. Falta variedade à amostra. Neste caso, o argumento comete a falácia da amostra influenciada. Não foram observados os golfinhos do Atlântico

Norte, do Pacífico, e nem do Oceano Índico. Amostras Influenciadas são mais difíceis de encontrar que amostras pequenas. De fato, mesmo os pesquisadores mais cuidadosos podem deixar passar influências ou limitações em suas amostras.

Falácia da Evidência Anedótica.

A falácia da Evidência Anedótica é uma maneira comum de cometer ambas as falácias da Generalização Apressada e da Amostra Influenciada ao mesmo tempo. A amostra é pequena demais e falta variedade. No caso de uma evidência anedótica, usa-se apenas a própria experiência pessoal ou a experiência pessoal de outros para tirarmos conclusões sobre um domínio mais amplo de entidades. Por exemplo, se demorou seis anos para você fazer algo, você estaria tirando conclusões a partir de uma amostra que é tanto pequena (generalização apressada) quanto apresenta pouca variedade (amostra influenciada).

O IDEAL COSMOPOLITA: OS LIMITES DA TOLERÂNCIA GLOBAL*

K. C. Tan¹

Departamento de Filosofia
University of Pennsylvania

1. Introdução

Como um estado liberal deve responder a um estado não-liberal que também é uma sociedade decente? Por “decente”, quero dizer, seguindo a terminologia de John Rawls, que o estado não é agressivo, reconhece a independência e a igualdade dos outros estados, e também honra os direitos humanos básicos. Mas é não-liberal por não defender as liberdades padrão e os direitos costumeiramente protegidos em sociedades liberais, e de fato nega a

*Tradução de Mário Nogueira de Oliveira. O tradutor agradece a contribuição de Rodrigo Reis Lastra Cid e, especialmente, a gentileza do autor do artigo na realização do trabalho.

¹ K. C. Tan é professor e coordenador da pós-graduação no Departamento de Filosofia na University of Pennsylvania (EUA). O Prof. Tan trabalha com filosofia política e social, com interesse especial em justiça global e justiça distributiva. Suas publicações incluem *Justice Without Borders* (2004) e *Toleration, Diversity and Global Justice* (2000), além de artigos em periódicos como *The Journal of Philosophy*, *Ethics* e *The Canadian Journal of Philosophy*. Atualmente finaliza o livro intitulado *The Site, Ground and Scope of Equality*.

pressuposição liberal fundamental de que os indivíduos são cidadãos livres e iguais.² Um exemplo de estado decente e não-liberal poderia ser uma teocracia bem ordenada, ou alguns estados não-liberais do leste da Ásia, tais como Singapura e Malásia.

Um estado liberal deve tolerar tal estado não-liberal? À primeira vista, esta questão é sobre política exterior liberal. E assim como queremos que nossa política exterior seja guiada por princípios de justiça, responder à pergunta anterior envolve também tratarmos da questão seguinte: como estados liberais devem conceber uma justiça global e suas exigências?

Examinarei duas concepções de tolerância global e as concepções de justiça global que lhes fundamentam. Uma dessas concepções sustenta que os estados liberais devem tolerar os estados não-liberais. A outra mantém que os estados liberais não devem tolerar os estados não-liberais. Para marcarmos uma distinção, podemos chamar tais concepções acerca da tolerância global de, respectivamente, internacionalista e cosmopolita. Gostaria de apontar nesta discussão certas vantagens da concepção cosmopolita e tratar de algumas objeções comuns contra o seu ideal de tolerância e de justiça global.

² John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Edição brasileira *O Direito dos Povos*, Martins Fontes, 2001 (N.T.)

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

O significado prático deste debate filosófico é claro. Apenas para tomarmos um exemplo recente: como devem os países liberais e a comunidade internacional responder à introdução democrática no Afeganistão de uma lei familiar que restringe a liberdade das mulheres? Os estrangeiros devem permanecer afastados, dado que essa lei foi introduzida por um governo eleito democraticamente? Esta lei proposta para a vida familiar aplica-se às mulheres pertencentes à minoria Xiita e inclui a regra de que tais mulheres só podem sair de suas casas “com um propósito legítimo”, e regulamenta o casamento, o divórcio e a custódia de crianças de modo altamente discriminatório às mulheres, dizem os oponentes. Estas restrições na liberdade das mulheres propostas por um país autodeterminado a partir de fundamentos religiosos e culturais devem ser toleradas ou devem ser criticadas pela comunidade internacional?³

³ Entre essas regras há uma que os críticos afirmam que equivale ao estupro marital efetivo. É claro que nenhuma concepção de justiça global condena o estupro, de modo que tal aspecto da lei não está aberto à discussão na questão examinada no presente artigo – uma lei que permite o estupro é claramente uma violação dos direitos humanos básicos e deve ser incontroversamente condenada. Mas e sobre as outras regras? Elas restringem os direitos e liberdades liberais, mas controversamente não violam os direitos humanos básicos. Para que fique registrado, a nova lei foi criticada por todos os lados na comunidade internacional e por várias sociedades liberais, o que levou o governo do Afeganistão a dizer que tal lei seria revista. Barack Obama oficialmente afirmou que tais regras são “repugnantes”: “Pensamos que é muito importante para nós sermos sensíveis à cultura local”, ele disse, “mas também pensamos que há certos princípios básicos que todas as nações devem sustentar, e o respeito pelas mulheres e pelas sua liberdade e integridade é um princípio importante”. Veja “Karzai Vows to Review Family Law”, *The New York Times*, 5 de abril de 2009, A5. A crítica internacional dessas leis tipo Talibã ilustra a

2. A Idéia de Tolerância

Há duas maneiras possíveis de entendermos “tolerar” ou “tolerância”, e irei primeiro esclarecer como entendo tolerância nesta minha apresentação.⁴

Um sentido de tolerância se refere ao ato de “suportar” ou “acomodar”, por falta de uma opção melhor, um modo de vida ou um objetivo que declaramos ser errado. Ou seja, toleramos no sentido de que não temos escolha a não ser conviver e fazer o melhor que pudermos dentro das circunstâncias. Então, podemos condenar como errado ou injusto um dado objetivo ou modo de vida, mas estamos obrigados a o tolerar porque não temos meios apropriados ou efetivos de responder a ele, ou porque sentimos que não interferir é desejável por uma variedade de razões, tais como a manutenção da paz, a estabilidade das relações, etc. Essa é talvez a maneira como o termo “tolerância” é normalmente entendido. Entende-se tolerância

concepção cosmopolita de justiça que eu estarei defendendo. Porém, não concluo apressadamente que na prática o ideal cosmopolita é convenientemente confirmado. Este protesto internacional liberal contra o Afeganistão é único: o Afeganistão continua sendo visto como algo tutelado pela comunidade internacional de modo que esta sente que tem permissões e responsabilidades especiais com relação a ele; além do mais, a introdução de uma lei tipo Talibã está em completa contradição com os esforços feitos pela comunidade internacional para remover os Talibã do poder. Está longe de ser claro que seja típica esta sensibilidade às restrições por razões religiosas dos direitos liberais das mulheres em sociedades não liberais.

⁴ Ver o meu *Toleration, Diversity and Global Justice* (College Park: Penn State Press, 2000), pp. 23-24.

primariamente como uma omissão por razões de ordem prática, apesar de haver uma postura crítica em relação ao tolerado. Podemos chamá-la de concepção prática da tolerância.

Um ponto importante sobre a visão prática da tolerância é que se as condições que a fundamentam mudarem, ou seja, quando for possível responder efetivamente à atividade em questão, não haverá mais nenhuma razão para tolerá-la. Não será errado se envolver. Assim, tolerar ou não tolerar na visão prática depende não daquilo que a justiça idealmente demanda, mas do quanto a justiça é realizável, considerando-se o que ditam as condições.

O segundo sentido de tolerância é bem diferente. Ele implica não apenas suportar um modo de vida, mas implica também o reconhecimento de que ele é aceitável. Assim, diferentemente da concepção prática, esse segundo sentido de tolerância requer, em adição à omissão, certa postura normativa em relação ao tolerado.

Devemos acrescentar que é importante notar que isso não pode significar que o agente tolerante aprova moralmente a atividade em questão por completo – a noção de tolerância seria redundante se a prática tolerada não fosse desaprovada em algum nível ou por algum ponto de vista do agente. Esse sentido ressalta que o agente reconhece que a prática não é injusta e aceita que seria errado para a sociedade se utilizar da sua autoridade política comum para condená-la

enquanto atividade, mesmo que o agente a desaprove a partir de uma perspectiva ética mais pessoal. Por exemplo, alguns liberais podem condenar a pornografia como algo grosseiro, sem valor e moralmente degradante, e mesmo assim aceitar que, do ponto de vista da justiça, ela deve ser tolerada no sentido de que as instituições legais e políticas da sociedade devem permiti-la.

Mas, retornando ao ponto principal, esse segundo sentido é um ideal mais exigente de tolerância – como foi dito, ele requer não apenas a adoção de um curso de ação (i.e., não-interferência) com relação ao objeto tolerado, mas também a adoção de certa atitude ou postura normativa para com o objeto, nomeadamente, o reconhecimento de que o próprio objeto não é injusto (mesmo que o agente o desaprove em algum nível). Assim, este sentido de tolerância tem uma característica normativa – ele toma a tolerância antes como um reflexo daquilo que a justiça exige, ao invés de uma simples consequência da possibilidade ou impossibilidade da realização da justiça. Chamarei esse sentido de concepção normativa da tolerância.

É nesse segundo sentido normativo de tolerância que estou interessado, e daqui por diante utilizarei o termo “tolerância” para me referir a este entendimento (a menos que especificado de outra forma). Este é o sentido de tolerância que Rawls se baseia quando escreve que “tolerar não significa apenas refrear-se de exercer sanções políticas – militares, econômicas, ou diplomáticas – a fim de que um

povo mude seus caminhos. Tolerar também significa reconhecer essas sociedades não-liberais como membros igualmente participantes e de boa reputação na Sociedade dos Povos”.⁵

Apenas como um adendo, alguns comentadores sustentam que Rawls pensa a tolerância como o refrear-se ou deixar de intervir. Em sua interpretação, povos decentes são considerados injustos e sujeitos a críticas, e o que a Lei dos Povos se preocupa em evitar é apenas o uso da força para obrigar alguma reforma.⁶ Mas tal interpretação não provê um espaço conceitual entre a tolerância e a não-intervenção, e assim é inconsistente com a frase citada logo acima e também está em disparidade com os próprios comentários explícitos de Rawls de que sociedades fora-da-lei certamente não devem ser toleradas e de que são passíveis de intervenção apenas em casos excepcionais – o que implica que a não-tolerância e a intervenção não são idênticas. Além disso, é difícil ver como povos decentes devem ser considerados injustos quando, a partir do ponto de vista da justiça internacional rawlsiana, eles não estão violando nenhum princípio de justiça.⁷ É correto que, a partir do ponto de vista da justiça liberal, os povos decentes não são completamente justos tal como diz Rawls. Mas isso é apenas a partir do ponto de vista da justiça liberal, e o

⁵ *The Law of Peoples*, p. 59.

⁶ Isso aparece, por exemplo, em Jon Mandle, “Tolerating Injustice,” in H. Brighous and G. Brock, *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

⁷ Os princípios tal como enumerados em *The Law of Peoples*, p. 37.

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

grande propósito da Lei dos Povos (ou o Direito dos Povos) é defender uma idéia múltipla de justiça e mostrar que os pontos de vista da justiça internacional e da justiça liberal são distintos. Assim, a partir do ponto de vista da justiça internacional na abordagem de Rawls, povos decentes são justos e não devem ser criticados por agentes da justiça internacional. Esta posição de Rawls é a que os cosmopolitas vão contra⁸

De todo modo, deixando de lado disputas de erudição rawlsiana, minha questão é mais precisamente a seguinte: os estados liberais devem não apenas refrear-se de agir contra (por intervenção militar, por exemplo) estados não-liberais, mas também reconhecê-los como sociedades de boa reputação numa sociedade global de estados justos? Ou os estados liberais não devem tolerar os estados não-liberais, ou seja, não reconhecê-los como sociedades de boa reputação?

3. O Internacionalismo

Primeiramente descreverei a concepção internacionalista de tolerância global e a concepção de justiça global na qual é baseada.⁹

⁸ “Certamente o mundo social dos povos liberais e decentes não é tal que, a partir de princípios liberais, ele seja completamente justo.” (*The Law of Peoples*, p. 62) Porém, isso é consistente com a afirmação de que a partir de princípios internacionais, povos decentes são justos.

⁹ Comumente, o termo “internacionalismo liberal” é atribuído a ou tomado por campos políticos diferentes e opostos, e é aberto a várias interpretações. Uso este termo para identificar a posição geral de que a justiça global é literalmente a justiça *internacional*,

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

Na concepção internacionalista, desde que um estado cumpra certos padrões universais mínimos, tais como o respeito pelos direitos humanos básicos, o respeito pela igualdade e independência de outros estados e assim por diante, ele é visto como legítimo e deve ser tolerado, mesmo que não seja internamente uma sociedade igualitária liberal. Por exemplo, uma sociedade hierárquica que não acredita que homens e mulheres têm posições iguais como cidadãos, não permite liberdades religiosas iguais, não permite a participação democrática e limita a liberdade de associação e de expressão pode, ainda assim, respeitar os direitos humanos básicos de seus membros e coexistir pacificamente com outras sociedades, mesmo que claramente ela não seja uma sociedade igualitária liberal. Tal sociedade é hierárquica e não igualitária liberal; mas pelo fato de ser bem ordenada, está apta a cumprir os requisitos básicos de justiça internacional.¹⁰

Essa concepção internacionalista corresponde genericamente à abordagem de Rawls da justiça global em *O Direito dos Povos* e, acredito, à idéia de Michael Walzer de uma justiça global “mínima”.¹¹ E, seguindo Rawls, chamo tais sociedades não-liberais e bem

ou seja, a preocupação central da justiça global é antes a justiça (liberal) entre nações-estado do que a justiça entre pessoas.

¹⁰ Isso se adequa à definição de Rawls de um povo decente. *The Law of Peoples*, pp. 71-75.

¹¹ Michael Walzer, “The Moral Standing of States”, *Philosophy and Public Affairs*, 9/3 (1980): 209-229; e também sua apresentação “Local and Global Justice”, The Conference on Global Justice, Temple University, Philadelphia, 4 de abril de 2009.

ordenadas de povos ou sociedades “decentes”. E é importante notar que para Rawls, e penso que também para Walzer, povos decentes não devem ser tolerados meramente em sentido prático, mas também em sentido normativo – eles devem ser reconhecidos como sociedades de boa reputação sob uma concepção ideal de justiça global. Não que seja apenas contra-produtivo ou ameaçador para a estabilidade global das sociedades liberais tentarem impulsionar reformas igualitárias liberais em sociedades decentes. Mais que isso, a base de princípios adotada por uma sociedade liberal não permite que se faça tal coisa. De fato, seria uma forma de desrespeito, dado que isso acarreta a aplicação de princípios de avaliação em sociedades para as quais tais princípios são inapropriados ou inválidos.

Assim, a concepção internacionalista sustenta que seria uma violação da tolerância global considerar uma sociedade que não é liberal, porém decente no mais, como uma sociedade injusta. Tal concepção rejeita como um ideal universal a premissa de que todas as pessoas no mundo estão intitulado a ser alvo de igual consideração ou de que elas devam ser vistas como cidadãos livres e iguais pelos seus próprios estados, e sustenta que seria uma falta de respeito adequado um pluralismo aceitável exigir que todas as sociedades organizem suas instituições políticas e sociais domésticas (internas) tendo em vista a pressuposição da igualdade política individual.

De fato, dentro dos limites estabelecidos pelos direitos humanos básicos, a concepção internacionalista toma os estados, concebidos como livres e iguais, como as unidades básicas da justiça global. Os estados têm uma prioridade moral com relação aos indivíduos nesse aspecto. A principal consideração da justiça global é a justiça entre estados, e secundariamente a justiça entre indivíduos de estados diversos. Na medida em que a concepção internacionalista é entendida como uma concepção global de justiça da perspectiva dos estados liberais, ela revela uma mudança interessante e significativa: o individualismo ético, que é a idéia de os indivíduos serem os sujeitos básicos da justiça no contexto doméstico, propicia um coletivismo ético de algum tipo no contexto global. Acredito que isto tem a ver com o modo como a abordagem internacionalista entende o valor da tolerância. Retornaremos a este importante ponto a seguir.

4. A Concepção Cosmopolita de Tolerância Global

De modo contrastante, a concepção cosmopolita considera que o interesse primário da justiça global é assegurar a justiça para os indivíduos no mundo como um todo. Ela começa pelo ideal de que todas as pessoas, não importando onde estejam, têm o direito de igual cuidado como cidadãos, e de que o objetivo da justiça global é assegurar que as instituições e as relações internacionais estejam reguladas pelo princípio de igualdade individual. Isso significa que a justiça global não pode se preocupar apenas com o modo como os

estados se relacionam uns com os outros, mesmo que isso seja condicionado pela exigência de que os direitos humanos básicos sejam respeitados domesticamente. Na concepção cosmopolita, a justiça global exigiria, além disso, que todas as sociedades mantivessem e auxiliassem as instituições domésticas sociais e políticas que mostrassem igual consideração pelos seus membros.¹²

O que isso significa é que as sociedades devem adotar essencialmente instituições domésticas igualitárias liberais de algum tipo. Isso não significa, é claro, que apenas uma única forma de arranjo político democrático seja aceitável ou que as instituições democráticas liberais tenham que ter exatamente a mesma forma em todos os lugares. A igual consideração pode ser expressa de vários modos, embora haja limites claros para como a interpretaremos dentro do ideal democrático liberal.¹³ De todo modo, os princípios de justiça global incluiriam mais do que a exigência de que os estados honrem os direitos humanos básicos, mas também a exigência de que os estados protejam os conhecidos tipos de direitos democráticos

¹² Isto não significa a criação de um estado mundial. Poucos teóricos do cosmopolitismo, se é que há algum, fazem essa afirmação. A idéia é antes a de governança mundial do que de governo mundial.

¹³ Tocqueville escreve “Eu veria como um grande infortúnio para a raça humana caso a liberdade tivesse que ser produzida com as mesmas características em todos os lugares”. *Democracy in America*, tr. and ed. Harvey Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 302. Mas uma sociedade hierárquica falha em mostrar aos seus membros a igual consideração, tal como entendida a partir da justiça liberal. Como isso poderia ser o caso quando as estruturas da sociedade são de tal modo que conferem benefícios e deveres de acordo com o status asserido para os cidadãos?

liberais, tais como o direito de participação democrática, liberdade de expressão e associação, igualdade de gênero, liberdades religiosas igualitárias e assim por diante. Embora eu não trate desse tópico aqui, vale à pena notar que a justiça cosmopolita possivelmente inclui alguns compromissos com a distribuição igualitária global, já que está implicada pelo ideal de consideração igualitária.

De acordo com essa idéia, o cosmopolita entende os limites da tolerância global diferentemente do internacionalista. Para alcançar o critério necessário para a tolerância, na visão cosmopolita, espera-se das sociedades, em adição à exigência estabelecida pela justiça internacionalista, que endossem princípios liberais de justiça igualitária para as suas próprias sociedades. Assim é para que uma sociedade seja reconhecida como de boa reputação numa comunidade dos povos justa; ela deve ser institucionalmente liberal e igualitária na sua organização política doméstica.

Em resumo, na abordagem cosmopolita, a justiça global é simplesmente a justiça igualitária liberal globalizada, e se a justiça liberal, nessa visão, inclui alguns compromissos econômicos igualitários, então o mesmo ocorre com a justiça global. Porém, aqui, enfocarei a dimensão política da justiça cosmopolita.

5. A Motivação para a Concepção Cosmopolita

É importante reconhecer que o ideal cosmopolita, segundo o qual todas as sociedades são em princípio liberais, não provém do impulso paternalista de impor a todas as sociedades o que os liberais acreditam que seja bom pra elas. O cosmopolitismo, como uma concepção de justiça, não se preocupa diretamente com o modo como as pessoas vêem a si mesmas e com os fins que elas adotam, ou seja, não há uma preocupação direta com a questão da auto-identificação individual e suas concepções de bem. Antes, o cosmopolitismo, como uma concepção de justiça, preocupa-se com os direitos garantidos aos indivíduos, e defende que os indivíduos possuam o direito a instituições que lhes concedam igual consideração.

Portanto, o problema com a concepção internacionalista não é que ela impeça os estados liberais de impor a grupos de pessoas a sua própria concepção de justiça a despeito dos desejos dessas pessoas. Restringir as imposições paternalistas deste tipo não é uma coisa ruim, e o cosmopolitismo não disputaria essa aspiração. O problema com a concepção internacionalista de tolerância, a partir da perspectiva cosmopolita, é que ela impede as sociedades liberais de ir ao auxílio de pessoas de sociedades não-liberais cujos direitos de igual consideração lhes são negados pelos seus próprios estados. Na concepção internacionalista, é esperado das sociedades liberais não apenas que deixem de intervir, mas também de oficialmente tomar partido em disputas internas em outros estados (na medida em que nenhum direito humano básico tenha sido violado). É essa restrição de

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

princípio contra o engajamento crítico que a concepção cosmopolita rejeita. Este é o problema de tolerar sociedades decentes não-liberais: ignora-se a condição dos dissidentes desses estados deixando-os a sua própria sorte.

Também é relevante observar que a concepção cosmopolita não nega a importância da autodeterminação nacional. Mas sua insistência é que a autodeterminação coletiva tem de pressupor o ideal do membro como livre e igual. A auto-determinação importa, e importa até este nível, porque respeita os desejos coletivos dos indivíduos. Porém, os desejos coletivos dos indivíduos só podem ser propriamente identificados sob as condições de igualdade individual e liberdade. Se a autodeterminação deve ser o reflexo da “vontade geral” de uma sociedade, deve haver meios de determinar adequadamente tal vontade geral; e é difícil ver como ela poderia ser determinada sem alguma forma de processo democrático de escolha – um procedimento de decisão no qual se presume que os deliberadores são livres e iguais. Assim, pode-se dizer de uma comunidade que ela de fato está exercendo a autodeterminação se, e apenas se, certos tipos de instituições públicas e liberdades forem vigentes nela, tais como a participação democrática, as liberdades de expressão e de associação, e o ideal de igualdade entre as pessoas.¹⁴

¹⁴ Não se pode dizer que um método restritivo de desafiar a vontade geral é ele próprio um reflexo da vontade geral, pois neste caso não podemos nem ao menos
FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

6. Tolerância e Liberalismo

Na medida em que as concepções internacionalista e cosmopolita são feitas para guiar as políticas externas, seus ideais contrastantes de tolerância refletem diferentes entendimentos sobre o valor da tolerância liberal, e tal como explicarei, diferentes interpretações do próprio liberalismo. Então será útil, ao observar essas duas concepções de tolerância global, examinar os ideais de tolerância liberal em que cada uma se sustenta.

O Valor da Tolerância

Há duas maneiras possíveis de concebermos o valor da tolerância liberal (no sentido normativo). Numa interpretação do liberalismo, a tolerância é tomada como um valor fundamental que é básico e definitivo para o compromisso com a moralidade política liberal. Isso não significa que a tolerância não seja limitável por outras considerações morais. Contrariamente, na medida em que o liberalismo pressupõe certas condições morais anteriores, tal como o respeito pelos direitos humanos básicos, entre outras, a tolerância liberal nessa concepção fica também limitada por essas condições morais. Isso significa que quando a tolerância é aplicada a grupos ou associações, haverá a condição necessária de que, além do respeito aos

determinar porque isso deveria ser o caso sem fugir da questão. Não há modo de verificar a afirmação de que o procedimento restritivo é ele próprio uma expressão da vontade geral.

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

direitos de outras associações, tais associações individuais também respeitem os direitos humanos básicos de seus respectivos membros, incluindo seus direitos básicos de não serem forçados a se associar (i.e., o direito de sair), se é que elas devem ser toleradas. Em outras palavras, quando (i) os direitos básicos dos membros, incluindo o direito de sair, estão assegurados e (ii) quando o grupo tolera outros grupos, as condições são suficientes para a tolerância.

Porém, nessa abordagem do liberalismo, não há valor mais básico ou fundamental dentro do liberalismo que explique o valor da tolerância. Dentro das fronteiras traçadas pela moralidade básica comum, o liberalismo é um ideal de justiça que é caracterizado pelo respeito à diversidade e à pluralidade dos modos de vida. O ideal de tolerância define o liberalismo como uma distinta moralidade política. Chamo tal moralidade de liberalismo de tolerância.

Em outra concepção liberal, a tolerância é vista como um valor derivado, sendo significativa apenas por causa de um compromisso moral liberal mais básico. Por exemplo, o valor mais fundamental de respeitar a igualdade entre as pessoas pode atribuir à tolerância a sua significância – nesse modo específico (mas não o único) a igualdade das pessoas é respeitada a fim de respeitar suas diferentes concepções de bem, modos de vida e respectivas associações. Nessa concepção de liberalismo, em contraste com o liberalismo de tolerância descrito acima, o que caracteriza o

liberalismo é o seu compromisso em mostrar igual consideração política às pessoas (ou considerá-las livres e iguais), sendo a tolerância valorizada porque, e apenas na medida em que, realiza este ideal de igualdade entre as pessoas.¹⁵

Algumas outras versões dessa abordagem da tolerância liberal podem se basear no ideal de autonomia ética individual como oposta à igualdade. Deixarei essa questão de lado. O contraste principal que quero traçar aqui é entre a concepção de tolerância liberal que considera a tolerância valorosa em si mesma e uma alternativa que considera a tolerância valorosa por causa de algum valor liberal mais profundo, mais básico, tal como a igualdade individual ou a autonomia. Eu utilizarei a abordagem da igualdade e, por conveniência, chamarei essa abordagem do liberalismo de liberalismo igualitário.¹⁶

A Tolerância Globalizante

Podemos ver facilmente como essas duas concepções diferentes de liberalismo se inserem em abordagens diferentes de

¹⁵ A diferença aqui reflete o contraste entre os liberalismos político e compreensivo – John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). A discussão neste último parágrafo é influenciada por Ronald Dworkin, “The Foundations of Liberal Equality”, in G. Petersen (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 11 University of Utah Press 1990.

¹⁶ Veja minha discussão anterior no meu *Toleration, Diversity and Global Justice*, embora lá eu descreva as posições em termos de liberalismo de tolerância e liberalismo de autonomia. Esses termos são padrão, embora as formulações possam diferir. Eu não reivindico originalidade para eles.

tolerância global. Parece-me que a concepção internacionalista da tolerância inicia-se com o liberalismo de tolerância e o estende para as relações internacionais. Pois ela toma a tolerância das sociedades decentes como mais importante do que a proteção da igualdade entre as pessoas dentro dessas sociedades. De fato, na concepção rawlsiana, é bem explícito que as sociedades decentes não precisam ver seus membros como cidadãos livres e iguais, embora precisem os ver como sujeitos morais.¹⁷ Enquanto os direitos humanos básicos estão sendo respeitados, incluindo o direito de sair, e enquanto essas sociedades não-liberais não se mostram agressivas contra outros estados, elas devem ser toleradas.

A concepção cosmopolita adota a abordagem liberal igualitária. Ela toma a tolerância global como importante apenas na medida em que o respeito igual pelos indivíduos é realizado por meio dela. As pessoas devem ser livres para organizar suas vidas políticas coletivas porque, e apenas na medida em que, isso é necessário para reconhecermos a igualdade entre as pessoas. Mas quando as instituições políticas são planejadas para negar às pessoas, sob sua jurisdição, igual consideração, deixa então de existir base moral para tolerar essas instituições. O fundamento moral da tolerância é, nesse caso, anulado.

7. Em Defesa do Liberalismo Igualitário

¹⁷ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 71-75.

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

Se eu estiver certo sobre o fato de que as concepções internacionalista e cosmopolita de tolerância surgiram de compreensões diferentes do liberalismo e, também, do valor da tolerância liberal, uma solução completa do debate entre internacionalismo e cosmopolitismo exigirá a resposta à questão filosófica sobre como melhor interpretar o liberalismo e seus valores. Esse é um debate que realmente ocorre na filosofia política atual, e eu não tentarei apresentar aqui um exame conclusivo sobre esse assunto. Mas oferecerei algumas idéias a fim de sugerir ao menos um apelo *prima facie* do liberalismo igualitário sobre o liberalismo de tolerância.

Uma dessas idéias é que o liberalismo igualitário está apto a prover uma compreensão mais clara e uma justificação dos limites da tolerância. Como base da tolerância, o ideal de igualdade também serve como uma limitação da tolerância por um princípio. Tal como anteriormente mencionado, a tolerância para com modos de vida ou práticas sociais é exigida quando ela é o que melhor realiza a igual consideração pelos indivíduos. Porém, quando um modo de vida falha expressamente em mostrar igual consideração pelos seus participantes, não há base moral para sua tolerância. O ideal de tolerância sob o liberalismo igualitário desfruta tanto de rigor, quanto de clareza: é firmemente sustentado na igualdade e defendido por causa da igualdade, existindo um claro limite para seu alcance.

Por outro lado, a idéia de um liberalismo baseado na tolerância não parece apta a prover um limite definível para a própria tolerância, já que sua idéia de tolerância é autônoma. O limite da tolerância nessa visão é amplamente contextual – pois em alguns casos a tolerância não se estende às opções ao liberalismo (como no contexto doméstico) e em outros ela se estende às opções ao liberalismo (como no contexto global). Poderia haver uma base assegurada por um princípio para uma abordagem contextualista sobre os limites da tolerância. Mas isso significa que é necessário lançar mão de outros valores, e o liberalismo de tolerância não admite tal base. Seu ideal de tolerância está provavelmente fundamentado em alguma noção de pluralismo razoável, mas o que conta como pluralismo razoável não está normativamente fundamentado.

Vale notar, mesmo que de modo episódico, que essa abordagem contextualizada dos limites da tolerância dá conta da mudança de foco, no internacionalismo liberal, desde o indivíduo até os grupos anteriormente aludidos. Enquanto no contexto doméstico é aceitável começar a partir do individualismo ético e não será intolerante agir assim, quando nos movemos para a arena global, a situação muda. Neste caso, o escopo da tolerância é estendido para cobrir modos de vida políticos não-liberais. Insistir no individualismo ético neste ponto e sustentar que os indivíduos continuam sendo os sujeitos básicos da justiça, mesmo em plano global, está em disparidade com a tolerância face aos modos de vida não-liberais. Ou

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

seja, dado que o individualismo ético não é compatível com a tolerância de modos de vida que não endossam o individualismo ético, temos que mudar de um enfoque individualista para um enfoque centrado no estado. A outra diferença relacionada a essa é que o liberalismo igualitário parece mais apto a defender o próprio liberalismo do que o liberalismo de tolerância. Como os liberais que assumem o liberalismo de tolerância devem defender o liberalismo face alguém que rejeite o próprio liberalismo? Mais especificamente, como deve o defensor do liberalismo de tolerância defender sua posição perante alguém que negue o valor da tolerância que é decisivo para a sua idéia de liberalismo?

No contexto doméstico, o defensor do liberalismo de tolerância irá responder a um oponente que rejeita a própria idéia de tolerância liberal, digamos, por ser a favor da imposição de uma teocracia, dizendo que isso vai contra a cultura política pública de uma sociedade liberal. Contudo, isso parece antes fundamentar de modo inseguro o valor convencional da tolerância, sobre o qual indivíduos e sociedades já se afirmam e, portanto, isso parece privar o liberalismo de uma autoridade moral independente.

Entretanto, o que deve dizer o defensor do liberalismo de tolerância no caso do defensor da teocracia afirmar que ele rejeita verdadeiramente a cultura política pública dominante? Na visão do defensor do liberalismo de tolerância, nada mais pode ser dito, e nem

precisa ser dito. Essa pessoa deve simplesmente ser compreendida. Porém, parece-me que defender o liberalismo dessa maneira, sem nenhuma tentativa de fornecer razões morais e argumentos (diferentes de “isso é parte da nossa cultura política”) é arriscar-se a transformar o liberalismo num dogma.

Considerando isso, parece-me que o liberalismo igualitário apresenta-se de modo mais favorável. O defensor do liberalismo igualitário pode fornecer uma defesa do liberalismo referindo-se à idéia da igualdade individual. Contra alguém que rejeita o liberalismo, o defensor do liberalismo igualitário não lança mão somente dos valores políticos públicos afirmados na sociedade para justificar a concepção de justiça liberal, mas é capaz de invocar argumentos morais sobre o igual status das pessoas. Disso não decorre que o oponente do liberalismo irá aceitar rapidamente a premissa de igualdade tal como oferecida e, assim, abandonar a oposição. O estado liberal pode ainda assim não ter outra opção que não conter as ameaças ao próprio liberalismo quando reais e eminentes. Mas o que importa ressaltar é que o defensor do estado liberal pode oferecer um argumento moral plausível e que está apto a fornecer uma justificação moral para o modo como de fato responde à ameaça ao liberalismo. Suas políticas são apoiadas por razões morais.

Colocado de modo simples, o liberalismo igualitário é o liberalismo fundamentado moralmente, enquanto o liberalismo de

tolerância não o é. E embora haja certas vantagens epistêmicas na não fundamentação (modéstia epistêmica sendo a virtude principal), existem ao mesmo tempo diversas desvantagens políticas e filosóficas sérias que sugiro aqui, tal como, consideradas todas as coisas, a ausência de fundamentação ser realmente uma deficiência.

Se isso é correto, a idéia de tolerância liberal que o ideal cosmopolita adota tem certas vantagens sobre a alternativa internacionalista. O liberalismo igualitário fornece uma base moral e, portanto, um limite claro para a tolerância liberal, assim como sustenta o próprio liberalismo sobre um ideal moral. Ademais, propicia uma concepção mais robusta de justiça internacional.

Mas há duas desvantagens aparentes na concepção cosmopolita que se pode apontar. Uma é que sua abordagem mais restrita da tolerância faz com que mais espaço seja criado para a intervenção militar. A outra é que a tentativa cosmopolita de universalizar o ideal de igual consideração política por todas as pessoas é uma forma de imperialismo moral, na medida em que é uma tentativa de estender ao resto do mundo os valores que são particulares de sociedades liberais. Terminarei agora com algumas reflexões sobre essas duas importantes preocupações.

8. Intervenção

A história da intervenção militar é repleta de casos de intervenções inadmissíveis que ocorreram e ocorrem com péssimos resultados e apresenta um número muito menor de intervenções que foram solicitadas e que não ocorreram (embora, é claro, essa última falha tenha também severas conseqüências). Portanto, é apropriado preocuparmo-nos se uma teoria da justiça global tenta diminuir as exigências para intervenções permissíveis, algo que é moralmente perigoso. Um requisito básico para uma teoria da justiça global que seja defensável é a limitação de ocasiões para ação militar, ao contrário de fornecer oportunidades para tais ações.

Entretanto, eu argumentarei que atribuir uma tendência intervencionista ao cosmopolitismo é muito precipitado. Tal atribuição inadequada confunde duas coisas: a construção de um juízo crítico e a aplicação de um juízo. O que a abordagem cosmopolita estabelece são os padrões normativos para avaliar criticamente as relações internas de sociedades decentes. Tal como expliquei anteriormente, as sociedades decentes serão consideradas injustas e, assim, desqualificadas para a posição de membros com boa reputação numa ordem global justa. Porém, isso apenas tem a ver com o juízo ou com a avaliação crítica, e por si mesmo não diz nada sobre como um juízo deve ser apropriadamente aplicado.¹⁸

¹⁸ Esta distinção é encontrada em Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 164; e em Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 164.
FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

Diferentemente, o modo como um juízo crítico deve ser aplicado ou efetivado irá exigir considerações sobre outros fatores (além da conclusão de que uma injustiça está ocorrendo). Uma aplicação moral apropriada de um juízo terá que levar em consideração a eficácia e os melhores resultados de várias opções de aplicação. Deve considerar os custos relacionados a cada opção e verificar se um determinado método de aplicação violaria outros padrões de justiça ou de moralidade, e assim por diante.

Tendo em mente essa distinção básica entre justiça e aplicação da justiça, podemos ver que o cosmopolitismo, ao declarar as sociedades não-liberais injustas não estaria declarando por implicação que são alvos apropriados para intervenção. A intervenção é um método particular de aplicar a justiça e outras condições necessárias devem ser satisfeitas antes que seu uso seja moralmente justificável. Intervir é realizar um ato de guerra e, conseqüentemente, uma intervenção justa deve satisfazer algumas restrições aceitas para uma guerra justa – incluindo as de proporcionalidade e de última opção (aqui, deve-se considerar a exeqüibilidade de tentativas não-militares de solução medidas em relação à urgência), e as medidas de autorização adequada. Enquanto é defensável que certas instâncias de violações amplas e severas dos direitos humanos possam exigir ação militar como um meio de resposta, não é tão claro que as restrições de

(Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 170. Veja também o meu *Toleration, Diversity and Global Justice*, pp. 32-33.

liberdade típicas de sociedades decentes apresentem uma justificação similar para a intervenção. Ou seja, é difícil ver como a intervenção militar para estabelecer as liberdades liberais ou os direitos democráticos possa ser produtiva e ao mesmo tempo satisfazer os critérios de proporcionalidade e de última opção. Certamente, dada a natureza da força militar e o caráter da injustiça em sociedades decentes, o custo da intervenção contra sociedades decentes será quase sempre desproporcionalmente maior que o ganho em justiça que a intervenção almeja alcançar.

Assim, a concepção cosmopolita de justiça não precisa repudiar algumas das condições comumente aceitas para a guerra justa e para a intervenção justa especificamente, mas pode consistentemente incluir algumas condições comuns da guerra justa na sua teoria de justiça global, mesmo que adote um ideal de tolerância que afirma que os estados decentes são injustos.¹⁹

¹⁹ Colocando este ponto numa linguagem de legitimidade: a concepção cosmopolita sem dúvida mantém um critério mais estrito de legitimidade internacional. Ela diria das sociedades decentes que elas não são completamente legítimas a partir da perspectiva da justiça global ideal. Ainda assim, ela irá reconhecer que o fato de uma sociedade não ser legítima não implica imediatamente que esta é um alvo justo de intervenção. Outros requisitos da Guerra justa do tipo que mencionamos anteriormente têm de ser alcançados antes que um estado ilegítimo possa ser atacado em nome da proteção da liberdade individual. Além do mais, o grau ou nível de ilegitimidade é presumivelmente uma consideração relevante. A mera falha em ser legítima não é uma condição suficiente para a permissibilidade da intervenção. Há uma grande diferença entre a falha em ser legítimo de Ruanda em 1994 e a falha do atual Irã.

Por conseguinte, se pudermos separar os tópicos de intervenção e de avaliação de justiça, poderemos ver que de fato há uma convergência entre internacionalistas e cosmopolitas no que diz respeito à prática da intervenção. Cosmopolitas concordarão (quase) sempre com os internacionalistas acerca do fato de a intervenção contra sociedades decentes não ser permissível. Eles exigirão a não-intervenção nesses casos e concordarão com os internacionalistas sobre as intervenções que, entretanto, podem ser necessárias em casos severos de violação dos direitos humanos.²⁰ A preocupação de que a concepção cosmopolita de tolerância seja mais intervencionista do que a concepção internacionalista pode ser, então, assim tratada.²¹

Contudo deve ficar claro que, mesmo que não haja divergência em questões práticas sobre intervenções, a concepção internacionalista e a cosmopolita divergem no que a justiça demanda em princípio. A última propõe altos padrões de justiça como meta. Ela não finge que esses padrões sejam facilmente alcançados, caso eles possam, realmente, ser alcançados. Os padrões ideais de justiça nos fornecem um caminho a seguir além de nos mostrar o quanto ainda

²⁰ Por exemplo, os cosmopolitas concordarão com os internacionalistas que a intervenção deve ser reservada para os casos mais sérios e urgentes (como, por exemplo, Darfur, mas não o Iraque).

²¹ Para relacionar os dois sentidos de tolerância introduzidos no início do meu artigo, podemos colocar esse tópico da seguinte maneira: a justiça cosmopolita não tolera as sociedades decentes no sentido normativo, mas percebe que poderia haver razões para tolerar as sociedades decentes em sentido prático.

nós estamos longe daquilo que a justiça espera de nós.²² É claro que a justiça ideal tem de levar em consideração o que os seres humanos são capazes, dado suas naturezas e as condições gerais do mundo natural em que vivem. Mas por que não, dentro dessas restrições, colocarmos o padrão mais ambicioso da justiça como possível? Uma visão ambiciosa de um mundo justo certamente não é uma desvantagem se não for acompanhada necessariamente pela imposição forçada dessa visão aos que não a aceitam.

Além do mais, os altos ideais da concepção cosmopolita não são meras esperanças vazias, no sentido de que elas não possam ser sustentadas pela política externa de estados liberais. Há muitas maneiras de agir de acordo com o juízo crítico no qual as sociedades decentes falham face à justiça, e isso não implica uma medida como uma intervenção militar. A concepção cosmopolita permite que os estados liberais forneçam aos estados não-liberais os incentivos para que iniciem reformas liberais igualitárias, que exerçam pressão diplomática contra suas restrições às liberdades individuais, que adentrem o diálogo crítico oficial, e assim por diante. A concepção cosmopolita, mesmo se não-intervencionista, não é simplesmente especulativa, mas é capaz de moldar de maneira relevante as políticas

²² Sobre a justiça como algo a que se aspira, veja-se Kant, *Political Writings*, ed. Hans Reiss, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 171.

externas liberais (sua concepção de direito mantida, mesmo que necessariamente não use a força para o aplicar).²³

Parece que a concepção cosmopolita é vantajosa de duas maneiras: evita o perigo do intervencionismo, enquanto mantém uma visão de um mundo justo mais exigente, realizando ações para alcançar tal mundo.

9. Imperialismo Moral

Há todavia uma preocupação mais filosófica e mais profunda com o ideal cosmopolita. Neste ponto, o defensor do internacionalismo poderia objetar que mesmo se o ideal cosmopolita não abaixasse o limite de intervenções, ele constituiria uma forma de “imperialismo moral”, uma vez que toma como universal alguns padrões que são válidos apenas em tradições e culturas específicas. Em particular, o ideal cosmopolita de que todas as pessoas devem ter direito à igual consideração pelo seu Estado é uma concepção unicamente liberal que não precisa necessariamente ter aplicação fora de sociedades liberais. Ao insistir na universalidade do ideal de igualdade individual, o cosmopolitismo falha em mostrar o respeito adequado (e a tolerância) por ideais morais divergentes. Mesmo o

²³Compare com Rawls, que escreve que os povos liberais não devem oferecer incentivos para povos decentes fazerem reforma, pois isso implicaria a visão oficial de que os costumes dos povos decentes são inaceitáveis. *The Law of Peoples*, pp. 84-85.

cosmopolitismo não sendo intervencionista, ainda é inadequado avaliar sociedades a partir de padrões que não se aplicam a elas, e as condenar como injustas com base nesses padrões. O universalismo moral professado pelo cosmopolitismo é ele próprio problemático. A objeção segue nesses moldes.

Esta é uma objeção séria. Contudo, sua força pode ser talvez minimizada à luz das seguintes considerações. Primeiramente, a concepção cosmopolita não tenta impor globalmente apenas uma concepção particular de justiça, mas tenta estender tal concepção, baseada em razões que seus defensores acreditam que outros possam vir a compartilhar. Sem dúvida, a visão cosmopolita exige uma posição crítica e uma resposta a estados não liberais, e advoga uma concepção de justiça global que declara em princípio que os estados liberais são injustos. Neste sentido, o cosmopolitismo exerce uma pressão institucional significativa nos estados não liberais para que façam uma reforma. Mas a crítica moral e a reivindicação por reforma através do apelo à justiça per se não são desrespeitosos se o crítico estiver preparado para dar razões por sua posição.

Assim, se o que é objetável no imperialismo moral é que ele envolve a imposição de uma visão moral particular a outros sem lhes dar razões que eles possam vir a aceitar, o cosmopolitismo não é imperialista. O que o cosmopolitismo defende é a posição mais modesta de que pode ser parte de uma política externa liberal engajar-

se em criticar sociedades decentes em assuntos relativos à sua organização política doméstica e utilizar medidas – como incentivos comerciais – para motivar suas reformas. Mas o engajamento crítico é uma rua de mão dupla, e os liberais têm a responsabilidade de ouvir e responder aos argumentos do outro lado. Por conseguinte, os liberais terão de revisar suas avaliações originais periodicamente, se o diálogo crítico revelar que os críticos apreciaram mal os fatos. Mais significativamente, isso quer dizer que os liberais têm que continuamente trabalhar em sua defesa da igualdade individual, trazendo à tona argumentos novos e melhores à luz de novos desafios. Se o imperialismo moral é a imposição presunçosa a outros de uma visão moral, sem ouvir o que eles têm a dizer, o cosmopolitismo não precisa ser uma forma de imperialismo moral.

A receptividade com relação às respostas fornecidas pelo outro lado implica também que os Estados liberais têm de aceitar críticas às suas próprias práticas domésticas e, além disso, fornecer argumentos sólidos a favor de suas práticas ou revisá-las, e até mesmo eliminá-las. O ideal cosmopolita, mesmo que seja uma abordagem globalizada da justiça liberal, não presume que todos os estados liberais sejam em prática completamente justos e estejam em um ponto além de reprovações. Problemas como racismo, desigualdade econômica, e alta exploração do meio ambiente são alguns dos exemplos de falhas de muitos Estados liberais que estão sujeitos a críticas externas e internas. E permitir críticas externas pode às vezes

ajudar a identificar problemas que críticas internas, por motivos de proximidade cultural, não estão aptas a perceber.

De fato, por esta razão, os dois lados da disputa se beneficiam com o engajamento crítico que a tolerância nos pede. Tal como a famosa nota de Mill, a colisão de idéias é necessária para regenerá-las e reafirmá-las como verdadeiras idéias, e para que elas não se degenerem em dogmas mortos. Certamente, da perspectiva liberal, será esperado que as idéias das sociedades decentes sejam revisadas com base em suas colisões com o liberalismo, enquanto ao próprio liberalismo é propiciado um novo dever nesse confronto. Porém, esta presunção sobre a verdade de sua própria visão não é necessariamente paroquial – devemos acessar o mundo moral a partir de um ponto de vista particular (e, a partir do ponto de vista do liberalismo, esta é uma tendência universalizante). O que é requerido é que estejamos preparados para oferecer razões por nossas convicções, razões que acreditamos que pessoas razoáveis podem aceitar, e que estejamos preparados para receber e responder às críticas. E, como notado anteriormente, não se presume que o resultado seja favorável a apenas um lado: o engajamento crítico com outras sociedades pode expor as falhas atuais das sociedades liberais que precisam de correção.

Em resumo, o ideal cosmopolita se fundamenta na crença moral de que todas as pessoas têm o direito à igual consideração política. Sua abordagem da tolerância é motivada pela necessidade de

responder a situações nas quais a igual consideração é negada às pessoas pelos seus próprios Estados. Portanto, não pode ser posto como um argumento contrário ao ideal cosmopolita o fato deste ideal possuir uma pauta universalista, pois isso é precisamente e explicitamente o seu propósito. Aplicar padrões de justiça, seja local ou globalmente, é desrespeitoso quando feito sem argumentos e sem a ajuda de razões que os outros possam vir a compartilhar. Mas o ideal cosmopolita de que todas as pessoas têm o direito à igual consideração é um ideal a que todas as pessoas podem vir a compartilhar.

O SENTIDO DA VIDA E O PROPÓSITO DE DEUS

Sagid Salles

Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo: Este artigo trata de três objeções à teoria do propósito. Essa teoria afirma que o único sentido que a nossa vida pode ter é satisfazer um propósito que Deus nos atribuiu. A primeira objeção que trabalharei afirma que seria incompatível com a bondade de Deus que Ele nos punisse por não cumprirmos o seu propósito. A segunda sugere que a oferta de um céu por cumprirmos o seu propósito seria ofensiva, poderia ser encarada como exploração. Por fim, a última é a acusação feita por Kurt Baier de que o próprio fato de Deus nos atribuir um propósito seria ofensivo. Metz responde a essas três acusações em seu artigo "Poderá o propósito de Deus ser a única fonte de sentido para a vida?" acreditando escapar dessas acusações. Meu objetivo é mostrar que, embora Metz escape das duas primeiras, sua resposta ao argumento de Baier leva-o a ter que aceitar que Deus é injusto.

Palavras-Chave: teoria do propósito; sentido da vida.

Abstract: This paper deals with three objections to the purpose theory. This is the theory according to which the only meaning our lives can have is to satisfy a purpose given by God to us. The first objection to be dealt with claims that punishing us for not fulfilling His purpose is incompatible with God's goodness. The second suggests that it is offensive – an exploitation, really -- that God should offer us heaven in return for fulfilling his purpose. The third is Kurt Baier's accusation that it is in itself offensive that God should ascribe to us a purpose. Metz responds to these objections in his paper "Could God's Purpose be the Source of Life's Meaning?" believing he can discard them. I aim to show that although he can discard the first two, the way he answers Baier's argument forces him to accept that God is unjust.

Key-words: purpose theory, meaning of life.

Introdução

Thaddeus Metz acredita que a principal afirmação de uma teoria do sentido da vida centrada em Deus não é que "se Deus existe, a vida tem sentido" mas que "a vida só tem sentido se Deus existir". Nota-se que a segunda afirmação é mais forte que a primeira. A

afirmação “se Deus existe, então a vida tem sentido” não é interessante para os defensores de teorias centradas em Deus à medida que ela é perfeitamente compatível com a visão de que a vida teria sentido mesmo se Deus não existisse. Ela diz apenas que, caso Deus exista, a vida tem sentido, mas não que Deus é a única fonte de sentido para a vida. Em contrapartida, a idéia de que Deus é a única fonte de sentido possível para a vida está claramente exposta na afirmação “a vida só tem sentido se Deus existir”. Desse modo, o que os defensores desse tipo de teoria devem mostrar não é apenas que a vida tem sentido caso Deus exista, mas também que nenhuma resposta alternativa (que afirme o sentido da vida independentemente da existência de Deus) é possível ¹. A teoria do propósito seria um exemplo de teoria centrada em Deus. Ela afirma que a vida só tem sentido à medida que satisfazemos um propósito atribuído a nós por Deus. Em seu artigo “Poderá o propósito de Deus ser a fonte do sentido da vida?”(s/d)², Metz argumenta que, embora a formulação mais plausível da teoria do propósito escape às acusações de que ela implicaria absurdidades

¹ William Lane Craig faz uma tentativa desse tipo em seu *The absurdity of life without God*. Não me ocuparei dessa tarefa aqui. Parto do pressuposto de que isto é, no mínimo, possível.

² Os seguintes artigos são retirados de uma ontologia, ainda não publicada, sobre o sentido da vida, intitulada *Viver para quê? Ensaaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro. Esses artigos, quando mencionados de maneira indireta, serão acompanhados da expressão “(s/d)” indicando que ainda não possuem data de publicação. Estão a seguir: Metz, Thaddeus. “Poderá o propósito de Deus ser a única fonte do sentido da vida?”; Baier, Kurt. “O sentido da vida”; Taylor, Richard. “O sentido da vida”; Tolstoi, Leão. “Confissão”.

lógicas, ela não seria compatível com a formulação mais plausível da teoria centrada em Deus.

Não me ocuparei de sua tese principal aqui, qual seja, que a teoria do propósito não é compatível com a formulação mais plausível da teoria centrada em Deus. Meu objetivo neste texto diz respeito às acusações de que a teoria do propósito implicaria a imoralidade de Deus. Trabalharei três acusações desse tipo³. A primeira afirma que seria incompatível com a bondade de Deus que Ele nos punisse por não cumprirmos o seu propósito, a segunda afirma que a oferta de um céu por cumprirmos o seu propósito seria ofensiva por poder ser encarada como exploração. Por fim, a última é a acusação feita por Baier em seu “O sentido da vida” (s/d) de que o próprio fato de Deus nos atribuir um propósito seria ofensivo. Acredito que Metz escapa das duas primeiras objeções. Entretanto, argumentarei que sua resposta ao argumento de Baier leva-o a ter que aceitar que Deus seria injusto.

Este texto será dividido em duas partes. Na primeira exporei a teoria do propósito, as três objeções a ela, e como Metz escapa delas.

³ Metz expõe quatro objeções desse tipo. Entretanto, acredito que podem ser resumidas em três. Isto porque as duas últimas objeções expostas por ele podem ser trabalhadas conjuntamente, por fazerem parte do mesmo argumento de Baier. Vale observar que seria perfeitamente possível trabalhar as quatro questões separadamente, e se não faço isso é por dois motivos. O primeiro é que não acredito ser necessário, pois a quarta objeção (exposta sob o título de “criação mal motivada”) é uma extensão da terceira (“condescendência”). O segundo é que ao expô-las juntamente ganharei em clareza facilitando o leitor a perceber o nexo entre as acusações de Baier.

Na segunda trabalharei o argumento de Baier mais detalhadamente concluindo que, embora Metz consiga oferecer uma resposta a ele, sua resposta implicaria injustiça de Deus.

A Teoria do Propósito

Metz define uma teoria centrada em Deus como aquela que afirma que a vida de uma pessoa tem sentido unicamente à medida que ela tiver uma relação adequada com Deus.⁴ A teoria do propósito seria um exemplo de teoria centrada em Deus, afirmando que pelo menos uma relação adequada a ter com Deus é satisfazer seu propósito. Em outras palavras, a vida tem sentido unicamente à medida que satisfizermos um propósito que Deus nos atribuiu. O autor explicita as vantagens desse tipo de teoria de maneira clara e direta no seguinte trecho:

A teoria do propósito é uma explicação à partida atraente do que poderia dar sentido à vida. Explicita o que significaria “ter uma razão para existir” ou “ter um objetivo na vida”. Acomoda-se ao fato de “propósito” ser um dos sinônimos de “sentido”. Explica a intuição de que o que confere sentido à vida de alguém é uma questão objectiva, isto é, que o sentido não é meramente uma questão de satisfazer quaisquer desejos que uma pessoa por acaso tenha. Fornece um candidato plausível para o que poderá conferir importância às nossas vidas, nomeadamente um ser sagrado. Finalmente, adequa-se ao juízo de que a maior parte das pessoas (se

⁴ Metz toma a questão de saber o que pode dar sentido às nossas vidas como a questão de saber o que há em nossas vidas que pode ser digno de grande estima. Entretanto alega que os argumentos apresentados não dependem desta caracterização, que pode ser controversa.

não todas) são capazes de viver uma vida com sentido, mas que nem todas vivem de facto uma vida com sentido.⁵

Embora a teoria do propósito carregue essas vantagens, ela também carrega algumas sérias dificuldades. Uma das principais dificuldades, como veremos mais tarde, é a acusação de que ela implicaria a imoralidade de Deus. Também podem surgir dificuldades quanto à relação desse tipo de teoria com doutrinas ateístas e subjetivistas do sentido da vida. Falo um pouco sobre isso a seguir, começando pelo ateísmo.

Pode ser tentador acreditar que o ateísmo é uma maneira de negar a teoria do propósito. Entretanto, isso é falso. Negar a existência de Deus, por si só, não é um meio de se opor a ela. Alguém pode muito bem aceitar que Deus não existe e ao mesmo tempo que a vida só teria sentido se ele existisse e tivesse um propósito para nós. Portanto, a teoria do propósito não está comprometida com a existência de Deus, ela se baseia em uma condicional, o que significa que, caso Deus não exista, ela implicará que nossas vidas são destituídas de sentido. Podemos, por exemplo, pensar como Tolstoi e acreditar que não há valor que não seja aniquilado pela morte: não importa quão boa sua vida seja, a morte chegará e o que restará é apenas podridão e vermes. Nessa perspectiva, a única maneira de

⁵ Metz, Thaddeus. “Poderá o propósito de Deus ser a única fonte do sentido da vida?” In: *Viver para que? Ensaaios sobre o sentido da vida*. Murcho, Desidério (org.). Lisboa: Dinalivro, no prelo. p.47.

atribuir um sentido às nossas vidas seria a existência de um Deus capaz de nos proporcionar imortalidade e um sentido objetivo.

Também não é certo até que ponto doutrinas como as de Sartre e Taylor seriam ameaçadoras para os defensores da teoria do propósito. Esses filósofos, embora neguem a existência de um sentido objetivo para a vida, atribuem sentido subjetivo a ela. William Lane Craig em seu artigo “The Absurdity of Life Without God” (1994), argumenta explicitamente a favor da compatibilidade de declarações como as de Sartre em seu “O existencialismo é um humanismo” com a visão de que só Deus poderia dar um sentido objetivo à vida, isto é, que só ele poderia dar-nos uma razão para viver que extrapole meras questões de preferência. No artigo mencionado Sartre declara que:

Já que eliminamos Deus nosso senhor, alguém terá de inventar valores. Temos de encarar as coisas como elas são. E, aliás, dizer que nós inventamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido a priori. (SARTRE, 1987, p. 21)

Richard Taylor, por sua vez, argumenta que a vida é uma atividade repetitiva, cíclica, que nunca resulta em coisa alguma (2000). Em um ponto de vista objetivo, nossas vidas são tão sem sentido quanto a de Sísifo ⁶; mas nossa vida tem um sentido subjetivo, qual seja, compulsão interna para fazer sempre o mesmo. É como se

⁶ Sísifo é um personagem da mitologia que foi condenado a passar a vida a rolar uma pedra gigantesca ao cume de uma montanha. Entretanto, a pedra sempre caía e ele tinha de carregá-la novamente. O que continuou pela eternidade.

estivéssemos drogados para gostar de viver uma vida que, objetivamente, não vale a pena. Perspectivas como essas, acredito, não são incompatíveis com a teoria do propósito.

Obviamente pode-se objetar que as perspectivas de Taylor e Sartre diferenciam-se da teoria do propósito à medida que o que eles afirmam não é que a vida é destituída de sentido, mas apenas que ela não possui um sentido objetivo (num mundo sem Deus). Estes filósofos, ao atribuírem um sentido subjetivo à vida, independentemente da existência de Deus, se diferenciam radicalmente dos defensores da teoria do propósito. Os defensores de teorias centradas em Deus não defenderiam nenhum sentido para a vida, nem mesmo subjetivo, onde Deus não exista. Dessa maneira, poderíamos afirmar com segurança que perspectivas como as de Sartre e Taylor são meios eficazes de negar as teorias centradas em Deus. O problema que surge aí é até que ponto poderíamos considerar satisfatório esse sentido subjetivo atribuído por eles à vida. Em outras palavras, até que ponto podemos considerar um “sentido inventado” (como propõe Sartre) real, ou ainda, até que ponto podemos nos conformar que o único sentido da vida é uma compulsão interna para realizar atividades sem sentido (como propõe Taylor)? O defensor da teoria do propósito poderia perguntar até que ponto podemos considerar essa asserção de sentido válida, isto é, por que não diríamos que nesses casos a vida simplesmente não tem sentido?

Não pretendo concluir que Sartre ou Taylor não poderiam oferecer uma resposta a essa pergunta, minha intenção é apenas deixar claro que não é certo em que medida essas perspectivas se distanciam das teorias centradas em Deus. O que pretendo sugerir é que existem maneiras mais simples de negar a teoria do propósito. Uma primeira maneira seria argumentar na direção de mostrar que a existência de um Deus com propósito implica a falta de sentido da vida, ou seja, aceitar a condicional “se Deus tem um propósito para nós, então nossa vida não tem sentido”. Outro modo seria apontar contradições internas que desqualificassem a teoria do propósito. Veremos objeções dos dois tipos neste texto, antes, contudo, devo falar um pouco sobre as diferenças que podem surgir entre os defensores da teoria do propósito.

Metz menciona quatro diferenças básicas que podem surgir entre os defensores dessa teoria. Essas diferenças resultam de suas concepções a) de Deus, b) do propósito de Deus, c) do modo como Deus nos atribui tal propósito e d) quanto ao modo como iremos cumpri-lo. Quanto à concepção de Deus, o filósofo aceita que Deus é pelo menos um ser espiritual, todo poderoso, sumamente bom, onisciente e fundamento do universo físico. Vale lembrar ainda que a teoria do propósito é compatível tanto com concepções teístas (que afirma Deus como pessoal e transcendente) como com concepções deístas (Deus não é pessoal, é uma força, não digna de culto) e panteístas (Deus esta em toda natureza, se identifica com ela). No que

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

diz respeito ao conteúdo do propósito de Deus (b), Metz ressalta pelo menos dois pontos de discordância entre os defensores dessa teoria. O primeiro diz respeito ao próprio conteúdo do propósito, isto é, pode-se desenvolver diferentes respostas à pergunta “qual é o propósito de Deus?”. O segundo pode ser expresso por uma pergunta que surge quando tentamos delimitar o seu propósito, a pergunta seria “como podemos conhecer o propósito de Deus?”. Pode-se objetar que devido à impossibilidade ou extrema dificuldade de respondermos à segunda pergunta, nós não poderíamos apontar uma resposta para a primeira. E isso, por sua vez, seria um sério problema para a teoria do propósito. Metz estava consciente dessa dificuldade, ele argumenta que ela, por si só, não pode desqualificar a teoria do propósito, desde que reconheçamos que a questão é passível de resposta racional. Nas palavras do autor: “o utilitarismo tem sido largamente encarado como um bom candidato a uma teoria moral, apesar da enorme dificuldade de saber que ação produziria realmente os melhores resultados.”⁷

Ora, se essas dificuldades não são motivos para desqualificarmos o utilitarismo, então também não seriam suficientes para desqualificarmos a teoria do propósito. As diferenças relativas ao modo que Deus poderia atribuir-nos um propósito (c) dizem respeito a questões do seguinte tipo: “Deus ordena que realizemos o seu propósito?”, “Deus poderia nos punir por não realizarmos o seu

⁷ Metz, Thaddeus. *Ibidem*. p. 51.

propósito?” (essas questões serão discutidas mais à frente). Por fim, a maior parte dos defensores da teoria do propósito defendem que o modo como devemos cumprir o propósito de Deus (d) é através do livre arbítrio, embora seja possível alegar que estamos determinados a cumpri-lo.

Com o que foi dito até aqui espero ter conseguido oferecer uma ideia do que seria uma teoria do propósito e de suas variações, ou seja, em que pontos seus defensores podem divergir. Passo para um nível posterior da discussão agora, expondo três formas de objetar que esta teoria implicaria a imoralidade de Deus. Essa crítica se baseia na afirmação de que seria imoral Deus nos atribuir um propósito. Embora Metz trabalhe quatro maneiras de objetar que Deus estaria sendo imoral se nos atribuísse um propósito, não farei distinção entre as duas últimas, tratá-las-ei conjuntamente por fazerem parte de um mesmo argumento de Baier. A primeira acusação é que seria desrespeitoso que Deus nos punisse com a danação eterna por não cumprirmos o seu propósito, a segunda é que seria ofensivo que Ele nos recompensasse para fazer o que Ele determinou. A última afirma que o próprio fato de Deus nos atribuir um propósito seria ofensivo. Argumentarei que Metz escapa das duas primeiras mostrando que o defensor da teoria do propósito não precisa aceitá-las. Quanto à última, argumentarei na próxima parte que Metz não escapa realmente dela, pois sua saída o levaria a ter que aceitar que Deus é injusto.

As Críticas à Teoria do Propósito

A primeira objeção se baseia na noção bastante intuitiva de que restringir as escolhas de alguém por meio de ameaças é imoral. Ora, não seria justamente isso que Deus faz ao ameaçar nos punir com a danação eterna caso escolhamos não cumprir o seu propósito? W. L. Craig ⁸ argumenta que a certeza que temos diante da punição divina deveria ser confortante, seria um consolo para os justos saber que as pessoas ruins vão pagar pelo que fizeram, mesmo que escapem da justiça dos homens, não escaparão da justiça de Deus. Além disso, a punição divina seria o único motivo para fazer o bem em lugar do mal. Há pelo menos dois problemas que tornam essa resposta difícil. O primeiro é que dizer que a punição dos injustos serviria de consolo para os justos parece implicar um certo desejo de vingança nos justos, pode-se chamar desejo de justiça, mas de toda forma é algo que ocorre através do prazer que os justos teriam em ver os injustos punidos. A segunda dificuldade envolvida na concepção de Craig que é, no mínimo, disputável que o único motivo que teríamos para fazer o bem em lugar do mal é a punição divina, isso exigiria uma argumentação à parte. De toda forma, acredito que Metz oferece uma saída mais simples para o problema. Ele argumenta que, se não achamos

⁸ Podemos encontrar os argumentos em seu “The absurdity of life without God” (1994) na pág 49. Nota-se, por exemplo, o seguinte trecho: “A second problem is that if God does not exist and there is no immortality, then all the evil acts of men go unpunished and all the sacrifices of good men go unrewarded”.

desrespeitoso que o Estado castigue merecidamente quem viola leis justas, então não teríamos motivo para achar a punição divina desrespeitosa. Podemos encontrar esse argumento no seguinte trecho: “Logo, se não seria desrespeitador que um estado fizesse ameaças no contexto de um sistema penal retributivo, não seria desrespeitador que Deus fizesse ameaças ao fazer o mesmo.” ⁹

Podemos pensar em outros exemplos ainda. Seria desrespeitador um pai ameaçar castigar um filho caso ele fizesse algo errado (por exemplo, pegar o carro sem permissão, ou bater no seu irmão)? Se aceitamos que a resposta a essa pergunta é não, então não temos motivos para aceitar que a punição divina seria desrespeitosa. Todavia, há algo que essas analogias não captam, poderíamos dizer que nenhum mal merece ser punido com a danação eterna, seria desrespeitoso punir-nos eternamente, pois nenhum erro é tão grave que mereça tal punição. Para resolver esse problema, afirma Metz, o teórico do propósito deveria substituir a noção de punição eterna pela de punição finita. O defensor da teoria do propósito não está comprometido com a ideia de punição infinita, ele pode muito bem aceitar que a punição que Deus nos impõe é finita.

A segunda acusação é que a própria oferta de um céu por parte de Deus é desrespeitosa. Ela poderia ser encarada como exploração. Do mesmo modo que é exploração oferecer comida a um

⁹ Metz, Thaddeus. Ibidem. p.54.

faminto para que ele faça o que quisermos, é exploração oferecer um céu para aqueles que fizerem a vontade de Deus, isto é, cumprirem o seu propósito. Uma primeira saída para essa acusação seria negar que Deus nos ofereça uma recompensa para que realizemos o seu propósito. No entanto, Metz acredita que o defensor da teoria do propósito poderia conciliar perfeitamente a recompensa da bem-aventurança eterna com sua teoria. Se no exemplo anterior a recompensa pareceu ofensiva é por que naquele caso a recompensa envolveu prejuízo, dano, da pessoa recompensada. O filósofo argumenta que não seria óbvio alegar exploração num caso em que uma pessoa ofereça comida para um faminto em troca da manutenção do seu agir racional ou de trabalho parcial numa cozinha de alimentação de pobres. Se não consideramos que isso é exploração, então não temos motivo para aceitar que seja exploração que Deus nos recompense para realizarmos o seu fim, desde que seu fim não envolva dano ou prejuízo. Podemos, por exemplo, imaginar que o propósito de Deus seja que ajamos moralmente e sejamos felizes.

A terceira e última crítica trabalhada por Metz é a feita por Baier, que argumenta em seu artigo “O sentido da vida” que o próprio fato de Deus nos atribuir um propósito seria ofensivo. Sua tese mais forte seria “se Deus tem um propósito para nós, então a vida não tem sentido”. Baier pensava que “atribuir a um ser humano um propósito nesta acepção não é neutro, nem sequer lisonjeiro: é ofensivo” (s/d, p. 31.). Seria ofensivo que Deus nos atribuísse um fim do mesmo modo

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

que é ofensivo perguntar a um empregado “para que você serve?”. A teoria do propósito encara o ser humano como se fosse um artefato divino, um produto divino cuja função é realizar o propósito que seu fabricante lhe destinou. Em resumo, é degradante para o ser humano ser encarado como um mero meio para realizar o propósito de Deus. Inicialmente, pode-se pensar que uma saída para essa questão é alegar que o propósito de Deus é de nosso interesse. No entanto, isso não responde à objeção de Baier à medida que o que ele coloca em questão não é o conteúdo do propósito de Deus, mas o próprio ato de Ele atribuir um propósito a nós. A maneira de escapar à objeção seria mostrar que não é ofensivo que Deus nos atribua um propósito, isto é, o fato de Ele ter um propósito para nós não significaria que Ele nos trate meramente como meios.

Metz argumenta que não precisamos supor que o ato de atribuir um propósito seja ofensivo. Em primeiro lugar poderíamos imaginar que Deus nos atribui um propósito através de um pedido e não de um mandamento. Não parece, afirma ele, que seria insultuoso se Deus nos pedisse que fôssemos, fazendo uso de nosso livre arbítrio, pessoas morais (ver pág 57). Não acredito que substituir um mandamento por um pedido faça grande diferença aqui, pois, mesmo aceitando que Deus nos fizesse um “pedido” a nossa condição seria a mesma, isto é, seríamos meios para realizar o seu propósito. Poderíamos pensar num exemplo em que uma mãe decide gerar um filho com o propósito de que ele seja músico. Mesmo que a mãe não

influenciasse na decisão de seu filho, não é certo que esta não seria uma situação desrespeitosa. Metz estava ciente de dificuldades como estas, como podemos ver no seguinte trecho: “Agir meramente segundo a máxima de criar uma criança para ser um músico poderá ser desrespeitador, ainda que a criança não seja de modo algum manipulada para ser um músico nem ‘reduzida’ à sua aptidão musical.”¹⁰

Metz estava ciente ainda de que “em contraste, não pareceria desrespeitador fazer um bebê para promover um ser que estabelecerá os seus próprios fins.”¹¹

Em resumo, o argumento de Baier poderia ser expresso pelo seguinte princípio: “é desrespeitador criar um ser racional para qualquer propósito que não o de este realizar seus próprios propósitos”. Se Deus nos cria com propósitos tais como viver moralmente, então Ele nos cria para um propósito que não é o de realizar nossos próprios propósitos. Portanto, Deus agiria desrespeitosamente e nada muda em nossa condição. Continuamos como meios para a realização de seus fins.

A maneira que Metz encontrará para escapar das objeções de Baier é contestar seu princípio. Ele afirma que “é claro que alguém que criou uma pessoa para ter outro agente moral na terra estaria a tratar

¹⁰ Metz, Thaddeus. Ibidem. p. 58.

¹¹ Metz, Thaddeus. Ibidem. p.58.

esta pessoa como meio, mas não é óbvio que estaria a tratar meramente como um meio” (s/d. pág. 59). À medida que não temos motivo para supor que Deus tenha nos coagido, manipulado, interferido em nosso livre arbítrio ou qualquer coisa do tipo, não temos também motivos para aceitar que fosse ofensivo ou insultuoso que Ele nos atribuísse um propósito. Em outras palavras, Baier não deixa claro por que o fato de Deus nos atribuir um propósito seria ofensivo, nos colocaria em uma condição de artefatos divinos.

Se Metz tem sucesso em sua tentativa de escapar às objeções tratadas aqui, então ele mostra que a teoria do propósito não precisa implicar o absurdo de que Deus seja imoral. Nota-se que o substancial da resposta de Metz a Baier não é que ele mostra que a teoria do propósito não passa uma imagem degradante do homem, mas que ele transfere o ônus da prova para Baier. Em outras palavras, é Baier quem tem que dar sentido à afirmação de que a atribuição de um propósito ao ser humano é degradante.

Na próxima parte discutirei mais detalhadamente o argumento de Baier. Argumentarei que, embora seja possível pensar em um caso em que a atribuição de um propósito por Deus a nós não seja ofensiva, Metz teria que assumir também que Deus não é justo. Concluirei que existe uma maneira de escapar da acusação de que Deus seria injusto, mas essa maneira levaria o defensor da teoria do propósito novamente a ter que assumir que o propósito divino é

ofensivo, pois implicaria que Deus restringe nossa capacidade de escolha para que sigamos o seu propósito.

Discussão do Argumento de Baier

Vimos que Metz argumentou que uma vez que não precisamos supor que Deus não nos coaja ou manipule não é claro o porquê dele estar nos tratando meramente como meios para atribuir-nos um fim. Entretanto, o que Baier coloca em questão não é a justiça, manipulação ou coação de Deus. Pensemos no seguinte exemplo: uma mulher sempre quis ter um músico na família e decide gerar uma criança devido a esse propósito. Todavia, a mãe jamais interfere na escolha da criança, trata-a com respeito, carinho e amor por toda a vida. Imaginemos também que a criança está à beira da morte (devido a uma doença, etc.) e a mãe diz a ela “filho, te gerei com um propósito de que foste músico”. Isso, definitivamente, não é nada agradável. Mas por que isso não seria agradável? Essa é uma situação desagradável meramente porque atribuir um propósito a um ser racional é ofensivo? O teórico do propósito poderia dizer que não, essa é uma situação desagradável porque representa um caso em que uma mãe fala a coisa errada na hora errada. Nós não esperamos que, na hora da morte de seu filho, a mãe esteja preocupada com o propósito que ela tinha para ele. É simplesmente por isso que essa situação é

desagradável. Mas, poderia replicar Baier, se pensamos numa situação onde a mãe não disse isso ao filho, então a única coisa que muda é que seu filho não conhecerá o propósito que ela lhe atribuiu. A ofensa é a mesma.

O defensor da teoria do propósito poderia responder a isso de duas maneiras. Em primeiro lugar, ele pode dizer que no caso em que a mãe não conta ao filho não há ofensa, pois a ofensa surge apenas do fato de ela quebrar uma norma social que diz que, em casos como este, a mãe não deveria estar preocupada com seus próprios interesses, com o propósito que ela atribuiu ao filho. Em segundo lugar, ele pode objetar que se a situação ainda parece ofensiva, mesmo depois de supormos que a mãe não contou ao filho, é devido ao conteúdo do propósito dela. Se o propósito dela fosse que o filho tivesse uma vida moral e feliz, então a dificuldade não surgiria. No parágrafo seguinte argumentarei que, embora essa resposta seja melhor que a primeira, ela carrega um problema.

A segunda resposta é melhor que a primeira porque torna mais evidente a ideia que nem todos os propósitos poderiam dar sentido à nossa vida. Ela reconhece que no caso da música a atribuição de um propósito poderia ser ofensivo, mas que podemos pensar em propósitos cujo conteúdo não seja ofensivo e, uma vez que demonstramos que o conteúdo não é ofensivo, não teríamos motivos para supor que a atribuição de um propósito, por si só, seja ofensiva.

No caso em que uma mãe tem um filho com o propósito de que ele seja uma pessoa moral e feliz não há, aparentemente, ofensa (como mostrei na parte anterior, Metz argumenta nessa direção). Podemos dizer ainda que do mesmo modo que um pai não está degradando seus filhos ao desejar que um aja moralmente em relação ao outro, que um não prejudique o outro, já que ele os ama igualmente, Deus não estaria nos degradando ao ter o mesmo propósito para nós. Ao contrário, se Ele tem esse propósito para nós é justamente por considerar cada um de nós como um fim e não como um meio. Diríamos “Deus nos ama igualmente e por isso Ele deseja que sejamos morais fazendo uso de nosso livre arbítrio, que não prejudiquemos uns aos outros”. O que seria realmente ofensivo é Ele não desejar isso.

Acredito que essa possível saída de Metz encontra alguns problemas. Primeiramente, desejo sustentar que se Metz tentasse argumentar que o propósito de Deus é o mesmo para cada um de nós, então ele teria que aceitar também que Deus é injusto. Pensemos no seguinte, nós nascemos em diferentes circunstâncias, com diferentes culturas, valores, etc. Mesmo entre dois vizinhos as diferenças de circunstâncias saltam aos olhos, duas crianças vizinhas podem ter diferentes pais, com diferentes tipos de educação, religião, crenças, entre outros. Cada pai ensinará ao filho aquilo que acha correto. É fácil perceber que fatores como esses podem influenciar bastante em nossa formação. Se aceitarmos isso, e ao mesmo tempo aceitarmos que o propósito de Deus é o mesmo para cada um de nós, então temos

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

de aceitar também que nós largamos em diferentes situações rumo ao seu cumprimento. Por exemplo, suponhamos que o propósito de Deus para nós é que cada um seja moral e feliz. Nesse caso, eu que nasci em uma casa razoavelmente boa com um pai e uma mãe que me deram uma educação razoável e declaravam de tempo em tempo seu amor por mim, terei de cumprir o seu propósito e serei julgado por isso, correndo risco de receber uma punição finita. Do mesmo modo, uma criança que nasce em uma favela dominada pelo tráfico, castigada pela fome e violência, também será julgada à medida que cumprir ou não o propósito divino.

Mas estaríamos nós nas mesmas condições? As circunstâncias em que nascemos são igualmente favoráveis para o cumprimento desse propósito comum que nos foi atribuído? Nota-se que não estou contestando que seria perfeitamente possível que ambos cumpríssemos o propósito de Deus ou até mesmo que a outra criança cumprisse e eu não. Aceito essa possibilidade. O que eu pergunto é se as diferentes situações em que nascemos são igualmente favoráveis ao cumprimento desse propósito. Da mesma maneira que um corredor que larga um metro à frente do outro estaria, em princípio, em uma situação favorável em relação ao seu oponente, uma criança que nasce em um contexto mais apropriado estaria em melhores condições de cumprir o propósito divino que aquela nascida em um meio desfavorável. Em outras palavras, o que eu pretendo sustentar é que à medida que reconhecemos que pessoas nascem em diferentes

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

contextos devemos reconhecer que existem contextos mais e menos favoráveis para o cumprimento do propósito divino.

É claro que isso pode ser contestado, mas a maneira de contestar seria alegar que nem mesmo em circunstâncias extremamente opostas haveria vantagem de uma pessoa em relação à outra. Além disso, essa seria uma afirmação consideravelmente contra-intuitiva, que exigiria demonstração (se é que é possível demonstrar tal coisa). Assim, se eu estou correto, então a declaração de que Deus teria o mesmo propósito para todos nós ¹² não é compatível com a declaração de que Ele é justo. Isto por que não seria justo atribuir um propósito comum a todos os homens e ao mesmo tempo colocá-los em contextos tão diferentes, uns mais e outros menos favoráveis ao seu cumprimento. Deus nos atribuiu o mesmo propósito, diríamos, mas deu a uns mais chance de cumpri-los que a outros.

Neste ponto o teórico do propósito poderia dizer que Deus nada tem a ver com as diferenças sociais citadas acima, que se elas existem a culpa é nossa. De maneira mais clara, somos nós os únicos causadores dos problemas mencionados acima. Entretanto, acredito que essa resposta não seria suficiente por, pelo menos, dois motivos. Em primeiro lugar, mesmo que assumíssemos a culpa pelo fato de

¹² Não faz diferença aqui se falamos em um ou vários propósitos divinos, desde que sejam os mesmos para todos.

nossos descendentes nascerem em situações mais e menos favoráveis para o cumprimento do propósito divino, isso não mudaria o fato de Deus permitir que pessoas inocentes nascessem nessas diferentes situações. Ora, quem está nascendo no momento não tem culpa pelo que nós fizemos, não tem culpa alguma pela violência do lugar em que nasceu. O caso é que Deus permite que essa criança pague pelos nossos erros. Em segundo lugar, poderíamos mencionar os problemas que não são de natureza social como, por exemplo, uma criança que nasce com determinado problema físico do qual os pais não são culpados. Essa criança, poderíamos dizer, dependendo da enfermidade com a qual nasce, terá menos chance de cumprir o propósito divino que aqueles que nascem perfeitamente saudáveis.

Ainda, dizer que essas crianças que, por alguma eventualidade nasceram com deformidades, são abençoadas por receberem a chance de cometer atos heróicos também não muda nada. Isso seria torná-los privilegiados e, conseqüentemente, transferir o problema para o lado das pessoas saudáveis. Em outras palavras, se dizemos que essas crianças deficientes possuem mais chance de cumprir o propósito divino que pessoas saudáveis, então temos de explicar por que as últimas não estariam sendo prejudicadas, e assim retornamos ao mesmo problema. E, por fim, também acredito que nada adiantaria alegar que Deus “tem dois pesos e duas medidas”, ou seja, que Ele julga cada um de acordo com a dificuldade encontrada ao longo da vida. Pessoas que tiveram uma vida mais difícil teriam um julgamento

mais brando que aquelas que tiveram uma vida com mais facilidades. Aceitar essa hipótese não nos livra da acusação de que Deus nos deu o mesmo propósito, porém diferentes chances de cumpri-lo. O que muda aqui é apenas a forma como Ele nos julgará, mas o que está em jogo não é isso e sim o fato de todas as pessoas receberem o mesmo propósito e, no entanto, nascerem em situações diferentes em relação ao seu cumprimento. Afinal, por que foi negado a uns a mesma chance de cumprir o propósito divino que a outros? Por que eu não poderia reivindicar o direito de ter a mesma chance de cumpri-lo que outros? Se cumprir o propósito divino é uma coisa boa a ponto de poder ser considerada como o único sentido da vida, então é uma falta grave que uns tenham menos chance de cumpri-lo que outros.

Portanto, se eu estou certo, restaria uma única alternativa ao defensor da teoria do propósito alegar que Deus atribuiu diferentes propósitos para diferentes pessoas. Mas essa seria mesmo uma alternativa viável? Desejo mostrar que não. Se o defensor da teoria do propósito afirma que Deus atribui diferentes propósitos para diferentes pessoas, cada qual de acordo com o contexto de cada um, então ele não terá como escapar da objeção feita por Baier. Aceitar que nascemos em um contexto adequado ao cumprimento do propósito que Deus nos atribuiu é aceitar que nascemos em um contexto menos adequado para o cumprimento de outros propósitos de igual valor. Posso supor que existam propósitos de igual valor à medida que posso supor que Deus não atribuiria um propósito de valor menor a uma

outra pessoa (cujo propósito fosse diferente do meu). Em outras palavras, o contexto em que nascemos seria mais adequado ao cumprimento do propósito que Deus tem em mente para nós.

Ora, essa seria uma forma ofensiva de nos tratar como meios, de interferir em nosso livre arbítrio ou nos manipular para que realizemos o seu propósito. Por exemplo, suponhamos que uma pessoa nasça com o propósito divino de ser um poderoso advogado que trabalhará em causas sociais, esta pessoa nasce em uma família, lugar, contexto apropriados a este fim e, caso acabe se decidindo por outro, poderá encontrar sérias dificuldades. Ainda, não importa o quão valoroso seja o propósito que Deus atribuiu a mim, ainda assim posso julgar ofensivo Ele ter restringido a minha escolha no que diz respeito ao cumprimento de vários outros fins de igual valor. Deus planejará nossa vida da maneira mais adequada possível para o cumprimento do propósito dele. Isso seria uma maneira central de nos tratar como meios, de nos manipular. Uma vez que o teórico do propósito reconhece vários propósitos de igual valor (nomeadamente, aqueles diferentes propósitos atribuídos às diferentes pessoas) não há por que não alegarmos o direito de escolher qual buscar.

Conclusão

Embora Metz consiga mostrar um caso em que a atribuição de um propósito a nós por parte de Deus, por si só, não seja ofensiva, ao

fazer isso ele seria obrigado a assumir que Deus é injusto. Para escapar da acusação de injustiça ele teria de supor que Deus atribui diferentes propósitos às diferentes pessoas. Eu argumentei que não é possível supor tal coisa sem implicar que Deus interfira em nosso livre arbítrio ou restrinja nossa capacidade de escolha. Desse modo, minha conclusão não foi que o fato de Deus nos atribuir um propósito seria ofensivo por si mesmo, mas que envolveria uma forma central de tratar os homens como meios, uma forma que Metz aceita como ofensiva, que envolve a restrição da nossa escolha para que sigamos o seu propósito.

Referências Bibliográficas

BAIER, Kurt. O sentido da vida. In: Viver para quê? Ensaaios sobre o sentido da vida. Lisboa: Dinalivro; Murcho, Desidério (org.) (no prelo).

CRAIG, William Lane. The absurdity of life without God. In: Reasonable faith: Christian truth and apologies. Good news publishers/ Crossways books, Wheaton, Illinois. 1994.

METZ, Thaddeus. Could God's Purpose be the Source of Life's Meaning? Religious Studies, 36:293-313, 2000.

METZ, Thaddeus. Poderá o propósito de Deus ser a fonte do sentido da vida? In: Viver para que? Ensaaios sobre o sentido da vida. Lisboa: Dinalivro; Murcho, Desidério (org.) (no prelo).

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Tradução: Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. Os Pensadores – Nova Cultural, São Paulo, 1987.

TAYLOR, Richard. O sentido da vida. In: Viver para que? Ensaaios sobre o sentido da vida. Lisboa: Dinalivro; Murcho, Desidério (org.) (no prelo).

TAYLOR, Richard. Metaphysics. Prentice-Hall foundations of philosophy series. New Jersey, 1992.

TOLSTOI, Leão. Confissão (excertos). In: Viver para que? Ensaaios sobre o sentido da vida. Lisboa: Dinalivro; Murcho, Desidério (org.) (no prelo).

SOBRE A FUNÇÃO DAS PREDICAÇÕES INTENCIONAIS: OBJEÇÕES AO MENTALISMO

Filipe Lazzeri e Jorge Oliveira Castro^{*}

Universidade de Brasília

Resumo: Neste trabalho, questionamos a perspectiva mentalista sobre as predicções intencionais, entendida como aquela segundo a qual estas predicções, em seu uso ordinário, têm a função primária de designar entidades internas ao organismo (estados, processos ou similares) determinantes causais de seus comportamentos. Apontamos três objeções a ela, baseadas na análise lógica das predicções intencionais (a linha fundamental das quais já concebidas por outros autores, nomeadamente, Bennett e Hacker, Ryle, Wittgenstein e Skinner). Simultaneamente, procuramos também delimitar elementos de uma abordagem satisfatória, não-mentalista, sobre a função dessas predicções. Propomos a abordagem de Ryle

^{*} Eu (Filipe Lazzeri) gostaria de agradecer a Paulo Abrantes e ao CNPq pela bolsa de iniciação científica. Eu (Jorge O. Castro) agradeço ao CNPq pela bolsa de produtividade em pesquisa.

coadunada com a causação seccionista do comportamento como tal alternativa.

Palavras-Chave: predicados intensionais; mentalismo; categorias conceituais; comportamento; seleção por consequências.

Abstract: In this article, we challenge the mentalist view of intentional predicates, which interpret such predicates as having, in their common usage, the primary function of denoting entities inside the organism (states, processes or similar ones) that causally determine its behaviors. We present three objections to this mentalist perspective, based upon logical analyses of intentional predicates (the fundamental line of which has been developed by other authors, viz. Bennett and Hacker, Ryle, Wittgenstein, and Skinner). Simultaneously, we attempt at drawing some lines of a better, non-mentalist approach concerning the function of such predicates. We propose Ryle's approach complemented by a selectionist causation of behavior as an alternative.

Key-words: intentional predicates; mentalism; conceptual categories; behavior; selection by consequences.

Introdução

Este trabalho trata da questão da função dos predicados intencionais tais como usados ordinariamente. Assim, está-se a tratar de predicados tais como crença, intenção, propósito, querer, expectativa, temor e similares, os quais são predicados psicológicos analisáveis sob a forma lógica ‘s Ψ que p’, em que s é uma variável para um organismo (por exemplo, uma pessoa particular; um cachorro particular), Ψ é um verbo intencional e p é o complemento deste verbo expressando um conteúdo proposicional (por exemplo, que há um predador à esquerda; que a lasca de madeira está atrás da árvore). Às predicções de predicados intencionais, denominaremos predicções intencionais. Por exemplo, “Pedro tem o propósito de escrever uma obra filosófica extensa”; “O cachorro acha que a lasca de madeira que seu dono lhe jogou foi parar atrás da árvore”.

Estamos preocupados primariamente com a função ordinária desses predicados, não com usos técnicos que deles são feitos ou possam ser feitos por certos cientistas e filósofos. Os usos técnicos, no entanto, baseiam-se no uso ordinário, ou seja, pressupõem regras deste. Por isso, entendemos que, pela delimitação da função ordinária dos predicados intencionais, tem-se condições de avaliar o uso técnico deles (avaliar se ele faz sentido ou não).

Como nosso foco é as predicções intencionais, interessa-nos aqui primariamente os enunciados em termos de predicados intencionais feitos em terceira pessoa, não de primeira pessoa. Isso

significa que não estamos pressupondo que quando uma pessoa diz, por exemplo, ter certa intenção ou propósito, que ela esteja fazendo uma predicação (uma forma de descrição ou inferência) sobre si (embora pensemos que o uso de primeira pessoa dos predicados intencionais guarda características do uso de terceira pessoa).

Assumimos (embora isso não seja crucial) que alguns predicados do vocabulário psicológico ordinário não são analisáveis sob a forma lógica ‘s Ψ que p’, tais como os predicados de experiência (por exemplo, “...ter sensação de vermelho”, “...ter sensação de dor”). Isso porque não há conteúdos proposicionais como complementos dos verbos correspondentes a eles. Portanto, as predicações psicológicas de experiências não estão em questão neste trabalho (embora algumas abordagens sobre eles que estarão em foco sejam também para os predicados psicológicos em geral).

O objetivo deste trabalho é duplo: mostrar que a perspectiva mentalista sobre a função das predicações intencionais é insatisfatória e delimitar elementos de uma abordagem satisfatória sobre essa função. Para tanto, exploramos três objeções gerais à perspectiva mentalista, baseadas na análise lógica dessas predicações. As linhas fundamentais destas objeções já foram elaboradas por outros autores, embora não tenhamos aqui qualquer preocupação exegética a esse respeito. Procuraremos mostrar que são sólidas e, quando for o caso, que não foram atingidas por objeções contrárias. A crítica que fazemos

ao mentalismo é que ele não é fidedigno ao uso das predicções ordinárias. Em outras palavras, ele viola as regras da linguagem intencional, assim incorrendo em erros de categoria (usos de certos conceitos equivocadamente, como se pertencessem a uma outra categoria lógico-gramatical) e não capturando corretamente sua função. Essa crítica nos permitirá ao mesmo tempo delimitar certas categorias conceituais dos predicados intencionais.

Mentalismo é um conceito que filósofos e psicólogos empregam a respeito de diferentes coisas e em diferentes sentidos. Trata-se de um predicado aplicado por eles a, *inter alia*, certos usos dos predicados psicológicos ordinários (não só dos predicados psicológicos intencionais), a certas teorias que dizem respeito ao comportamento ou ao ser humano. Algumas vezes (por exemplo, em DENNETT, 1987), mentalismo é um conceito usado como uma denominação alternativa para o vocabulário intencional, o que ocorre ao falar-se em “vocabulário mentalista”, “predicados mentalistas”, “fala mentalista” e expressões análogas. Trata-se de um conceito usado em diferentes sentidos, porque, algumas vezes (por exemplo, em RACHLIN, 1994), mas em outras não, o comprometimento com a existência de estados mentais privados reveláveis por introspecção é uma parte fundamental de seu significado. Também em certas vezes, mas em outras não, ele é empregado tendo como parte de seu significado a noção de dualismo, ou seja, concepção de mente como algo imaterial que interage com coisas materiais. Skinner (1969; 1976),

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

por sua vez, emprega o conceito para as abordagens em geral que tomam mediadores do comportamento, inclusive eventos neurofisiológicos, como determinantes causais primários do comportamento, e para explicações internalistas do comportamento.

Neste trabalho, empregamos o conceito de mentalismo em um sentido particular. Definimos mentalismo como (a) a perspectiva sobre o funcionamento das predicações intencionais que associa o significado delas a entidades internas (estados, processos ou similares) aos sujeitos dessas predicações, (b) tomando tais pressupostas entidades como determinantes causais dos comportamentos voluntários (ou ações). Em outras palavras, os mentalistas referem-se a crenças, propósitos, expectativas, etc. como estados, processos ou similares subjacentes aos comportamentos e determinantes deles ¹. Para o mentalista, explicações em termos de predicações intencionais são explicações causais.²

Na caracterização de mentalismo que delimitamos, está em questão o mentalismo sobre o funcionamento das predicações intencionais. Assim, o objeto primário do predicado mentalismo, sob essa acepção, é uma perspectiva sobre tal funcionamento, o que engloba todas as diferentes abordagens que dela compartilham; por

¹ Trata-se aproximadamente da assim chamada *teoria causal da ação*, em filosofia da mente e da ação.

² Essa definição aproxima-se do emprego que Skinner faz do conceito em foco, mas fazemo-lo de modo restringido ao âmbito da questão sobre a função das predicações intencionais.

exemplo, as abordagens de Davidson (1980), Goldman (1970) e aquela de Armstrong (1968; 1999) e de Lewis (1999a; 1999b) ³. De modo derivado, podemos falar que certos usos dos predicados intencionais e explicações, inclusive alguns feitos pelas pessoas ordinariamente, são usos e explicações mentalistas, nomeadamente, aqueles nos quais as predicações intencionais se caracterizam por (a) e por (b)⁴.

A questão tratada neste trabalho é relevante, principalmente, para a psicologia e a filosofia. Para a psicologia, porque há decisões metodológico-conceituais nela que pressupõem um posicionamento com relação ao uso dos predicados intencionais, como, por exemplo, na caracterização dos aspectos gerais do objeto de investigação em seus modelos e teorias. Em filosofia, o uso de predicados intencionais permeia várias de suas indagações; em particular, a formulação de

³ Poderia ser interessante uma menção a aspectos particulares de diferentes abordagens mentalistas, a título de complementação da caracterização desta perspectiva que temos em vista objetar, mostrando um pouco da diversidade que ela abriga, mas não há espaço aqui para tanto. Além disso, procuraremos mostrar que o mentalismo é insatisfatório em princípio, e não apenas quanto às nuances particulares que ele tem em suas diferentes versões. Várias abordagens mentalistas sobre intenções, expectativas, etc. não são formuladas como abordagens sobre os conceitos intencionais, mas como teorizações metafísicas ou propostas de modelos para a psicologia; por exemplo, as abordagens de Descartes, de Hume e a assim chamada 'teoria representacional da mente', defendida, dentre outros, por Fodor (1987) e Dretske (1988). Nessa medida, são mentalistas de modo derivado, não no sentido primário (conceitual) que nos interessa no texto. No entanto, como tais teorizações pressupõem implicitamente as regras que governam o uso ordinário das predicações intencionais, elas estão sujeitas às críticas que apontamos ao mentalismo em sentido primário.

⁴ No entanto, a crítica que fazemos neste trabalho é à perspectiva mentalista em filosofia da mente e da ação, e não ao mentalismo no qual as pessoas algumas vezes incorrem ordinariamente.

certas questões em filosofia da mente, tais como a questão mente-corpo e a questão da intencionalidade.

Os Predicados Intencionais Recaem em Partes do Organismo?

A primeira objeção (OB₁) é a seguinte:

- (1) Se as predicções intencionais tivessem a função de designar entidades internas causadoras de comporta-mentos, então as predicções intencionais recairiam (primariamente) em partes do organismo (e não sobre o organismo como um todo). [Premissa analítica; o consequente está contido no antecedente.]
- (2) Se as predicções intencionais recaíssem sobre partes do organismo, então faria sentido aplicar as predicções intencionais a partes do organismo. [Fato gramatical da linguagem]
- (3) Não faz sentido aplicar as predicções intencionais a partes do organismo. [Fato constatado pela análise do uso da linguagem intencional]
- (4) Portanto, as predicções intencionais não têm a função de designar entidades internas causadoras de comportamentos. [De (1)-(3), silogismo hipotético]

A premissa (1) enuncia que, se aquilo que o mentalismo defende fosse verdadeiro, então, predicções intencionais apontariam para estados, processos ou similares internos a partes do organismo (ou reputadas partes); por exemplo, a uma alma, a uma mente, a uma consciência, ao cérebro, a partes do cérebro – dependendo da abordagem. Isso implicaria que o organismo como um todo recebe a predicação intencional apenas de maneira derivada, e não primariamente. Na abordagem de Descartes, por exemplo, as predicções intencionais têm como sujeito primário a alma, concebida como uma substância imaterial atuante na glândula pineal; na abordagem de Armstrong e de Lewis, as predicções intencionais têm como sujeito primário o cérebro, os autores defendem que elas designam estados e processos cerebrais físico-químicos. Elas teriam apenas de modo derivado pessoas ou certos animais não-humanos inteiros como sujeitos gramaticais, a partir de uma referência mais básica a partes do organismo.

Sustentamos a premissa (2) com base na noção de sentido de uma expressão. O mentalista está preocupado com o significado das predicções intencionais. Embora possa ter pretensões metafísicas com sua abordagem, ele está tratando de uma linguagem ordinária, cujo uso é regido por várias regras. Ao violar tais regras, incorre-se em um contra-senso, em um uso que não faz sentido, salvo apenas metaforicamente. Uma expressão para fazer sentido ou não é uma questão que antecede a veracidade ou falsidade. Por exemplo, que os

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

predicados “...ouve” e “...dorme” não se aplicam a árvores e pedras (salvo metaforicamente) é uma questão gramatical, que antecede a veracidade ou falsidade de uma predicação tal como “Aquela árvore não ouve direito” ou “As pedras da montanha estão dormindo”. Expressões como essas simplesmente não fazem sentido. Portanto, ao tratar do significado das predicações intencionais, tem-se de considerar as regras de seu uso, sob pena de se incorrer em expressões que não fazem sentido.

Uma análise das predicações intencionais leva-nos a constatar a premissa (3) de que não faz sentido atribuir predicados intencionais a partes do organismo. Não dizemos, por exemplo – tomando aqui o caso das abordagens mentalistas fisicalistas –, que o cérebro não crê na realidade das coisas, tampouco que ele seja cético (tal como a pedra não acorda, mas também não está dormindo). Não dizemos que o cérebro de um cachorro espera que seu dono lhe lance uma lasca de madeira para buscar ou que seu cérebro queira beber água. Portanto, o emprego de predicados intencionais a partes do organismo fere as regras de seu emprego.

Diz-se que uma pessoa não crê na realidade das coisas e que ela é cética; que uma pessoa ou um cachorro espera ou não buscar algo e que quer ou não beber água; etc. Assim, não faz sentido o emprego de predicados intencionais a partes do organismo, mas apenas ao organismo como um todo. Em outras palavras, a categoria

lógica apropriada das predicções intencionais é a dos organismos como um todo. Empregar os predicados intencionais a partes do organismo é incorrer em um erro de categoria. O mentalismo, equivocadamente, faz as predicções intencionais recaírem sobre partes do organismo. Portanto, ele incorre em erro de categoria ⁵. (Cf. BENNETT; HACKER, 2003, p. 68ss; HACKER, 1993 [1990], p. 59ss)

Há ainda vários outros aspectos lógicos das predicções intencionais com os quais teria de haver coerência atribuí-las a partes do organismo se o mentalismo fosse correto. Dizemos que esperanças são acalentadas; falamos em propósitos ambiciosos, crenças contagiantes, etc. Assim, se as predicções intencionais designassem partes de organismos, teria de fazer sentido dizer-se, por exemplo, no caso daqueles que sustentam que se tratam de partes do cérebro, que um processo cerebral é contagiante e é acalentado, e coisas assim. Se considerarmos que predicados tais como “cético”, “ambicioso”, “esperançoso”, etc. são aplicados por derivação de predicções intencionais, teria de fazer sentido dizer-se que um cérebro é cético, um cérebro é esperançoso, e assim por diante.

⁵ Não vamos entrar aqui em pormenores sobre aquilo que leva os mentalistas a incorrerem em tal erro de categoria, porque há várias e diferentes coisas que o fazem nas diversas abordagens mentalistas, aspectos tanto relacionadas à gramática dos predicados intencionais (que são “expressões sistematicamente enganadoras”, nas palavras de Ryle) quanto a motivações metafísicas e metodológicas (e motivações sócio-culturais correlatas).

Um mentalista poderia tentar contra-objetar, alegando que as regras de nossa linguagem intencional precisariam ser reformuladas, de modo a conformá-la àquilo que as entidades reputadas como sendo designadas pelas predicções intencionais são. Pensamos que isso é implausível por, pelo menos, duas razões.

A primeira razão é que uma reformulação das regras da linguagem intencional mudaria totalmente o significado dessas predicções, mas a questão deste é sobre o significado delas, e os mentalistas estão preocupados com ela. O significado das predicções intencionais seria outro, não o real, que é aquele que nos interessa, pois intenções, expectativas, etc. seriam ditos de partes de organismos e, por implicação, por exemplo, estados e processos cerebrais ou mentais seriam ditos ser acalentados e contagiantes; cérebros ou mentes seriam ditos quererem água; etc.

A segunda razão é que as predicções intencionais desempenham uma função diferente (sobre o que trataremos mais adiante), inteligível sem que seja necessário apelo a entidades internas, partes do organismo. Não fosse inteligível conceber o funcionamento das predicções intencionais de modo não-mentalista (ou seja, que elas não designassem entidades internas causadoras dos comportamentos), quiçá fosse compreensível uma tal proposta de reforma da gramática delas, mas este não é o caso – o erro está no mentalismo, não na linguagem intencional. Portanto, o propósito de

definição das predicções intencionais em termos de supostas entidades internas homônimas seria equivocado (aliás, o propósito seria equivocado, não neurônios, cérebros, consciências ou análogos).

Os Predicados Intencionais Designam Entidades Discretas?

A segunda objeção (OB₂) é a seguinte:

- (1) Se as predicções intencionais tivessem a função de designar entidades internas causadoras de comportamentos, então as predicções intencionais seriam da categoria lógica de predicados para ocorrências. [Fato gramatical da linguagem]
- (2) A categoria lógica das predicções intencionais não é a de predicados para ocorrências. [Fato constatado pela análise do uso da linguagem intencional]
- (3) Portanto, as predicções intencionais não têm a função de designar entidades internas causadoras de comportamentos. [De (1) e (2), modus tollens]

A premissa (1) desse argumento é análoga à premissa (2) de (OB₁). O uso dos conceitos ordinários é governado por certas regras, que determinam sua categoria lógico-gramatical. Frases como “A aceleração do carro estava danificada” ou “O cérebro de Pedro tenciona escrever uma obra filosófica extensa” são erros de categoria (nomeadamente, no primeiro caso, usar-se o conceito de aceleração

como se equivalesse ao motor do carro que estava quebrado; no segundo caso, aplicar-se o conceito de intenção a uma parte do organismo) e elas não fazem sentido, o que podemos descobrir pela simples análise dos conceitos nelas envolvidos. Assim, se o mentalismo fosse correto, os predicados intencionais funcionariam como predicados para ocorrências, ou seja, estados, processos ou similares.

Se os predicados intencionais funcionassem como predicados para ocorrências, funcionariam como, por exemplo, aqueles aplicados comumente para movimentos e atividades animados e inanimados. Quando falamos de ocorrências, falamos de coisas que podemos geralmente localizar, que podemos a princípio fazer interromper imediatamente e depois deixar continuar, e cujo começo e término podemos determinar (embora nem sempre de modo preciso). As ocorrências admitem ser caracterizadas como rápidas, lentas, prolongadas, curtas, aceleradas, observáveis, testemunháveis, etc., incluindo suas negações, ou seja, não serem rápidas, não serem velozes e assim por diante. São, assim, exemplos de ocorrências os processos e atividades do cérebro, movimentos fisiológicos, sensações de dor, arrepios e estados de alegria.

A premissa (2) expressa que não é o caso de que os predicados intencionais sejam da categoria lógica dos predicados para ocorrências, como cremos Ryle (1949) e Wittgenstein (1967, §§44ss)

terem mostrado. Não dizemos coisas como: “Duas intenções rápidas ocorreram em mim”; “Uma vontade estava em minha cabeça durante um minuto”; “Pedro teve um propósito e três crenças pela manhã”; “Ela teve uma esperança às dez horas”; “O cachorro está com uma crença intensa e uma vontade agradável” (salvo metaforicamente). Mas, quando falamos de ocorrências, faz sentido dizer, *inter alia*, que elas são rápidas, que ocorrem em certo local, que ocorreram em número e intervalo temporal determinados, que começaram ou terminaram em um momento específico, que tiveram certa intensidade, que foram interrompidas e em seguida continuadas. Portanto, as predicções intencionais não funcionam como os enunciados para referência a ocorrências.

As predicções intencionais têm um caráter disposicional, no sentido de que alguém pode querer, tencionar, temer, etc. sem que, em um momento *t*, haja qualquer ocorrência de comportamento relacionado a tais coisas. Por exemplo, alguém pode tencionar fazer certa coisa mesmo que, no momento, esteja dormindo ou engajado em algo que não transparece a intenção.

David Armstrong (1968, p. 85-88; 1999, p. 62-64) alega que o caráter disposicional dos conceitos intencionais deve ter “um fundamento na realidade”, que ele sugere ser elementos neurofisiológicos subjacentes aos comportamentos. Porque, do contrário, este caráter ficaria sem explicação. Aceitando-se isso, alega

o autor, não haveria por que não se caracterizar o funcionamento destes conceitos correlacionando-os a tais elementos.

Nossa resposta é que há, certamente, elementos neurofisiológicos envolvidos na causação dos comportamentos que dizemos serem realizados, por exemplo, por um propósito, mas seria um erro de categoria a tentativa de uma identificação (seja de tipo-tipo ou de particular-particular) do propósito com tais elementos, porque os predicados intencionais não são da categoria de enunciados para ocorrências. Portanto, podemos estar legitimados apenas a inferir que crenças, propósitos e similares tenham condições neurofisiológicas, não que eles sejam coisas que pudessem ser logicamente tomadas como sendo extensão das predicções intencionais – sob pena de incorrer-se em expressões que não fazem sentido.

Acrescentamos ainda que, quando predicamos propósitos, expectativas e similares, olhamos para ações ocorridas nos contextos que lhe são ocasião, não para supostas causas interiores ao organismo. Ao procurarmos saber sobre a veracidade de que alguém tenha certo propósito, expectativa ou similar, são as condutas que decidem. Isso significa que as predicções intencionais têm como critério de aplicação ações manifestas e contextos, não entidades ocultas (cf. MELDEN, 1961; RYLE, 1949; WITGENSTEIN, 1953).

Se Pedro diz que tem o propósito de escrever uma obra filosófica extensa, julgamos pelo que ele faz. A pergunta que normalmente seria feita para saber se isso é verdade seria colocada em termos sobre a conduta de Pedro; por exemplo, se ele vem escrevendo e lendo muito. Não houvesse as condutas de escrever e ler muito, evidentemente não se diria que ele tenha tal propósito.

Não olhamos para o interior de Pedro para julgar se ele tem o propósito de escrever uma longa obra filosófica, mas para suas condutas, ao longo de certo tempo (meses e anos, neste caso), as quais, se realmente satisfazem tal predicação intencional, são dirigidas para a realização de uma obra filosófica extensa. Elas são constitutivas do critério e significado dela, não a neurofisiologia de Pedro ou qualquer outro aspecto interior dele.

Portanto, o fazedor de verdade de uma predicação intencional é o comportamento do organismo no contexto que é ocasião para sua ocorrência, não uma suposta base categórica interna, tampouco quaisquer outros elementos ocultos. Se não há comportamentos nos contextos que lhes são ocasião, ao longo de determinado tempo, então não faz sentido dizer-se que o organismo satisfaz a predicação que costumamos aplicar a respeito de tais comportamentos.

Armstrong (1999, p. 62), seguindo Putnam (1975) a respeito de experiências como dor, apela para certos casos que ele toma como

extremos, nos quais um organismo satisfaria uma predicação intencional mesmo que em nenhum contexto apropriado ele realizasse os comportamentos esperados. Isso supostamente colocaria dificuldades para se tomar os comportamentos como sendo fazedores de verdade, pois dessa maneira a veracidade de predicações intencionais ficaria sem ser explicada. Por exemplo – Armstrong menciona –, poder-se-ia supostamente aplicar uma predicação intencional verdadeira a uma pessoa totalmente parálitica.

A resposta que damos a esta alegação de Armstrong (e que daríamos a um caso imaginário de “super-super-espartano intencional”, ou seja, um super-super-espartano do argumento de Putnam (1975), que, ao invés de nunca manifestar suas dores, nunca manifestasse ações das condutas de intenções, desejos, etc.) é que, para um organismo paralítico, a veracidade de uma predicação intencional é ainda uma questão de realização de comportamentos. Se o organismo estivesse nos contextos apropriados, ele provavelmente realizaria os comportamentos que estaríamos legitimados a esperar. Se, por exemplo, uma pessoa quisesse alguma coisa a qual se pudesse haver acesso, ela provavelmente pediria a alguém que lha trouxesse, ou faria algum gesto que sinalizasse para isso (sendo que em ambos os comportamentos eles mesmos proporcionam contextos para que alguém lhe traga aquilo pelo que ela pede). Se se tratasse de um caso em que, por anos e anos, a pessoa estivesse totalmente paralisada, sem poder executar qualquer ação (nem mesmo sinais com os olhos), seria

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

questionável que se poderia estar legitimado a atribuir predicados intencionais a ela. Pois o critério dos comportamentos e contextos é constitutivo do significado das predicacões intencionais.

A Causação Seleccionista do Comportamento é Compatível com o Mentalismo?

Nossa terceira objecção (OB₃) pode ser assim expressa:

- (1) Se a causação do comportamento (voluntário, ou ação) fosse seleccionista, então a identificação das predicacões intencionais com entidades internas como causas de efeitos comportamentais não seria fidedigna ao uso ordinário das predicacões intencionais. [Fato constatado pela observação deste uso]
- (2) A causação do comportamento é seleccionista. [Fato empírico]
- (3) Portanto, a identificação das predicacões intencionais com entidades internas como causas de efeitos comportamentais não seria fidedigna ao uso ordinário das predicacões intencionais. [De (1) e (2), modus ponens]

A causação seleccionista do comportamento caracteriza-se, grosso modo, pelos seguintes aspectos gerais⁶. As ações singulares

⁶ Estamos falando aqui do comportamento e de sua causação assim chamado por Skinner e a tradição skinneriana de, respectivamente, *operante* e *reforço* (ou ainda, FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010)

resultam em consequências, as quais aumentam ou diminuem a probabilidade de ocorrência futura de ações similares. Por exemplo, girar o botão do filtro d'água tem como consequência a obtenção de água (além de consequências de médio e longo prazos, tal como saúde). Um cachorro ir buscar a lasca de madeira que seu dono lhe jogou tem como consequência pegar a lasca e pode ter também como consequência afagos do dono. Nesses casos, as consequências aumentam a probabilidade de ocorrência de tais comportamentos futuramente, sob os contextos similares. Se, por exemplo, girar o botão do filtro não resultasse na obtenção da água, por ele estar desativado, então em um contexto futuro similar (de o filtro estar desativado) a pessoa com menor probabilidade girará o botão. Se buscar a lasca de madeira resultasse em ter de enfrentar um enxame de abelhas que atacassem o cachorro, seria menos provável que ele viesse novamente a buscar o objeto próximo delas.

O contexto ambiental da ação singular não é o determinante causal primário da ação singular, mas apenas uma provável ocasião para a ação produzir aquelas consequências que, no passado, sucederam ações similares, aumentando sua probabilidade. Aquilo que determina a ocorrência da ação singular em um momento t não é

condicionamento operante, seleção do comportamento). No entanto, para o propósito desta objeção, não é preciso haver comprometimento com particularidades da abordagem de Skinner (mesmo porque há divergências a respeito de algumas delas), senão apenas com os aspectos gerais e, aqui assumimos, consolidados da causalção seletiva do comportamento.

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

apenas seu contexto em t, mas sim a interação deste com as consequências passadas de ações similares. Em outras palavras, o processo histórico de seleção das ações similares – um processo seletcionista (de condicionamento ou reforço), é parte fundamental na determinação da ação. Esse tipo de processo causal é diferente do processo causal “estímulo-resposta”, ou “bola-de-bilhar”, no qual a causa e o efeito constituem elos contínuos espacial e temporalmente, já que a ação é determinada pelos efeitos reforçadores de ações similares ocorridas em tempos passados.

Assim, a causação seletcionista do comportamento é análoga à seleção natural das espécies sob importantes aspectos (cf. GLENN et al., 1992). Em primeiro lugar, o processo ocorre sobre um conjunto de indivíduos que variam. No caso da seleção natural, tem-se uma população de seres vivos particulares (por exemplo, indivíduos de uma espécie de macacos); no caso da seleção do comportamento, uma “população” de ações singulares, que constituem um padrão de comportamento (por exemplo, atos de obter água constituintes da conduta de utilizar filtro d’água). Em ambos os casos, o conjunto de indivíduos define-se pela sua origem comum, ou seja, a história de seleção. Em segundo lugar, trata-se de um processo causal histórico, descontínuo espacial e temporalmente. No caso de um indivíduo particular de uma espécie, ele deve sua existência à história de seleção da espécie do qual é uma instância; no caso de uma ação singular, ela deve sua existência à história de seleção do padrão de comportamento

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

do qual é uma instância, ou seja, às conseqüências que o modelaram, ocorridos em lugares e tempos passados diferentes.

Para a premissa (2), há pelo menos duas razões. A primeira razão é que o selecionismo do comportamento é demonstrado empiricamente. Por certo, não podemos falar de demonstração em ciências empíricas no mesmo sentido que falamos que há demonstração em matemática. Entretanto, podemos dizer que há evidências empíricas abundantes a seu favor, tanto em laboratório quanto em aplicações práticas. A segunda razão é que o selecionismo do comportamento é plausível também vivencialmente, ou seja, pelo valor de inteligibilidade, predição e controle que proporciona na vida cotidiana. Na prática, ela ajuda-nos significativamente a compreender por que fazemos o que fazemos, os comportamentos das outras pessoas e os aspectos ambientais relevantes do comportamento (por exemplo, seus determinantes sociais).

Afirmamos na premissa (1) que a causação selecionista do comportamento é incompatível com uma interpretação mentalista das predicções intencionais. Isto porque as pessoas não as usam em sentido mentalista quando conhecem os determinantes dos comportamentos. Elas descrevem os comportamentos de um animal em termos de querer, intenções e similares, tomando-os como causas dos comportamentos apenas quando desconhecem as causas histórias deles. Por exemplo, não dizem que o que faz com que um

arremesso de uma bola de basquete seja certo corresponda a uma crença de que se está a uma determinada distância da cesta, uma vontade de fazer a bola cair, ou coisas assim; não dizem que um pombo pousa em uma árvore ou que ele evita uma árvore onde há predadores por haver um querer pousar ou um querer evitar predadores atuando no interior do pombo.

Como esclareceu Skinner (1976), pelo fato de as causas dos comportamentos não estarem no presente, mas no passado, e serem processos paulatinos, não estimulações súbitas, elas são com freqüência, naturalmente negligenciadas pelas pessoas. Em tais casos, as pessoas são levadas a falar em crenças, propósitos, etc. como causas internas dos comportamentos. Somam-se a essa limitação epistêmica outros fatores, como o da cultura milenar na qual vivemos estar acostumada a conceber os seres humanos como agentes que escolhem livremente e são responsáveis por suas ações. Outro fator é que nós e outros organismos experimentamos certas sensações na circunstância do agir, produtos colaterais de nossas interações históricas no meio em co-atuação com determinantes filogenéticos. Ao se estar em um contexto que é ocasião para certos comportamentos, tais estados e processos ocorrem. Eles facilmente são tomados como causas, substitutos da causação não visualizada, mas é um equívoco achar-se que eles sejam as causas dos comportamentos; em particular, é uma inferência *post hoc, ergo propter hoc*. Um cachorro vai buscar a lasca de madeira não por causa das sensações que ele sente imediatamente

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

ao ver seu dono fazer a gesticulação em jogando o objeto, mas porque buscar a lasca teve conseqüências reforçadoras, em situações semelhantes. Além disso, as sensações que ele possa ter decorrem desse processo anterior, o que as excluem como possíveis determinantes causais.

Ainda que aquelas entidades internas sejam apenas produtos colaterais, não os determinantes do comportamento, o mentalista poderia tentar propor uma identificação (de tipo-tipo ou de particular-particular) entre as predicções delas e as predicções intencionais (uma linha que Dretske [1988] explora). Entretanto, haveria nisso incompatibilidade com o uso ordinário das predicções intencionais, em primeiro lugar porque uma tal tentativa de identificação incorreria no erro de categoria apontado em (OB₂). Em segundo lugar, porque as pessoas não usam as predicções intencionais em sentido mentalista quando conhecem àqueles (pessoas ou outros tipos de organismos) que descrevem, seja por familiaridade, fazendo parte de sua história, ou indutivamente, a partir da vivência de casos semelhantes passados. Como a tentativa de identificação das predicções intencionais às entidades internas não seria fidedigna ao uso ordinário das predicções intencionais, ela seria equivocada.⁷

⁷ Dennett (1978) propõe um uso mentalista do vocabulário intencional ao mesmo tempo admitindo o selecionismo do comportamento, mas postulando que o cérebro é

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

Conclusão

Concluimos que a função predicções intencionais, em seu uso ordinário, é diferente do que as abordagens mentalistas defendem. Esses enunciados não têm a função de designar entidades internas causadoras dos comportamentos.

Procuramos apontar três razões gerais para mostrar que o mentalismo é implausível. A primeira é que o mentalismo faz com que as predicções intencionais recaiam sobre partes do organismo ao invés de sobre o organismo como um todo. Mas a atribuição de predicados intencionais a partes do organismo viola as regras lógico-gramaticais que governam o uso das predicções intencionais, gerando expressões que não fazem sentido.

A segunda razão geral é que os predicados intencionais não são da categoria lógica dos predicados para ocorrências, ao contrário do que o mentalismo pressupõe. Eles têm um caráter disposicional,

um ambiente distinto do restante do ambiente, no qual ocorreria um processo selecionista distinto daquele que ocorre sobre o comportamento do organismo como um todo. Não vamos tratar dessa proposta de Dennett aqui, porque é uma proposta para a psicologia, na base da idéia de que tal vocabulário assim pensado teria um valor instrumental para essa ciência, e não uma descrição do funcionamento real, ordinário dos predicados intencionais. A respeito dessa proposta, gostaríamos de mencionar apenas que, ao nosso ver, Dennett faz aquela postulação por achar equivocadamente que o processo selecionista do comportamento do organismo como um todo seria necessariamente um processo de aprendizagem individual por contato direto com as contingências ambientais (um processo por “tentativa e erro”), assim negligenciando, *inter alia*, a contribuição fundamental de Skinner (1969) sobre o comportamento de seguir regras.

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

que é irredutível a ocorrências considerando as regras que regem seu uso ordinário.

A terceira razão geral é que, considerando que o comportamento tenha causação selecionista, a ideia de entidades mentais determinantes dos comportamentos como correspondentes às predicções intencionais é um equívoco. É-se levado a tal suposição porque, *inter alia*, as causas deles são históricas (processos passados e paulatinos), não coisas presentes e discretas visíveis à pessoa, de modo que elas não aparentam estar no lugar certo para os produzirem. As pessoas não usam em sentido mentalista predicções intencionais quando conhecem, por experiência direta ou por inferência a partir de outros casos, a determinação ambiental do comportamento.

Dois elementos que, concluímos, são necessários para uma abordagem satisfatória da função das predicções intencionais são duas categorias lógicas delas. Os predicados intencionais são da categoria lógica do organismo como um todo (e não de partes dele) e da categoria lógica dos conceitos disposicionais (e não de conceitos para ocorrências, ou entidades discretas).

Esses elementos estão em consonância com a análise lógica feita por Ryle (1949). A resposta que consideramos plausível para a questão da função das predicções intencionais é, na linha de Ryle, que essa função é de remeter a padrões molares de comportamentos

de organismos inteiros e os contextos que lhes são ocasião, e, assim, legitimar inferências, explicações (não-causais) e o controle de comportamentos.

Não há espaço aqui para tratarmos dos pormenores dessa análise e das objeções que lhe foram feitas (tratamos apenas da objeção de Armstrong, diretamente relacionada ao argumento (OB₂) delineado por Ryle). Por ora, é o suficiente notar-se que, coadunada com a causação selecionista do comportamento, ela responde ao desafio de Davidson (1980, p. 4ss) de mostrar como as explicações intencionais não seriam causais. As predicções intencionais não constituem explicação causal porque não desempenham sua função de tornar inteligíveis as ações designando causas (propósitos, expectativas e similares não são causas), mas contextualizando as ações. Ainda que o contexto não seja causa, a contextualização é explicativa porque o contexto sinaliza que certas ações muito provavelmente resultariam em certas consequências que seriam de se esperar que fossem atingidas pelo agente. O porquê da ação jaz na história de interação do organismo mais o fato de ela estar no contexto ocasião para essa ação.

Referências Bibliográficas

ARMSTRONG, D. M. A materialist theory of the mind. London: Routledge, 1968.

_____. The mind-body problem: An Opinionated Introduction. Boulder, CO: Westview Press, 1999.

BENNETT, M. R.; HACKER, P. M. S. Philosophical foundations of neuroscience. Oxford: Blackwell, 2003.

DAVIDSON, D. Essays on actions and events. Oxford: Oxford University Press, 1980.

DENNETT, D. Why the Law of Effect Will Not Go Away. In: _____. Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge, MA: MIT Press, 1978, p. 71-89.

_____. The intentional stance. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

DRETSKE, F. Explaining behavior: Reasons in a World of Causes. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

FODOR, J. A. Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

GLENN, S. S.; ELLIS, J.; GREENSPOON, J. On the Revolutionary Nature of the Operant as a Unit of Behavioral Selection. American Psychologist, 47 (11), p. 1329-1336, 1992.

GOLDMAN, A. I. A theory of human action. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970.

HACKER, P. M. S. Wittgenstein: Meaning and Mind. Part 1: Essays. Oxford: Blackwell, 1993. (Originalmente publicado em 1990.)

LEWIS, D. Psychophysical and Theoretical Identifications. In: _____. Papers in Metaphysics and Epistemology. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 248-261. (1999a)

_____. Reduction of Mind. In: _____. Papers in Metaphysics and Epistemology. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 291-324. (1999b)

MELDEN, A. I. Free action. London: Routledge, 1961.

PUTNAM, H. Brains and Behavior. In: _____. Mind, language and reality: Philosophical Papers, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 325-341.

RYLE, G. The concept of mind. London: Hutchinson, 1949.

SKINNER, B. F. Contingencies of reinforcement: A Theoretical Analysis. New York: Appleton-Century-Crofts, 1969.

_____. About Behaviorism. New York: Vintage Books, 1976. (Originalmente publicado em 1974.)

WITTGENSTEIN, L. Philosophical investigations. Ed. by G. E. Anscombe; R. Rhees; trans. by G. E. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.

_____. Zettel. Ed. by G. E. Anscombe; G. H. von Wright; trans. by G. E. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1967.

LIMITES E POSSIBILIDADES DA EXPLICAÇÃO NATURALISTA DA MORALIDADE

José Costa Júnior

Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo: Este artigo aborda uma explicação naturalista da ética e tem como objetivo principal analisar se a Teoria da Evolução de Darwin é capaz de justificar a existência do comportamento moral como uma característica inerente à condição humana.

Palavras-Chave: ética; naturalismo; teoria da evolução; Darwin.

Abstract: This essay approaches a naturalistic foundation for Ethics and aims at analyzing Darwin's theory as capable to justify the existence of a moral behavior as an inherent characteristic of our human condition.

Key-Words: ethics; naturalism; evolutionary theory; Darwin.

Ética e Teoria da Evolução

Com contribuições de Jean-Baptiste Lamarck, Alfred Russel Wallace e diversos outros pesquisadores, o britânico Charles Robert Darwin (1809-1882) criou as bases da “moderna teoria da evolução”, ao apresentar o conceito de que todas as formas de vida se desenvolveram em um lento processo de “seleção natural”. Seu trabalho teve uma influência decisiva sobre as diferentes disciplinas científicas e sobre o pensamento moderno em geral. A teoria completa de Darwin foi publicada em 1859, com o título *A origem das espécies por meio da seleção natural*.

Os estudos do botânico austríaco Gregor Johann Mendel (1822-1884), retomados no final do século XIX, deram enormes contribuições à teoria de Darwin, ao acrescentar importantes informações sobre genética e seus desenvolvimentos.

Com o passar dos anos, houve um avanço nos estudos da vida em consequência especialmente da utilização de novas técnicas e modos de pesquisa. Daí em diante, as ideias de Darwin e Mendel receberam contribuições de vários pesquisadores, surgindo a versão “moderna do darwinismo”, chamada de “neodarwinismo”. A “teoria genética moderna da seleção natural” ou “neodarwinismo” apresenta uma série de informações extremamente complexas e detalhadas que

são praticamente unânimes entre os cientistas que estudam a vida. Atualmente, os cientistas discutem apenas alguns pormenores dessa teoria em busca de aprimorá-la ainda mais e explicar a origem e o desenvolvimento da vida. Segundo Daniel Dennett ¹, ao trabalhar questões filosóficas não podemos voltar as costas para as descobertas realizadas pela humanidade através da atividade científica, e com a Teoria Evolucionista, a atividade filosófica ganha maiores possibilidades de explicação das origens do homem, suas relações e atividades. Segundo Wilkins:

Evolução e filosofia possuem um relaciona-mento muito antigo, existindo antes mesmo do que a própria ideia de evolução. Isto se deve particularmente ao fato de que ciência e filosofia se separaram apenas no momento em que as teorias evolucionárias foram propostas pela primeira vez, mas também porque – especialmente no contexto darwiniano – a evolução era oposta a muitas das doutrinas filosóficas vigentes ².

Diversas ramificações da Filosofia já são discutidas com o apoio conceitual dos dados evolucionistas, como a Filosofia da Mente, a Filosofia da Religião, a Epistemologia, e não poderia ser diferente com a Ética.

Desafios para a ética naturalista

¹ DENNETT, Daniel. *A perigosa ideia de Darwin. Evolução e sentido da vida*. São Paulo. Rocco, 1998. p. 28.

² WILKINS, John. Evolution and Philosophy. An introduction. Disponível em <http://www.talkorigins.org/faqs/evolphil.html>, acessado em 17 de novembro de 2007.

Algumas objeções foram colocadas aos projetos que buscam naturalizar a ética. Apresentaremos agora tais objeções e possíveis resoluções. Lembramos que nossos objetivos maiores são propor que a evolução pode explicar a existência da ética e apresentar uma nova concepção de ética naturalista.

A lei de Hume

A observação filosófica que apontou que as regras normativas não poderiam ser derivadas de fatos empíricos foi do pensador inglês David Hume (1711-1776). Vejamos:

Em todo sistema de moral que até hoje estudei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar (...) Quando de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez de proposições usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. (...) Seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes ³.

É a mudança, imperceptível de “*é*” ao “*deve*” que Hume deplora nos sistemas éticos. Dizer o que *é* o caso e o que *deve* ser o caso são duas coisas diferentes, de acordo com ele. Primeiro, os fatos empíricos não contêm indicações normativas, caso contrário, não

³ HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. de Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 509.

seriam puramente empíricos. Segundo, como não existem elementos normativos nos fatos, não podemos assentar conclusões, porque conclusões são dedutivamente válidas somente se todas as informações necessárias a tais estiverem presentes nas premissas.

Como os defensores da ética naturalista pautada no evolucionismo derivam o “deve” do “é”? Vejamos exemplos possíveis.

1. A criança A está morrendo de inanição.
2. Os pais da criança A não tem condições para alimentar sua criança.
3. Os pais da criança A são muito infelizes, pois sua criança está morrendo de inanição.
4. Conseqüentemente, os seres humanos, conscientes do que é ético, devem fornecer o alimento para a criança A.

Charles Darwin ⁴ escreve que a “felicidade é uma parte essencial do bem geral.” Conseqüentemente, aqueles que querem ser éticos devem promover a felicidade, e assim, como no caso acima, fornecer o alimento. Entretanto, o movimento imperceptível de “é” ao “deve” que Hume encontrou em sistemas morais, também está nesse exemplo. Darwin falha quando se move do fato empírico da ausência de felicidade para a reivindicação normativa de um dever para aliviar a ausência de felicidade.

⁴ DARWIN, Charles. *The descent of man*, Watts & Co. London, 1930. p. 234.
FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

Outro exemplo seria:

1. A seleção natural assegurará a sobrevivência do mais apto.
2. A pessoa B está morrendo de inanição porque é doente, velho, e pobre.
3. Consequentemente, os seres humanos, conscientes do dever ético, não devem ajudar à pessoa B de modo que a sobrevivência do mais apto seja garantida.

Mesmo se ambas as premissas forem mostradas para serem verdadeiras, não segue que nós devemos moralmente buscar a sobrevivência do mais apto. Uma afirmação normativa adicional que iguala habilidades da sobrevivência com a bondade seria necessária para fazer o argumento válido. Outra vez, esta parte normativa do argumento não é incluída nas premissas.

Esse problema é conhecido como Lei de Hume, e encontra eco em outros ramos do conhecimento, como a indução na ciência, ou a previsão de fatos a partir da observação dos fatos e experiências. Devemos ressaltar que esse problema lógico foi um modo de Hume demonstrar como as elucubrações metafísicas eram irrelevantes para a atividade filosófica, pois mesmo com esse problema lógico, o hábito faz com que os homens confirmem suas expectativas em relação aos acontecimentos que já puderam ser observados.

A falácia naturalista

As teorias éticas baseadas na natureza foram atacadas não somente por aqueles que concordaram com Hume, em que indicações normativas não podem ser derivadas dos fatos empíricos. Uma proposta decorrente da Lei de Hume foi desenvolvida pelo filósofo britânico G.E. Moore (1873-1958). Em 1903, Moore publicou seu principal livro, *Principia Ethica* ⁵, em que desenvolve sua teoria sobre os princípios da ética. Elaborou também um dos problemas mais desafiadores para os defensores do naturalismo – a falácia naturalista.

Moore interessava-se na definição de “bom” e particularmente se “bom” era uma propriedade simples ou complexa. As propriedades simples, de acordo com Moore, são indefinidas porque não podem ser descritas usando propriedades mais básicas. As propriedades complexas podem ser definidas esboçando suas propriedades básicas. Assim, o “amarelo” não pode ser definido nos termos de suas peças constituintes, visto que “colorido” pode ser explicado enquanto consiste em diversas cores individuais, e o mesmo acontece com “bom”.

Comete-se a falácia naturalista quando se está tentando definir “bom” em referência à algo natural, isto é, empírica-mente verificável nas propriedades. Essa compreensão de “bom” cria

⁵ MOORE, G.E. *Principia ethica*. Lisboa: F. C. Gulbenkian, 1999. p. 103.
FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

problemas sérios para Darwin. Tanto Bentham quanto Mill identificam bondade ética com “prazer.” Isto significa que cometem a falácia naturalista porque bom e agradável não são idênticos. Além disso, Spencer identifica “bem ético” com “altamente evoluído,” cometendo a falácia naturalista outra vez. Resumindo: bom seria uma qualidade simples, indecomponível e não analisável ⁶, onde os filósofos incorreram na “falácia naturalista”, pois todos tentaram definir bom em termos que não cabiam. Na verdade, qualquer tentativa de definir o predicado “bom” já estaria fadada ao fracasso. Tal situação é a implicação semântica da Lei de Hume, e podemos colocá-la como um segundo problema a ser resolvido para a defesa de uma ética naturalista.

O argumento da questão em aberto de G. E. Moore

G. E. Moore também elaborou, com base no raciocínio da falácia naturalista, o chamado Argumento da Questão em Aberto que busca demonstrar que as definições naturalistas de bom são sempre errôneas ⁷. Tal argumento pretende mostrar que qualquer que seja a definição dada ao predicado bom, sempre é possível questionar se uma ação que tenha as propriedades oferecidas pela definição seja realmente boa, sem que tal questão seja inviável. Devemos ressaltar que o que Moore entende por propriedade natural é qualquer

⁶ Cf. MOORE, G. E. p. 107.

⁷ Ibidem. p. 110.

característica cujo estudo pertence às ciências naturais. Portanto, argumentar acerca do que seria bom, seria uma argumentação em aberto, pois tal definição não seria ideal ou conclusiva. Moore concluiu que não é possível uma definição de bom ou de qualquer outra propriedade ética, sem que a argumentação fique “em aberto”. Assim, as propostas éticas naturalistas jamais poderiam ser realizadas, pois ao colocar aquilo que é natural como bom, na interpretação de Moore, não definiria o que era bom, além de incorrer na falácia naturalista.

Respostas às objeções apresentadas

Buscaremos aqui responder aos que defendem a impossibilidade da ética naturalista, em que o problema central de todas as objeções aos que procuram defender uma origem evolutiva para a ética, pois, concordando ou não com Moore, a tese ser/dever é quase universalmente acatada. Os enunciados éticos seriam normativos e não descritivos, e o problema para muitos filósofos é que isso anula o caráter normativo das propostas éticas. Vejamos.

Em seu artigo “*Evolutionary Ethics: an irresistible temptation*”⁸, William Rottschaefer propõe uma defesa da ética evolucionista acerca da acusação de falácia naturalista. A proposta do autor é a seguinte: consideramos que a evolução formou os seres humanos para que esses

⁸ ROTTSCHAEFER, W. *Evolutionary Ethics: An irresistible temptation*. Oxford University Press, 1997.

procurassem o bem da comunidade. O autor reformula a proposta, inserindo uma nova premissa: O que é moralmente valioso é aquilo que a evolução fez os homens buscarem. A evolução formou os homens para buscarem o bem da comunidade. Assim, o bem da comunidade é moralmente valioso. Dessa maneira, Rottschaefer acredita que evita a falácia naturalista na forma derivada, em que se discute a diferença entre explicar e discutir. Normalmente, enunciados factuais estão sujeitos a explicação, enquanto enunciados normativos não. As explicações dadas a um enunciado normativo não são relevantes para sua aceitação, pois enunciados desse tipo devem ser justificados de modo a produzir sua aceitação. Ao fornecermos uma explicação para a premissa, cometemos a falácia genética, pois uma coisa é fornecer causas que explicam a origem de um fenômeno, outra coisa é fornecer as razões que o justificam.

Os enunciados éticos (normativos) precisam de justificativas e não explicações. Porém, para Rottschaefer, a teoria da evolução teria um papel não apenas explicativo, mas também justificativo sobre a ética, sem confundir explicação com justificação ⁹. O autor dá o exemplo de Kekulé, sobre a ideia da estrutura do anel de benzeno originada ¹⁰ por um sonho com uma cobra mordendo o rabo, que serve como explicação para a origem da ideia, mas não poderia justificar a

⁹ ROTTSCHAEFER, W. *Evolutionary Ethics: An irresistible temptation*. Oxford University Press, 1997. p. 98.

¹⁰ Ibidem. p. 101.

fórmula estrutural do benzeno. Entretanto, em outros casos, o modo como se adquire uma ideia é suficiente para justificar a crença, como no caso das crenças perceptivas, a percepção é a origem da crença e é condição suficiente para justificar a crença. Assim seria a relação entre evolução e moral.

Se postularmos que algumas capacidades motivacionais e comportamentais relacionadas com a ética foram desenvolvidas ao longo do processo evolutivo da espécie humana, podemos afirmar que elas sustentam valores humanos, aos quais se podem apelar para que os homens justifiquem suas ações. Transforma-se, assim, o valor adaptativo em termos de sobrevivência e reprodução em valor moral básico.

Conforme o autor: “se podemos encontrar mecanismos confiáveis de ação, que geram boas atitudes, então podemos apelar a eles em nossas justificações tanto quanto em nossas explicações” ¹¹. Identificar tais mecanismos que geraram as ações éticas é uma questão empírica, refutável e de natureza provável, baseados em mecanismos a posteriori e não a priori. Além disso, Rottschaefer não defende que a teoria da evolução seja suficiente para justificar ética, mas insiste ser ela um dos seus elementos básicos. Nenhuma teoria sozinha seria suficiente para justificar a normatividade da ética.

¹¹ Ibidem. pág 107.

O ponto principal da posição de Rottschaefer é entender a evolução tanto como fonte de explicação, quanto de justificação, de modo que o que foi desenvolvido em termos adaptativos, de sobrevivência e reprodução, pode justificar sua transformação em valor ético. Porém existe um problema, pois isso não pode ser generalizado sem produzir alguns absurdos. É plausível que motivações e comportamentos tenham evoluído, favorecendo a sobrevivência e a reprodução dos indivíduos do grupo, mas nem por isso seriam considerados éticos. Dessa maneira, não pode ser com base na evolução que distinguimos o que dela é ético e o que não é. A evolução torna-se insuficiente para fornecer uma justificativa para a ética, onde o que evoluiu e que também é considerado ético deve estar sujeito a um outro tipo de critério.

Outro filósofo que tenta rebater a falácia naturalista é R. Richards em *A defense of evolutionary ethics*¹². Segundo o autor, a teoria evolutiva não deveria repetir erros do passado, afirmando que se algo evoluiu, então, é bom, ou ainda supor que se pode estabelecer hierarquias em função do que seria mais ou menos evoluído. Cada cultura específica responderia por seu arranjo social particular. Entretanto, defende que há uma relação direta entre evolução e normas morais. A falácia naturalista não descreveria realmente uma falácia, segundo Richards, sendo possível derivar normas de fatos sem

¹² RICHARDS, R. J. *A defense of evolutionary ethics*. In: THOMPSON, P. (ed.). *Issues in evolutionary ethics*. New York: State University New York, 1995.

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

cometer nenhuma falácia. Assim, podemos justificar por meio do recurso evolutivo a premissa ética de um argumento misto ¹³.

Richards argumenta que qualquer sistema ético trata de, pelo menos, três considerações que podem e devem ser tratadas de modo empírico: (1) uma compreensão da natureza humana, do que é realmente o homem, de suas competências e das relações entre os seus iguais; (2) uma compreensão de como as considerações sobre o que seria ético ou não se realizam na sociedade humana; (3) o modo como devem ser construídas as justificações dos sistemas e dos princípios morais ¹⁴. É com relação ao terceiro aspecto que está a questão importante, pois Richards reconhece que a necessidade de se encontrar uma forma de justificar uma norma que tenha origem evolutiva como, por exemplo, a que diz que o bem da comunidade é o maior bem moral. Isso seria possível, entendendo-se que justificar é demonstrar que uma proposição ou um conjunto de proposições conforma-se com um conjunto de proposições baseadas em fatos aceitáveis e de práticas aceitáveis. A tese baseia-se no fato de que um sistema não pode justificar seus próprios princípios, ainda que os princípios devam ser justificados. Assim, mesmo que as proposições estejam de acordo com princípios mais gerais, em algum ponto a cadeia deve terminar. Se não se aceita serem eles postulados,

¹³ RICHARDS, R. J. *A defense of evolutionary ethics*. In: THOMPSON, P. (ed.). *Issues in evolutionary ethics*. New York: State University New York, 1995. p. 298.

¹⁴ Ibidem. P. 271.

evidentes por si mesmos ou baseados em autoridade, então, não há como evitar o apelo à experiência. E é isso que o autor busca fazer com relação ao princípio ético supracitado que diz: “o bem-estar da comunidade é o maior bem moral”. É a evolução que teria equipado a espécie humana para que os indivíduos protejam sua vida, a de seus filhos e de sua comunidade, e isso aparece nas normas e nos valores éticos.

O centro da proposta de Richards está na analogia estabelecida entre os raciocínios do tipo: “se há relâmpago, então, deve trovejar” e o que diz: “se sou membro da universidade, devo preparar aulas adequadamente” ou, ainda, “se a espécie humana evoluiu de modo a promover o bem da comunidade, então, cada um deve agir pelo bem da comunidade”. Richards relaciona o uso que se faz do termo “dever” nas ciências naturais, cujo significado indica o que é provável, o que é esperado com o sentido moral de dever. De certo modo, ele acredita que os dois sentidos não estão tão distantes como se costuma julgar. O que se espera ocorrer em condições normais, caso não haja nenhuma interferência externa. Isso valeria tanto para proposições de ciência, quanto para as outras, como as proposições éticas. Por isso, afirma que “reconhecemos que um dado princípio moral, em geral aceito, ratifica a derivação das reivindicações de direito das afirmações empíricas sobre as

necessidades de todos os homens”.¹⁵ Então, não haveria falácia em se justificar a suposta premissa ética: “Os homens devem agir tendo em vista o bem da comunidade” do seguinte modo: “A evolução dispôs a espécie humana de tal modo para que aja pelo bem da comunidade”.

Conclusão

Apresentamos duas tentativas de resposta às acusações que afirmam que as propostas de fundamentarmos a ética na teoria da evolução incorrem na falácia naturalista. Ambas as propostas estão sujeitas a críticas, em que a relação entre a ética e a natureza jamais poderão comprometer o objeto dela própria, mas sim reconhecer seus limites¹⁶. Como já colocado, a posição de Rottschaefer pode gerar alguns problemas no desenvolvimento da argumentação, ao transformar valores adaptativos em valores éticos básicos. Entretanto, acreditamos que a distinção estabelecida pelo autor entre justificação e explicação pode trazer muitos esclarecimentos para a discussão. Ao explicarmos a origem da ética a partir da evolução do homem, e a ética como produto desse processo, não queremos propor sistemas normativos de conduta para a humanidade. Tal proposta serve somente como explicação esclarecedora, onde a moral foi e é uma necessidade para o convívio em grupo.

¹⁵ Ibidem, p. 298.

¹⁶ CHEDIAK, Carla. *O problema da falácia naturalista para o projeto de uma ética evolucionista*. Kriterion, v. XLVII. Belo Horizonte, 2006. p. 147.

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

Sobre a proposta de Richards, acreditamos que sua tese é mais esclarecedora, por ligar a origem da ética ao problema da natureza humana, além de esclarecer que o termo dever é ligado também a uma noção do que seria provável, ao que se espera ocorrer em condições normais, caso não haja nenhuma interferência externa.

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, R. D. A biological interpretation of moral systems. In: THOMPSON, P. (ed.) *Issues in evolutionary ethics*, New York: State Univ. New York Press, 1995.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

AYALA, F. J. *La natureza inacabada*. Barcelona. Salvat. 1994.

CHEDIAK, K. A. Implicações filosóficas do evolucionismo para a compreensão da moral. In *Filosofia e história da Ciência no Cone Sul: 3º Encontro*. Campinas. AFHIC 2004.

DARWIN, C. *The origin of species by means of natural selection*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

_____. (1871, 1930). *The descent of man*, Watts & Co., London.

DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

_____. Deus, um Delírio. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

DENNETT, D. A perigosa ideia de Darwin. Evolução e sentido da vida. São Paulo. Rocco, 1998.

HUME, D. Tratado da natureza humana. Trad. de Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MAYR, E. Biologia, ciência única. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

MARQUES, S. C. Os fundamentos biológicos da ética: uma análise da proposta de Michael Ruse. Phronesis (PUCCAMP), Campinas, v. 1, p. 75-95, 1998.

MOORE, G. E. Principia ethica. trad. Maria Manuela Rocheta Santos & Isabel Pedro dos Santos, Lisboa: F. C. Gulbenkian, 1999.

PAUL, T. Issues in evolutionary ethics. Nova York: Paperback, 1993.

PINKER, S. Tabula rasa. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

Rosas, A. La moral y sus sombras. La racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad. In Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía 37 (110): 79-107, 2005.

ROTTSCHAEFER, W. Evolutionary ethics: An irresistible temptation: Some reflections on Paul Farber's The temptation of evolutionary ethics. Biology and Philosophy, 12, p. 369-384, 1997.

ROSE, M. O espectro de Darwin. São Paulo: Jorge Zahar, 2000.

RUSE, M. Can Darwinian be a Christian? Cambridge: Cambridge Press, 2000.

SINGER, P. Compêndio de ética. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

SOBER, E. From a biological point of view: essays in evolutionary philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WILSON, E. O. Sociobiology: the new synthesis. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

KANT E DARWIN SOBRE A NOÇÃO DE TELEOLOGIA EM BIOLOGIA: DA AUTONOMIA NA CONSIDERAÇÃO DO ORGANISMO À AUTONOMIA NA CONSIDERAÇÃO DAS POPULAÇÕES

Adriano Perin

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Este artigo apresenta a contribuição de dois autores clássicos no que concerne à fundamentação filosófica da biologia. Argumenta-se que esta fundamentação reside essencialmente na legitimação de duas noções de teleologia que permitem pensar a biologia contemporânea enquanto dotada de dois domínios auto-suficientes de investigação, a saber, a biologia funcional e a biologia evolutiva. Sustenta-se inicialmente que, frente a duas posições igualmente vistas como inapropriadas, isto é, a explicação mecanicista e a teologia natural, Immanuel Kant é o precursor da legitimação da noção de teleologia na consideração do organismo individual. Num segundo momento sustenta-se ainda que Charles Darwin institui a legitimação de uma noção de teleologia que permite pensar a autonomia da biologia enquanto ciência em termos populacionais.

Palavras-Chave: I. Kant, C. Darwin, teleologia, biologia funcional, biologia evolucionária.

Abstract: This paper presents the contributions of two classical authors to the philosophical foundation of biology. The paper will argue that such a foundation is essentially grounded upon the justification of two notions of teleology, which assure the establishment of contemporary biology as endowed with two self-sufficient domains of investigation, namely, functional and evolutionary biology. Initially, it is sustained that, in face of two positions both seen as inaccurate, i.e., mechanic explanation and natural theology, Immanuel Kant is the first to present the justification of a notion of teleology in the consideration of the individual organism. Secondly, it is sustained that Charles Darwin institutes the justification of a notion of teleology which assures the autonomy of biology as a science in what matters to the consideration of populations.

Key-Words: I. Kant, C. Darwin, teleology, functional biology, evolutionary biology.

Introdução

A principal tarefa a ser desempenhada por uma filosofia da biologia consiste na garantia da autonomia da biologia enquanto ciência sem que, para isso, seja necessário recorrer às leis gerais da natureza fisicamente explicadas ou a uma visão criacionista como

elementos de fundamentação. Para tal, exclui-se de princípio qualquer percurso de cunho mecanicista, vitalista ou mesmo teológico. Neste empreendimento, o problema seminal a ser encarado é como legitimar a biologia sem poder contar com leis, quer físicas quer ditadas por um artífice supremo. No presente trabalho, tendo em conta esta especificidade da biologia, argumenta-se que é possível encontrar na noção de teleologia um elemento chave para compreender não apenas a caracterização das investigações acerca dos seres auto-organizados antes da teoria da seleção natural de Charles Darwin, mas também – e precisamente – a estrutura da biologia contemporânea enquanto dividida em dois domínios de investigação auto-suficientes, i.e., a biologia funcional e a biologia evolutiva.

Considerando que essa proposta de uma análise sistemática da biologia contemporânea em dois domínios de investigação irreduzíveis compreende também a necessidade de se pensar dois modos de teleologia distintos que atuam em cada um deles, o trabalho é desenvolvido em duas seções. A primeira seção pondera o “nascimento” da noção de teleologia antes de Darwin. Quanto a este ponto argumenta-se que, entre as propostas igualmente vistas como inapropriadas do ponto de vista da garantia da autonomia da biologia contemporânea, – a saber, a explicação mecanicista e a teologia natural – a consideração kantiana da teleologia apresenta uma importante contribuição para um dos modos de teleologia admitidos atualmente. Ou seja, argumenta-se que a proposta kantiana já leva em

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

conta que para a consideração da estrutura do organismo individual é necessário legitimar uma noção de teleologia que, justamente por não ser uma lei, não pode ser “retirada” da física ou da teologia. As informações históricas de Mayr acerca das concepções dos “cientistas físicos” e dos “teólogos naturais” nos séculos XVII e XVIII foram de suma importância para esta parte do trabalho. Contudo, a própria argumentação da primeira seção objetiva mostrar que a opinião de Mayr – expressa particularmente no seu livro *What Makes Biology Unique?* – de que a consideração kantiana da teleologia “foi um completo desastre” (Mayr, jul. 2004) não parece fazer jus à argumentação de Kant. A segunda seção do trabalho pretende mostrar que, se Kant já teria reconhecido a autonomia da biologia no nível do organismo individual, foi apenas a partir de Darwin que esta autonomia poderia ser pensada em termos populacionais. É nesta última seção que se apresenta a distinção entre a biologia funcional e a biologia evolutiva em relação aos conceitos básicos, à questão a ser respondida, e ao método de investigação peculiares de cada um destes domínios. Argumenta-se que a auto-suficiência dos mesmos domínios se deve essencialmente à compreensão de que na biologia funcional a noção de teleologia atuante é a teleologia intra-orgânica, a qual é “necessária ou específica”, enquanto que a biologia evolutiva é regida pela teleologia da adaptação, que é “indeterminada ou inespecífica”.

i - Entre a explicação mecanicista e a teologia natural: a contribuição kantiana para a noção de teleologia em biologia

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

No final do século XVII e durante o século XVIII a consideração dos fenômenos biológicos era basicamente justificada de dois modos: (i) mediante a compreensão de que os mesmos deveriam ser explicados mecanicamente da mesma forma que os fenômenos físicos, sendo que a recorrência a um ser supra-natural serviria apenas como um elemento último de fundamentação; (ii) mediante a compreensão de que tais fenômenos deveriam sim ser explicados de modo diferente dos fenômenos físicos, sendo, contudo, isso possível por meio de uma recorrência imediata à teologia natural.

O exemplo *sui generis* da concepção mecanicista dos fenômenos biológicos é apresentado na discussão cartesiana sobre o corpo humano. Para Descartes, tudo que se passa no corpo somente pode ser conhecido mediante uma explicação na qual os objetos são a extensão, a figura e o movimento. Essa concepção aparece claramente no Tratado do Homem:

Desejo, digo, que considereis todas estas funções somente como conseqüência natural da disposição dos órgãos nesta máquina, do mesmo modo que ocorre com os movimentos de um relógio ou de um outro autômato, pois tudo acontece em virtude da disposição de seus contrapesos e das suas rodas. De sorte que não devemos considerar nesta máquina nenhuma alma vegetativa, nem sensitiva e nenhum outro princípio de movimento e de vida, além do sangue e de seus espíritos que são agitados pelo calor do fogo que arde

continuamente no coração e cuja natureza não difere dos outros fogos que se encontram nos corpos inanimados (Descartes, 1973, p. 202).

Ora, este trecho deixa claro que Descartes só concebe a possibilidade de explicação das funções do corpo humano na medida em que estas funções são equiparadas ao funcionamento das peças em uma máquina. Isso quer dizer que, ao ver de Descartes, mesmo um elemento a primeira vista tão orgânico como a circulação do sangue no corpo humano pode e deve ser explicado apenas mecanicamente: o princípio que rege a circulação do sangue é o mesmo princípio que rege o movimento de qualquer peça em um corpo inanimado. Por mais imprópria que uma explicação de tal caráter pudesse ser para os fenômenos biológicos ela era vista como a única que poderia ser cunhada no domínio da ciência. Nesse sentido, pode-se citar o exemplo de que nos séculos XVII e XVIII a fricção do sangue nos vasos sanguíneos foi aceita por mais de 150 anos como justificativa do sangue quente dos mamíferos e pássaros (Cf. Mayr, 1998a, p. 119).

Descartes pode ser visto como o precursor de uma tradição que concebia a explicação dos fenômenos biológicos como redutível a uma explicação mecânica dos fenômenos físicos. Como o trecho supracitado traz claramente presente, nessa tradição era quase unânime a comparação de um corpo orgânico ou animado com um relógio, de modo que qualquer função daquele poderia ser justificada do mesmo modo que são explicados os movimentos deste, a saber,

mediante os princípios da mecânica. Como nota Mclaughlin (2001, p. 21): “Os primeiros cientistas e filósofos modernos frequentemente falam do mundo como a *machina mundi*, e dificilmente alguém que era alguém entre Descartes e Kant negou a comparação do sistema do mundo com um relógio”. Essa tradição tem seu ápice com o estabelecimento das leis da física por Newton e foi proclamada no pensamento dos seus seguidores. Os *Principia* de Newton compreendem precisamente a proposta de “uma mecanização de todo o mundo inanimado em base matemática” (Mayr, 1998a, p. 118).

O que é comum de toda essa escola de pensamento – desde Descartes até Leibniz – que defendia uma visão mecanicista da natureza na qual os fenômenos biológicos só eram vistos como passíveis da mesma explicação que era atribuída aos fenômenos físicos, era que todos estes “cientistas físicos viam em Deus o poder que, no momento da criação, instituiu as leis que governam os processos deste mundo” (Mayr, 1998a, p. 127). O problema dessa visão mecanicista do mundo é de que, para considerar as posições de Newton e Leibniz, tanto um ato de criação constante como um ato de criação instituído mediante uma harmonia pré-estabelecida deixa como dilema os detalhes da vida de cada indivíduo ou organismo criado. Como nota Mayr (1998a, p. 66):

[A] aparente finalidade do universo, os processos orientados para um objetivo, no desenvolvimento dos indivíduos, bem como a adaptação dos órgãos eram algo por demais evidente para ser ignorado pelos mecanicistas. Como poderia um mecanismo ser dotado de todas essas propriedades, como

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

puro resultado de leis, sem o concurso de causas finais? Talvez ninguém mais do que Kant tinha uma consciência aguda desse dilema.

E, de fato, a “Dialética da faculdade do juízo teleológico” da Crítica da Faculdade do Juízo tem como intenção primeira reconciliar a concepção teleológica dos organismos expressa na “Analítica da faculdade do juízo teleológica” da mesma obra com a consideração mecanicista da natureza defendida por Kant nas suas obras anteriores. Contudo, para averiguar a especificidade da contribuição desta proposta para a noção de teleologia em biologia bem como pontuar as suas diferenças em relação ao desenvolvimento da noção de teleologia na estrutura contemporânea da biologia (sendo este último ponto o propósito da próxima seção), é pertinente considerar rapidamente ainda um modo de explicação dos fenômenos biológicos alternativo à redução dos mesmos aos fenômenos físicos, mas que também seria justificado mediante visão teológica do mundo, a saber, a teologia natural.

A teologia natural tem como um dos seus principais representantes no início do século XVIII Christian Wolff, que foi o primeiro pensador a fazer uso do termo “teleologia”. Nas palavras de Wolff: “Além destas ciências [que integram a física] há também outra parte da filosofia natural que explica a finalidade das coisas. Não há nome para esta disciplina, apesar de ser muito importante e mais do que útil. Ela poderia ser chamada teleologia”. (Wolff, 1963, p. 44). Wolff introduziu o termo “teleologia” na linguagem filosófica para

denotar “o estudo das intenções de Deus ao criar o mundo e as diversas coisas nele. Isso é precisamente o tipo de coisa que Descartes e os outros heróis da Revolução Científica baniram da ciência e da sua filosofia” (McLaughlin, 2001, p.16). Carregada desse sentido proeminentemente teológico a noção de “teleologia” nasce com o objetivo de “mostrar como Deus é conhecido a partir das coisas naturais”. (Wolff, 1963, p.51). Quer dizer, “[a] teleologia confirma o conhecimento de Deus que é estabelecido na teologia natural”. (Wolff, 1963, p.51).

Ao cunhar a noção de teleologia no sentido referido Wolff objetiva garantir que os fenômenos biológicos devem ser explicados de forma diferente dos fenômenos físicos. E isso porque “[a] física demonstra a causa eficiente das coisas naturais, enquanto que a teleologia demonstra as suas causas finais”. (Wolff, 1963, p.51). A possibilidade da última demonstração, segundo Wolff, se deve ao reconhecimento direto da figura do criador nos organismos criados. Com isso, Wolff se distancia bastante de Leibniz por conceber que os fenômenos biológicos não mais deveriam ser apenas compreendidos como incluídos no grupo dos fenômenos regidos pelas leis gerais da natureza, que em última instância são fundamentadas mediante recorrência a um artífice supremo, mas sim que a sua justificação consiste na descrição individual e imediata da sua criação pelo mesmo artífice.

Buffon e Lineu, não obstante consideráveis diferenças de pensamento, foram adeptos da explicação dos fenômenos biológicos a partir da teologia natural. A principal intenção destes autores foi precisamente garantir a autonomia dessa explicação em relação a uma explicação mecanicista. É assim que Buffon concebe que “alguns temas são excessivamente complicados para um uso aproveitável da matemática, colocando entre eles todas as partes da história natural” (Mayr, 1998a, p. 58). Do mesmo modo, Lineu empreende seus trabalhos de classificação botânica e zoológica pautado não por princípios gerais da mecânica, mas sim por princípios fisiológicos de ordem prática (Cf. Mayr, 1998a, p. 210).

Ora, se Buffon e Lineu diferem consideravelmente pelo fato do primeiro estar preocupado com a compreensão da diversidade natural e o segundo com o estabelecimento de um procedimento taxonômico que favorece a identificação dessa diversidade, é de se notar que estes autores concordam no fato de que o único modo de escapar do reducionismo da explicação biológica em relação a uma explicação mecanicista da referida diversidade é descrever a mesma como produto imediato da criação de um artífice supremo. Em uma palavra, se os cientistas físicos recorriam a Deus como o elemento último de fundamentação das leis que governam o mundo explicado mecanicamente, “[e]m contraste, os naturalistas devotos, que estudavam a natureza viva, concluíam que as leis básicas de Galileu e Newton eram desprovidas de sentido quando relacionada à

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

diversidade e à adaptação do mundo vivo. Mais do que isso, eles viam a mão de Deus mesmo nos mais insignificantes aspectos da adaptação e da diversidade” (Mayr, 1998a, p. 127).

Em 1763 Kant publica um escrito intitulado “O único argumento possível em suporte a uma demonstração da existência de Deus”. Nesse texto pré-crítico já se encontra colocado o problema antinômico fundamental da “Dialética da faculdade do juízo teleológico” da Crítica da faculdade do juízo de 1790: Como reconciliar as exigências aparentemente conflitantes entre uma consideração mecanicista e uma consideração teleológica dos seres vivos? Ou, como estabelecer uma consideração teleológica não contraditória com uma consideração mecanicista? Ora, se o problema é o mesmo daquele a ser amplamente abordado na terceira Crítica, a solução de Kant no referido texto de fato não seria a mesma. É assim que Kant em 1763, do mesmo modo que Buffon e Lineu, vê na combinação aparentemente contingente das partes dos organismos vivos não uma submissão destes às leis universais e necessárias da natureza, mas sim uma prova imediata da sua criação por um artífice supremo:

Considere o exemplo da estrutura de um animal. Os seus órgãos da percepção sensível são conectados com os órgãos do movimento voluntário e da vida, e conectados de um modo tão genioso que a partir do momento que a atenção de alguém se voltar para ele só com uma disposição mal intencionada [boshafft] (para a

qual ninguém poderia ser tão irracional) para não reconhecer a existência de um Sábio Autor, o qual tem ordenado tão excelentemente a matéria da qual o animal é constituído (KANT, 1928, p.125).

E qual seria a alternativa restante para a consideração dos fenômenos biológicos no século XVIII? Como explicar estes fenômenos de um modo não mecanicista sem recorrer à “mão imediata” de um artífice supremo? Este parece ser o problema fundamental da justificação da biologia enquanto ciência. Cabe como propósito do final desta seção mostrar que o próprio Kant na terceira Crítica dá um passo importante em relação a esta justificação.

A obra Crítica da faculdade do juízo de Kant deixa-se ler como uma investigação das condições de possibilidade da biologia, embora de modo algum se reduza a isto. Quanto a esse ponto Kant concebe que o que deve ser fundamentalmente respondido é “que lugar cabe à teleologia? Será que pertence à (propriamente assim designada) ciência da natureza ou à teologia?” (Kant, 1995b, p. 257). A resposta de Kant para a segunda pergunta é incisiva: “Que ela não pertence à teologia como uma parte da mesma, ainda que naquela possa ser feito o mais importante uso da teleologia, está claro [porque] a teleologia tem como seu objeto produtos da natureza”. Do mesmo modo, “tampouco ela parece pertencer também à ciência da natureza, a qual exige princípios determinantes e não simplesmente reflexivos para

indicar fundamentos objetivos de efeitos da natureza” (Kant, 1995b, pp. 257-258). E é na segunda parte dessa resposta que se encontra também a resposta para a primeira questão, a qual objetiva definir propriamente um lugar para a teleologia na consideração dos fenômenos biológicos que não seja nem a consideração mecânica da ciência da natureza (física) e nem também a consideração criacionista da teologia natural.

O lugar que cabe à teleologia na consideração dos fenômenos biológicos se deve, segundo Kant, à própria consideração da especificidade destes fenômenos. Kant garante que na consideração de fenômenos físicos são sempre dadas as categorias a priori que regem a sua determinação e que são estabelecidas como leis das quais o cientista deve partir para compreender a mesma determinação. Na consideração dos fenômenos biológicos tais leis não garantem a compreensão da sua organização. Se no primeiro caso são sempre dados conceitos universais que podem ser subsumidos a casos particulares, no caso de um ser auto-organizado não se pode partir de um conceito geral para a sua determinação. Ou seja, “existem tantas formas múltiplas da natureza, como se fossem tantas modificações dos conceitos da natureza universais e transcendentais, que serão deixadas indeterminadas por aquelas leis dadas a priori pelo entendimento puro” (Kant, 1995b, pp. 23-24). A compreensão desta “multiplicidade” só seria possível mediante um princípio que é “objetivamente contingente” do ponto de vista de qualquer consideração mecanicista

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

da natureza, mas que é “subjettivamente necessário” do ponto de vista da garantia da diversidade e da estrutura dos organismos vivos (Kant, 1995a, p. 81). Este princípio é a “conformidade a fins da natureza” e, enquanto um princípio da faculdade do juízo reflexionante, não é “retirado” constitutivamente de outro lugar (como da teologia ou da física) e nem também “prescreve” constitutivamente uma determinação à natureza, mas serve somente para que se possa compreender a sua diversidade orgânica, a qual não poderia ser considerada quer por um viés mecanicista quer por um viés criacionista (Kant, 1995b, p.24):

Assim, por exemplo, ao se dizer que a lente cristalina, no olho, tem o fim de, por uma segunda refração dos raios luminosos, efetuar novamente a unificação daqueles que emanam de um ponto, em um ponto sobre a retina do olho, é dito apenas que a representação de um fim na causalidade da natureza ao produzir o olho é pensada, porque tal idéia serve de princípio para com isso guiar a investigação do olho, no que diz respeito à parte citada do mesmo, assim como, igualmente, pelos meios que se poderiam cogitar para suscitar aquele efeito. (Kant, 1995a, p.73).

Ora, ao conceber que os fenômenos biológicos não podem ser nem reduzidos a uma explicação mecanicista e nem também explicados teologicamente, mas que os mesmos são apenas compreensíveis mediante o princípio de “conformidade a fins da

natureza”, Kant parece ter sido o precursor da defesa da “autonomia” da biologia em relação à física e à teologia. Mas, se o problema fundamental da filosofia da biologia consiste na consideração da problemática do reducionismo das ciências da vida (Cf. Caponi, 2004, p. 120), é necessário também ter presente que esta garantia depende, na biologia pós-darwiniana, da justificação do modo em que esta “conformidade a fins” deve ser compreendida tanto num sentido de uma “teleologia intra-orgânica” bem como de uma “teologia da adaptação”, sendo estes conceitos chaves para a justificação da auto-suficiência dos dois domínios da biologia, i.e., biologia funcional e biologia evolutiva. A apresentação destes dois modos de teleologia, a partir da distinção entre biologia funcional e biologia evolutiva, será objeto de consideração da próxima seção deste trabalho.

ii - A noção de teleologia depois de Darwin e a justificação da auto-suficiência da biologia funcional e da biologia e evolutiva

Nas primeiras palavras do conhecido *The Blind Watchmaker* de Richard Dawkins lê-se: “Escrevi este livro na convicção de que nossa existência já foi o maior de todos os mistérios, mas deixou de sê-lo. Darwin e Wallace o desvendaram, embora durante algum tempo ainda devamos continuar a acrescentar notas de rodapé à sua solução” (Dawkins, 1986, p. 9). Nesta obra, assim como em diversas outras, Dawkins apresenta uma defesa da teoria da evolução em contrapartida à visão criacionista dos fenômenos biológicos. O próprio título do

livro, segundo Dawkins, é concebido a partir de Paley, autor reconhecido por retomar a teologia natural na Inglaterra no início do século XIX. Como o próprio Dawkins considera (Cf. 1986, pp. 21-23), Paley também pensa os fenômenos biológicos em analogia com a criação de um relógio. Contudo, enquanto teólogo natural – e não cientista físico – Paley pensa os fenômenos biológicos não como regidos por leis gerais da mecânica, mas como produtos organizados que não devem a sua origem às mesmas leis. A analogia com o relógio serve para mostrar que, assim como este precisa de um relojoeiro, os fenômenos biológicos também precisam ser pensados a partir da criação por um artífice supremo. Dawkins tem por tese que o argumento de Paley, embora apresentando uma enorme contribuição no que tange a descrição das estruturas anatômicas e fisiológicas dos seres vivos, é incorreto porque ao passo que um “verdadeiro relojoeiro possui antevisão [...] [a] seleção natural, o processo cego, inconsciente e automático que Darwin descobriu e que agora sabemos ser a explicação para a existência e para a forma aparentemente premeditada de todos os seres vivos [...], [se] desempenha o papel do relojoeiro da natureza, é o papel do relojoeiro cego” (Dawkins, 1986, pp. 23-24).

Dawkins credita o “mistério desvendado” por Darwin ao fato de que a seleção natural permite uma explicação dos fenômenos biológicos não reduzida a uma visão mecanicista e nem também recorrente a uma visão criacionista. Caberia aqui perguntar se esse

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

mérito não poderia ser atribuído já a Kant. Conforme objetivou-se mostrar na seção anterior, já em Kant é encontrada a concepção de que seres auto-organizados podem e devem ser explicados mediante o “princípio de conformidade a fins da natureza”, um princípio que não pode ser buscado nem na teologia e nem na ciência natural. Todavia, é imperativo ter presente aqui que, se o mérito de Kant está no fato deste autor garantir que a consideração da estrutura de organismos individuais se deve a um princípio que não é buscado na física ou na teologia, Darwin pensa na possibilidade de considerar este princípio em “um plano irreduzivelmente coletivo” (Caponi, 2005, p. 235), um plano no qual “a relação biológica fundamental é a relação entre o vivo e outros vivos” (Canguilhem apud Caponi, 2006, p. 30). Como estabelecer a noção de teleologia neste plano que não se reduz à consideração interna do organismo ou do meio a partir da mesma, mas no qual é necessário considerar o mecanismo que rege a relação dos organismos, é o que antes de Darwin permaneceu como “o maior de todos os mistérios” na biologia. Em uma palavra, se Kant vê a necessidade de tirar a teleologia das garras da física e da teologia no plano do organismo individual, Darwin vê como mandatário que isso aconteça também no “plano coletivo” da relação destes organismos.

É possível dizer, então, que, se a seleção natural apresenta-se como o elemento revelador do “mistério” da nossa existência, a sua importância esta fundamentalmente ligada ao modo em que a teleologia é pensada depois de Darwin e, com isso, na própria

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

especificação de dois domínios para a biologia. Quer dizer, a originalidade do pensamento de Darwin em relação a qualquer outro pensador precedente está no fato de que este pensamento permite que seja edificada a própria estrutura da biologia contemporânea enquanto biologia funcional e biologia evolutiva. A justificação da biologia contemporânea em dois domínios de investigação notadamente distintos e auto-suficientes se deve, assim, ao fato de que com a teoria da seleção natural foi possível compreender que há dois modos de teleologia diferentes que imperam em cada um destes domínios.

Ao refletir sobre a estrutura da biologia contemporânea Mayr sustenta que “a palavra biologia é uma etiqueta para dois campos muito separados que diferem enormemente em metodologia, *Fragestellung* [questão], e conceitos básicos” (1998b, p. 83). O esclarecimento da diferença entre essas “duas áreas muito diferentes, que podem ser chamadas biologia funcional e biologia evolutiva” é o pré-requisito fundamental para a compreensão da noção de teleologia na biologia contemporânea.

Os conceitos básicos da biologia funcional, segundo Mayr, são as causas próximas que visam a descrição do funcionamento e da constituição de organismos individuais. Isso porque a “biologia funcional está relacionada com a operação e interação de elementos estruturais, desde moléculas até órgãos e indivíduos completos”

(Mayr, 1998b, p.83). Desse modo, as causas próximas, na medida em que tratam da decodificação do programa de um organismo determinado, “governam as respostas dos indivíduos (e seus órgãos) a fatores imediatos do ambiente” (Mayr, 1998b, p. 86). Como consequência, frente a um fenômeno biológico a questão que o biólogo funcional procura sempre responder é “Como?”, “Como se dirige o seu funcionamento?” (Caponi, 2001, p. 24; Mayr, 1998 a, p. 89; 1998b, p. 83; Jacob, 1981, p. 60). Por fim, o método visto como mais apropriado pelo biólogo funcional para responder a questão acerca do funcionamento de um organismo particular é o método experimental. Ou seja, “[o] biólogo funcional procura isolar o componente particular sob exame e, em qualquer estudo determinado, normalmente lida com um único indivíduo [...] e repete suas experiências sob condições constantes e variáveis até que acredite ter esclarecido a função do elemento que está estudando” (Mayr, 1998a, p. 89; 1998b, p. 83).

Já os conceitos básicos da biologia evolutiva são as causas últimas ou remotas. Quer dizer, “encontrar as causas das características atuais dos organismos, e particularmente das suas adaptações, constitui a preocupação principal do biólogo evolucionista” (Mayr, 1998a, p. 90). Desse modo, o biólogo evolucionista “estuda os passos pelos quais as adaptações milagrosas tão características do mundo orgânico foram evoluindo”, sendo que para tal tem sempre presente que um “organismo, como um indivíduo e como membro de uma espécie, é o produto de uma larga história,

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

uma história que remonta a mais de 3 000 milhões de anos” (Mayr, 1998b, p. 84). A questão a ser respondida no domínio da biologia evolutiva para um fenômeno biológico é “Por quê?” ou “Qual a sua origem?” (Caponi, 2001, p. 24; Mayr, 1998a, p. 93; 1998b, p. 84; Jacob, 1981, p. 60). E, para responder a tal tipo de questão, o biólogo evolucionista segue essencialmente o método comparativo. Isto é, “[n]a biologia evolutiva, quase todos os fenômenos e processos são explicados por inferências, baseadas em estudos comparativos” (Mayr, 1998a, p. 90). O biólogo evolucionista precisamente concebe “a legitimidade do método observacional-comparativo, tendo em conta que o método experimental é inaplicável em muitos problemas científicos” (Mayr, 1998a, p. 48). E estes problemas são todos aqueles que dizem respeito às diversas adaptações em determinadas populações.

Como exemplo da diferença entre os domínios distintos de investigação da biologia funcional e da biologia evolutiva pode-se aludir ao dimorfismo sexual. O biólogo funcional, mediante um método experimental, buscaria responder a questão de “como” esse fenômeno ocorre e poderia apresentar fatores hormonais ou mesmo um determinado desenvolvimento genético do indivíduo como sendo a sua causa próxima. De modo diferente, o biólogo evolucionista, através de um método comparativo, buscaria responder a questão acerca “origem” do mesmo fenômeno ou do “por quê” da sua ocorrência e poderia apresentar como sua causa última ou remota “a

seleção natural ou uma vantagem seletiva de utilização diferenciada das condições de alimentação” (Mayr, 1998a, p. 88), que seria procedente de diversas adaptações em nível populacional.

Estando definido os conceitos básicos, a questão a ser respondida e, também, o método a ser empregado em cada um dos domínios da biologia contemporânea, é se é possível agora também justificar a diferença e a originalidade na consideração da noção de teleologia depois da teoria da seleção natural de Darwin.

Ora, na biologia pré-darwiniana é possível cunhar ou mesmo encontrar explicitamente em diversos autores a distinção entre uma teleologia interna e uma teleologia externa. É assim que, já na filosofia grega, pode-se “fazer uma distinção entre uma teleologia platônica ou ‘externa’ e uma teleologia aristotélica ou ‘interna’” (Mclaughlin, 2001, p.16). Kant dedica todo o § 63 da Crítica da faculdade do juízo à explicação da “diferença” entre uma “conformidade a fins interna” e uma “conformidade a fins externa” dos seres auto-organizados. Do mesmo modo, Cuvier também alude explicitamente a duas formas de teleologia que compreendem à necessidade de que “as diferentes partes de cada ser devem estar coordenadas de maneira que tornem possível o ser total, não somente em si próprio, mas também com relação àqueles seres que o circundam” (Cuvier apud Caponi, 2003, p. 27). Não poderia, então, ser cunhada antes de Darwin a distinção

entre uma biologia funcional regida por uma teleologia intra-orgânica e uma biologia evolutiva regida por uma teleologia da adaptação?

A falsidade da relação dos pares teleologia interna e teleologia externa na biologia pré-darwiniana com os pares teleologia intra-orgânica e teleologia da adaptação na biologia pós-darwiniana é o primeiro ponto que deve ser considerado em uma resposta à referida questão. Isso porque na biologia pré-darwiniana ou (i) considera-se a teleologia externa a partir de um elemento exterior determinado teologicamente – desde o demiurgo de Platão até o relojoeiro dos cientistas físicos modernos e o artífice supremo dos teólogos naturais – que modifica a estrutura do organismo individual ou (ii) considera-se a teleologia externa unicamente a partir do plano do organismo individual – a “conformidade a fins externa” de Kant, que é hipoteticamente pensada a partir da “conformidade a fins interna” e as “condições de existência” de Cuvier, que são sempre pensadas como condições de possibilidade do próprio organismo individual (sobre Cuvier Cf. Caponi, 2003, p.29). A impossibilidade de estabelecer um princípio de conformidade a fins no plano coletivo da relação dos organismos a partir da teologia e também a necessidade imperativa de explicar a “lógica própria” deste plano são os motivos fundamentais que levam Darwin a pensar a teleologia num sentido muito diferente dos seus predecessores.

A partir da teoria da seleção natural de Darwin foi possível garantir em biologia uma consideração da teleologia tanto no plano do organismo individual da biologia funcional como no plano populacional da biologia evolutiva. Ou seja, depois de Darwin estabeleceu-se a necessidade de justificar de outro modo – e de um modo que pudesse dar conta da adaptação entre o meio e o organismo – aquela teleologia externa que na biologia pré-darwiniana ou era objeto da teleologia ou era pensada apenas a partir do organismo individual. Assim, considera-se que a teleologia na biologia pós-darwiniana apresenta-se “cindida em duas ordens de fenômenos diferentes” (Caponi, 2003, p.28): uma ordem “intra-orgânica” e uma ordem “inter-orgânica” (Jacob apud Caponi, 2003, p.37).

No domínio da biologia funcional a teleologia intra-orgânica é compreendida como teleologia “determinada ou necessária”, sendo esta a que ocorre “quando se alcança um estado final específico apesar das flutuações ambientais”. (Ayala apud Caponi, 2002, p. 62). O “princípio de conformidade a fins da natureza” assim concebido deve ser justificado enquanto “princípio de função” ou “princípio de adequação autopoiética” (Caponi, 2001, p.41; 2002, p. 59). Quer dizer, no domínio das causas próximas deve ser empreendida uma explicação tal que sirva de resposta a uma indagação acerca do processo de auto-organização pelo qual o organismo se constitui e preserva a sua forma individual, processo este denominado “autopoiesis” (Cf. Maturana e Varela apud Caponi, 2002, p.68). E é

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

precisamente no domínio da biologia funcional, compreendida como uma “ciência da autopoiesis orgânica” (Caponi, 2002, p.68), que devem ser situadas as investigações de Claulde Bernard acerca da teleologia interna na fisiologia e, mesmo, de Kant e Cuvier, autores que aludem a uma teleologia externa, mas que pensam esta teleologia apenas a partir do plano do organismo individual.

No domínio da biologia evolutiva, por sua vez, a teleologia inter-orgânica, ou da adaptação do organismo com o meio, é vista como uma teleologia “indeterminada ou inespecífica” e acontece “quando o estado final ao qual se tende não está predeterminado especificamente, mas é propriamente o resultado da seleção de uma das diversas opções existentes” (Ayala apud Caponi, 2002, p. 62). Isso significa que no domínio das causas últimas ou remotas o princípio de “conformidade a fins da natureza” deve ser justificado como um “princípio de adaptação” ou “princípio de adequação adaptativa” (Caponi, 2001, p.41; Caponi, 2002, p. 59). Neste caso, vale considerar que “[a] realização verdadeiramente notável da seleção natural é que ela torna desnecessária a invocação de ‘causas finais’ - ou seja, qualquer força teleológica conduzindo a um fim particular” (Mayr, 1999, p.2). Quer dizer, a consideração da teleologia em Darwin, sendo situada no domínio da biologia evolutiva, não segue uma relação de causa-efeito determinada, mas sim de custo-benefício, segundo a qual uma coisa está onde está ou porque há mais benefícios na sua presença do que na sua ausência ou porque esta última implica mais

custos do que a primeira (Cf. Caponi, 2004, p. 149). Esta noção darwiniana de teleologia, entendida enquanto uma explicação seletional, é garantida não a partir do atendimento ao funcionamento e à estrutura do organismo individual, mas sim mediante a consideração das variantes históricas e evolutivas que compreendem a adequação dos organismos ao meio em nível populacional.

Então, se levada a sério a assertiva de que “[a]s duas biologias, decorrentes de dois tipos de causalidade, são marcadamente auto-suficientes” (Mayr, 1998a, p. 88), é preciso ter presente que esta auto-suficiência se deve fundamentalmente à possibilidade, instituída pela teoria da seleção natural de Darwin, de considerar cientificamente os fenômenos biológicos num domínio que antes era visto como não passível de consideração ou como explicado apenas pelo viés da teleologia. Isso não significa que a legitimidade de uma teleologia “indeterminada ou inespecífica” no domínio da biologia evolutiva implique o abandono ou a desconsideração de uma teleologia “necessária ou específica” no domínio da biologia funcional. Muito pelo contrário, o que Darwin parece ter garantido é uma inversão na primazia dessas teleologias que assegura precisamente a auto-suficiência e a legitimidade de ambos os domínios da biologia contemporânea. O modo de vida e as exigências do meio, garantidas pelas diversas adaptações em nível populacional, compreende a “razão de ser” da estrutura interna do organismo e, esta por sua vez, é a única

“razão de conhecer” da teleologia que impera no seu domínio individual.

Conclusão

Este trabalho teve por propósito mostrar que, longe de haver uma contradição imediata entre as considerações sobre a teleologia na biologia pré-darwiniana e as considerações acerca da teleologia na biologia contemporânea, a diferença destas considerações está pautada por uma perspectiva metodológica fundamentalmente distinta. Ao passo que na biologia pré-darwiniana o foco da atenção é o organismo e mesmo a relação com o meio é justificada a partir da sua estrutura individual, na biologia pós-darwiniana surge a possibilidade de atender às populações enquanto objetos seminais de investigação. A precisão das investigações filosóficas acerca da biologia reside justamente na legitimação da auto-suficiência dessas duas noções de teleologia imperantes em cada um dos seus domínios e não na tentativa de reduzir um domínio ao outro ou, ainda, estabelecer uma síntese mais elevada entre eles. Tal empreendimento é garantido sucessiva e conjuntamente por Kant e Darwin.

Referências Bibliográficas:

CAPONI, G. *Biología Evolutiva vs. Biología Funcional*. Episteme, n.12, p. 23-46, 2001.

____. Explicación seleccional y explicación funcional: la teleología en la biología contemporánea. *Episteme*, n. 14, p. 57-88, 2002.

____. Os modos da teleologia em Cuvier, Darwin e Claude Bernard. *Scientiae Studia*, n. 1, v. 1, , p. 27-41, 2003.

____. La distinción entre Biología Funcional y Biología Evolutiva como clave para la discusión del reduccionismo em ciencias de la vida. *Caderno de História da Filosofia e Ciência*, v.14, n. 1, p. 59-118, 2004.

____. O darwinismo e seu outro, a teoria transformacional da evolução. *Scientiae Studia*, v. 3, n. 2, p. 233-42, 2005.

____. El viviente y su medio: antes e depois de Darwin. *Scientiae Studia*, v. 4, n. 1, p. 9-43, 2006.

DAWKINS, R. O relojoeiro cego: a teoria da evolução contra o desígnio divino. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DESCARTES, R. *Traité de l'homme*. In: *Oeuvres*, v. XI. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1973.

KANT, I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bd. II. Berlin und Leipzig: de Gruyter. 1928.

____. Primeira Introdução à Crítica da faculdade do juízo. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1995a.

____. Crítica da faculdade do juízo. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1995b.

MAYR, E. O desenvolvimento do pensamento biológico. Brasília: Universidade de Brasília, 1998a.

____. Causa y efecto en biología. In: MARTÍNEZ, S.; BARAHONA, A. História y explicación em biología. México: Fondo de Cultura Económica, 1998b.

____. Darwin's influence on modern thought, 1999. Disponível em <http://www.biologie.uni-hamburg.de/b-online/e36_2/darwin_influence.htm>. Acesso em: 03 set. 2007.

____. What makes biology unique?: considerations on the autonomy of a scientific discipline. New York: Cambridge University Press, 2004.

____. Entrevista à Scientific American sobre o livro “What makes biology unique?”, jul. de 2004. Disponível em <http://sciam.com/print_version.cfm?articleID=0004D8E1-178C-10EB-978C83414B7F012C>. Acesso em 01 de jul. 2008.

MCLAUGHLIN, P. What functions explain: functional explanation and self-reproducing systems. New York: Cambridge University Press, 2001.

LÓGICA PARACONSISTENTE: LÓGICAS DA INCONSISTÊNCIA FORMAL E DIALETEÍSMO

Diego A. Varela

Universidade de Campinas

Resumo: A lógica paraconsistente é aquela que nos permite lidar com sistemas inconsistentes, porém não-triviais. Isto é, as contradições não necessariamente trivializam uma argumentação baseada em lógica paraconsistente. Os primeiros sistemas formais de lógica paraconsistente foram introduzidos pelo lógico polonês Stanislaw Jaśkowski (em 1948), o lógico norte americano David Nelson (em 1959) e o lógico brasileiro Newton da Costa (em 1959-1963), sendo que estes trabalhos foram desenvolvidos de maneira independente e a partir de diferentes motivações. É por isso que os três são considerados os criadores da lógica paraconsistente. Existem na literatura duas abordagens principais da paraconsistência, uma é a da chamada escola brasileira de paraconsistência, baseada nas idéias de da Costa, e a outra é a abordagem dialeteísta, defendida por Graham Priest, entre

outros. Diferenciar de forma clara essas duas abordagens é um dos objetivos finais de nosso trabalho, bem como apresentar bases filosóficas para discutir o assunto. Aqui, em nosso sucinto artigo, vamos nos concentrar em alguns conceitos básicos tais como os de consistência, inconsistência, trivialidade e contradição. Estes conceitos são de capital importância não somente no contexto da paraconsistência, mas também para compor as bases de qualquer área do conhecimento humano.

Palavras-chave: contradição, consistência, inconsistência, lógica paraconsistente, dialeteísmo.

Abstract: Paraconsistent logic allows us to deal with inconsistent yet non-trivial systems, i.e., the contradictions not necessarily trivialize an argumentation based on paraconsistent logic. The first formal systems of paraconsistent logics were introduced by a Polish logician, Stanislaw Jaśkowski (1948), a North American logician, David Nelson (1959), and a Brazilian logician, Newton da Costa (1959-1963), being these studies developed in an independent way and having different motivations. That is why these researchers are considered the creators of paraconsistent logic. There are two main approaches of paraconsistency in the literature: one is the Brazilian school of paraconsistency, based on the ideas of da Costa, and the other one is the dialetheistic approach, defended by Graham Priest and others. Our research aims to make clear the differences between these two

approaches, as well as to present philosophical grounds appropriate to discuss this subject. In the present brief article, we focus on some basic concepts of logic such as consistency, inconsistency, triviality and contradiction. These concepts are of crucial importance not only in the context of paraconsistency, but also to analyze the grounds of any area of human knowledge.

Key Words: paraconsistent logic, consistency, inconsistency, triviality, contradiction.

Introdução

Como a lógica paraconsistente é fundada a partir de princípios da lógica tradicional (clássica) vamos relembrar rapidamente alguns desses princípios.

Na lógica tradicional a existência de contradições e a trivialidade (o fato de que de uma teoria pode-se derivar qualquer consequência) são tomados como conceitos inseparáveis. Isso ocorre devido a um efeito que podemos chamar de explosividade: de uma contradição A e $\neg A$ tudo é derivável. Assim, segundo o Princípio de Explosão: $A, \neg A \vdash B$ para todo A e B .

A lógica clássica (e muitas outras lógicas) considera um sistema consistente como livre de contradições. Assim, não realizam

uma diferenciação entre contradição e trivialização, nesses sistemas temos que:

Contradição = Trivialização

Outros princípios importantes que devemos lembrar são: Princípio de Não-Contradição (PNC) e o Princípio de Não-Trivialidade. Além disso, podemos generalizar o Princípio de Explosão para qualquer lógica L. Assim, os três princípios generalizados para qualquer lógica L se apresentam da seguinte maneira:

- Princípio de Não-Contradição (L é não-contraditória)

$$\exists \Gamma \forall \alpha (\Gamma \not\vdash \alpha \text{ ou } \Gamma \not\vdash \neg \alpha) \quad (1)$$

- Princípio de Não-Trivialidade (L é não-trivial)

$$\exists \Gamma \exists \alpha (\Gamma \not\vdash \alpha) \quad (2)$$

- Princípio de Explosão (L é explosiva)

$$\forall \Gamma \forall \alpha \forall \beta (\Gamma, \alpha, \neg \alpha \vdash \beta) \quad (3)$$

Agora, através dos princípios apresentados acima, somos capazes de explicitar quando uma lógica é chamada de consistente ou inconsistente: uma lógica L é dita consistente se ela é explosiva e não-trivial, ou seja, se L respeita (3) e (2). Nos demais casos a lógica L é

inconsistente. Conseqüentemente, pelo que foi dito, podemos perceber que uma lógica trivial é sempre inconsistente. Assim, em lógica clássica, quando temos uma contradição, ela trivializa o argumento e, desse modo, qualquer coisa pode ser inferida. Por exemplo:

O IFAC (Instituto de Filosofia, Artes e Cultura) existe.

O IFAC não existe.

Logo, Deus existe.

Após essas recordações e com o auxílio delas, podemos passar a falar sobre a lógica paraconsistente.

A lógica paraconsistente

Como dito em nosso resumo, a algumas décadas atrás, Stanislaw Jaśkowski (cf. [Jaśkowski, 1948]), David Nelson (cf. [Nelson, 1959]) e Newton da Costa (cf. [da Costa, 1963]), os fundadores da lógica paraconsistente¹, propuseram, independentemente, o estudo de lógicas que podem acomodar teorias contraditórias porém não-triviais.

¹ Esse termo foi cunhado somente nos anos 1970 pelo filósofo peruano Francisco Miró Quesada.

Para Newton da Costa uma lógica é paraconsistente quando ela serve de base para teorias contraditórias porém não triviais, ou seja:

$$\exists \Gamma \exists \alpha \exists \beta (\Gamma \vdash \alpha \text{ e } \Gamma \vdash \neg \alpha \text{ e } \Gamma \not\vdash \beta) \quad (4)$$

Podemos notar que, ao contrário do que é suposto, pelo menos em princípio, a lógica paraconsistente não tem nada a ver com a rejeição do Princípio de Não-Contradição. Ela está sim, intimamente, ligada à negação do Princípio de Explosão. Desse modo, Jaśkowski definiu a lógica paraconsistente como sendo uma lógica em que o princípio (3) falha, ou seja:

$$\exists \Gamma \exists \alpha \exists \beta (\Gamma , \alpha , \neg \alpha \not\vdash \beta) \quad (5)$$

Através de algumas regras básicas da lógica é fácil de percebermos a equivalência existente entre (4) e (5).

Assim, nesse momento, através da definição de consistência apresentada acima, podemos dizer que a lógica paraconsistente, na medida em que controla a explosividade, é inconsistente. Porém, acima, constatamos que as lógicas triviais também são inconsistentes. Desse modo, o que diferencia uma lógica trivial de uma lógica

paraconsistente? A diferença está no fato de que uma lógica trivial não rejeita qualquer tipo de inferência: ela aceita tudo (qualquer argumentação). Como consequência dessa discussão sobre a consistência, podemos dar uma outra definição, equivalente a (4) e (5), da lógica paraconsistente:

Uma lógica é paraconsistente se ela é inconsistente e não-trivial. (6)

Consequentemente, podemos perceber que a lógica paraconsistente não segue o paradigma das lógicas tradicionais, para as quais Contradição = Trivialização. Nas lógicas inconsistentes, como mostramos, é possível existir uma contradição sem que o argumento seja trivializado.

Lógicas da Inconsistência Formal

As Lógicas da Inconsistência Formal (LFIs, utilizando as siglas em inglês), introduzidas em [Carnielli e Marcos, 2002] e posteriormente estudadas em [Carnielli, Coniglio e Marcos, 2007], são lógicas paraconsistentes, isto é, tolerantes a contradições na medida em que o Princípio de Explosão não é válido irrestritamente. Assim, há uma ampliação do espaço lógico, que é dado pelo refinamento da equação: Contradição = Trivialização. Isso ocorre na medida em que introduzirmos a hipótese de consistência das premissas envolvidas na contradição, obtendo-se, então, uma nova equação:

Contradição + Consistência = Trivialização

A noção de consistência (e também a de inconsistência) é primitiva, sendo internalizada na linguagem através de um conjunto de fórmulas $O(A)$ de modo que, em termos formais:

$$\forall A \forall B (A, \neg A, O(A) \vdash B)$$

Conseqüentemente, as LFIs substituem o Princípio de Explosão por uma versão mais generalizada, denominada de Princípio de Explosão Gentil.

Na maioria das LFIs encontradas na literatura o conjunto de fórmulas OA pode ser reduzido a uma única fórmula, denotada por $\circ A$, que expressa que a sentença A é consistente, ou que possui um 'comportamento clássico'. Assim, o Princípio de Explosão Gentil assume a seguinte forma:

$$\forall A \forall B (A, \neg A, \circ A \vdash B)$$

Por exemplo, no bem conhecido sistema paraconsistente C_1 de Newton da Costa (cf. [da Costa, 1963]), que é de fato uma LFI, a consistência $\circ A$ é expressa através de outros conectivos da linguagem: $\sim(A \wedge \sim A)$. Nesse caso o conectivo de consistência não é exposto de maneira primitiva, mas em função de outros conectivos da linguagem. Todavia, a originalidade das LFIs com relação à proposta original de

da Costa consiste na possibilidade de se considerar a consistência (e/ou a inconsistência) de uma fórmula como uma noção primitiva, descrita através de conectivos específicos da linguagem. A inconsistência de uma fórmula, no contexto das LFI's, é representada pela sentença $\bullet A$ em que, em geral, $\bullet$ é um conectivo primitivo da linguagem. As relações entre consistência e inconsistência são dadas tipicamente por:

$$\circ A \equiv \sim \bullet A \text{ e } \bullet A \equiv \sim \circ A$$

Dessa maneira, podemos perceber como as LFI's 'estendem' a lógica clássica a campos do raciocínio que esta não alcançava, pois, a partir de uma informação contraditória não podemos mais derivar qualquer coisa. Por exemplo:

O IFAC existe.

O IFAC não existe.

Logo, Deus existe.

Esse tipo de argumento não é aceito nas Lógicas da Inconsistência Formal. Para que ele fosse aceito, seria necessário mostrarmos a consistência das premissas e, caso isso seja possível, com certeza estaríamos com um grande problema. O que nós temos

nas LFIs é um tipo de alarme que dispara quando encontramos uma contradição. Esse alarme faz com que “suspendamos nosso juízo” em busca de uma análise mais refinada da situação em que nos encontramos. Especificamente, as LFIs concluiriam das duas premissas do argumento acima que “O IFAC existe” é inconsistente, ou ●A.

Alguns exemplos:

Imagine a seguinte situação: “Quando chegamos à porta de nossa sala de aula encontramos um aviso de que o professor não vai comparecer. Porém, no mesmo instante, chega um orientando do mestre e diz que o aviso está equivocado, que o professor atrasará alguns minutos, mas chegará para ministrar sua aula”. Perante tais informações contraditórias o que devemos fazer? Em quem acreditar?

Imagine vários controladores de vôos observando a movimentação dos aviões no radar. Num dado instante um controlador 'X' qualquer passa a informação de que dois aviões estão em rota de colisão. Porém, um outro controlador 'Y' qualquer diz que não, que o espaço existente entre os aviões é suficiente para que não haja colisão alguma. Assim, diante de informações contraditórias, qual decisão a torre de controle deve tomar? Segundo as LFIs, através de uma análise mais apurada da situação, uma decisão é tomada.

Desse modo, percebemos que as LFIs podem ser largamente utilizadas em sistemas que envolvem uma decisão baseada em informações contraditórias. Recebemos informações contraditórias, constatamos contradições num discurso, percebemos contradições em teorias, em leis, etc. Porém, isso é bem diferente de dizer que contradições existem em nosso mundo concreto. Caso isso fosse possível estaríamos em sérios apuros.

Dialeteísmo

O dialeteísmo é a posição filosófica de que certas contradições são (ou podem ser consideradas como) verdadeiras.² Essa posição é expressa em [Priest, 1987] e em diversos artigos subseqüentes. Basicamente, Priest usa Hegel para mostrar que contradições são verdadeiras, porém, como entendemos essas “contradições verdadeiras”? Elas podem ser entendidas como “contradições reais”? Em que medida isso ocorre? Essas são algumas questões que os dialeteístas têm de responder.

Priest dá duas razões para se estudar a paraconsistência: a primeira, e a mais fraca, é o fato de que existem teorias inconsistentes porém não-triviais; enquanto a segunda é o fato de que certas contradições são verdadeiras.³ Nessas duas razões encontramos, pelo

² O termo dialetéia foi cunhado por Richard Routley e Graham Priest.

³ Cf. [Priest and Routley, 1989].

menos em princípio, a diferença entre as escolas ditas 'brasileiras' e 'australianas' de paraconsistência. A primeira das razões corresponderia à “escola brasileira” de paraconsistência, enquanto a segunda, e a mais importante para Priest, corresponderia ao seu 'dialeteísmo'.

O lógico australiano justifica a existência de contradições verdadeiras por meio dos paradoxos. Todavia, essas contradições verdadeiras, são contradições reais em nosso mundo concreto? Caso esse seja o intuito dos filósofos dialeteístas, teremos um grande problema. Talvez até uma confusão mental.

Apesar de Priest reconhecer que a lógica paraconsistente cuida de sistemas inconsistentes, porém não-triviais, ele subordina isso a existência de inconsistências ou contradições, o que é um passo, que a nosso ver não precisa ser dado. Para estudar lógica paraconsistente e fazer lógica paraconsistente não é preciso esse tipo de comprometimento ontológico assumido por Priest e outros. A “escola brasileira” de paraconsistência não precisa desse tipo de pressuposição, ela não necessita desse comprometimento ontológico para trabalhar com a paraconsistência.

Assim, podemos dizer que o que entendemos por 'lógica paraconsistente', 'paraconsistência' e 'paraconsistentismo' não

coincide com a posição defendida por Graham Priest, no assim chamado 'dialeteísmo'.

Crítica à paraconsistência

Uma das críticas encontradas na literatura é a de [Slater, 1995] que afirma a impossibilidade da existência da negação paraconsistente: negações paraconsistentes não seriam negações, por serem muito fracas. Porém, segundo o argumento recentemente apresentado por Carnielli e Coniglio, no quarto congresso mundial de lógica paraconsistente realizado na Austrália, as negações paraconsistentes expandem ou generalizam a negação clássica, assim como os números infinitesimais expandem ou generalizam os números reais. Todavia, para chegarmos numa resposta definitiva para a questão é necessário tempo, como o que ocorreu com os números infinitesimais. No princípio eles foram criticados pelo bispo e filósofo George Berkeley que, em 1734, procurava por contradições acerca dos números infinitesimais e, de uma certa maneira as encontrou. O que fez com que, na segunda metade do século XIX, Karl Weierstrass e outros desenvolvessem, através da noção rigorosa de limite, uma fundamentação formal para o cálculo matemático. A negação paraconsistente não está logicamente errada ou é impossível, ela faz parte de um cenário lógico mais geral, assim como os infinitesimais são números reais num outro sentido.

Conclusões

A principal diferença entre as abordagens à paraconsistência das LFI e do 'dialeteísmo' é que as primeiras (LFI) permitem raciocinar na presença de contradições assumidas como hipóteses temporárias: supondo que temos uma contradição, podemos derivar conclusões relevantes. Em outras palavras, as contradições são indesejadas, mas podemos inferir a partir delas. Por outro lado, contradições nunca são teoremas nas LFI.

O dialeteísmo, por sua vez, assume que as contradições existem na realidade e podem, portanto, ser demonstradas como teoremas das lógicas dialeteístas. Consideramos que esse compromisso ontológico é excessivo ou exagerado para podermos dar um tratamento lógico formal a interessante questão da paraconsistência.

Referências Bibliográficas

BERKELEY, G. The Analyst - A Discourse Addressed to an Infidel Mathematician, 1734. [Berkeley, 1734]. Disponível na internet.

CARNIELLI, W. e Coniglio, M. Aristóteles, paraconsistentismo e a tradição budista, in O que nos faz pensar, [Carnielli e Coniglio], edição especial, Aspectos lógico-filosóficos da negação, 2008.

CARNIELLI, W. e Coniglio, M. On discourses addressed by infidel logicians. [Carnielli e Coniglio]Trabalho apresentado no Fourth World Congress of Paraconsistency (WCP4), Melbourne, julho 2008.

CARNIELLI, C. e Marcos, J. A Taxonomy of C-Systems, in Paraconsistency - the Logical Way to the Inconsistent. Lecture Notes in Pure and Applied Mathematics, Vol. 228, pp. 01-94, 2002. [Carnielli e Marcos, 2002],(Eds. Walter A. Carnielli, Marcelo E. Coniglio and Itala M. Loffredo D'Ottaviano. New York, Marcel Dekker). - CARNIELLI, W., Coniglio, M. e Marcos, J. Logics of formal inconsistency, in: Handbook of Philosophical Logic, [Carnielli, Coniglio e Marcos, 2007] 2nd Edition, Vol. 14, pp. 15-107, Springer, 2007.

COSTA, N. C. A da. Sistemas formais inconsistentes, [da Costa, 1963] tese de cátedra, 1963. Republicado pela Editora UFPR, Curitiba, 1993.

JĄSKOWSKI, S. Rachunek zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych. [Jaśkowski, 1948] Studia Societatis Scientiarum Torunensis, Sectio A, I(5):57-77, 1948. Translated as 'A propositional calculus for inconsistent deductive systems' in Logic and Logic Philosophy, 7:35-56, 1999, Proceedings of the Stanislaw Jaśkowski's Memorial Symposium, held in Toruń, Poland, July 1998.

MARCOS, J. Semânticas de traduções possíveis, [Marcos, 1999] tese de mestrado, UNICAMP, 1999.

NELSON, D. Negation and separation of concepts in constructive systems, in A. Heyting, [Nelson, 1959] editor, Constructivity in Mathematics, Proceedings of the Colloquium held in Amsterdam, NL, 1957, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, pages 208-225. Amsterdam: North-Holland, 1959.

PRIEST, G. In Contradiction: A Study of the Transconsistent. [Priest, 1987] Martinus Nojhoff, 1987. Republicado pela Oxford University Press, 2006.

PRIEST, G. and Routley, R. The Philosophical Significance and Inevitability of Paraconsistency. [Priest and Routley, 1989] In Priest et al. [1989], pages 483-539.

PRIEST, G., ROUTLEY, R. and NORMAN, J., editors. Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent. [Priest et al., 1989] Philosophia Verlag, 1989.

SLATER, B. G. Paraconsistent Logics? [Slater, 1995], in Journal of Philosophical Logic 24: 233--254, 1995.

OBSERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE OS PARADOXOS SORITES E O FENÔMENO DA VAGUEZA NA LINGUAGEM NATURAL

Eduardo Dayrell de Andrade Goulart

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar os paradoxos lógicos conhecidos como sorites. O fenômeno da vagueza é uma das principais abordagens metodológicas desse fenômeno: a teoria epistêmica. Para tanto, apresentarei algumas situações de ocorrência do paradoxo, explicarei o que são conceitos vagos e sob quais circunstâncias o uso desses conceitos é condição necessária para que os paradoxos surjam. O fenômeno da vagueza será distinguido de dois outros fenômenos lingüísticos: a ambigüidade e a relatividade. Por fim, apresentarei a teoria epistêmica e uma das principais objeções apresentadas a elas.

Palavras-chaves: paradoxos sorites; vagueza; ambigüidade; relatividade; teoria epistêmica.

Abstract: The aim of this paper is to present the logical paradoxes known as sorites, the phenomenon of vagueness and one of the main methodological accounts of vagueness, the epistemic theory. Firstly, I will expose some occurrences of sorites and explain what are vague concepts, since the usage of these concepts is a necessary condition for the paradoxes to occur. Secondly, the phenomenon of vagueness will be distinguished from two other linguistic phenomena, ambiguity and relativity. Finally, I will expose the epistemic theory and its major objection.

Keywords: sorites paradoxes; vagueness; ambiguity; relativity; epistemic theory.

Introdução

Suponhamos que Antônio é um indivíduo com 2m de altura e Maurício um com 1.99m. Os dois diferem em apenas um centímetro nas suas respectivas alturas. Acreditamos que ou nenhum ou os dois são altos. Se Antônio é alto ou baixo, Maurício também é. Se dois indivíduos diferem apenas em um centímetro nas suas alturas e o primeiro é classificado como alto, então o segundo também será. O mesmo ocorre no caso em que um indivíduo é baixo porque tem 1.62m e outro tem 1.61m. A diferença é de apenas um centímetro e acreditamos que se um é baixo, o outro também é, ou nenhum dos dois. Nossas intuições caminham na direção de acreditar que um

centímetro não faz diferença na divisão entre as pessoas altas ou baixas e que a diferença entre elas é mínima e irrelevante para a classificação. Ora, essa intuição aparentemente incontestável conduz à paradoxal conclusão de que todos os indivíduos são altos ou baixos. Pois, se uma pessoa que mede 2m é alta e aceitamos que outra com 1.99m também é, devemos aceitar, por força de nossa suposição, que uma terceira pessoa com 1.98m também é alta. Assim, por sucessivos passos, se uma pessoa com uma determinada altura é alta, também deve o ser outra com um centímetro a menos. Portanto, repetindo essa retirada gradual de centímetro, chegaremos ao ponto de afirmar que mesmo uma pessoa com 1.60m é alta e, assim, que qualquer pessoa é alta.

Suponha que Vitor tenha um monte de areia. Se retirarmos um grão de areia do monte, o que permanece continua sendo um monte. A retirada de somente um grão não faz com que o monte de Vitor se transforme em algo que não seja um monte. Se dois montes de areia se diferenciam por apenas um grão, tem-se ou dois montes ou nenhum. Assim, esse raciocínio nos conduz à paradoxal conclusão de que qualquer quantidade de grãos de areia é um monte, mesmo que seja apenas na quantidade de somente um grão.

Suponhamos que Henrique seja uma pessoa careca, não possui nenhum cabelo na cabeça. Se fizer um implante e colocar somente um único fio de cabelo em sua cabeça, Henrique continuará a

ser uma pessoa careca. Pois, o acréscimo de um único fio não tornará uma pessoa careca em uma cabeluda. Se duas pessoas diferem em apenas um fio no número de cabelos na cabeça, então ou nenhuma ou ambas são carecas. Assim, nossas suposições conduzirão, por acréscimos graduais, à paradoxal conclusão de que uma pessoa com 500.000 fios de cabelo na cabeça é careca.

Todos esses argumentos paradoxais são típicos exemplos de paradoxos sorites. Esses tipos de paradoxos foram desenvolvidos pela primeira vez na Grécia Antiga por Eubulides, filósofo grego também conhecido por ter descoberto o paradoxo do mentiroso. O nome sorites vem da palavra grega “soros”, que significa monte e foi usada na construção desses paradoxos. O que todos esses tipos de paradoxos têm em comum é que, todos eles são construídos a partir do uso de conceitos vagos em seus enunciados. Por exemplo, as palavras: “alto”, “velho”, “magro”, “monte”, “careca”, “vermelho”. Todas são denominadas vagas porque são incapazes de determinar precisamente quais são os objetos que dividem e classificam. Mas em que consiste exatamente o fenômeno da vagueza? O que são conceitos vagos? Quais as conseqüências da vagueza? As respostas a essas perguntas conduzirão a próxima seção.

Vagueza e casos-fronteira

É muito difícil dar uma definição de vagueza, pois existem várias interpretações e teorias conflituosas que concorrem nessa tarefa. Os filósofos que defendem a teoria epistêmica definem de uma maneira e os que defendem teorias concorrentes definem de outra. Contudo, a definição que darei será a mais imparcial possível porque o critério para identificar conceitos vagos não deve antecipar problemas nem soluções, mas somente identificar suas características comuns.

Os conceitos vagos são aqueles que admitem casos-fronteira, casos em que não sabemos e não é claro se o conceito se aplica ou não, mesmo quando todas as informações para essa tarefa estejam suficientemente fornecidas. Não podemos classificar se uma pessoa é alta ou não, mesmo se a informação de sua altura e a da média das pessoas for fornecida. Não podemos classificar se um amontoado de areia é ou não um monte, mesmo que seja fornecido o número exato de grãos de areia. Não podemos classificar se uma pessoa é careca ou não, mesmo que seja fornecido o número exato de fios de cabelo dessa pessoa. Um caso-fronteira é um indivíduo para o qual não é claro se o conceito se aplica ou falha ao se aplicar. Por exemplo, se Antônio é um caso-fronteira de alto, então não sabemos ao certo e não é claro o bastante se o conceito se aplica. Assim, o conceito “alto” é diferente de “raiz quadrada”, porque este último não admite casos-fronteira e, portanto, para todos os objetos, ou o conceito se aplica, ou não.

Agora é oportuno apresentar a concepção clássica do que são conceitos definidos, a fim de esclarecer, por comparação, a natureza dos conceitos vagos. Os principais representantes dessa concepção são os filósofos Gottlob Frege (1848 – 1925) e Bertrand Russell (1872 – 1970). Eles acreditavam que a vagueza é um defeito das linguagens naturais e que, se quisermos desenvolver um sistema lógico capaz de captar as condições de verdade de nossa linguagem, devemos excluir toda a vagueza da nossa investigação e da nossa própria linguagem. Esses dois filósofos argumentaram que se os princípios lógicos ortodoxos são incapazes de fornecer uma análise dos conceitos vagos, então estes conceitos ou devem ser definidos de maneira precisa ou devem ser abandonados como um defeito da linguagem natural. Os dois argumentaram que conceitos vagos são objetos absurdos, porque qualquer conceito, por definição, deve apresentar de maneira precisa e definida, através de princípios semânticos e lógicos, os objetos sob os quais ele se aplica e sob os quais não se aplica. Como os conceitos vagos não se comportam assim, então são absurdos. Existe uma idéia fregeana de que os conceitos possuem uma fronteira exata, capaz de separar os objetos do mundo em duas classes: a dos objetos que caem sob o conceito e a dos que não caem. Portanto, conceitos vagos são aqueles sob os quais existe dúvida acerca de sua aplicabilidade sobre determinados objetos e acerca dos princípios semânticos que determinam sua relação com o mundo.

Outra visão de casos-fronteira, usualmente defendida por filósofos de uma teoria semântica, afirma que, quando não sabemos se determinado conceito aplica-se ou não a determinado objeto, essa falta de conhecimento justifica-se porque não há nada para saber. Nada pode resolver a questão da aplicabilidade. Em casos-fronteira, não existe questão de fato para saber se um homem é alto ou não, uma coleção de areia é um monte ou não, se um homem é careca ou não. De acordo com essa interpretação, um caso-fronteira de um predicado vago é um caso para o qual não existe uma questão de fato para saber se o conceito se aplica ou não. Essa posição demonstra um comprometimento com idéia de que os conceitos vagos possuem uma fronteira nebulosa e indeterminada. Isto quer dizer que numa linha contínua de indivíduos, cada um minimamente menor do que seu antecessor, não haverá um último indivíduo para o qual a aplicação do conceito “alto” é verdadeira, nem haverá um primeiro indivíduo para o qual a aplicação do conceito seja falsa. Os limites do conceito vago falham em determinar a aplicabilidade em casos-fronteira.

Como a vagueza é um fenômeno muito comum na linguagem, devemos distingui-la de outros dois fenômenos linguísticos de ocorrência também muito comum, a relatividade e a ambiguidade. A distinção é necessária porque sempre há confusão em identificar cada um desses fenômenos, que apesar de diferentes, superficialmente aparentam muita semelhança.

A relatividade não pode implicar vagueza. As razões para isso são as de que existem conceitos precisos que podem ser relativos e podemos eliminar a relatividade de conceitos vagos sem que vagueza também seja eliminada. Para o primeiro caso consideremos o exemplo da propriedade de “ser acima da média em altura”. Essa propriedade reflete um conceito preciso, podemos atribuir precisamente um número que defina a média de altura e compará-la ao número preciso que mede a altura do indivíduo. Entretanto, essa propriedade também é relativa, pois dependerá da média de altura de um grupo específico de indivíduos. Por exemplo, a média de altura dos ingleses é diferente da média de altura dos pigmeus australianos. Portanto, vagueza não é relatividade porque existem conceitos precisos que também são relativos. Para o segundo caso podemos identificar muitos conceitos vagos que também são relativos, muito embora, podemos eliminar a relatividade sem eliminar a vagueza. Por exemplo, o conceito “alto”. Esse conceito é vago e relativo, mas podemos eliminar sua relatividade modificando-o da seguinte maneira: “alto para os Ingleses”. Eliminamos sua relatividade, mas ele ainda permanece vago. Pois, a diferença de um centímetro na altura de um indivíduo não fará diferença em ser ou não alto para os Ingleses. Portanto, vagueza não é relatividade porque mesmo existindo conceitos vagos que são relativos, podemos eliminar sua relatividade e manter sua vagueza.

A vagueza também é diferente de ambiguidade. Uma palavra é ambígua quando existem dois ou mais sentidos precisos que podem

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

ser apreendidos de seu uso. Por exemplo, a palavra “banco”, que apresenta duas possibilidades de sentido que dependem e variam de acordo com o contexto de uso: um sentido é o de uma instituição financeira, o outro é o de um objeto que possui a utilidade de servir como assento. O uso da palavra ambígua em diferentes contextos irá definir qual sentido será expresso, um sentido preciso e definido. As palavras vagas são diferentes das ambíguas, pois possuem apenas um sentido, que não varia com o contexto de uso. Todas as utilizações de “alto” determinam somente um sentido, um sentido vago e impreciso. Portanto, vagueza não é ambiguidade porque palavras vagas possuem somente um sentido e palavras ambíguas possuem dois ou mais sentidos.

A forma dos paradoxos sorites

Nessa seção, primeiramente, irei apresentar o princípio de tolerância relativo ao uso de conceitos vagos nas argumentações dos paradoxos sorites. Em seguida, apresentarei a forma mais explícita dos paradoxos sorites envolvendo o uso de alguns conceitos lógicos mais técnicos, e no fim da seção, apresentarei três possíveis estratégias para resolver um paradoxo desse tipo.

Toda a argumentação sorites parece pressupor que o uso de conceitos vagos deve ser tolerante: uma noção de graus de mudança muito pequena para fazer diferença na aplicabilidade do conceito. A

diferença de somente um grão nunca fará diferença na aplicação do conceito “monte” para duas coleções de grãos distintas, o acréscimo ou retirada de somente um cabelo da cabeça de um indivíduo não fará diferença na aplicabilidade de “careca”, e a diferença de um só centímetro não afetará a aplicação de “alto” em dois indivíduos diferentes. A característica desses conceitos pode ser prescrita conforme o seguinte princípio de tolerância: Se X é alto, e Y é apenas um centímetro menor do que X, então Y também é alto. O uso de “alto” na enunciação do princípio pode ser substituído por qualquer outro conceito vago, a escolha do conceito é indiferente para a análise da forma. Passemos agora para a formulação mais explícita dos paradoxos, onde esse princípio exercerá um importante papel no desenvolvimento da argumentação.

Apresentemos o sorites da seguinte forma:

- (1) Um homem com nenhum cabelo na sua cabeça é careca;
- (2) Para qualquer número n , se um homem com n cabelos em sua cabeça é careca, então um homem com $n+1$ cabelos na sua cabeça é careca.
- (3) Portanto, um homem com dez mil cabelos na cabeça é careca.

A premissa (2) é uma generalização universal e pode ser substituída por um conjunto de premissas condicionais onde o

princípio de tolerância é claramente exemplificado. A segunda premissa, instanciada pelo princípio de tolerância, pela primeira premissa e modificada em uma condicional, começaria assim: “Se um homem com nenhum cabelo na sua cabeça é careca, então um homem com um cabelo na cabeça é careca”. Em seguida teríamos outra premissa: “Se um homem com um cabelo na sua cabeça é careca, então um homem com dois cabelos na cabeça também é careca”. Assim, depois de concluída a etapa inicial da argumentação, a conclusão é derivada das premissas por sucessivos *modus ponens*, uma regra lógica de inferência que diz que dada uma condicional da forma ‘se *p*, então *q*’ e dada uma proposição ‘*p*’, podemos derivar ‘*q*’. Essa é a forma estrutural de qualquer paradoxo do tipo sorites: de premissas aparentemente verdadeiras, ao menos a verdade da premissa (1) é incontestável, e por um processo de raciocínio aparentemente válido, derivamos uma conclusão aparente-mente inaceitável.

Para resolver um paradoxo são possíveis três estratégias: (I) aceitar a conclusão do argumento; (II) rejeitar a validade do processo de raciocínio, que no caso do sorites é o *modus ponens*; (III) rejeitar a verdade de uma ou mais premissas. Dessas três possibilidades, a teoria sobre a qual vou falar adota a terceira estratégia. Acredito ser (III) a melhor estratégia, pois negar a validade do *modus ponens* ou aceitar conclusões absurdas parecem ser atitudes muito incoerentes.

Teoria Epistêmica: negar a verdade das premissas

Nesta seção apresentarei a teoria epistêmica acerca da vagueza e dos paradoxos sorites, e uma de suas principais objeções.

Segundo a teoria epistêmica, toda vagueza é um tipo de ignorância. Todos os predicados vagos são precisos e possuem uma fronteira delimitada: para os conceitos vagos todos os objetos, mesmo os considerados casos-fronteira, são classificados como aqueles que pertencem ao conceito ou aqueles que não pertencem. Os casos-fronteira, que são casos onde é incerto se um conceito se aplica ou falha, podem definir uma proposição verdadeira ou falsa, pois ou eles caem ou não sob o conceito. O problema da vagueza é o problema epistemológico de não saber onde exatamente reside o limite de aplicação do conceito. Se há um comprometimento com limites precisos para conceitos vagos, então é possível dividir montes e não-montes e, portanto, o princípio de tolerância é violado. Se existe um limite preciso, mesmo que esse limite seja minimamente atravessado, essa pequena mudança fará diferença na aplicabilidade do conceito. A retirada de somente um fio de cabelo na cabeça de Henrique pode torná-lo uma pessoa careca. A retirada de um grão de areia de um monte pode fazer deste monte um não-monte. Portanto, a estratégia dessa teoria para resolver os paradoxos é rejeitar a verdade das premissas. A teoria bloqueia o paradoxo dizendo que não é verdade que “se um homem com n cabelos na cabeça é careca, então um homem com $n+1$ cabelos na cabeça é careca”. Vai existir em algum momento no desenvolvimento do argumento, uma condicional falsa

FUNDAMENTO V. 1, N. 1 – SET.-DEZ. 2010

que possuirá um antecedente verdadeiro e um conseqüente falso. Então, de acordo com essa teoria, o problema da vagueza é um problema de ignorância em determinar onde se encontra o limite de aplicação de conceitos vagos. Os filósofos contemporâneos mais importantes que defendem esta teoria são Williamson (1994) e Sorensen (1988).

A teoria epistêmica frequentemente sofre muitas críticas por ser muito contra-intuitiva. A tese de que conceitos vagos possuem limites de aplicação bem definidos vai contra todas nossas expectativas de senso-comum. Entretanto, uma das principais objeções à teoria epistêmica é a da determinação do sentido de uma palavra pelo seu uso. É plausível a idéia de que o sentido de uma palavra é determinado pelo seu uso. A fronteira precisa de um predicado ou conceito, se existir alguma, deve ser determinada inteiramente em virtude de como usamos esse predicado ou conceito. Ora, não parece que utilizamos “alto” como se um centímetro pudesse fazer diferença na sua aplicabilidade. Ainda, não é evidente que usamos conceitos vagos como se possuísem uma fronteira precisa. Portanto, a teoria epistêmica, que se compromete com fronteiras precisas, não considera a relação entre o sentido e o uso dos conceitos.

Conclusão

Nas seções anteriores procurei demonstrar alguns aspectos importantes do fenômeno linguístico da vagueza. Na parte inicial do artigo apresentei alguns exemplos de situações paradoxais envolvendo a argumentação sorites para introduzir o problema da vagueza de uma forma mais intuitiva. Utilizei alguns dos principais exemplos de conceitos vagos. Apresentei, em seguida, a definição mais imparcial possível do que é a vagueza e como caracterizá-la diferentemente da ambigüidade e da relatividade. Na parte central mostrei a forma estrutural dos paradoxos sorites e os mecanismos pelos quais é possível construir esses paradoxos. Na última parte do texto expliquei uma das principais teorias de abordagem do problema da vagueza com uma de suas principais objeções.

As discussões sobre a vagueza vêm crescendo a cada dia que se passa; novas teorias sendo desenvolvidas e velhas teorias sendo criticadas e revisadas. As idéias de Frege e Russell não parecem mais exercer influência. Atualmente, diferente desses últimos, muitos filósofos acreditam ser a vagueza uma importante característica de nossa linguagem natural e que merece todo esforço necessário para a compreensão de seu funcionamento.

Referências Bibliográficas

KEEFE, R. (2000) Theories of Vagueness. Cambridge: Cambridge University Press.

KEEFE, R. e SMITH, P. (1996) (org.). Vagueness: a reader. Cambridge: Cambridge University Press.

SAINSBURY, R. M. (1995) (2 ed.). Paradoxes. Cambridge: Cambridge University Press.

SORENSEN, R. (1988) Blindspots. Oxford: Clarendon Press.

WILLIAMSON, T. (1994) Vagueness. London: Routledge, 1994.

BURACOS*

LEWIS, David & LEWIS, Stephanie

“Holes”. *Australasian Journal of Philosophy*:
vol. 48, n. 2, pp. 206-212, 1970.

Tradução de Rodrigo Reis Lastra Cid
& Rodrigo Alexandre de Figueiredo

Argle: Eu não acredito em nada além de objetos concretos materiais.

Bargle: Há muitas opiniões suas que eu aprovo; mas uma de suas características menos aprazíveis é a afeição pelas doutrinas do nominalismo e do materialismo. Toda vez que você começa com um tópico desse tipo, eu sei que estamos entrando em uma longa discussão. Onde começaremos dessa vez: números, cores, extensões, conjuntos, campos de força, sensações ou o quê?

A: São todos ficções! Eu pensei muito sobre cada um deles.

B: Um longo trabalho para o anoitecer. Antes de começarmos, deixe-me pegar-lhe um lanche. Você gostaria de biscoitos e queijo?

* Tradução publicada com a autorização da editora Taylor and Francis Group, fornecida por Michelle Whittaker. Todos os esforços foram feitos para contatar a co-autora Stephanie Lewis, mas não foi possível encontrá-la.

A: Obrigado. Que esplêndido Gruyère!

B: Sabe, há reconhecidamente muitos buracos neste pedaço.

A: É mesmo, há.

B: Peguei você!

B: Você admite que há muitos buracos neste pedaço de queijo. Portanto, há alguns buracos nele. Portanto, há alguns buracos. Em outras palavras, buracos existem. Mas buracos não são feitos de matéria; ao contrário, eles resultam da ausência de matéria.

A: Eu disse que há buracos no queijo; mas isso não implica que haja buracos.

B: Como não? Se você diz que há A's que são B's, você está comprometido logicamente com a conclusão de que há A's.

A: Quando eu digo que há buracos em algo, não quero dizer nada além de que esse algo está perfurado. As formas predicativas sinônimas “... está perfurado” e “há buracos em...” – assim como qualquer outra forma predicativa, como “... é um dodecaedro” – podem verdadeiramente ser predicadas a pedaços de queijo, sem nenhuma implicação de que essa perfuração é devida a presença de entidades imateriais ocultas. Desculpe-me se meu predicado inocente

o confunde, por soar como um idioma de quantificação existencial, de modo que você pense que certas inferências o envolvendo são válidas, quando elas não o são. Mas eu tenho minhas razões. Dado um pedaço perfurado de queijo e acreditando, como você faz, que ele é perfurado porque contém entidades imateriais chamadas buracos, você emprega um idioma de quantificação existencial para dizer falsamente “há buracos nele”. Agradável companheiro que sou, desejo ter uma sentença que soe como a sua e seja verdadeira exatamente quando você supõe falsamente que a sua quantificação existencial sobre coisas imateriais é verdadeira. Deste modo, poderíamos falar do queijo sem filosofar, se você me permitisse. Você e eu entenderíamos nossas sentenças diferentemente, mas a diferença não iria interferir na nossa conversa até que você comece a tirar conclusões que se seguem de sua sentença falsa, mas não de minha sentença verdadeira homônima.¹

B: Oh, muito bem. Mas veja: há tantos buracos no meu pedaço de queijo, quanto no seu. Você concorda?

A: Aceitarei o que você diz sem mesmo contar: há tantos buracos no meu quanto no seu. Mas o que eu quero dizer com isso é que ambos os pedaços são singularmente perfurados, ou ambos são duplamente perfurados, ou ambos são triplamente perfurados, e assim por diante.

¹ Cf. Quine, W. V. “On what there is”. *From a Logical Point of View*. 2 ed. Cambridge: Harvard University Press, 1961, p. 13.

B: Quantas formas diferentes de predicado você sabe! Como você encontrou tempo de aprendê-las todas? E o que 'e assim por diante' significa? ²

A: Deixe-me apenas dizer que os dois pedaços são igualmente perfurados. Agora eu usei apenas um predicado de duas partes.

B: A menos que eu perfure singularmente cada um destes biscoitos, como você dirá que há tantos buracos no meu queijo, quanto biscoitos no meu prato? Seja cuidadoso para não inventar outro predicado na tentativa de explicar. Eu estou disposto a continuar até que você tenha me dito todos os predicados que guarda na manga. Eu tenho uma boa imaginação e tempo de sobra.

A: Oh, céus... (pondera).

A: Eu estava errado. Há buracos.

B: Você está se desdizendo?

A: Não. Buracos são objetos materiais.

² Cf. Davidson, D. "Theories of Meaning and Learnable Language". In: Bar-Hillel, Y. *Logic, Methodology, and Philosophy of Science, Proceedings of the 1964 International Congress* (Amsterdam, 1965), p. 383-394.

B: Eu esperava isso mais cedo. Sem dúvida você está pensando que todo buraco é preenchido com matéria: amálgama de prata, ar, gás interestelar, éter luminoso ou qualquer coisa que seja.

A: Não. Talvez não haja buracos verdadeiramente vazios; mas eu não posso negar que possa haver.

B: Como pode algo completamente destituído de matéria ser feito de matéria?

A: Você está procurando pela matéria no lugar errado. (Quero dizer que é isso que você estaria fazendo se houvesse tais coisas como lugares, os quais não há.). A matéria não está dentro do buraco. Seria absurdo dizer que está: ninguém quer dizer que buracos estão dentro deles mesmos. A matéria rodeia o buraco. O revestimento de um buraco, você concorda, é um objeto material. Para cada buraco há um revestimento de buraco; para cada revestimento de buraco há um buraco. Eu digo que o revestimento de buraco é o buraco.

B: Você não disse que o revestimento de buraco rodeia o buraco? Coisas não rodeiam a si mesmas.

A: Os buracos rodeiam. Na minha linguagem 'rodeia', dito acerca de um buraco (descrito como tal), significa 'é idêntico a'. 'Rodeia', quando

dito acerca de outras coisas, significa exatamente o que você pensa que significa.

B: Não o incomoda que em seu dicionário haja dois verbetes para 'rodear' e no meu só haja um?

A: Um pouco, mas não muito. Estou acostumado a suportar tais coisas.

B: Tal como o quê?

A: Tais quais os verbetes de dicionário. Eles são feitos de tinta seca, você sabe.

B: Oh. Eu suponho que você também dirá que '... está no ...' ou '... está dentro ...', se dito acerca de um buraco, significa '... é uma parte de ...'.

A: Exatamente, Bargle.

B: Então, você ainda diz que 'há buracos no queijo' contém uma forma de predicado não analisada que é sinônima de '... está perfurado'?

A: Não; ela é uma quantificação existencial, como você pensava. Isto significa que existem objetos materiais tais que eles são buracos e eles são partes do pedaço de queijo.

B: Mas nós não diríamos que um buraco é feito de queijo, diríamos?

A: Não; mas o fato de que não diríamos não significa que não seja verdade. Nós não teríamos ocasião, a menos que estivéssemos filosofando, para dizer que essas paredes são perpendiculares ao chão; porém elas são. De qualquer modo, nós de fato dizemos que cavernas são buracos e que algumas delas são feitas de calcário.

B: Tome este rolo de papel-toalha. Gire-o num torno. O revestimento do buraco roda. Certamente você nunca diria que o buraco roda?

A: Por que não?

B: Mesmo assim, pode o buraco continuar inteiramente preenchido com um pino que não roda ou não se move de jeito nenhum?

A: Que diferença isso faz?

B: Nenhuma, realmente. Mas agora eu peguei você: pegue um rolo de papel-higiênico, coloque dentro de um rolo de papel-toalha e rode-o para o outro lado. O buraco grande gira em sentido horário. O buraco pequeno gira em sentido anti-horário. Mas o buraco pequeno é uma parte do buraco grande, então ele gira em sentido horário com o resto do buraco grande. Então, se buracos podem girar, como você pensa, o buraco pequeno apresenta-se girando para as duas direções ao mesmo tempo, o que é absurdo.

A: Eu vejo o porquê de você pensar que o buraco pequeno é parte do buraco grande, mas você não pode esperar que eu concorde. O buraco

pequeno está dentro do buraco grande, mas isto é tudo. Conseqüentemente, eu não tenho razões para dizer que o buraco pequeno está girando em sentido horário.

B: Considere um buraco de paredes finas com um galão de água dentro. O volume do buraco é de pelo menos um galão, donde o volume do revestimento do buraco é bem menor. Se o buraco é o revestimento do buraco, então tudo que é verdade de um teria que ser verdade do outro. Eles não poderiam diferir em volume.

A: Por 'buraco' entenda 'pote'; por 'revestimento do buraco' também entenda 'pote'. Você tem o mesmo paradoxo. Buracos, como potes, têm volume – ou, como eu preferiria dizer, são volumosos ou igualmente volumosos em relação a outras coisas – em dois sentidos diferentes. Há o volume do próprio buraco ou pote e há o volume da maior quantidade de líquido que pode ser colocada no buraco ou no pote sem compressão. Para os buracos, assim como para os potes, indícios contextuais permitem-nos manter a trajetória do que queríamos dizer.

B: Qual é o volume do buraco propriamente dito? Quanto do queijo você inclui como parte de um desses buracos? E como você decide? Eu lhe falo como: arbitrariamente. Não tente dizer que você inclui a

menor quantidade possível de queijo, pois para qualquer quantidade que você incluir, você poderia ter incluído menos.

A: O que nós chamamos um único buraco é na verdade muitos revestimentos de buraco. Alguns incluem mais do queijo e outros incluem menos. Portanto, eu não preciso decidir, seja arbitrariamente ou de outra forma, quanto do queijo é parte do buraco. Muitas decisões diferentes são igualmente corretas.

B: Como pode um único buraco ser idêntico a muitos revestimentos de buraco que não são idênticos uns aos outros?

A: De fato há muitos buracos diferentes e cada um é idêntico a um revestimento de buraco diferente. Mas todos esses buracos diferentes são o mesmo buraco.

B: Você está se contradizendo. Você não quer dizer que todos eles rodeiam o mesmo buraco – onde por 'rodeiam' eu quero dizer 'rodeiam', e não 'ser idêntico a'?

A: De forma alguma. Eu iria me contradizer se eu dissesse que dois buracos diferentes são idênticos. Mas eu não disse; o que eu disse foi que eles eram o mesmo buraco. Dois buracos são o mesmo buraco quando eles têm uma parte comum, que é ela mesma um buraco.

B: Você concordou anteriormente que havia tantos buracos no meu queijo quanto biscoitos no meu prato. Eles ainda estão lá?

A: Sim; sobraram dois de cada um.

B: Dois biscoitos de fato, mas como você pode dizer que há dois buracos?

A: Assim: há um buraco, há outro buraco que não é o mesmo buraco e todo buraco neste queijo é o mesmo buraco que um ou que outro.

B: Seja gentil e diga 'co-perfurado', não 'mesmo', e pare de fingir falar de identidade enquanto não o faz. Eu entendo você agora: a co-perfuração é suposta como uma relação equivalente entre revestimentos de buraco, e quando você diz que há dois buracos, você está tentando dizer que há duas classes de co-perfuração de revestimentos de buraco não idênticas. Na verdade, você identifica buracos não com revestimentos de buraco, mas com classes de revestimentos de buraco.

A: Eu o faria se pudesse, mas eu não posso. Não, buracos são revestimentos de buraco; mas quando falo deles como buracos, acho conveniente usar 'mesmo' significando 'co-perfurado', do mesmo modo que um homem de sua persuasão usaria 'mesmo' significando 'idêntico'. Você sabe a minha razão para este artifício: minhas sentenças sobre a mesmidade [sameness] dos buracos serão verdadeiras na medida em que você erroneamente supõe que as sentenças do seu tipo o são. O mesmo ocorre para as sentenças sobre

número de buracos, desde que ambos as analisemos em termos de mesmidade.³

B: Você ainda não me falou como pode dizer que há tantos buracos em meu queijo quanto biscoitos em meu prato, sem dizer também quantos há.

A: Aí vai. Existem três coisas X, Y e Z. X é parte da soma dos biscoitos, Y é parte do queijo, e Z é parte de Y. Toda parte maximamente conectada de Y é um buraco, e todo buraco no queijo é o mesmo buraco que alguma parte maximamente conectada de Y. X sobrepõe cada um dos biscoitos e Z sobrepõe cada parte maximamente conectada de Y. Tudo que é ou a interseção de X e um biscoito ou a interseção de Z e alguma parte maximamente conectada de Y é do mesmo tamanho que qualquer outra coisa do tipo. X é do mesmo tamanho que Z.⁴ [Ver a nota do editor, pp. 27-28 [do original], para a exegese da proposta de Argle.]

³ Cf. a máxima de Quine sobre a identificação de indiscerníveis em "Identity, Ostention, and Hypostasis". *From a Logical Point of View*, p.71; e cf. Geach, P. T. "Identity". *Review of Metaphysics*: 21 (1967), pp. 3-12.

⁴ Essa tradução adapta um dispositivo do "Steps toward a Constructive Nominalism". *Journal of Symbolic Logic* 12 (1947), pp. 109-110, de Nelson Goodman e W. V. Quine.

B: Seus artifícios não irão funcionar, pois a co-perfuração não é uma relação de equivalência. Quaisquer duas partes sobrepostas do meu queijo têm uma parte comum que é um revestimento de buraco, ainda que na maioria dos casos o revestimento de buraco esteja completamente preenchido de queijo. Estar co-perfurado é, portanto, nada mais que sobrepor, e a sobreposição não é uma relação de equivalência. O resultado é que, assim como você diz, embora você possa encontrar neste queijo dois revestimentos de buraco que não são co-perfurados, você pode encontrar outro que é co-perfurado em relação a ambos.

A: Se você estivesse certo que um buraco feito de queijo poderia estar completamente preenchido com o mesmo tipo de queijo, você poderia encontrar bem mais que dois revestimentos de buraco não co-perfurados; e não haveria tal coisa como um queijo sem buracos. Porém você está errado. Um buraco é um buraco não apenas em virtude de sua própria forma, mas também devido à maneira pela qual ele contrasta com a matéria que há dentro e em torno dele. O mesmo é verdade das outras formas de predicado; eu não diria que alguma parte do queijo é um dodecaedro, embora eu admita que há partes – partes que não contrastam com o que as rodeia – que são formas como à do dodecaedro.

B: Considere o rolo de papel-toalha. Ele tem quantos buracos?

A: Um. Você sabe o que eu quero dizer: muitos, mas eles são todos o mesmo.

B: Penso que você deve dizer que há pelo menos dois. A metade esquerda e a metade direita não são o mesmo buraco. Eles não têm parte comum, pelo menos nenhuma parte comum que seja um buraco.

A: Eles não são buracos, eles são duas partes de um buraco.

B: Por que não são eles buracos? Eles são singularmente perfurados e são feitos de uma matéria distinta da matéria dentro deles. Se eu os separo, você ainda teria que dizer que eles são buracos?

A: Sim.

B: Você admite que um buraco pode ser uma parte característica de um buraco maior – ou melhor, de um buraco de revestimento grosso?

B: Você admite que eles têm formas semelhantes a de buracos?

A: Sim, mas eles não são buracos. Eu não posso dizer por que eles não são. Eu sei quais coisas são buracos, mas eu não posso te dar uma definição. Mas por que eu deveria? Você já sabe o que são revestimentos de buraco. Eu digo que as duas metades do rolo são apenas partes de um buraco, pois eu – como você – diria que eles são

apenas partes de um revestimento de buraco. O que não é um revestimento de buraco não é um buraco.

B: Neste caso, eu admito que a co-perfuração possa ser uma relação de equivalência, ao menos entre os revestimentos de buraco singularmente perfurados.

A: Todos os buracos são singularmente perfurados. Uma coisa duplamente perfurada tem dois buracos nela, que não são o mesmo buraco.

B: Você tem certeza? Tome o rolo de papel-toalha e faça um pequeno buraco em seu lado. Agora você tem um buraco num revestimento de buraco. Você teria que dizer que tem um buraco num buraco. Você tem um buraco pequeno que é parte de um buraco grande; o buraco grande não está singularmente perfurado; e o buraco pequeno e o buraco grande são o mesmo buraco, uma vez que o buraco pequeno é uma parte comum de cada buraco.

A: Eu penso que não. Você fala do buraco grande; mas o que temos são dois grandes buracos, um junto ao outro. Há também o buraco pequeno, não o mesmo que qualquer um dos dois grandes buracos, que sobrepõe a ambos. É claro que às vezes chamamos algo de buraco, num sentido derivado, se for uma soma conectada de buracos. Qualquer caverna decente consiste de muitos buracos que não são o

mesmo buraco, e, então, tenho de ter falado neste sentido derivado quando disse que cavernas são buracos.

B: Que coisas peculiares você é levado a dizer quando a filosofia corrompe sua mente! Diga-me a verdade: você teria sonhado por um momento sequer em falar que havia dois grandes buracos, ao invés de um, se você não estivesse sobre a influência de uma teoria filosófica?

A: Não; eu temo que teria permanecido ignorante.

B: Vejo que nunca poderei ter esperança de refutá-lo, uma vez que eu não reduzi sua posição ao absurdo tão prontamente quanto você abraçou o absurdo.

A: Não é absurdo; é discordância em relação à opinião comum.

B: Muito bem. Mas eu, por mim, tenho mais confiança nas opiniões comuns do que em qualquer raciocínio filosófico. Na medida em que você discorda deles, você tem de pagar um grande preço na plausibilidade de suas teorias.

A: De acordo. Nós viemos medindo este preço. Eu tenho mostrado que ele não é tão alto como você pensava; estou preparado para pagá-lo. Minhas teorias podem ganhar crédito por sua clareza e economia; e se elas discordam um pouco da opinião comum, então a opinião comum pode ser corrigida inclusive por um filósofo.

B: O preço ainda é alto demais.

A: Nós concordamos a princípio; estamos apenas pechinchando.

B: Estamos. E o mesmo é verdade acerca dos nossos outros debates sobre parcimônia ontológica. De fato, este argumento nos serviu como um ilustração – nova, simples e independente – da natureza das nossas disputas rotineiras.

A: E demais a ilustração é interessante por ela mesma. Seus buracos teriam invalidado meu materialismo nominalista com a maior tranqüilidade, se eu tivesse obtido menos sucesso.

B: Exercitados e revigorados, voltemos para – digamos – a questão das classes.⁵

ANEXO / Citação*:

Para ver como a paráfrase proposta por Argle fará seu trabalho, considere um simples caso, no qual há dois buracos no queijo e dois biscoitos. (Veja o diagrama abaixo.) X é composto de um bocado de cada biscoito. O tamanho desses dois bocados não é especificado precisamente; mas [a parte] da segunda à última sentença da paráfrase requer que os bocados de cada biscoito sejam do mesmo tamanho – no

⁵ Haveria pouca verdade em supor que Argle é um dos autores, enquanto Bargle é o outro. Nós agradecemos a Charles Chastain, que não é Argle nem Bargle, por muitos comentários proveitosos.

* Esta citação é uma nota do editor de Inwagen, P. & Zimmerman D. (eds). *Metaphysics: the big questions*. 2 ed. Malden: Blackwell, 2008, p. 27. Esta nota foi feita pelos editores do livro acima para esclarecer a natureza dos comentários de Argle e foi traduzida por nós.

caso de objetos tri-dimensionais, isto presumivelmente significa “igual em volume”. Cada bocado do biscoito que se encontra em X pode ser pensado como o “representante” do biscoito – cada biscoito tem exatamente um, igual em tamanho ao outro, não importando quão grande ou pequeno os biscoitos individuais possam ser. Y é composto de dois revestimentos de buraco feitos de queijo. A descrição de Y assegura que, para cada buraco no pedaço de queijo, há exatamente um revestimento de buraco que se encontra em Y. (A espessura de um revestimento de buraco não é especificada; elas tem que ser maiores ou menores de acordo com os tamanhos das partes dos biscoitos que se encontram em X.) O objeto final, Z, é bastante como X: é um todo composto de dois bocados de queijo, cada pedaço sendo representativo de um dos dois revestimentos de buraco. Novamente, [a parte] da segunda à última oração assegura que os representantes são iguais em tamanho – não importando quão grandes ou pequenos podem ser os revestimentos de buraco. Ademais, a penúltima oração requer que os bocados representativos dos revestimentos de buraco sejam também do mesmo tamanho que os bocados representativos dos biscoitos em X. Qualquer que seja o tamanho dos representantes dos biscoitos ou dos buracos, se o todo composto dos representantes do biscoito é do mesmo tamanho que o todo composto de representantes do buraco, então, e apenas então, há o mesmo número de representantes do biscoito, quanto de representantes do buraco. No caso de dois biscoitos e dois buracos, se os representantes têm um milímetro cúbico de volume, X e Z terão ambos dois milímetros cúbicos. Se o número de representantes do buraco e do biscoito é o mesmo, então o número de biscoitos e buracos é o mesmo.

BURACOS*

CASATI, Roberto & VARZI, Achille

“Holes”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy
(Edição da Primavera de 2009), Edward N. Zalta (ed.)

Tradução: Rodrigo Reis Lastra Cid

Os buracos são estudos de caso interessantes para ontologistas e epistemólogos. As descrições do mundo ingênuas e não instruídas tratam os buracos como objetos de referência, em paridade com os objetos materiais (‘há tantos buracos em meu queijo, quanto biscoitos na lata’). E frequentemente apelamos para buracos a fim de explicar as interações causais ou a ocorrência de certos eventos (‘a água acabou por causa do buraco no balde’). Assim, há evidência *prima facie* a favor da existência de tais entidades. Todavia, pode ser argumentado que a referência a buracos é apenas uma *façon de parler*,

* Agradeço aos autores deste artigo, Roberto Casati e Achille Varzi, e ao editor da Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward Zalta, por permitirem e aprovarem esta tradução. O artigo original em inglês pode ser encontrado em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/holes/> (Acesso em 05/05/2009)

que buracos são apenas *entia representationis*, entidades do tipo ‘como se fosse’, ficções.

1. Problemas

‘Um buraco?’ disse o comedor de pedras. ‘Não, não um buraco’, disse o fogo-fátuo desesperadamente. ‘Um buraco, afinal, é algo. Isto é absolutamente nada’. (Ende 1974/1985: 24)

As representações de buracos – não importando se são verídicas – parecem ter um lugar comum na cognição humana. As pessoas não têm somente uma impressão de ver buracos; elas também formam um conceito correspondente, que é geralmente lexicalizado nas linguagens comuns como substantivo (algumas linguagens discriminam até diferentes tipos de buracos, por exemplo, distinguindo entre cavidades internas e perfurações que atravessam o que se perfura). Além do mais, os dados da psicologia do desenvolvimento confirmam que as crianças são aptas a perceber, contar e localizar buracos de modo tão fácil como se elas percebessem, contassem e localizassem objetos materiais paradigmáticos, tais como biscoitos e latas (Giralt & Bloom 2000). Esses fatos não provam que os buracos e que os objetos materiais estejam em pé de igualdade psicológica, e ainda menos em pé de igualdade metafísica. Mas indicam que o conceito de buraco tem uma proeminência significativa na visão de mundo do senso comum, especificamente no mundo espaço-temporal.

Se buracos são entidades de algum tipo, então eles parecem ser particulares espaço-temporais, como biscoitos e latas, e diferentes de números e de valores morais. Eles parecem ter uma forma determinada, um tamanho, uma localização ('estas coisas têm um local de origem e histórias. Elas podem mudar e coisas podem lhes acontecer'; Hofstadter & Dennett 1981: 6-7). Por outro lado, se os buracos são particulares, então eles são particulares *sui generis*. Pois buracos parecem ser imateriais – eles parecem ser feitos de nada, se qualquer coisa o for. E isso dá margem para inúmeros enigmas. Por exemplo:

É difícil explicar como os buracos podem de fato ser percebidos. Se a percepção é fundamentada na causação, como argumenta Locke (Essay, II-viii-6), e se a causalidade tem a ver com a materialidade, então corpos imateriais não podem ser a fonte de qualquer fluxo causal. Assim, uma teoria causal da percepção não se aplicaria a buracos. Nossa impressão de perceber buracos seria, então, um tipo de ilusão sistemática em detrimento de rejeitarmos as abordagens causais da percepção (se, de outro modo, é aceito que as ausências podem ser causalmente eficazes, como defendido por Lewis 2004, então uma teoria causal poderia sustentar que nós verdadeiramente percebemos buracos; ver Sorensen 2008).

É difícil especificar critérios de identidade para os buracos – mais difícil que para os objetos materiais comuns. Sendo imaterial,

não podemos abordar a identidade de um buraco via a identidade de qualquer um dos seus constituintes. Nem podemos confiar nas condições de identidade de seu hospedeiro material (a substância ao redor do buraco), pois podemos imaginar o hospedeiro se modificando, parcialmente ou totalmente, sem afetar o buraco. E não podemos confiar nas condições de identidade de seu hóspede (a substância dentro do buraco), pois pareceria que podemos esvaziar um buraco de seja o que for que o ocupe parcialmente ou totalmente, e deixá-lo intacto.

É difícil avaliar a relevância explicativa dos buracos. Pode-se argumentar que, sempre que uma interação física pode ser explicada por apelo ao conceito de buraco, uma explicação correspondente, invocando apenas objetos materiais e suas propriedades, pode ser oferecida (que a água tenha fluído para fora da lata é explicado por um número de fatos sobre a fluidez da água combinados com uma abordagem acurada das condições físicas e geométricas da lata). Não são suficientes essas últimas explicações?

Mais problemas surgem a partir do status ambíguo dos buracos que têm certas configurações e se encontram no chão (Bozzi 1975). Assim, por exemplo, embora pareça que as formas dos buracos podem ser reconhecidas por humanos tão acuradamente quanto as formas dos objetos comuns (Rolf & Palmer 2001), a área visualmente envolvida por um buraco pertence tipicamente à região do

hospedeiro, e há evidência para o fato de que regiões de fundo não são representadas como tendo forma (Bertamini & Croucher 2003). Então, qual seria a forma de um buraco, caso ele tenha alguma.

2. Teorias

Essas dificuldades – lado a lado com alguma forma de horror vacui – podem levar um filósofo a favorecer a parcimônia ontológica sobre o realismo ingênuo com relação aos buracos. Inúmeras opções estão disponíveis:

Pode-se sustentar que os buracos não existem de forma alguma, argumentando que todas as verdades sobre buracos se resumem a verdades sobre objetos esburacados. Isso requer uma maneira sistemática de parafrasear todas as sentenças que se comprometem com buracos por sentenças que não referem ou quantificam buracos. Por exemplo, a frase ‘há um buraco em...’ poderia ser tratada como uma mera variante gramatical da forma predicado ‘... está esburacado’ ou do predicado ‘tem uma parte que circunda o buraco’. (Desafio: pode ser imaginada uma linguagem que contenha todos os predicados necessários? Podem ser denominalizadas todas as orações substantivas que referem buracos? Compare: ‘o buraco no dente era menor do que a sonda mais fina do dentista’, Geach 1968: 12.)

Pode-se sustentar que os buracos existem, mas que eles não são as entidades imateriais que parecem ser: eles são, como o são quaisquer outras coisas, seres materiais; o que significa dizer que são porções restritas do espaço-tempo (Miller 2007). Não haveria nada peculiar com relação a tais porções em oposição a quaisquer outras das quais pensaríamos normalmente que são ocupadas por objetos materiais comuns, assim como, em princípio, não haveria nada de mais problemático em determinar em que condições uma porção conta como um buraco do que em determinar em que condições ela conta como um cachorro, uma estátua, ou uma estante. (E se houver porções verdadeiramente sem limitações do espaço-tempo neste ou em algum outro mundo possível? Haveria verdadeiras entidades imateriais habitando essas porções, e o buraco seria uma delas?)

Pode-se sustentar que buracos são seres materiais comuns: na visão ingênua, eles não são nem mais nem menos do que partes superficiais do seu hospedeiro material (Lewis & Lewis 1970). Para cada buraco, há uma borda de buraco; para cada borda de buraco, há um buraco. Nesta concepção a borda do buraco é o buraco. (Desafio: isso requer uma abordagem do significado alterado de certos predicados e preposições. O que ‘dentro’ e ‘fora’ significam? O que significaria ‘alargar’ um buraco?)

De modo alternativo, pode-se sustentar que os buracos são partes “negativas” de seus hospedeiros materiais (Hoffman & Richards

1985). Nesta abordagem, uma rosquinha seria um tipo de agregado mereológico híbrido – a soma mereológica de uma torta positiva e com uma mordida negativa no meio. (Novamente, isso requer uma abordagem do significado alterado de certos modos de fala. Por exemplo, fazer um buraco seria adicionar ao montante uma parte, e mudar um objeto para se livrar do buraco seria remover-lhe uma parte, contrário a uso comum.)

Ainda outra possibilidade é tratar os buracos como “distúrbios” de algum tipo (Karmo 1977). Nesta visão, um buraco deve ser encontrado em algum objeto (seu “habitat”) do mesmo modo um nó deve ser encontrado numa corda ou um vinco deve ser encontrado num tapete. (Entretanto, o status metafísico de tais entidades requer refinamentos. Simons 1987: 308 sugeriu construí-los como momentos husserlianos que continuamente mudam seus fundamentos, porém isso parece servir mais para nós e vincos do que para buracos.)

Por outro lado, ainda resta a possibilidade de tomarmos os buracos *prima facie*. Qualquer esforço nessa direção teria que dar conta não apenas das características gerais mencionadas na seção 1 – o fato dos buracos serem particulares imateriais *sui generis* – mas também de inúmeras peculiaridades adicionais (Casati & Varzi 1994). Entre elas:

Os buracos estão localizados em regiões do espaço, mas não são idênticos a estas. (Buracos podem se mover, como ocorre cada vez que você move um pedaço de queijo Emental; regiões do espaço não podem.)

Os buracos são ontologicamente parasitas: eles sempre estão em outra coisa e não podem existir isolados. ('Não há tal coisa como o buraco em si mesmo', Tucholsky 1930.)

Os buracos são preenchíveis. (Você não destrói um buraco ao preenchê-lo. Você não cria um buraco novo ao remover o que o preenchia.)

Os buracos são mereologicamente estruturados. (Eles têm partes e podem ter relações parte-todo uns com os outros, embora não o possam com os seus hospedeiros.)

Os buracos são topologicamente classificados. (Concavidades superficiais são distinguidas de cavidades internas; perfurações retas são distinguidas de túneis intrincados.)

Os buracos são criaturas enigmáticas. A questão sobre se eles devem estar sujeitos à navalha de Ockham, reduzidos a outras entidades, ou se devem ser tomados *prima facie* é uma instância da questão geral que os filósofos têm de se fazer quando investigam a ontologia inerente da visão de mundo do senso comum.

Referências Bibliográficas

BERTAMINI, M., and Croucher, C. J. 'The Shape of Holes'. *Cognition* 87: pp. 33-54, 2003.

BOZZI, P. 'Osservazione su alcuni casi di trasparenza fenomica realizzabili con figure a tratto', in G. d'Arcais (ed). *Studies in Perception: Festschrift for Fabio Metelli*. Milan/ Florence: Martelli-Giunti, pp. 88-110, 1975.

CASATI, R., and VARZI, A. C. *Holes and Other Superficialities*. Cambridge: MIT Press, 1994.

ENDE, M., 1979, *Die unendliche Geschichte: von A bis Z*, Stuttgart: Thienemanns. English translation by R. Manheim: *The Neverending Story*. Garden City: Doubleday, 1983; republicado por Puffin Books, 1985.

GEACH, P. 'What Actually Exists'. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 42: 7-16, 1968.

GIRALT, N., and BLOOM, P. 'How Special Are Objects? Children's Reasoning about Objects, Parts, and Holes'. *Psychological Science* 11: 503-507, 2000.

HOFFMAN, D. D., and RICHARDS, W. A. 'Parts of Recognition'. *Cognition* 18: 65-96, 1985.

HOFSTADTER, D. R., and DENNETT, D. C. *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul*. New York: Basic Books.

JACKSON, F. *Perception. A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

KARMO, T. 'Disturbances', *Analysis* 37: 147-148, 1977.

LEWIS, D. K., and LEWIS, S. R. 'Holes', *Australasian Journal of Philosophy*, 48: 206-212, 1970; republicado in D. K. Lewis. *Philosophical Papers*. Volume 1. New York: Oxford University Press, pp. 3-9, 1983.

LEWIS, D. K. 'Void and Object', in J. D. Collins, N. Hall, and L. A. Paul (eds). *Causation and Counterfactuals*. Cambridge: MIT Press, pp. 277-290, 2004.

MILLER, K. 'Immaterial Beings', *The Monist* 90: 349-371, 2007.

ROLF, N., and Palmer, S. E. 'Of Holes and Wholes: The Perception of Surrounded Regions'. *Perception* 30: 1213-1226, 2001.

SIMONS, P. *Parts. A Study in Ontology*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

SORENSEN, R. *Seeing Dark Things. The Philosophy of Shadows*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

TUCHOLSKY, K., 1931, 'Zur soziologischen Psychologie der Löcher' (signed Kaspar Hauser). Die Weltbühne, March 17, p. 389; agora in Gesammelte Werke. M. Gerold-Tucholsky e F. J. Raddatz (ed). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1960, Vol. 9, pp. 152-153. Tradução inglesa por H. Zohn: 'The Social Psychology of Holes', in Germany? Germany! The Kurt Tucholsky Reader. Manchester: Carcanet Press, pp. 100-101, 1990.