

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

vol. **7**, n. **1**

jan-abr, 2021

ipseitas

ISSN 2359-5140 (Online)
Revista Ipseitas
São Carlos
vol. 7, n. 1
jan.-abr., 2021

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitora

Prof.^a Dr.^a Ana Beatriz de Oliveira

Pró-Reitoria de Pesquisa

Prof. Dr. Ernesto Chaves Pereira de Souza

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins

Centro de Educação e Ciências Humanas

Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Juvenal da Cruz (Diretora)

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof. Dr. Bento Prado Neto (Coordenador)

Apoio

UFSCar / Erasmus Mundus

São Carlos, 2021



Editor chefe

Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCar)

Conselho Editorial

Ana Carolina Soliva Soria, UFSCar
Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, UFSCar
Celi Hirata, UFSCar
Débora Cristina Morato Pinto, UFSCar
Eliane Christina de Souza, UFSCar
Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz, UFSCar
Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar, UFSCar
Franklin Leopoldo e Silva, USP / UFSCar
Janaina Namba, UFSCar
Jean-Cristophe Goddard, Erasmus Mundus / Université de Toulouse
José Antônio Damásio Abib, UFSCar
José Eduardo Marques Baioni, UFSCar
Júlio César Coelho de Rose, UFSCar
Luiz Damon Santos Moutinho, UFSCar
Luiz Roberto Monzani, UFSCar
Marisa da Silva Lopes, UFSCar
Monica Loyola Stival, UFSCar
Paulo Roberto Licht dos Santos, UFSCar
Silene Torres Marques, UFSCar

Corpo Editorial

Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO
Aline Sanches, UEM
Américo Grisotto, UEL
André Constantino Yazbek, UFLA
Arlenice Almeida da Silva, UNIFESP
Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti, UMC
Carla Milani Damião, UFG
Carlos Alberto Ribeiro de Moura, USP
Carlos Eduardo de Oliveira, USP
Carlota María Ibertis, UFBA
Christian Iber, Freie Universität Berlin, Alemanha
Claudio Oliveira da Silva, UFF
Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA
Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN
Ernani Pinheiro Chaves, UFPA
Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO
Fabien Chareix, Paris IV
Fabio Ferreira de Almeida, UFG
Gabriele Cornelli, UnB
Giorgia Cecchinato, UFMG
Giovanni Casertano, Università di Napoli
Graciela Marcos, Universidad de Buenos Aires
Guimar de Grammont, UFOP
Günther Maluschke, UNIFOR
Hans Christian Klotz, UFG
Homero Silveira Santiago, USP
Ingrid Cyfer, Unifesp
Israel Alexandria Costa, UFAL
Jeanne Marie Gagnebin, PUC-SP / UNICAMP
Joaquim José Jacinto Escola, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro
José Gabriel Trindade Santos, UFPB
Léa Silveira, UFLA
Leonardo Alves Vieira, UFMG
Leonel Ribeiro dos Santos, Universidade de Lisboa
Luciano Donizetti da Silva, UFJF
Luigi Caranti, Università di Catania

Marcelo Fernandes de Aquino, UNISINOS
Márcio Alves da Fonseca, PUC-SP
Marco Antonio Casanova, PUC-RJ
Marcos Alexandre Gomes Nalli, UEL
Marcus Sacchini Ayres Ferraz, USP
Maria Aparecida de Paiva Montenegro, UFC
Maria João Cabrita, Universidade do Minho
Martina Korelc, UFG
Miguel Angel de Barrenechea, UNIRIO
Miguel Antonio do Nascimento, UFPB
Osvaldo Frota Pessoa Junior, USP
Pablo Rubén Mariconda, USP
Patricia Maria Kauark Leite, UFMG
Pedro Süsskind Viveiros de Castro, UFF
Rafael Haddock-Lobo, UFRJ
Ricardo Nascimento Fabbrini, USP
Richard Theisen Simanke, UFJF
Roberto Bolzani Filho, USP
Rodrigo Hayasi Pinto, PUC-PR
Rolf Nelson Kuntz, USP
Romero Alves Freitas, UFOP
Rui António Nobre Moreira, Universidade de Lisboa
Rúrion Soares Melo, USP
Salma Tannus Muchail, PUC-SP
Sandro Figueiredo Reis, UFRJ/UCAM
Scarlett Zerbetto Marton, USP
Silvio Seno Chibeni, UNICAMP
Simeão Donizeti Sass, UFU
Sofia Inês Albornoz Stein, UNISINOS
Thana Mara de Souza, UFES
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca, UFMS
Thomaz Kawauche, UNIFESP
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, UNESP
Ulysses Pinheiro, UFRJ
Vladimir Pinheiro Safatle, USP
Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

Editores de conteúdo

Caio Whitaker Tosato
Flávio Gabriel Capinzaiki Ottonicar
Giovanna Braz, UFSCar
Pedro Fernandez de Souza
Rafael Lopes do Valle, UFSCar

Diagramação

Rafael Lopes do Valle

Indexador

Latindex

The philosopher's index

Editorial	4	
Artigos	6	Para uma fenomenologia material da comunidade: apontamentos sobre a fenomenologia da vida em Michel Henry Symon Sales Souto
	19	O princípio da filosofia grega como physis Rodrigo Amorim Castelo Branco
	35	Argumentos auxiliares para a tese da Visão em Deus Francisco Verardi Bocca Jeferson da Costa Vaz
	46	A função do conceito de causa eminente no §23 da 3ª Meditação Louis de Freitas Richard Blanchet
	60	Objeções ao uso da inferência da melhor explicação como justificação do teísmo: uma crítica a Wilko van Holten Gabriel Chiarotti Sardi
	75	A Condição de Acesso Epistêmico Razoável (CAER) implica em ceticismo indutivo? Uma reinterpretação do CAER em termos probabilísticos Gabriel Reis de Oliveira
	95	Verdade, pós-verdade, notícias falsas e poder: Foucault e as fake news Felipe Luiz
Resenha	108	Filosofia Mestiça Neuza Maria Câmara de Souza Maria Emanuela Esteves dos Santos
Poesia	112	Evasão Estudantil Cristóvão Santos Júnior
	113	Nove poemas escritos em 2004 Léa Silveira
	122	Poemas intempestivos Paulo Roberto Licht dos Santos

Editorial

A *Revista Ipseitas* abre espaço aos pesquisadores em nível de pós-graduação, publicando artigos, resenhas, traduções e, quando possível, alguma produção poética. A presente edição apresenta aos seus leitores sete artigos, uma resenha e dois poemas.

Dentre os sete artigos recebidos em fluxo contínuo, escritos por pesquisadores vinculados a diversas instituições do país. Symon Sales Souto, em **Para uma fenomenologia material da comunidade: apontamentos sobre a fenomenologia da vida em Michel Henry**, divulga o pensamento do filósofo de Montpellier, explorando a sua leitura acerca da experiência da alteridade husserliana. O autor, apoiando-se na obra *Fenomenologia Material*, ainda nos convida a repensar com Michel Henry a ideia de comunidade. Já Rodrigo Amorim Castelo Branco, em **O princípio da filosofia grega como *physis***, retoma uma questão dos antigos, a experiência grega de *physis*, mas partindo do prisma meditativo de Heidegger. O intuito do autor é discutir um modo autônomo de essenciação que não necessite de suporte humano para florescer. Francisco Verardi Bocca e Jeferson da Costa Vaz, no artigo **Argumentos auxiliares para a tese da *Visão em Deus***, examinam quatro teses recusadas por Malebranche que deram lugar à da *Visão em Deus*. Os autores buscaram mostrar que a recusa teve o reforço de pelo menos três outros argumentos que foram chamados de “argumentos auxiliares”. Louis de Freitas Richard Blanchet, em **A função do conceito de causa eminente no §23 da 3ª Meditação**, debruça-se sobre as meditações cartesianas, e defende que a proposição de que o pensamento puro é causa das ideias corporais é provisória, uma vez que essa proposição exposta na *Terceira Meditação* será refutada posteriormente na *Sexta Meditação*, quando Descartes trata da prova da existência da substância extensa. Gabriel Chiarotti Sardi, nas suas **Objeções ao uso da inferência da melhor explicação como justificação do teísmo: uma crítica a Wilko van Holten**, argumenta que a Inferência da Melhor Explicação (Inference to the Best Explanation – IBE), embora pareça contribuir para justificação do teísmo empreendida por Wilko van Holten, não foi devidamente empregada pelo filósofo holandês, tendo em vista a desconsideração do papel do conhecimento anterior, bem como do real processo seletivo de IBE. Quanto a Gabriel Reis de Oliveira, em **A Condição de Acesso Epistêmico Razoável (CAER) implica em ceticismo indutivo? Uma reinterpretação do CAER em termos probabilísticos**, argumenta que uma recente reformulação do princípio epistemológico denominado de Condição de Acesso Epistêmico Razoável (CAER) realizada por Stephen Wykstra e Timothy Perrine em termos de probabilidades condicionais nos fornece um aparato formal que nos permite ver exatamente onde a objeção do ceticismo indutivo falha. Por fim, Felipe Luiz, no artigo **Verdade, pós-verdade, notícias falsas e poder: Foucault e as *fake news***, apresenta-nos uma emergente análise da questão das notícias falsas (*fake news*), relacionando-a com o pensamento de Foucault. O autor traz para a discussão o conceito de verdade, e, em seguida, explora os conceitos de pós-verdade e *fake news*.

Contamos também com uma resenha. Neuza Maria Câmara de Souza e Maria Emanuela Esteves dos Santos analisam *Filosofia Mestiça* (1991), a enigmática obra de Michel Serres. A obra traz reflexões sobre as questões da educação contemporânea,

que, segundo o filósofo, deve passar por um processo de exposição e mestiçagem, isto é, ir ao encontro do outro, saindo do seu lugar e misturando-se.

Na seção dedicada à criação poética, trazemos ao leitor **Evasão Estudantil**, de Cristóvão Santos Júnior, **Nove poemas escritos em 2004**, de Léa Silveira, e **Poemas intempestivos**, de Paulo Roberto Licht dos Santos.

Desejamos uma boa leitura a todos.

Rafael Lopes do Valle e Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Para uma fenomenologia material da comunidade: apontamentos sobre a fenomenologia da vida em Michel Henry

For a community material phenomenology: notes on the phenomenology of life in Michel Henry

Symon Sales Souto

Doutorando em Filosofia pela UFSM
symonsalesouto@gmail.com

Resumo: A presente pesquisa visa difundir a leitura que faz Michel Henry da experiência da alteridade tal como descreve Edmund Husserl na *Quinta Meditação Cartesiana*. Para tal, utilizamos o livro *Fenomenologia Material* do filósofo de Montpellier por se tratar de um contraponto direto à fenomenologia de Edmund Husserl, bem como, em seu posicionamento filosófico com respeito à experiência da alteridade. Veremos que ao pensar no *como* da manifestação do *alter* a partir da apropriação, parificação e analogia, Husserl não respondera, aos olhos de Henry, o que é o ser do *ego*, haja vista que a fenomenalidade de sua essência apreendida e captada dentro de um horizonte *ek-stático* de visibilidade é reduzida ontologicamente a uma presentificação de seu corpo físico, cuja essência, confiada à representação, espera nela ser confirmada, verificada, retificada, corrigida ou até mesmo anulada. À vista disso, Henry nos convida a repensar a ideia de comunidade a partir da *Fenomenologia Material* que nos proporcionará pensar uma comunidade real que, na imanência absoluta do devir fenomênico de seu ser, provam-se unidas no Fundo comum, uníssono tanto para um eu, quanto para um tu que, no excesso de si, experimentam-se a si mesmos neste Fundo real da vida em nós.

Palavras-chave: Comunidade; Intencionalidade; Alteridade; *Pathos-com*.

Abstract: This research aims to spread Michel Henry's reading of the experience of otherness as described by Edmund Husserl in the Fifth Cartesian Meditation. To this end, we used the book *Material Phenomenology* by the philosopher of Montpellier as it concerns a direct counterpoint to the phenomenology of Edmund Husserl, as well as, in his philosophical position regarding the experience of otherness. We will see that when thinking about how to manifest the *alter* from appropriation, parification and analogy, Husserl did not answer, in Henry's eyes, what the *ego* being is, since, the phenomenality of its essence apprehended and captured within an *Ek-static* horizon of visibility is reduced ontologically in a presentation of his physical body, whose essence, entrusted to the representation, waits in it to be confirmed, verified, rectified, corrected or even annulled. In view of this, Henry invites us to rethink the idea of community based on *Material Phenomenology* that will allow us to think of a real

community that, in the absolute immanence of the phenomenal becoming of his being, they prove to be united in the common Fund, unison both for a self and for a you who, in excess of themselves, experience themselves in this real Fund of life in us.

Keywords: *Community. Intentionality. Otherness. Pathos-com.*

O fracasso do acoplamento na experiência da alteridade husserliana: sobre o problema da comunidade intersubjetiva

Entendemos, em especial a partir das *Meditações Cartesianas*, que, pela *epoché*, Husserl elimina eideticamente toda referência transcendente, restando-lhe no final deste percurso apenas “isso que me é especificamente próprio a mim em tanto que *ego* [*Das Mir-Eigene*]”, no entanto, comentando a respeito, Michel Henry se questiona: “o próprio em qualidade do próprio do *ego*, não é o *ego* mesmo?” (HENRY, 2009, p. 188). Se aceitarmos esta premissa, incorreríamos no solipsismo, logo, dentro do que me é especificamente próprio – esfera de pertença – deve ter lugar a experiência do outro. Nesta medida, Husserl teve de se esforçar para separar o *ego mesmo* de sua própria esfera de pertença, “vinculados ambos términos no enigmático ‘especificamente meu próprio como *ego*’, onde um deve fundar o outro sem que saibamos como o funda nem como pode, ao fundá-lo, não reduzi-lo a si” (HENRY, 2009, p. 188, grifos do autor).

Conforme entendemos, o *alter* doa-se ao *ego* original desposado de seu estatuto original, ou seja, “sua realidade é sempre constituída a partir de meu corpo próprio, de meu Eu posso, de meu *ego*” (HENRY, 2009, p. 190) e não de seu corpo próprio tal como se fenomenaliza a si mesmo enquanto absoluta presença de si enquanto tal, isto é, “estão despossuídos no sentido de que a aparição que serve de fundamento a seu ser e a sua compreensão é sua aparição nesse primeiro mundo que é sua própria esfera de pertença. ito de outro modo, são sempre e em todo caso, realidades constituídas” (HENRY, 2009, p. 190), haja vista que, os outros ali doados são, *a prima facie*, meras coisas despossuídas de seu estatuto original, que só lhes serão conferidos em analogia [*verähnlichende Apperzeption*] depois uma série de sínteses intencionais.

No tratamento da questão, Henry afirma que a matéria incandescente da fenomenalidade pura que, em sua autoafecção se doa em afetos, é concebida, na *Quinta Meditação Cartesiana*, somente após uma necessária transferência de sentidos desde o corpo próprio da subjetividade primeira em direção ao corpo de outrem na esfera de natureza primordial do *ego* transcendental. Ali, dois conteúdos dados na unidade de uma consciência transcendental aparecem como formando um par. É somente pela transferência aperceptiva — *Übertragung* — que o *ego*¹ consegue conferir o sentido de existência ao outro que se encontra no interior de seu conjunto assimilado. Porém, o outro que ali fora assimilante dentro da esfera primordial de pertença da subjetividade primeira, encontra-se desconexo do que constitui seu ser próprio, ou

¹ O que Henry chama de *ego* operativo que, pelo método fenomenológico intencional, tem o seu sentido a partir de um *Ego* original que lhe confere sentido de ser essa unidade psicofísica inseparável de si (HENRY, 2009, p. 193).

seja, do movimento da Vida² que “como pulsão e como desejo à lança em direção ao outro” (HENRY, 2009, p. 207), isto é, está desligado de sua afetividade que, aos olhos de Henry, é o que constitui a sua essência mesma enquanto tal. Nesse sentido, acrescenta Henry, o corpo original, o eu posso radicalmente subjetivo, imanente em sua *ipseidade* é desconsiderado em detrimento de um corpo constituído que se mostra na esfera de pertença do *ego* primordial.

As considerações arroladas na *Quinta Meditação* “tratam-se de saber como este objeto intencional que me pertence pode, sem embargo, ser algo mais que ‘o ponto de intercessão de minhas sínteses constitutivas’; ser em certo modo irreduzível a meu ser próprio, realmente outro que eu, transcendente em relação a mim” (HENRY, 2009, p. 192). Porém, a resposta dada por Husserl implica diretamente no sentido mesmo da palavra outro, onde “*alter* quer dizer *alter ego* e o *ego* implicado sou eu mesmo” (HENRY, 2009, p. 193). Neste viés, a apercepção assimilante – *eine gewisse verähnlichende Apperzeption*, nos lembra Michel Henry que:

Encontra (na) acoplamento um termo que vai a desempenhar um papel relevante na experiência do outro [...] se trata de uma das formas primitivas da síntese passiva da associação em que dois conteúdos dados na unidade de uma consciência aparecem como formando um par, ou seja, se recobrem graças à imposição de um mesmo sentido objetivo [...]. A obra dessa associação de acoplamento consiste em transferir um mesmo sentido ao interior do conjunto acoplado e deste modo apreender um de seus membros segundo o sentido do outro. (HENRY, 2009, p. 195)

A degradação ontológica do *ego* transcendental de que falávamos, agora, apresenta-se como condição de toda e qualquer experiência da alteridade, pois o objeto assimilado é o *noema* de outrem com o próprio do *ego*; contudo, a experiência que o outro experimenta de si mesmo escapa à percepção direta do *ego primeiro*. Essa impossibilidade primordial, diz Henry, não se dá porque ele é um *alter*, mas sim porque é um *ego*, ou seja, uma subjetividade absoluta que, por princípio, escapa à totalização da intencionalidade. “De maneira mais explícita: porque a vida transcendental não permite, em qualidade de vivente, que se abra nela o menor distanciamento, é pelo que toda a intencionalidade [...] carece por princípio da capacidade de proporcionar acesso a esta vida” (HENRY, 2009, p. 200). Deste modo, o outro visto sob os aportes fenomenológicos da fenomenologia intencional:

Já não é mais esse Eu Posso radicalmente subjetivo, radicalmente imanente que sou eu, que se identifica com meu *ego* — menos ainda o que originalmente faz dele um corpo em sua corporeidade pura, como a *ipseidade* faz do *ego* originalmente um *ego* — mas, precisamente um corpo constituído, inerente à esfera de pertença que se mostra nela e não em si mesmo. (HENRY, 2009, p. 197)

Entendemos que Husserl quis salvaguardar a experiência do outro mediante a impossibilidade de alcançar, em si mesmo, a subjetividade de outrem. Todavia, “o valor existencial dessa apresentação”, dizia Husserl, “pode advir apenas de seu nexos constante

2 “La vida no es más que esto: Lo que se da a sí, o lo que es donado a sí, lo que se experimenta a sí mismo. Es porque la vida es lo que se experimenta a sí mismo en el vivir — auto donación y auto revelación — que cada una de aquellos en quienes la vida se cumple sabe que está en la vida, pero no lo sabe a la manera como conocemos las cosas del mundo. Cada uno sabe lo que es la vida porque la experimenta y por eso podemos hablar de ella” (ANGULO, 2011, p. 120).

com certas apresentações perceptivas, precisamente as desse corpo percebido” (HENRY, 2009, p. 201). Pensando nisso, concordamos com Henry que o *Eu posso* envolto nessa experiência permanece indeterminado em detrimento de uma percepção do *objeto* doado na irrealidade de uma comunidade intencional, logo, a comunidade real na qual eu estou-com-o-outro é superada por uma comunidade ideal, “uma projeção extática em que o movimento imanente da vida é arrancado de seu lugar de origem” (HENRY, 2009, p. 209).

É neste sentido que a *Fenomenologia Material* denuncia a experiência da alteridade tal como fora descrita a partir da *Quinta Meditação Cartesiana*. Aos cuidados de Michel Henry, essa experiência carece, por princípio, da capacidade de proporcionar acesso a esta Vida lida enquanto a “fenomenalização original da fenomenalidade do fenômeno, e assim de todo fenômeno concebível, sua realidade e o que a determina por inteiro” (HENRY, 2009, p. 187, grifo nosso). Com Husserl, nos diz Henry, a intersubjetividade viva e patética em primeira pessoa, na qual *ego* e *alter ego* encontram-se, cede espaço a uma experiência da alteridade de “uma coisa morta, cuja qualidade ‘psíquica’ não é mais que uma significação irreal associada a seu ser de coisa” (HENRY, 2009, p. 201). Em sentido oposto, Henry considera que não somos um conceito abstrato, mas um *Eu posso* na qualidade de um corpo original patético, de modo que a experiência da alteridade não deveria ser vista como um corpo para minha sensibilidade, mas um corpo original que, desde antes de sua aparição para mim, já estava ali, ele mesmo, tal como ele é em si: afetivo³.

A experiência da alteridade, atesta Henry, deve ser levada a cabo sempre sob a forma de um estar real com o outro que, em afetos, se tocam, se veem, se desejam, se ferem, se golpeiam, se apaixonam ou se odeiam. Com a fenomenologia intencional, no entanto, acrescenta nosso autor:

O desdobramento e envolvimento da inter-subjetividade patética concreta fica, portanto, regulado pelas leis da apresentação perceptiva e não pelas leis do *pathos* das subjetividades em sua co-pertência interna ao Fundo da vida: não são as leis do desejo e da realização, do sofrer e gozar, do sentimento e do ressentimento, do amor e do ódio, mas, uma vez mais, as da percepção, uma percepção que Husserl considera o princípio e o modelo de nosso acesso ao Ser, seja com respeito a nossa relação com o nosso próprio *ego* ou com o do outro. Fenomenologia da percepção aplicada à alteridade, no que ela tem de próprio e, diria eu, de monstruoso. (HENRY, 2009, p. 202)

Consequentemente, o fracasso com que se topa toda presentificação intencional da alteridade se divide em dois aspectos. O primeiro deles, conforme temos dito, consiste nesse sentido a ser buscado para mim do *ego* transcendental, pois, se assim o for, “ele já não é em mim essa ferida que eu sou ou a embriaguez de uma modificação real de minha própria vida transcendental: não é mais que uma irrealidade, o correlato de uma menção – *visée* – intencional” (HENRY, 2009, p. 205). A partir disto, um segundo aspecto negativo desta experiência se desdobra. Ela já não diz respeito mais a uma experiência real — em primeira pessoa — entre as mônadas, ou seja, não diz respeito

3 O grande problema não só de Husserl, mas de todas as teorias do corpo é considerá-lo como um “corpo constituído por e para minha sensibilidade, ou seja, que se refere a esta e a supõem, que supõem um Corpo original que assume sempre a última doação” (HENRY, 2009, p. 197).

a uma comunidade viva e real interpatética, pois a comunidade intencional substitui as mônadas reais por suas representações na esfera de pertença do *ego* e, ao reduzi-las, “cada ‘mônada’ se encontra de fato desligada do que lhe é mais próprio”.

Assim, podemos inferir que o *ego*, segundo Henry, tem sua raiz na Vida e só pode ser compreendido a partir dela. À vista disso, apenas sob o seu Fundo, isto é, pela vida que um ser está com o outro, “pois é somente no interior de uma tal esfera, em um primeiro Fora, que a intencionalidade pode operar” (HENRY, 2009, p. 206, grifo do autor) e, nesse sentido, indica o filósofo de Montpellier que, “a comunidade intencional não pode ser um nada” (HUSSERL, §56, p. 195 apud HENRY, 2009, p. 2006). Porém, em que consiste esse Fora que se lança à intencionalidade e lá encontra-se com os demais *egos* viventes? No tratamento da questão, Husserl considera que:

No sentido de uma comunidade humana e no sentido de *homem*, que, na sua singularidade, traz já consigo o sentido de membro de uma comunidade [...] reside um ser-um-para-o-outro-mútuo, que envolve uma equiparação objetivante do meu ser-aí e de todos os outros: portanto, eu – e qualquer um – como homem entre outros homens. (2001, §56, p. 168, grifos do autor)

Ao contrário de Husserl, Henry considera que é precisamente na vida e apenas nela, graças a sua autoafecção constante de si mesma sem poder distanciar de modo algum de si, que nasce uma subjetividade absoluta, seja ela *ego* ou *alter ego*. Sua experiência é imanente, em primeira pessoa que, suportando-se a si mesma, carrega seu próprio peso (HENRY, 2009, p. 207). Nesse sentido, o Fundo da vida nada pediria à intencionalidade e, tampouco, seria dependente de uma equiparação objetivante para ser como tal. Segundo ele, uma experiência real da alteridade se constitui fora da intencionalidade, fora de toda representação, fora de toda percepção assimilante, pois, antes de captar-nos intencionalmente, nos afetamos mutuamente em *pathos-com*, ou seja, no sentido de um estar real com o outro na afetividade transcendental da vida em nós. Nela somos com o outro: “a mãe e o filho, o hipnotizador e o hipnotizado, amante e amado, analisado e analista, etc.” (HENRY, 2009, p. 204).

Assim, a comunidade de viventes é feita de relações. No entanto, tais relações seriam superestruturas dos viventes na vida, ou seja, “quando os viventes se olham, se representam e se pensam cada um como um *ego* ou como um *alter ego*, nasce uma nova dimensão de experiência que deve ser descrita segundo seus caracteres próprios. Não obstante, não é mais que uma modificação, ou melhor dito, uma superestrutura da relação dos viventes na Vida” (HENRY, 2009, p. 231). Nesta perspectiva, tanto o *alter* quanto o *ego* não devem ser vistos como uma mônada fechada, mas como um *eu-com-o-outro-originário* que partilham suas relações intersubjetivas neste Fundo comum, uníssono tanto para um *moi* quanto para um *soi*. Sobre o Fundo, diz Henry que “o olhar é em si mesmo um afeto, de modo que pode ser um desejo. É por isso, em todo caso, que olha o que olha, buscando indefectivelmente ver o que quer ver. [Nesta medida], há sempre no ver um *não-ver* e, deste modo, um *não-visto*, que o determina por inteiro” (HENRY, 2009, p. 232, grifo nosso).

Pathos-com: apontamentos para uma fenomenologia da comunidade

A partir do que fora dito, Henry entende que a ideia de comunidade – lida como uma esfera de vinculação intersubjetiva – ainda que pensada como um conjunto de *mônadas* pressupõe, de um lado, seus membros e, de outro, a ideia de algo que lhes está em comum (HENRY, 2009, p. 201). Conforme vimos, aquilo que nos é comum, diz Henry, é a Vida cuja afetividade nos é sentida no corpo próprio e, por conseguinte, sua representação é secundária. Esta vida é *de todos e de cada um de nós*, ou seja, *ego* e *alter-ego* possuem um nascimento comum, uma mesma essência e é por meio dela que se comunicam. Nesse sentido, a respeito da experiência da alteridade, nosso autor considera que as subjetividades, isto é, cada um dos membros da comunidade relaciona-se um com o outro na Vida e, nesta medida:

Nesta experiência primitiva apenas pensável, posto que escapa a todo o pensamento, o vivente não é para si mesmo nem mais que o outro, não é senão uma pura experiência, sem sujeito, sem horizonte, sem significação, sem objeto. O que ele experimenta é identicamente ele mesmo, o Fundo da vida, o outro enquanto que ele é, também, este Fundo, ou seja, experimenta o outro no Fundo e não em si mesmo, na qualidade da própria experiência que o outro faz do Fundo. Nesta experiência o outro tem o Fundo nele como o *eu* tem o Fundo nele. Mas isso nem o eu e nem o outro podem representar. Daí que um e outro estejam abismados no Mesmo. A comunidade é uma torrente afetiva subterrânea e cada um bebe aqui a mesma água desta fonte, e nesse poço que é o mesmo – mas sem sabê-lo, sem distinguir-se de si mesmo, do outro e, tampouco, do Fundo. (Henry, 2009, p. 231)

Há, nesta perspectiva, um só modo de revelação, uma só esfera de vinculação intersubjetiva, essencial a todos, sendo ela própria autorrevelação e, a partir deste fundo comum, formamos o elo vivencial com o outro mediante a partilha afetiva. Ou seja, essa vida é “o que constitui a essência de toda comunidade possível, o que está em comum” (HENRY, 2009, p. 212). Deste modo, antes de passarmos pelo crivo da razão já somos. Assim, a experiência da alteridade, ao invés de ser pensada mediante uma relação de acoplamento, se daria por meio de uma vulnerabilidade afetiva, isto é, o outro se aloja em mim não como intruso, mas sim como afeto. Provamos o outro em afeto porque ao nascermos nossa relação com o outro se tece e se vive em *pathos-avec*.

Com Henry, a ação intencional é decorrente de um poder ainda mais originário, a saber, de uma afecção que no excesso de si nos deixa sem poder fugir desse abraço patético e, nele, nos sucumbimos. Na e pela Vida somos. Destarte, a prova de si nos impulsiona irrecusavelmente a interagir com o fundo afetivo pelo qual o outro se revela. Comentando a respeito, Wondracek considera que “a relação entre [egos] e, consecutivamente, a noção de alteridade, se instaura na passibilidade do si e na impossibilidade de fugir do afeto que afeta, na total identidade entre ambos” (WONDRACEK, 2010, p. 67). Assim, a comunidade interpatética, ao invés de se estabelecer mediante uma relação de acoplamento:

Efetiva-se numa vulnerabilidade originária. Uma vulnerabilidade que não é patológica; antes é constitutiva do humano. Porque apenas nessa vulnerabilidade originária o afeto pode aparecer em toda a sua fenomenalidade pura, pode anunciar-se. E essa é a questão da Fenomenologia da Vida: se esse anúncio me

fragiliza, pois não posso tomar posição em relação ao seu aparecer, ele também me enriquece, pois apenas nele sou de um outro modo de ser; com o outro sou em acréscimo de mim. (HENRY, 2006, pp. 19-20)

O ser vivo, visto a partir do monismo ontológico e, em especial, como correlato de uma consciência é, portanto, uma forma carente de um conteúdo que só é dado mediante um poder ainda mais originário, a saber, a matéria incandescente que em seu puro aparecer doa a si mesma em seu *pathos*. É neste sentido que a *Fenomenologia Material* versa uma *Fenomenologia da Vida*, cujos pressupostos que a sustentam, nos permite afirmar que a doação ôntico-noemática do outro é dependente de uma primeira doação ontológica da vida no vivente. Noutros termos, sua doação intencional como doação em mim devido uma necessária transferência de sentido, deixa escapar o essencial de sua coisa mesma, a saber, sua essência pura enquanto tal.

É somente na vida que estabelecemos as relações entre viventes, entendendo-as como uma superestrutura da esfera de pertença na qual as subjetividades absolutas entram em relação, mas não por um olhar intencional, haja vista que a vida da vida a si mesmo é o que os membros da comunidade têm em comum, sendo ela o meio pelo qual os viventes se olham, se tocam, se relacionam. A partir disto, conceber o outro mediante sistemas constitutivos e não como um ser singular em sentido radical, mergulhado na Vida, irreduzível a qualquer outro, caracterizar-se-á, aos cuidados de Henry, como barbárie⁴. É desse modo, por conseguinte, que a *Fenomenologia Material* tem por objetivo falar do outro, da vida, sem com isso afastar-se do real, sem encarcerá-lo na subjetividade ou em uma constituição mediante emparelhamento, esquecendo-se da sua condição imanente, singular, irreduzível a qualquer outro.

A vida é subjetividade absoluta. Ela se experimenta a si mesma e não é outra coisa que isso, o puro fato de experimentar-se a si mesma imediatamente e sem distância; contudo, sua existência se dá sob o Fundo de uma comunidade possível:

Eis, pois, o que constitui a essência de toda a comunidade possível, o que está em comum. De forma alguma uma coisa a não ser esta doação original em qualidade de autodoação, a experiência interior quem tem de si tudo o que está vivo e que está vivo unicamente em e por esta experiência que tem de si. (HENRY, 2009, pp. 211-212)

Neste viés, caminho algum conduz à vida senão a vida mesma, nada advém a ela senão por ela mesma, logo, a vida não é uma coisa banal, mas a condição de possibilidade *essencial* dos viventes; porém, “o que significa na vida essa proliferação de viventes na e pela vida?” (HENRY, 2009, p. 212).

Considerações finais

Conforme viemos observando, a “fenomenologia hylética de Michel Henry, que parte de uma *imanência do viver-se e sentir-se*” (WALDENFELS, 1997, p. 22, grifo nosso), denuncia esse invisível⁵ que, não sendo capaz jamais de ser tocado no interior de si, desvela-se no interior de *soi-même*. Assim,

4 Cf. HENRY, M. *Barbárie*. São Paulo: É realizações editora, 2012.

5 “A ‘maneira’ pela qual o Interior revela-se a si mesmo, a vida se vive a si mesma, a impressão se impressiona

o que a intencionalidade, e de maneira particular à percepção, lhes resulte impossível por princípio alcançar o ser real do outro, não é só a afirmação central ainda não elucidada da *Quinta Meditação cartesiana*, cuja afirmação supõe um contrário para o conjunto de pseudo-soluções demandadas de dita percepção. (HENRY, 2009, p. 205)

Michel Henry afirma que os sujeitos viventes desta comunidade são subjetividades absolutas que dela participam, pois se experimentam a si mesmos no *pathos* de sua afecção, isto é, ancorados à prova que sentem na e pela vida. Nesta medida, o que é comum aos membros dessa comunidade de viventes é “a experiência interior que tem de si tudo o que está vivo e que está vivo unicamente em e por essa experiência que tem de si” (HENRY, 2009, p. 212). É, pois, radicalizando o conceito de imanência como a insuportável carga da vida estreitada a si que Michel Henry nos oferece uma explicação com respeito à inacessibilidade primordial da *vida* de outrem na experiência da alteridade. Segundo ele, essa inacessibilidade não se dá porque outrem é um *alter*, mas sim porque diz respeito ao ser que jamais havendo distância alguma de si, jamais pode ser visto no absolutismo de sua doação de si, desvela-se na absoluta presença de *soi-même*. Nas palavras de Henry:

O *Hic* é a ipseidade da subjetividade. O que caracteriza dito *Hic* é 1/ que jamais pode ser visto porque na *ipseidade* da subjetividade – isto é, na subjetividade – não há distância alguma, nem o menor distanciamento de onde possa deslizar-se um olhar; 2/ não sendo jamais visto, não é visto em modo algum, nem como um ali abaixo, um *illic* qualquer, nem como um pretendido *hic*, que poderia converter-se nesse *illic*. O *Hic* absoluto é indeclinável e nada pode, em qualquer caso, trocar seu lugar com ele; 3/ não sendo visto porque não está jamais em um mundo, porque não se mostra no *ek-stasis* do Ser, porque não é um fenômeno no sentido da fenomenologia, no sentido grego, o *hic* escapa ao mesmo tempo ao conjunto das categorias que pertencem a este mundo e repousam nele. Por exemplo a intencionalidade. (HENRY, 2009, p. 215)

A experiência da alteridade, conforme descrita na Quinta meditação Cartesiana, se constitui mediante a percepção do corpo físico – *Körper* – na esfera primordial de pertença do *ego* transcendental. Nesta experiência, a vida de outrem é apenas *re-presentada*, pois, se assim não fosse, o *alter ego* se dissolveria no “*especificamente meu próprio como ego [Das mir als ego spezifisch Eigene]*” (HUSSERL, 1985, § 44, p.154). Visto sob esse ângulo, diz Henry que o outro torna-se “reduzível ao sentido e expressão em termos de sentido” (HENRY, 2009, p. 220). Dito de outro modo, não se trata de uma experiência de alteridades doadas em uma comunidade real onde o ser, no devir fenomênico autônomo de si, escapando por princípio à intencionalidade, fenomenaliza-se como a “*ipseidade* e a *ecceidade* absoluta da subjetividade da vida” (HENRY, 2009, p. 220).

A fenomenologia intencional, portanto, ao nos impossibilitar de sair do *ego* transcendental em sua esfera de propriedade, exige que falemos de uma experiência da alteridade a partir de uma determinação negativa, isto é, a partir de uma *acessibilidade*

imediatamente a si mesma, o sentimento se afeta a si mesmo — precedendo todo o olhar e independente dele —, é a Afetividade. Assim, defrontamo-nos com uma primeira formulação de grande equação Kandinskyana que sustentará sua obra quanto sua pesquisa teórica: *Interior = interioridade = vida = invisível = pathos*” (HENRY, 2012, p. 15, grifos do autor).

intencional *do que é originalmente inacessível*. Nesta medida, considera Henry que “longe de poder localizá-la sobre uma base nova, não faz, pelo contrário, mais que reinscrevê-la no velho domínio da relação sujeito-objeto – da intuição e sua replicação e, mais usualmente, de análise noético-noemático” (HENRY, 2009, p. 209). Em outras palavras, as subjetividades participantes desta comunidade intencional “são sujeitos vazios em um conteúdo morto de uma representação” (HENRY, 2009, p. 202).

O Fundo comum a partir do qual interagimos se deve, portanto, ao fato de que a Vida “ao arregar-se em si mesma, o arroja nele” (HENRY, 2009, p. 230), ou seja, tenho a prova da vida em mim como o outro a têm em si. Somos neste Fundo da Vida que não é anterior, não é alguém, não é além e, tampouco, detrás do sujeito. À vista disto:

O paralogismo da *Quinta Meditação* consiste no seguinte: descreve a experiência do outro a partir da percepção objetiva do seu corpo e dá por sentada essa constituição intencional como a explicação de tal experiência, quando do que se trata é de explicar dita constituição em seu último motivo e, deste modo, captá-la em sua possibilidade mesma. Se dirá que a fenomenologia desconfia das explicações últimas, dedicando-se em primeiro lugar ao problema da descrição. Mas uma descrição que deixa escapar o essencial da ‘coisa mesma’, neste caso o *pathos* de toda intersubjetividade concreta, não pode legitimar-se nem sequer sobre o plano da facticidade. (HENRY, 2009, p. 208)

O Sujeito experimenta-se a si mesmo no Fundo da vida. O outro, tal como eu, também tem o Fundo nele e, nesta medida, somos capazes de *com-partilhar* as nossas dores, alegrias e emoções; de desejar o corpo dos amantes, de querer tocá-lo, ali onde ele sente a si mesmo. Assim, ao dizer que uma comunidade não pode ser um nada, acreditamos que Michel Henry, afastando-se da comunidade ideal doada sempre em correlato intencional, nos fala de uma comunidade que se vive e se tece em afetos. Uma comunidade real de “inteligibilidade onde tudo o que é, é inteligível aos outros e a si mesmo sobre o fundo dessa inteligibilidade Primordial que é a do *pathos*” (HENRY, 2009, p. 132). Assim, conclui nosso autor que:

Desde que o homem já não está encerrado em si mesmo em uma pseudo-interioridade como em uma caixa que não podia sair, desde que é compreendido como um ser-no-mundo e, deste modo, lhe cabe as coisas, cabe os outros e com eles, o problema da alteridade está resolvido, ou melhor, parece que nunca se constituiu um problema, salvo se excetuarmos as construções tortuosas das especulações desajeitadas. O *Dasein* é enquanto tal um *Mit-sein*. (HENRY, 2009, p. 218)

Conforme temos falado, a relação entre vida e viventes não se caracteriza como uma adição qualquer, ao contrário, os membros da comunidade, com relação a sua essência, são algo intrínseco e, por esta razão, levam o título de subjetividades absolutas entendendo, é claro, a radicalidade adquirida na *Fenomenologia Material* do conceito de absoluto que já não designa o ser visto enquanto tal sob a vista de uma *cogitatio* real, mas a absoluta autopresentação do ser na imanência de seu devir fenomênico de si. Nesta experiência singular e radial, nasce de maneira necessária e em cada caso um *ego*, um indivíduo no sentido transcendental, no sentido do que pode e deve primordialmente ser como tal uma imanência absoluta. Assim, cada *subjetividade*,

insistimos, sente a si mesma sob o Fundo deste Poder sentir-se a si mesma que é o *Pathos*.

Pensando nisso, considera Henry que a tentativa husserliana de tentar estabelecer uma relação hierárquica entre as subjetividades na esfera de pertença do *ego* não dizem respeito às leis do *pathos-com* das subjetividades absolutas em sua co-pertença ao Fundo da Vida, tendo em vista que “oculta a substância concreta da vida interpatética – talvez porque se trata de um olhar intencional, porque é um olhar” (HENRY, 2009, p. 188). Deste modo, o aparecer originário primeiro da subjetividade como *ipseidade* reformula, portanto, não só o estatuto ontológico subjetivo, mas a partir dele, implica no Fundo comum em que cada um tem a possibilidade de experimentar-se a si mesmo. Conforme pontuamos, a essência da vida é o que faz, em cada caso, um vivente em uma comunidade real. Assim, a comunidade intencional “não pode produzir-se na medida em que, como correlato da intencionalidade e como sentido noemático, um *ego* — o outro ou o meu — é uma irreabilidade, pois não leva em si em caso algum a realidade da vida na efetividade de sua autoafecção” (HENRY, 2009, p. 222). Em sentido oposto, a *Fenomenologia Material* radicalizando o conceito de *subjetividade* radicaliza, por conseguinte, o conceito de comunidade.

Conforme viemos trabalhando, o processo de fenomenalização da fenomenalidade pura enquanto tal implica a ideia de algo em comum para que, nesse Fora comum, minha *egoidade* possa estar com o outro; no entanto, não se trata de um Fora ideal onde só é possível intuir o *alter-ego* como existente a partir de uma apercepção análoga. Ao contrário, trata-se de um Fora onde outra *ipseidade* bate a minha porta, me afeta, me faz chorar, me alegra, que comigo *com-partilha* da minha dor. Neste Fora primordial, o outro diz quem não sou nesta comunidade que somos sob o Fundo da vida em nós. Com ele, vivemos em *pathos-com*. Assim, a natureza das relações intersubjetivas na *Fenomenologia Material* não deve ser lida, portanto, enquanto relações dadas a partir da representação, mas sim de relações afetivas, passíveis na e pela Afetividade da vida em nós. Em suma, se “vinda a si da vida em cada um de nós como este Si mesmo que somos é o que temos em comum” (HENRY, 2009, p. 228). Assim, de acordo com a *Fenomenologia Material*, nunca devemos partir de uma relação entre *egos*, mas entre *soi(s)*, haja vista que:

Todo o ego pressupõe nele um Si transcendental Vivo. Se todo o Si transcendental – o do outro assim como o meu – é gerado no processo de autogeração da Vida absoluta, no primeiro Si no qual ela se prova e frui a Si Mesma, então o processo que é primeiro. Nele reside a possibilidade última, não apenas de cada Si vivo, mas do ser-com o outro, de todos os Si (s) presentes, passados e futuros. (HENRY, 2002, p. 8)

Mas de que modo poderíamos falar, portanto, de uma experiência da alteridade em que a intencionalidade não desempenhe nenhuma função? (HENRY, 2009, p. 202). A nosso ver, eis, pois, a tarefa de uma fenomenologia do amanhã; todavia, podemos indicar-lhes a partir desse estudo que o *alter ego* visto a partir do monismo ontológico e, em especial, como correlato de uma consciência, apresenta-se enquanto uma forma carente de um conteúdo que só é dado mediante um ser visto como tal pela vista pura da *cogitatio*. Portanto, se continuarmos insistindo na intencionalidade como

única forma de acesso ao ser, o poder originário que abre a dimensão da presença de si permanecerá indeterminado.

Pensando nisto, sem pretensão de uma conclusão fechada, procuramos terminar as páginas deste trabalho incitando-lhes a caminhar pelo vasto domínio da *Fenomenologia Material* que nos convida a repensar de novo os fundamentos da experiência da alteridade, conforme nos aponta Furtado, “à luz de uma nova concepção do campo transcendental como imanência radical de um Si que se afeta a si mesmo, e constitui, por esta via, a interioridade da vida egológica” (FURTADO, 2008, p. 231), lembrando-nos sempre de que “a essência da comunidade é Aquilo – não isso – que advém como a incansável vinda de si da vida e, assim, de cada um a si mesmo” (HENRY, 2009, p. 232).

Em suma, acreditamos que uma fenomenologia da alteridade que queira se alicerçar sobre os aportes fenomenológicos da *Fenomenologia da Vida* deve, em primeiro lugar, partir desta manifestação originária de si do ser para, em seguida, compreender que uma comunidade material implica nesta *camada afetiva subterrânea onde todos bebem da mesma fonte neste Fundo sem sabê-lo, sem distinguir-se de si mesmo, do outro nem do Fundo*. Ali somos vidas. Ali vivemos em *pathos-com*. Quiçá, portanto, um primeiro princípio para dita experiência? Diríamos, em consonância com o pensamento de Michel Henry, que “não somos esse polichinelo que teria um pé no ser e outro no nada” (HENRY, 2009, p. 89). Ao contrário, somos uma comunidade de viventes.

Referências bibliográficas

HENRY, M. *Eux em moi: une phénoménologie*. Porto: IPATI-MUP, 2001.

_____. Prefácio. In: MARTINS, F. *Recuperar o Humanismo - Para Uma Fenomenologia da Alteridade em Michel Henry*. Cascais: Principia, 2002.

_____. *L'essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée, PUF, 2003.

_____. *O Começo cartesiano e a Ideia de Fenomenologia*. Tradução de Adelino Cardoso. Covilhã: LusoSofia, Press, 2008.

_____. *Fenomenología Material*. Tradução de Javier Teixeira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

_____. *Fenomenología de la vida*. Tradução de Mario Lipsitz. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

_____. O que é isso que chamamos vida?. In: MARQUES, R. V.; MANZI FILHO, R. (Org.). *Paisagens da Fenomenologia Francesa*. Tradução de Rodrigo Vieira Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: UFPR, 2011.

_____. *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.

Comentadores de Michel Henry

ANGULO, J. Fenomenología de la vida. *Universitas philosophica*, Bogotá, n. 37, pp. 113-126, 2001.

FURTADO, J. L. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. *Dissertatio*. Pelotas, vols. 27-28, inverno/verão, pp. 231-249, 2008. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/27-28-10.pdf>. Acesso em: 28 de Julho de 2019.

GARCÍA-BARÓ, M. Alabanza de Michel Henry. In: HENRY, M. *La esencia de la manifestación*. Traducción de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 05-12, 2015,.

_____. Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry. In: HENRY, M. *Fenomenología material: ensayo preliminar de Miguel García-Baró*. Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 09-29, 2009.

WONDRACEK, K. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2010.

ZAHAVI, D. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Tradução de E. Behnke. Athens, OH: Ohio University Press, 2001.

Obras de Edmund Husserl

HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Porto: Rés, 2001.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias&Letras, 2006.

Comentadores de Husserl

ALVES, P. Empatia e Ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. *Revista Psi: Estudos e Pesquisas em Psicologia* – UERJ, ano 8, n. 2, pp. 334-357, 2008.

BARBOSA, R. A ideia husserliana de fenomenologia. *INCONΦIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia*, Mariana-MG, vol. 2, n. 2, 2014.

CONCEIÇÃO, A. A evolução da concepção de ego transcendental na fenomenologia de Husserl. *Thaumazein*, Santa Maria, ano V, n. 10, pp. 100-117, 2012.

PELIZZOLI, Marcelo. *A relação ao outro em Husserl e Levinás*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

SANCHEZ, D. Estranheza e propriedade: a experiência da empatia em Edmund Husserl. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, vol. 3, n. 2. pp. 99-111, 2014.

SANTOS, S. Originalidade e precariedade do método fenomenológico husserliano. In: LIMA, ABM. (Org.). *Ensaaios sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty* [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2014.

SMITH, A. D. *Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge, 2003.

TOURINHO, C. O exercício da epoché e as variações do transcendente na fenomenologia de Edmund Husserl. *Filosofia Unisinos*, vol. 13, n. 1, pp. 30-38, 2012.

VIEIRA, J. *Redução fenomenológica, idealismo transcendental e intersubjetividade: o problema da quinta meditação cartesiana de Husserl*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2016.

WALDENFELS, B. La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl. In: *Escritos de Filosofía*, n. 21-22, pp. 3-20, 1992.

_____. Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Δαιμων. Revista de Filosofía*, 1997.

_____. *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Vol. 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

Recebido em: 14/Mar/2020 - **Aceito em:** 15/Set/2020.

O princípio da filosofia grega como *physis*

The principle of greek philosophy as physis

Rodrigo Amorim Castelo Branco

Doutorando em Filosofia na Universidade de Brasília

rodrigocasbranco@gmail.com

Resumo: A partir do prisma meditativo de Heidegger, este texto tem como perspectiva central argumentar acerca da experiência grega de *physis* para além de qualquer concepção subjetiva de poder. O objetivo é discutir sobre o seu modo autônomo de essenciação que não necessita de suporte humano para florescer. *Physis* atua a partir de seu desvelamento e assim doa ser à existência. Entre os gregos, ela é o solo originário que permite possibilidades de ser no mundo. A flor, o fruto, o rio e tudo que perdura só podem continuar a existir ou ter o seu fim porque há uma vigência que antecede toda e qualquer presença. O seu nome é ser. No primeiro princípio do pensamento Ocidental, ele é chamado pelos filósofos da natureza de *physis*. O pensar antigo acolhe e respeita essa força originária como essência vital que movimenta a totalidade do cosmo, mas que também permite o silêncio e o repouso. Em outros termos, os gregos originários experienciam o fundamento sem perspectiva de cálculo ou vontade de domínio.

Palavras-chave: *Physis; Ousía; Ser; Natureza; Princípio.*

Abstract: According to Heidegger's meditative prism, this text has as its main perspective to argue about the Greek experience of *physis* beyond any subjective conception of power. The objective is to discuss about its autonomous mode of "essentiation", which doesn't need human support to bloom. *Physis* acts from its unveiling and, this way, it donates being to the existence. Between the Greeks, it is the originating soil that grants possibilities of being in the world. The flower, the fruit, the river and everything that lasts can only maintain its existence or have its end because there is a validity that precedes any presence. Its name is being. In the first principle of Occidental thought, it is called by the nature philosophers of *physis*. Ancient thinking receives and respects this originating force as the vital essence that moves the whole cosmos, but it also allows the silence and the repose. In other terms, the originating Greeks experienced the fundament with no perspective of calculus or domain will.

Keywords: *Physis; Ousía; Being; Nature; Principle.*

Considerações preliminares

Acompanhando o passo atrás (*Schritt zurück*) que Heidegger efetiva em direção ao modo de vigência da verdade entre os gregos, busco discutir acerca dos principais aspectos da *physis*. Esclareço, durante o texto, que as interpretações posteriores que a tradição faz de *physis* não se aproximam do que realmente é elementar a essa palavra. Embora ela possa significar natureza, não se trata de um elemento físico que possa ser calculado e domado pela postura materialista de cientistas e físicos modernos. A natureza que *physis* evoca pode ser interpretada como presença, no entanto, tendo em vista uma presença indeclinável que frequentemente atua em ausência, permitindo velamentos e retrações. Trata-se de uma força doadora de ser que fundamenta a realidade por meio de sua constrição. É, de fato, um jogo de presença-ausência, vir-ir, estar e não-estar no aqui e agora. É desse modo que a existência eclode para os gregos (pensadores da *physis* ou pensadores originários)¹ que antecedem a filosofia platônica, habitualmente chamados pré-socráticos.

Para os gregos que antecedem a estreia do pensamento platônico, *physis* é originária. Tem valor excepcional de verdade e necessita de deferência, embora ela possa, retraída, permitir aparências, desarranjos e efígies. Tudo isso, para eles, não é problema a se combater uma vez que *physis* floresce em seu próprio acordo, propiciando a existência de entidades das mais variadas formas. Ela alicerça o real e o aparente, o visível e o invisível. É a partir da ideia de correção (*orthótes*) e adequação (*homoíosis*), advindas do platonismo, que *physis* é rebaixada ao nível de irrealidade ou de aparência. A *idéa* começa a julgar a natureza. O pensamento originário é ameaçado e a *physis* passa a ser corrigida, perdendo o lugar primário na fundação da existência. Aqui, não está em questão o *pólemos* entre Platão e pensadores da *physis*. Só pontuo esse conflito filosófico, dado que ora ou outra o cito nesse escrito. Também, porque ajuda o leitor a visualizar a dimensão original de *physis* e o que dela foi feito com o passar das epocalidades.

O intento aqui é tratar exclusivamente da *physis* como re-velação que vige e doa ser aos entes. Nesse sentido, a interpreto como ser entre os gregos, uma vez que ela é o fundamento do cosmo e, por conseguinte, da facticidade humana. *Physis* aparece como subjacência, aquilo que subjaz ilesa às transmutações da terra. O ente singular nasce, floresce e tem seu fim. *Physis*, como suporte existencial, está sempre a brilhar, embora os gregos saibam que os seus lampejos não podem ser mirados por um olho com perspectivas de domínio.

Por um lado, argumento acerca da natureza que não pode ser calculada e predicada. Por outro, há, sobretudo a partir da Modernidade, o prisma de domínio dessa dimensão. Nesse sentido, é vetado à *physis* vigorar por si mesma, sendo levada, forçosamente, a seguir os caminhos que o ente humano instaura. Seria como desviar o curso do rio

¹ Heidegger não considera todos os filósofos da natureza como filósofos originários. Apenas o são Anaximandro, Heráclito e Parmênides, já que esses pensadores têm uma compreensão elementar do princípio a partir da *alétheia* como caráter essencial da *physis*. Como esclarece Carneiro Leão, "São, sobretudo, três os pensadores originários: Anaximandro – Parmênides – Heráclito, com Tales como 'princiipiador'! Há outros filósofos, como Xenófanes e Anaxágoras, Empédocles e Demócrito, mas cujo esforço já começa a se concentrar mais em *conhecer* do que em *pensar*" (CARNEIRO LEÃO, E. *A história na filosofia grega*. In: *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*, p. 8, 2004, grifos meus).

ao arbítrio do sujeito. Ou como diz Heidegger, colocar o rio dentro da represa. Isso indica que a técnica tetifica a *physis* e a controla para modernos e contemporâneos. Mas, nesse texto, desmistifico que *thésis* esteja contra-posta à *physis* entre os gregos originários. Essa contra-posição surge no curso do tempo e não na Antiguidade. Para os pensadores da natureza, *physis* é sua própria *thésis*. Ela mesma irrompe e medra na existência sem maquinação subjetiva. O domínio sobre ela se instaura quando a *téchne* desconsidera a sua autotetificação e a natureza ontológica deixa de ser *ousía*, isto é, o defronte, a presença indeclinável doadora de ser aos entes. Seguindo essa perspectiva, as duas seções desse artigo abordam e desenvolvem as questões aqui sinteticamente apresentadas.

O princípio *physis*

Anterior à gênese da metafísica platônica há a permanência do primeiro princípio do pensamento que se chama *physis*. Esta precede o cenário ontológico no qual a tradição esteve amplamente fixa (ser corrigido ao *aspectus*, à *idéa*). No curso bimilenar da cultura ocidental, pensadores da *physis* experienciaram o fundamento prévio de todas as presenças como *physis*. Posteriormente, o pensamento platônico foi capaz de trazer à luz o vigor da *idéa* como o fundo doador de ser aos entes. Aristóteles pôde apresentar o entendimento acerca da *entelékheia* no sentido de modulação formal da matéria. As filosofias patrística, escolástica, moderna e contemporânea tiveram a possibilidade, também, de se posicionar metafisicamente. Porém, a perspectiva essencial de Heidegger frente a essas filosofias e às distintas epocalidades históricas, evidencia que nenhuma é produto direto da humanidade, mas que todas são inauguradas a partir do modo pelo qual o ente recepciona os envios do ser. A filosofia pertence ao desvelar-se da realidade histórica e o ente, enquanto sítio do pensamento (*Ort des Denkens*), é o seu partícipe vital. A história não é uma mera produção que tem origem na mente dos filósofos. Antes, ela emerge de um acometimento do ser em dimensão ôntica, fazendo a entidade pensar a partir desse choque ontológico.

Poder-se-ia perguntar pela importância e necessidade de dar o passo de volta à experiência grega de *physis*. Essa pesquisa poderia ser tida como um simples ato de curiosidade sobre a visão de natureza dos antigos. Mas esclareço que esse termo complexo (*Sachverhalt*)² e laborioso de se compreender, ao qual a filosofia esteve atenta vela, em si, sentidos importantes acerca da verdade do ser (*Wahrheit des Seins*). Ademais, as fundamentações ontológicas clássicas e pós-helênicas têm como esteio inicial justamente a interpretação de *physis* para “fundar” suas vias de pensamento.

Physis é o termo fulcral e norteador da filosofia antiga anterior ao platonismo. Apreender essa palavra em sentido do que é físico ou natural segundo a representação científico-técnica de hoje nos distancia, consideravelmente, de seu caráter originário. Tratá-la como elemento material é uma postura das tradições ulteriores ao pensamento grego, nas quais a vigência inicial da *physis* é desfeita. Por essas razões, tenho em

2 O termo utilizado por Heidegger indica “o complexo temático, complexo do que está em causa”. (Cfr. *Caminhos de Floresta*, 1977, [p. XXX]). No caso dos gregos antigos, o que está em causa ou em questão (*Sache*) é justamente o ser como *physis* e o seu caráter essencial de desvelamento.

consideração a sua compreensão principal para demonstrar o que ela representou aos antigos.

Aristóteles (192b32) evidencia, em *Física I e II*, o que o termo *physis* significa:

[...] Todas as coisas são substância, pois são um subjacente, e a natureza sempre reside num subjacente. São “conforme à natureza” tais coisas e tudo que lhes pertence devido a elas mesmas – por exemplo, para o fogo, locomover-se para o alto: de fato, isso não é natureza, nem tem natureza, mas é por natureza e conforme à natureza. (ARISTÓTELES, 2009, p. 44)

Fogo não é natureza. É um elemento conforme à natureza, isto é, cunhado pela *physis*. *Physis* é o que possibilita eclosão aos entes, mas não é um ente propriamente dito. Ela evoca o que se apresenta ou se ausenta a partir de si mesma. Representa o vigor dominante, a subjacência da natureza, o que faz brotar existência. Ela é ser, que vige no ente como um todo, uma vez que indica a unidade comum e originária que reúne, em si, a movimentação do que vem a ser e do que deixa de ser, bem como o repouso do que se detém e permanece.

Os chamados filósofos da *physis* não promoveram a divisão da realidade em dois grandes polos dualísticos, definindo-os como real transcendente e imanente, verdadeiro e aparente, eterno e temporal. Para eles, tanto as sombras como a iluminação do Sol são modos e manifestações de uma realidade ímpar e original, já que procedem da própria *physis*, abertura franqueadora de toda realização e desrealização, de toda ordem e desordem. A própria aparência (*Erscheinung*) ou sombreamento das coisas é, para os gregos, um modo de ser próprio da natureza, que permite presenças e ausências. Isso indica o quanto ingressam na unidade originária da totalidade do real. É a tradição racionalista que vê nas aparições oriundas da sensibilidade apenas fracos fenômenos, aparências distantes da clareza e evidência. Esquece-se que a totalidade desses fenômenos advém da própria emanação do mistério do ser. A esse respeito, Heidegger esclarece:

[...] a “história” repousa sobre a “natureza”, mesmo se concebermos a história a partir da “subjetividade” humana e como “espírito”, deixando, assim, que a natureza seja determinada pelo espírito, mesmo ali, na essência, ainda e já se pensa também, juntamente, o *subiectum*, o ὑποκείμενον, isto é, a φύσις. (HEIDEGGER, 2008, p. 253)

O espírito e o seu devir têm como esteio fundamental a própria natureza (*physis*). Mesmo que o espírito a module, o pressuposto originário no qual a história se respalda é o vigor essencial dos acontecimentos fundantes que se dão. Isso significa que a metafísica só pode se posicionar à medida em que pressupõe a *physis* como o *hypokeímenon* incontornável do pensar. A metafísica, em vista da superação do campo físico, não se aparta abruptamente da *physis*, mas nela se respalda para tentar modular o ser. Ou seja, no primeiro princípio, o pensar é fruto da manifestação elementar. O pensamento não está defronte do ser: pertence a ele, surge de sua autoiluminação.

Para compreender o pensamento entre os gregos, é necessário esclarecer o que significa *lógos* e *légein*. Desde a filosofia helênica, interpretou-se *lógos* das mais distintas formas: ora no sentido de *ratio*, ora como *verbum*. Também significou o que é racional e lógico. Interpretar *lógos* dessa forma negligencia o sentido originário do termo. Para elucidar o étimo da palavra, na conferência *Logos* (Heráclito, fragmento

50) [Logos (Heraklit, Fragment 50, 1951, in *Vorträge und Aufsätze*, 1936-1953, GA 7] Heidegger expõe:

É do λέγειν que depreendemos o que é o λόγος. O que significa λέγειν? [...] λέγειν diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber, de-por, no sentido de estender e prostrar, propor, no sentido de adiantar e apresentar. Em *legen* vive colher, recolher, escolher, o latim *legere* no sentido de apanhar e juntar. (HEIDEGGER, 2001a, p. 184)

Légein compreende um de-por e pro-por recolhedores. Só a partir daí é que significa o enunciar, o falar e o dizer. A noção essencial do termo salienta o pôr uma coisa junto à outra, colocar em conjunto, ajuntar, apanhar e colher que se dão e acontecem em um juntar. No colher, há de-por e pro-por, pois tanto um como outro buscam o colocar, o depositar com comprometimento. Trata-se do prostrar algo, deixando disponível em uma reunião com outras coisas. Mas não se trata do colocar algo em conjunto com “outros bens”, largá-los e deixá-los ao acaso. Pelo contrário, aqui se fala em um de-por (prostrar) e pro-por (deixar disponível em um conjunto) em *preservação e em guarda*. Assim,

O único empenho do de-por e pro-por, como λέγειν, é deixar que o que se dispõe por si mesmo em um conjunto, seja entregue, como real, à proteção que o preserva disposto. Que proteção é esta? É a proteção da verdade. Pois o disposto em um conjunto está posto e de-posto no des-encobrimento, está instalado no des-encobrimento, é substrato subjacente no des-encobrimento, isto é, está abrigado pelo e no des-encobrimento. (HEIDEGGER, 2001a, pp. 186-187)

De-por e pro-por como *légein* tem o caráter de *alétheia* da *physis*. Não possui o caráter de *ratio* ou de lógica racional. *Lógos*, nesse sentido, é aquilo que protege a verdade. Verdade é o que se des-encobre: a própria *physis* como o que se des-vela ou se subtrai. *Lógos* acolhe os envios da natureza e os expressa no discurso. O real é deixado dispor-se em conjunto e o *légein* empenha-se em abrigar, ser a guarda do que se des-encobre. A vigência da *physis*, o subjacente, o *hypokeímenon* se manifesta aos entes e, por outro lado, o dizer e o discurso do humano acolhem e reúnem os ditos (doações) da *physis*. É por isso que o pro-por pode ser entendido como compromisso, comprometimento do *légein* em deixar o real dispor-se (manifestar-se) em conjunto e como recolhimento.

Légein significa um dizer que apanha e recolhe sentidos. Isso demonstra o profundo mistério de o dizer acontecer pelo des-encobrimento da vigência (verdade da *physis*), determinando-se conforme a disponibilidade que deixa os entes à disposição em um conjunto. Isso indica que o ente humano recebe uma con-vocação para o pensar. “Ora, o apelo que nos chega na fala é, em si mesmo, o que se dispõe e propõe recolhido numa reunião. Ouvir é propriamente este recolher-se, que se concentra num apelo e numa provocação. Ouvir é, primordialmente, auscultar, uma escuta concentrada” (HEIDEGGER, 2001a, p. 189). Mas o que isso significa: ouvir (*hören*) é auscultar? Auscultar indica a vigência de um conjunto de escutas. Todavia, escutar aqui não compreende meramente a utilização do aparelho dos sentidos ou dos ouvidos fisiológicos, mas a audição intrinsecamente pautada no espírito pertencente à voz que fala silenciosamente. Pertencer (*gehören*) ao silêncio nos faz ouvir (*hören*) um aceno singular. Como salienta

Heidegger (2001a, p. 190): “Nós só escutamos quando *pertencemos* ao apelo que nos traz à fala”. Isso indica o *légein* deixando o real disponível em seu conjunto, em seu revelar-se, em seu de-por e pro-por. *Légein* é o dizer agregador que permite um discurso acolhedor do ser, isto é, da *physis*. Nos termos de Heidegger:

[...] ὁ Λόγος, o *legen*, o de-por e pro-por, é o puro deixar dispor-se em conjunto o que, por si mesmo, assim se prostra. O Λόγος vige como o puro *legen* [...] que colhe, escolhe e recolhe no recolhimento de uma concentração. O Λόγος é, assim, recolhimento originário de uma colheita original a partir de uma postura inaugural. O Λόγος é postura recolhedora e nada mais. (HEIDEGGER, 2001a, p. 190)

Como se vê, Heráclito, como pensador originário, não tinha em vista o *lógos* como uma ferramenta subjetiva determinante do que se prostra, do que se dá a partir do des-velamento da *physis*. A vigência do *lógos* como puro *légein*, ao contrário, indica o deixar-ser manifestativo do que vigora. É recolhimento do que inaugura e estrutura o real. *Lógos* nada determina, define ou instaura, mas acolhe o que se dispõe e se prostra a partir do reino da *physis*.

Lógos e *légein*, nos quais o ente se apoia para acolher a manifestação da vigência que se acena, indica que a sua livre capacidade de reflexão não é autossuficiente, pois está em profunda conexão com o desvelar-se da realidade, com o de-por e o pro-por da postura inaugural do ser, que para os gregos é a natureza mesma, a presença que não declina. E o indeclinável é *physis*. Isso quer dizer que, quando pensamos, o fazemos porque ingressamos no caminho daquilo que se nos apresenta: ser em retração. Posto isso, para os gregos, pensar não é uma contraposição ao ser, mas advém dele. O pensar pertence ao ser (*physis*) e é um momento dele mesmo. Se o sujeito reflete, é porque *ele é* e o *ser se des-vela* para que o ente ex-sista.

Na conferência *O que quer dizer pensar?* [*Was heißt Denken?*, 1952, in *Vorträge und Aufsätze*, 1936-1953, GA 7], diz Heidegger:

O que cabe pensar desvia-se do homem. O que cabe pensar se retira para o homem à medida que dele se retira. O que se retira, porém, sempre já se nos mostrou. O que se retrai no modo de um retirar-se não desaparece. Como então saber o mínimo que seja a respeito disso que assim se retrai? Como sequer nomeá-lo? O que se retrai recusa o encontro. Retrair-se não é, porém, um nada. Retração é aqui retirada enquanto tal – acontecimento. O que se retrai pode concernir ao homem de maneira mais essencial e reivindicá-lo de modo mais próprio do que algo que aí está e o atinge e o afeta. (HEIDEGGER, 2001b, p. 116)

O humano pensa justamente porque o fundamento originário dele se retrai. Esse evento realça que o ausente (*Abwesende*) tem vigência até maior do que a força do presente (*Anwesende*). Trata-se de uma retirada que já se mostrou, tocando o ente. Por isso, Heidegger afirma que o ser eclode e se retrai em seu velamento, mas o seu rastro ontológico permanece. É esse *permanec(ido)*³ do ser que faz o ente pensar. Para os gregos, a própria *physis* é a permanência que, a partir de sua abertura, faz brotar o pensamento e a história dos povos. O pensar não vai *de* encontro ao ser, mas vai *ao* seu encontro, porque pensar assenta-se nele, é um momento dele mesmo, acolhendo-se

3 Grafo o termo *permanec(ido)* com o seu participio entre parênteses a fim de demonstrar o real caráter do ser: uma doação ontológica que *só permanece* entre os entes à medida em que se vai. Por isso, o ser é um *permanec(ido)*.

a verdade ontológica pré-judicativa⁴. Em face disso, lê-se, em *Introdução à metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*, 1935, GA 40]: “É algo que, a respeito do Ser, mostra-o em si mesmo a partir dele mesmo. Em tal modo de considerar, devemos afastar do Ser todo aspecto de nascer e perecer” (HEIDEGGER, 1987, p. 124). Assim devemos proceder, pois *ser não é ente*, por isso não tem data de nascimento ou de morte, entretanto, tem a possibilidade constante de se desvelar em retração. É essa constância de desencobrimento que propicia o pensar: abrir-se, despontar-se e clarear-se (*lichten*) a partir da evidência do ser. Desse modo entenderam os primeiros pensadores gregos.

Acerca dessa compreensão, Fernandes salienta:

Já os primeiros pensadores experimentaram e pensaram o ser do que é, o *hypokeímenon*, quer seja chamado de *physis*, quer seja chamado de *lógos* ou de *hen*, ou ainda, simplesmente, de *einai*, como “*arkhé*” e “*hyparkhé*”. O *hypokeímenon* é “*arkhé*”, princípio, origem, no sentido do vigor imperante, originário, que erige e rege, sustentando e governando tudo; é “*hyparkhé*”, início, o que deixa e faz começar, a proveniência no ser e do ser de tudo aquilo que é. (FERNANDES, 2014, p. 130)

Em perspectiva distinta da tradição ontológica moderna, os gregos não entendem o ego como o próprio *hypokeímenon*. Entre eles não se sobressai a concepção de subjetividade imperante contra-posta ao objeto. Compreendem *hypokeímenon* como *physis*, natureza como o suporte *a priori*, ser pré-jacente a todo posicionamento do ente, demonstrando que a presença constante é o determinante para o agir dos entes bem como para o desenvolvimento do cosmo.

Os gregos entenderam o termo *theoría* como acolhimento da doação do ser, como aparição essencial e fundante em seu caráter de *alétheia* da *physis*. É na Modernidade que teoria se torna um recurso lógico-racional para a construção de sistemas e modelos explicativos que possam dar conta de definir e controlar os fenômenos de modo objetivante. Já o termo *theoría*, aqui, é radicalmente distinto do sentido que os modernos dão a ele. Como explicita Heidegger (2001c, p. 42) na preleção *Ciência e pensamento do sentido* [*Wissenschaft und Besinnung*, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*, 1936-1953, GA 7], “Φύσις é θέσις, a saber, a pro-posição de algo por si mesmo, no sentido de pôr em frente, de trazer à luz, de a-duzir e pro-duzir, de levá-lo à vigência”. *Thésis*, o posicionamento essencial para os gregos, advém da presentidade da própria *physis*, de seu brotar e abrir-se. É a partir do próprio ser em seu des-velamento originário

4 “Ao perguntar pelo *sentido* do ser, Heidegger pensa em uma experiência globalizante ou totalizante que se manifesta no ser-aí em uma “dimensão” pré-predicativa, já que atemática. O ser é o elemento que permeia a multiplicidade dos entes que se dão ao ser-aí. Como todos os comportamentos do ser-aí já pressupõem o sentido do ser, até os saberes teóricos acerca dos entes já estão condicionados pelo ser” (CABRAL, 2015, n.p., grifo do autor). A verdade pré-judicativa é a instância ontológica que acomete cada ente, é a dimensão que se desvela no real, estrutura épocas e permite o vir, o advir e o sobrevir da história. A verdade pré-judicativa é a própria verdade do ser, expressa pela compreensão e pela linguagem do ser-aí. Acerca dessa questão, Marlène Zarader entende “que a verdade da enunciação [juízo predicativo do ente] é necessariamente segunda em relação à da aparição [verdade antepredicativa do ente]. O ente só pode ser enunciado tal como é (verdade predicativa) se já surgiu como tal, quer dizer, como aberto-revelado, para um comportamento ele próprio aberto. Só o ente assim *descoberto* pode tornar-se modelo ou medida de uma representação adequada. Compreende-se, assim, a formulação decisiva de *Vom Wesen der Wahrheit*: ‘A verdade não tem a sua residência original na proposição’” (ZARADER, 1990, p. 69, grifo da autora).

que se pode falar em qualquer tipo de postura do ente. Nesse sentido, *thésis* não se contrapõe à *physis*, mas torna-se guarda de sua verdade.

Physis, no prisma filosófico dos antigos, não indica uma parte unitária da realidade, mas compreende o ser de tudo o que é e não é. Essa realidade eclosiva não é o princípio apenas do que está presente, mas daquilo que não se “presenta”, do que ainda não está *sendo*. *Physis* é ser mesmo no *pólemos* entre presença e ausência, ser e não-ser, o que há agora e o que há de ser no constante devir de sua vigência. No texto *Introdução à Metafísica*, Heidegger demonstra que ela nos reporta ao verbo grego “*phyein*, brotar, que repousa em si mesmo, é *phainesthai*, luzir, mostrar-se, aparecer” (HEIDEGGER, 1987, p. 128). Indica eclodir, surgir, irromper, nascer, brotar, elevar, levantar. Em latim, a tradução desse termo é *natura*: abrir-se, nascer, provir, vir à luz. O que aparece e vem a ser, o que se apresenta e se torna atuante é principiado pelo ser como *physis*, bem como todo correr e fluir, que permite que as coisas se ausentem, promovendo o des-aparecimento de tudo aquilo que é e que deixa de ser. Trata-se de um evento vigoroso que conduz à dinâmica de ser e não-ser, de nascer e morrer, de vir a ser e de deixar de ser. “O Ser se essencializa como φύσις. O vigor imperante, que surge e brota, é aparecer [...] Tudo isso implica: o Ser, aparecer, deixa sair da dimensão do velado, do coberto” (HEIDEGGER, 1987, p. 129). Já a entidade é presença (*Anwesenheit*). O ente está *sendo* pelo desvelar-se do ser. Enquanto ser é vigência da realidade velada em sua essência, ente é o real revelado no âmbito do desencobrimento (*Unverborgenheit*).

Heidegger, para se aprofundar na ideia essencial de *physis*, retorna à *Física* de Aristóteles, na qual natureza é interpretada como mobilidade (*kinesis*). O fato é que todo ente está em movimento e em repouso, respectivamente, a partir da *physis*. Os entes provêm dela como coisas movidas e por ela são determinadas. O que é a partir dela são os diversos fenômenos como os animais, as plantas, bem como os elementos terra, fogo, ar e água. *Physis* é causa originária (*áition-aitía*), princípio (*arkhé*): o que rege o início, o meio e o fim de um devir, sendo “aquilo ao que se deve que um ente seja aquilo que é” (HEIDEGGER, 2008, p. 257). A causa originária necessita ser entendida como elemento primordial, mas não como causa material, nem como uma efetuação que atua causalmente – uma ação se tornando a causa de um efeito. Esse ainda não é o horizonte dos gregos.

O ponto de partida para a mobilidade e o repouso é *physis* como *arkhé*. As coisas só podem ser porque estão *no* movimento, o que indica que não estão só em movimento como *são* na mobilidade da *physis*. O real só é ente na medida em que tem nessa mobilidade a sua morada essencial. Só enquanto “o ser é presença. O vir-a-ser é o chegar à presença e o sair dela” (FERNANDES, 2014, p. 129). *Arkhé* não é um ponto de partida como um impulso que lança e projeta o que é impulsionado e, posteriormente, o abandona. Explica-se melhor fazendo referência ao que Heidegger indica como “o ente que cresce naturalmente”: uma planta. À medida em que ela inicia o seu crescimento, desenvolve-se e se expande, ela acaba, durante essa transformação, não saindo de si, mas retorna às suas raízes para se fixar ao solo e continua a medrar. Esse despontar do desenvolvimento é um retornar-a-si. É o modo de vigência da *physis*. Há o vigorar da planta a partir dela mesma, tendo a natureza como suporte.

A *thésis* pode se tornar contraponto à *physis* quando ela se converte em *téchne* moduladora do real. A *arkhé* da planta é *physis* enquanto, diferentemente, a *arkhé* de

uma casa é o saber-fazer (*téchne*), que necessita, primeiramente, de um produzir (*poiésis*). Este fornece, por exemplo, a madeira no aspecto mesa. *Téchne* pode vir ao encontro da *physis* para fazer artefatos, porém, ela jamais pode substituir o pré-jazer, a vigência da natureza. Quaisquer coisas que sejam confeccionadas, nenhuma delas possui a sua própria *arkhé*, isto é, a sua privativa eclosão. Pelo contrário, têm a sua origem a partir de fora, em outro ente que, por meio do seu saber-fazer, constrói uma habitação e outras realidades. É o feitor da construção, por meio de sua intenção e projeto, que realiza o ato de construir uma casa para residir. Ele detém o aspecto da casa – *idéa* – e, a partir disso, escolhe o modo de preparo dos materiais de construção. Todavia, quando está feita com base no fundamento que lhe foi assentado, a moradia não pode se recolocar em sua *arkhé*, já que ela não cria raízes e não retorna a si mesma como o faz a planta. Por não ter o seu próprio princípio em si mesma, ela não retorna a ele.

Como salienta Heidegger (2008, p. 305): “[...] esclarecer a essência da φύσις pela correspondência com a τέχνη fracassa em toda e qualquer direção passível de ser pensada”. Isso se dá porque o saber-fazer da *téchne* não é fundante da *physis* – como o cálculo moderno pensa – mas, pelo contrário, *physis* é o que subjaz a todos os entes e possibilidades. Aristóteles (2009, p. 45) esclarece esse primado da *physis* (193a28): “De fato, assim como se denomina ‘técnica’ aquilo que é conforme à técnica e que é artificial, do mesmo modo, também, denomina-se ‘natureza’ aquilo que é natural e conforme à natureza”. No entanto, no caminho da funcionalidade técnica, a história ocidental passa a ser história do esquecimento do ser, que se coloca como metafísica no entendimento de Heidegger. *Physis* deixa de ser interpretada em sua vigência eclosiva a partir de si mesma e passa a ser compreendida sob a ótica da *téchne* imperante. Esta passa a ser o elemento maquinal que intenta desvelar (*aletheuein*) a natureza. Essa forma de saber-fazer desbrava o que não se constrói por si mesmo, possibilitando a “apresentação” de artefatos (habitações, armas, artes, instrumentos). Trata-se, pois, de promover vigência ao ente pela práxis do produzir (*poiésis*). Como expõe Inwood (2002, p. 181): “*Technik* ‘tecnologia, engenharia, técnica’ vem do grego *techne*, ‘arte’ [...] *Techne* está relacionada com *tiktein*, ‘gerar, dar à luz [prole, frutos]; produzir’ [...] *Techne* contrasta com a *physis*”. Esse contraste acontece porque o técnico (*technites*), o maquinador, o sujeito dos procedimentos, busca revelar os entes, despotencializando a *physis* como presença fundante.

Téchne, travestida de sua originariedade, contrasta com a *physis* porque se torna mecanismo explorador do real. Contudo, em sua origem grega, ela ressalta e eleva a verdade da natureza, isto é, exalta o seu caráter de des-velamento. Essa interpretação se confirma quando Heidegger nos diz:

[...] τέχνη não quer dizer nem “trabalho manual” nem “arte”, nem, de modo nenhum, a técnica no sentido atual, nem significa, em geral, nunca um tipo de realização prática. A palavra τέχνη indica antes um modo do saber. Saber significa: ter visto, no sentido lato de “ver”, que significa: perceber aquilo que está presente enquanto tal. A essência do saber, para o pensar grego, assenta-se sobre a ἀλήθεια, quer dizer, sobre o desencobrimento [*Entbergung*] do ente. (HEIDEGGER, 1998, p. 61)

Nem sempre *téchne* foi uma forma de modulação do real. Em sua gênese, ela serve como um modo de saber solícito aos estímulos da *physis* sem a coação do ente, uma vez

que se permite a doação dos fenômenos como possibilidades essenciais. O aguardar, pois, não tem como escopo probabilizar ou ter expectativa sobre o acontecimento da natureza. O esperar em expectativa é característica da técnica moderna, a partir de dispositivos calculantes, para o controle e a exploração dos recursos globais. Se hoje a técnica assim se comporta, a *téchne*, primordialmente, é um modo de *acolhimento* da iluminação do ser e não o domínio dessa luz. A luz aqui resplandece como *ousía*, vigência ileza às forças do ente, que permite ao humano habitar o mundo e navegar nas possibilidades de sua facticidade.

Physis como ousía

No início do primeiro princípio do pensamento⁵, *ser é physis*. Heidegger elucida que essa palavra indica *ousía* para os gregos. Porém, aqui ela não é entendida como usualmente o foi pela tradição ontológica que a chamou de substância. O seu sentido originário dá a entender aquilo que se encontra defronte, “pois a φύσις é sempre algo assim como um encontrar-se defronte e ‘em’ algo que se encontra defronte” (HEIDEGGER, 2008, p. 272). Portanto, *physis* possui o caráter de entidade (*Seiendheit*) e *ousía* é entendida como *presença*.

Segundo Fernandes:

[...] ser como permanência, como presença constante, sempre vigente, como vigor que reina antes de tudo, que Platão e Aristóteles condensaram na palavra “*ousía*”. “*Ousía*” diz o *ser* do que está *sendo*, do *ente*, sua “*entidade*” [...] Os gregos experimentaram o *ser do que é* como a *vigência do vigente*, a *presença do presente*. O ente é sempre algo que, de alguma maneira, está presente, está aí, vigendo, vigorando, no *ser*, *sendo*. (FERNANDES, 2014, p. 127)

Physis como *ousía* é o subjacente, *arkhé* fundamental que dá suporte à eclosão do real. É ela que possibilita o desabrochar da existência, promovendo *ser* ao ente, isto é, o seu *sendo* constante na presença, na vigência da *ousía*. O ente não é por si mesmo, mas se funda no sítio ontológico do que está presente e, além disso, é constante. Essa é a vigência do *ser* (*parousía*) no pensamento originário, que indica tanto presença quanto ausência, porque *ser se dá sempre em velamento*: em latência (estado de retração) e patência (estado de manifestação em des-velamento). *Parousía*, para o pensar originário dos gregos, abarca aquilo que foi (passado, *Vergangenheit*), o que se desvela no agora (presente, *Gegenwart*) e o ainda não (futuro, *Zukunft*).

No pensar do primeiro princípio, os gregos concebem *ser* ora como o postar-se-em-si (*hypóstasis*), ora como o subjacente, aquilo que subjaz, *subiectum* (*hypokeímenon*). Heidegger explicita que as duas concepções se equivalem, já que o escopo delas é uma única e mesma questão: aquilo que se “*apresenta*” a partir de si, o próprio “*presentar-se*”. O pensador alemão, citando Aristóteles, expressa a frase decisiva sobre a *physis*: “A φύσις deve ser concebida como ούσία, como um modo e uma maneira do ganhar

⁵ Parece redundante dizer “início do primeiro princípio do pensamento”. No entanto, nas meditações de Heidegger, fica evidente que é assim mesmo que *physis* precisa ser entendida. Ela é o elemento inicial do primeiro princípio do pensar ocidental. Posteriormente, surge a meta-*physis* no platonismo em busca do que possa ser primeiro, original, *a priori*, anterior à natureza e sua fundadora. O projeto ocidental que almeja atingir o fundamento de toda a existência, isto é, o *ser* originário, é o empreendimento de todo o primeiro princípio do pensamento, do qual fazem parte os filósofos originários. Eles iniciam as reflexões sobre o *ser*, nomeando esta presença como *physis*.

presença" (HEIDEGGER, 2008, p. 274). Ser (*ousía*) é o próprio "presentar-se" dos entes. Eles, que são a partir da *physis*, o são em mobilidade. Essa mobilidade é um modo do ser, isto é, do "presentar-se". Destarte, *physis* é compreendida como o ponto de partida da mobilidade. Ela não é considerada aquilo que move mecanicamente como causa eficiente dos entes, mas é o que subjaz, o suporte fundamental para que as coisas possam eclodir a partir de si em sua mobilidade.

Segundo os gregos originários, só há mobilidade na natureza porque há o vigor do ser como presença constante, "que vige de antemão, é anterior, enquanto condição de possibilidade, até mesmo ao sujeito entendido como subjetividade" (FERNANDES, 2014, p. 127). Ser é entendido, pois, como aquilo que, *a priori*, permite a constância do devir (o "presentar-se" e o deixar de "presentar-se" dos entes). Trata-se de uma vigência que não declina porque ser é *ousía*: consistente e permanente.

Acerca da *physis* como presença, Heidegger discute a respeito de outro termo grego que auxilia na compreensão desse texto. Refiro-me à cunhagem, adaptação, constituição (*rhuthmós*), conceito usado pelo sofista Antífon da escola eleata. Segundo ele, apenas a terra, a água, o ar e o fogo são conforme a *physis*. Os elementos têm mais ser por serem puros, isto é, por não sofrerem adaptação ou constituição dos entes. Por exemplo, a pedra é forjada pelo *rhuthmós* do cosmo, assim como uma casa é formada a partir da modulação material por um ou mais sujeitos. Os quatro elementos têm mais ser do que a pedra cunhada pelo cosmo e do que a casa construída pelos humanos. Isso demonstra que, nas últimas cunhagens, há menos ser no ente. Esse caráter mutante do *rhuthmós* se refere àquilo que perdura, no caso a *physis*, por não sofrer constituição alguma de um ente, enquanto a própria natureza forja a totalidade do que advém a partir de sua vigência.

O que é verdadeiramente ente, a partir da concepção de *rhuthmós*, é aquilo que, primariamente, não carece de constituição ou de cunhagem de outro ente, mas apenas de si. É o que permanece constantemente presente na modificação do que é cunhado. Por exemplo, a madeira que constitui uma cama permanece madeira enquanto a cama pode se tornar uma cadeira em outra versão. Na visão de Antífon, cama e estátua são entes apenas na medida em que têm sua estabilidade a partir daquilo que é mais constante, no caso a madeira e o bronze e, mais originariamente, os próprios elementos da *physis*. Para Antífon, o elementar é aquilo que é maximamente ente, isto é, ausente de constituição de outro ente, mas que é subjacente e dá sustento à realidade. Assim, a essência da *ousía* é apresentada em uma direção bem definida. Entes que eclodem naturalmente como as plantas ou aqueles que são produzidos pelo sujeito (utensílios) não satisfazem plenamente à entidade essencial, já que se referem a elementos precedentes.

Entre os filósofos gregos, "primordiais" são os próprios elementos, pois não carecem de cunhagem de outras realidades. O que pode ocorrer é a agregação de cada um deles para formar a realidade e seus respectivos entes. Assim, Tales vê *physis* na água; Heráclito a vê no fogo; Anaximandro, no ilimitado (*apéiron*); Anáxímenes, no ar-ilimitado; Xenófanes, na terra; Empédocles, nos quatro elementos em conjunto; Anaxágoras, nas *homeomerias*; Demócrito e Leucipo, no *á-tomo*. Esses elementos são tidos como defrontes, presentes em simplicidade ou em multiplicidade e, assim, tornam-se entes puros de todos os outros por não sofrerem cunhagens. Por permanecerem sempre

imutáveis e imperecíveis, são compreendidos pelos gregos como os entes verdadeiros, enquanto os outros que são constituídos pelos elementares, perecem constantemente.

Os filósofos da *physis* propõem elementos materiais como o subjacente, o *subiectum*, esta subjetidade⁶ anterior a tudo e que a tudo dá suporte para eclodir. Água, fogo, ar, terra, partículas divisíveis (*homeomerias*) e á-tomos são imanes e maximamente elementares. São *physis* e *ousía* por estarem constantemente presentes sem, contudo, declinarem. Representam, nesse sentido, o próprio ser, que permite que os entes *sejam* e continuem *sendo*.

De acordo com os filósofos da *physis*, *ousía* (presença) é o defronte que não é regido pela *téchne*, pois é desprovida de constituição – assim como o são os quatro elementos. *Ousía* representa potência eterna, pois tudo dela eclode enquanto o que possui *rhuthmós* é limitado temporalmente. O eterno é o indeclinável, aquilo que perdura sem começo e sem fim: a própria *physis*. Esta indica o que dá consistência e sustenta o ente a partir da qual o real se inicia e é. Ao contrário, o “temporal”, o que não é elementar, tem sua duração limitada. Trata-se do ser ilimitado e dos entes *sendo* de forma limitada. Contudo, “o assim chamado temporal significa o que surge e perece *ilimitadamente*; o que se contrapõe ao *αἰδίων*, ao ‘eterno’” (HEIDEGGER, 2008, p. 281). Dito de outro modo, para os gregos, até mesmo o ente limitado têm o seu caráter ilimitado: o seu perecer sem limites e sempre de novo.

No *aídion*, tem-se o demorar-se justamente no seu sentido originário de *ousía* como presença, o a partir de si sem qualquer regência por qualquer ente. Heidegger traz o conceito do que surge e perece, presença e ausência (*ginómenon apeirákis*) como aquilo que não tem limites e que funda os entes.

Aqui, a referência feita se dirigiu ao ente. Mas surge a pergunta: o que é o verdadeiro (*Wahre*) ente para os filósofos originários? Segundo Heidegger:

O verdadeiro ente se apresenta a partir de si mesmo e, por isso, já é sempre encontrado aí defronte – *ὑποκείμενον πρῶτον*; o não-ente, ao contrário, às vezes está presente, às vezes ausente, uma vez que só se apresenta fundamentado pelo que já se encontra defronte, isto é, uma vez que se acha *junto* a esse ou dele fica fora. O ente (no sentido do “elementar”) é o “sempre aí”, o não-ente é o sempre-longe, sendo que o “aí” e o “longe” referem-se ao fundamento da presença e não na perspectiva da mera “duração”. (HEIDEGGER, 2008, p. 282)

O verdadeiro ente é aquele que é a medida de si mesmo, o seu próprio fundamento cujo esteio é a presença. O não-ente é aquele que não tem em si o seu princípio do surgir ou do aparecer, do estar fora ou do ausentar-se. Só pode ter presença ou se tornar ausente a partir de outra realidade à qual esteja ligado. No caso da *téchne* como dispositivo funcional, o não-ente só passa a ter o seu surgimento a partir do momento em que o artífice de uma casa, por exemplo, a torna presente e tem a sua ausência na medida em que esse artífice desconstrói a casa, tirando-a de sua versão atual. Mas

6 Subjetividade é o modo originário do existir das coisas, é a *physis* como aquilo que subjaz, que perdura, consistente e vigente, como pano de fundo do ser dos entes. Já a subjetividade, a eguidade, a consciência é um modo que tem seu ser a partir da subjetividade. Quando se diz subjetividade, elucida-se que ser não é definido pelo intelecto do ego, mas indica o *subiectum*, a *physis* como a dimensão originária e fundante dos entes. Cfr. FERNANDES, M. A. *Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger*. In: *Revista de Filosofia Princípios*, pp. 121-152, 2014.

Heidegger esclarece que a presença e a ausência do ente não se referem à duração ou à extensão do vir à presença, mas indica a fluência fugidia do vir-a-ser e do deixar-de-ser algo. Não que a casa não seja ente, ela ainda não é ente presente, pois ainda não foi realizada por seu construtor. Outrossim, não que a casa deixe de ser ente quando for desconstruída, mas que deixa de ter sua versão atual de presença quando o for. O *ser dos entes é sempre aí* por ser elementar, enquanto os entes cunhados estão sempre longe por necessitarem de entes presentes para que, também, tornem-se presentes.

Os gregos compreendem que ser ganha presença ao se des-velar. O ser se doa no des-velado, mas imediatamente se retrai, recolhe-se para o velamento. Como elucida Heidegger em *Sobre a essência da verdade* [*Vom Wesen der Wahrheit*, 1930, in *Wegmarken*, 1919-1961, GA 9]:

O velamento recusa o desvelamento à *alétheia* [...] O velamento é, então, pensado a partir da verdade como desvelamento, o não-desvelamento e, desta maneira, a mais própria e mais autêntica não-verdade pertence à essência da verdade. O velamento do ente em sua totalidade não se afirma como uma consequência secundária do conhecimento sempre parcelado do ente. O velamento do ente em sua totalidade, a não-verdade original, é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente. (HEIDEGGER, 1973, p. 339)

A verdade, para os pensadores originários, é *alétheia*, isto é, um choque constante entre o vigor do des-velamento contra a força da permanência do velado. Essa é a própria essência da verdade, o próprio fundamento do ser. Aqui há uma manifestação ontológica em velamento, mas também há a ocultação sempre em possibilidade de manifestação. Todo e qualquer des-velamento ou velamento que existe na esfera do real não é um produto da determinação dos próprios entes. O surgir e o desaparecer, a verdade e a não-verdade são principais, originárias, mais antigas do que qualquer revelação ôntica⁷, pois indicam o próprio dar-se do ser no real.

Como demonstra Heráclito de Éfeso: *physis krypthestai philei* ("o ser ama esconder-se"). Isso significa que acessá-lo é uma tarefa árdua. Na verdade, é o ser mesmo que nos acessa e só a partir disso temos a permissão para alcançá-lo. O fato é que o esconder-se é preferencial ao ser, é o que o essencial, esse elevar-se no des-velado que ama se retrair. A principal questão para os filósofos originários, o essencial não é desentranhar a *physis*, o ser de seu *krypthestai* (esconder-se, retrair-se). Esses pensadores propõem o que é mais simples: deixar o esconder-se como o pertencer essencial e originário ao ser. Como indica Michelazzo (1999, p. 34): "Para o grego, o ocultamento não possui um significado marginal, acessório na concepção da verdade, ao contrário, ele é sua origem, o lugar de sua procedência". O ocultamento da *physis* só é marginalizado quando o jugo da *idéa* platônica toma espaço na filosofia ocidental.

No início do primeiro princípio do pensamento, a morada do ser, a essência da verdade é des-velamento em retiro: *alétheia*. Esse é um posicionamento distinto do que a metafísica, posteriormente, começou a "construir" no Ocidente, a saber, a verdade como adequação, correção (*Angleichung, Richtigkeit*) e cálculo. O que os pensadores da natureza propõem é que *alétheia* não é um valor, uma ideia, um aspecto que advém do conhecimento ôntico, mas um surgir da *physis* que constantemente se

7 Relativa aos entes.

retrai e se encobre. Ela é condição de possibilidade de todo conhecimento e anterior às representações, modulações e maquinações humanas. Por sua precedência e vigor ontológico que fundam toda a existência ôntica, os filósofos originários experienciaram a *physis* como *thésis* e a trataram com deferência e cuidado. O curso da filosofia no Ocidente, aos poucos, começa a perder a devoção pela natureza. Dessa forma, ela passa a ser violentada e explorada pela técnica. Acontece uma agressiva inversão na ordem das coisas: *thésis* maquinal se impõe e passa a dominar a *physis*. Hoje, esse é o problema que o globo enfrenta. A técnica a cada dia se torna mais colossal e gigantesca e o vigor natural se torna mais diminuto a cada vez.

Considerações finais

No curso deste texto, a discussão girou em torno do princípio fundamental que rege a filosofia grega antes do avanço da ontologia platônica. Evidenciei, a partir da leitura heideggeriana acerca do pensamento antigo, como a *physis* se apresenta enquanto força que, ao se essencializar em retração, proporciona florescimento à existência e a todos os entes que nela habitam. Dizer que *physis* se essencializa é o mesmo que meditar sobre ela como vigência que atua a partir de si mesma, não sendo cunhada por técnica ou modulação de qualquer natureza. Ao contrário, a sua abundância e robustez dão suporte a tudo o que existe e ainda não está presente, mas há de ser no porvir.

Este texto tratou justo sobre a autonomia da *physis*, que não necessita do sujeito para atuar. É o humano que precisa acolher as doações da natureza para poder se nutrir, exercer funções, singularizar-se na história. Ele não se põe privativamente na facticidade da existência: é tetificado, posto por um vigor que o precede e que lhe proporciona vitalidade. Ou seja, *physis* é ela vital, é vida, é potência que faz do sujeito um ente no oceano de possibilidades. O contratempo a esse modo de experienciar a natureza se dá com o passar das épocas. Mesmo entre os gregos, *physis* é rebaixada a acessório, uma dimensão aparente que precisa ser suplantada, tendo-se em vista o que é meta-físico, mais coerente, distante de toda e qualquer aparência. Eis a perspectiva da adequação platônica do pensar. O jugo da natureza se torna ainda mais violento e intenso quando o sujeito moderno declara o princípio da certeza sobre a realidade como mecanismo de segurança para que os acontecimentos naturais possam ser representados. A vontade de poder da subjetividade se torna maximamente assente e a *physis* não é recepcionada como princípio fundamental, mas como reserva permanente que deve ser dominada pela razão. Ela, desse modo, perde o seu caráter autotético, isto é, o seu fluxo autoposicional. O sujeito, certo de si e “senhor da terra”, persegue a *physis* e a enclausura na lógica da exploração máxima de recursos globais.

Modernos e pós-modernos parecem esquecer o caráter essencial da *physis*: a sua re-tração, o seu re-torno para si mesma, o chamado repouso da essência. Nos tempos coevos, à natureza não é dado o descanso, a quietude e o silêncio. Energias, potências e riquezas precisam ser retiradas à força da *physis*. Não se espera a sua maturação, a sua convocação para a colheita. A técnica recolhe os frutos da natureza mesmo quando ainda estão medrando. Desvia o leito dos lagos. Transforma o campo em grandes indústrias. Maquina o quanto for possível e posiciona o mundo a seu bel-prazer. O

que resta da *physis*? Ela perde o seu caráter de *ousía*, não é mais o *hypokeímenon*, o que subjaz ao ente. Torna-se, em regra, um objeto a ser capturado cotidianamente.

Heidegger é o filósofo do campo, por isso dá o passo de volta aos gregos originários para meditar sobre a experiência desses pensadores acerca da essência da verdade como des-velamento. É nesse período histórico que Heidegger encontra respeito e cuidado com a *physis*, o que não é possível notar no mundo corrente. O referido autor não só retorna à Antiguidade por questões filosóficas, mas também porque exalta a postura silente e gentil dos filósofos da *physis* em relação à natureza que funda a facticidade humana ininterruptamente. A questão que podemos evocar é: qual será o futuro da *physis*? Ela poderá sofrer contínuos rebaixamentos e exploração na era do hipercrecimento, hiperdesenvolvimento e hiperculturalidade ou poderá ser novamente reconhecida como elemento fundamental da existência humana quando o globo apresentar escassez de flores e frutos? Só o porvir dirá...

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Física I e II* (Livro II). São Paulo: Unicamp, 2009.

CARNEIRO LEÃO, E. A história na filosofia grega. In: *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*, Curitiba, vol. I, n. 1, 2004.

FERNANDES, M. A. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Princípios*, Natal, v. 21, n. 36, jul-dez, 2014.

HEIDEGGER, M. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001c.

_____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001a.

_____. O que quer dizer pensar?. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001b.

_____. Sobre a essência da verdade. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MICHELAZZO, J. C. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

CABRAL, A. M. *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Heidegger e a polimorfia de Deus*, volume 2. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2015.

ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

Recebido em: 01/Mai/2019 - **Aceito em:** 02/Ago/2020.

Argumentos auxiliares para a tese da *Visão em Deus*

Auxiliary arguments for the thesis of Vision in God

Francisco Verardi Bocca

Professor de Filosofia da PUC-PR

francisco.bocca@pucpr.com

Jeferson da Costa Vaz

Mestre em Filosofia pela PUC-PR

Bolsista CAPES

jeferson.2004_@outlook.com

Resumo: Neste artigo, examinamos quatro teses recusadas por Malebranche que deram lugar à da *Visão em Deus* (1674), assim como os argumentos que usou para recusar cada uma delas. Nossa contribuição é a de mostrar que a recusa teve o reforço, nem sempre levado em conta, de pelo menos três outros argumentos que chamamos de “argumentos auxiliares”. Para isso, dividimos o presente artigo da seguinte maneira. Apresentaremos o primeiro deles, o princípio do ocasionalismo segundo o qual somente Deus tem o poder de ser uma causa. Em seguida, discutiremos os outros dois, a saber, o limite dos sentidos e o conhecimento turvo do *moi*. Por fim, examinaremos a forma como tais argumentos se relacionam com a tese da *Visão em Deus*.

Palavras-chave: Malebranche; Consciência; Dualismo; Ocasionalismo; Visão em Deus.

Abstract: *In this paper, we examine four theses refused by Malebranche that gave way to the Vision in God's thesis (1674), as well as the arguments that he used in order to refuse each of them. Our contribution is to show that the refusal had the reinforcement, not always taken into account, of at least three other arguments that we call “auxiliary arguments”. For that, we divide this paper in the following way; we will present the first of these, the occasionalism principle according to which only God has the power of being one cause. Next, we will discuss the other two, namely, the limit of senses and the cloudy knowledge of the moi. Finally, we will examine how such arguments are related to the Vision in God's thesis.*

Keywords: *Malebranche; Consciousness; Dualism; Occasionalism; Vision in God.*

Introdução

Investigaremos o procedimento de Malebranche ao propor pela primeira vez sua tese da *Visão em Deus* na obra *A busca da verdade* de 1674. Ela consiste em que “Nós vemos todas as coisas em Deus” (MALEBRANCHE, 2004, p. 190). Trata-se de sua tentativa de dar conta do que alguns chamam de problema da heterogeneidade das substâncias¹, ou seja, de explicar como a substância pensante e a substância extensa interagem.

Para formular sua tese, Malebranche optou por um método de exclusão, de modo que restasse uma delas: “vemos todas as coisas em Deus”. Portanto, uma dentre cinco proposições, das quais quatro foram excluídas. Excluídas pelo que julgou como inviabilidade teórica. As quatro proposições rechaçadas são: a) os objetos enviam espécies deles mesmos para nossos órgãos sensoriais; b) a alma tem a potência de produzir ideias; c) vemos os objetos mediante ideias criadas conosco e d) Deus cria cada ideia conforme necessidade da ocasião em que se percebe. Para combater tais teses, Malebranche se apoiou, respectivamente, nos seguintes (contra) argumentos: i) impenetrabilidade dos corpos e a impossibilidade de se verter em espírito; ii) ineficácia da alma (ocasionalismo); iii) correspondência problemática entre ideia e objeto percebido e iv) a ação de Deus pautada na simplicidade das vias. Mas não apenas estes, como veremos.

Este procedimento foi alvo de diversas críticas no século XVII². Como esclarece Schmaltz (2006), existem três formulações da tese da *Visão em Deus* em decorrência das reformulações operadas por Malebranche na forma de resposta aos seus críticos³. No entanto, parte destas críticas não levou em conta, para além dos quatro contra-argumentos, a presença de alguns outros que nomeamos “argumentos auxiliares” que, se levados em conta, dariam consistência ao procedimento de Malebranche e evitaria algumas críticas. Segundo entendemos, para além das quatro apresentadas acima, a eliminação das outras quatro proposições se deu pela consideração do conhecimento opaco que o sujeito tem de si mesmo (consciência confusa do *moi*); pela compreensão de que os dados dos sentidos não são confiáveis (os limites dos sentidos) e, pelo próprio princípio do ocasionalismo, segundo o qual somente Deus tem o poder de

1 Acerca desta heterogeneidade, diz Badiou que “Esta é apenas a consequência radical de uma tese de Descartes, a solução de uma dificuldade que lhe é própria. Como vocês o sabem, uma tese fundamental de Descartes é que o pensamento e a extensão são duas substâncias radicalmente heterogêneas. Ora, se você disser que ver um corpo real é uma operação efetiva, você reintroduz a relação. Com efeito, se o pensamento enquanto pensamento e a extensão enquanto extensão são substancialmente heterogêneas, devemos ir até o fim. Não se deve dizer que posso ‘ver’ ou ‘pensar’ um corpo real, porque isso significa, na realidade, que há uma relação. Portanto Malebranche se defronta com uma dificuldade muito real do cartesianismo, e continua dizendo: o pensamento não pode ter senão pensamento, ele não pode ter relação senão ao que lhe é homogêneo, e, por consequência, quando ele acredita que vê um corpo real, o que ele vê é a ideia deste corpo tal como ele é em Deus, pois em Deus existem ideias de tudo” (BADIOU, 2013, p. 36).

2 Tratando da posição de seu crítico mais frequente, Antoine Arnauld (1612-1694), Schmaltz nos diz: “A objeção aqui é que Malebranche está empilhando o baralho em favor da conclusão de que nós vemos ideias em Deus assumindo o ponto de partida de que estas ideias são objetos distintos de nossa percepção, ao invés de, como Arnauld teria feito, algo idêntico a estas percepções” (SCHMALTZ, 2006, p. 69).

3 Schmaltz nos indica que as críticas de Antoine Arnauld e Pierre-Sylvain Regis provocaram reformulações da tese que foram publicadas em 1674 na *Recherché*, em 1678 no *Dixième Éclaircissement* em resposta à Arnauld e em 1693 na *Réponse à M. Regis* na forma de uma carta.

ser uma causa. Embora sejam todos argumentos implicitamente presentes em sua refutação, não foram devidamente expostos e nem mesmo considerados por seus críticos. cremos que a desatenção em relação a estes três argumentos, de fato decisivos para a eliminação das quatro teses iniciais, obscureceu a compreensão da filosofia de Malebranche em seu conjunto. Para o que temos a pretensão de contribuir.

Por exemplo, a recusa da primeira tese de que “os objetos enviam espécies deles mesmos para nossos órgãos sensoriais” foi contraposta pelo argumento da impenetrabilidade dos corpos, bem como a impossibilidade destes se verterem em algo distinto de si mesmo. Porém, entendemos que a eliminação desta tese recebeu apoio decisivo dos argumentos (auxiliares) relativos ao ocasionalismo e aos limites da percepção. Já a segunda tese, de que “a alma tem a potência de produzir ideias”, contraposta com a tese da ineficácia da alma (ocasionalismo), recebeu reforço da consideração de que o conhecimento do *moi* é confuso. Para contrapor a terceira tese, a de que “vemos os objetos mediante ideias criadas conosco”, Malebranche contrapôs alegando que a correspondência problemática entre ideia e objeto percebido, reforçada, mais uma vez, pelo argumento do ocasionalismo, além do exemplo do membro amputado. Quanto à quarta e última, a de que “Deus cria cada ideia conforme necessidade da ocasião em que se percebe”, Malebranche contrapôs o argumento de que a ação de Deus é pautada na simplicidade das vias, acrescido do mesmo exemplo utilizado para combater a terceira proposição.

Acreditamos que, uma vez compreendido os argumentos de Malebranche acerca do ocasionalismo, dos limites e da confiabilidade dos sentidos e do caráter confuso do autoconhecimento por parte do *moi*, não teremos dificuldades em reforçar sua afirmação de que sua escolha era a única possível dentre as cinco. A tese segundo a qual apenas Deus é a verdadeira causa de todos os efeitos, donde se segue a anuência de que as criaturas são privadas de eficácia⁴, segue-se a noção de que o movimento do corpo, da vontade da consciência humana e a operação dos órgãos sensoriais são apenas ocasiões para a ação de Deus. Começamos por esclarecer os três argumentos que chamamos auxiliares, para não dizer, complementares.

Noções gerais do ocasionalismo

A tese do ocasionalismo tem como pressuposto que somente Deus é causa verdadeira. Assim, todos os eventos da natureza ocorreriam por sua força motora que promove neles o movimento. Movimento causado por Deus, uma vez que os corpos não teriam, por assim dizer, o poder ativo gerador de movimento em relação a si mesmo e a outros corpos materiais. Desse modo, entre dois corpos, não poderíamos inferir

4 Algo interessante de se frisar é que, mesmo tendo proposto um esquema como o ocasionalismo, Malebranche ainda sustentou a possibilidade de liberdade ao ser humano. Entretanto, segundo Kremer, a tentativa de conciliar as noções de ocasionalismo e liberdade resultou em um fracasso. Diz ele que, “A dificuldade de conciliar a posição de Malebranche sobre a liberdade humana com seu ocasionalismo sugere a pergunta: Com qual dos dois ele está mais firmemente comprometido? Ou, novamente, qual dos dois ele teria abandonado se confrontado com uma prova de que ambos não podem ser verdadeiros? Não há resposta óbvia. Ele disse que negar o ocasionalismo é idolatria. No entanto, ele também disse que negar a liberdade de indiferença é uma heresia horrível que implica que Deus é um tirano cruel. Sem dúvida, ele resistiria à conclusão de que as duas posições são inconsistentes e continuaria, com sua considerável ingenuidade, a procurar uma maneira de reconciliá-las” (KREMER, 2000, p. 214).

uma relação de causa e efeito. Esta seria uma ocasião para a ação de Deus. Com isso, Malebranche marcou a diferença entre causa verdadeira e causa ocasional recorrendo ao exemplo de colisão de esferas, explicando que, se tomarmos os efeitos na matéria como atrelados a uma causa advinda do seu âmbito, não conseguiremos dar conta de explicar o movimento como um todo, a verdadeira causa motora, mas apenas o movimento concernente àquela circunstância.

Sobre isso, diz ele:

Mas a causa de seu erro é que os homens nunca deixam de julgar que uma coisa é a causa de algum efeito quando um e outro estão unidos, supondo que a verdadeira causa desse efeito lhes seja desconhecida. É por isso que todo o mundo conclui que uma bola em movimento que se choca com uma outra é a verdadeira e a principal causa do movimento que lhe comunica, que a vontade da alma é a verdadeira e a principal causa do movimento do braço e outros preconceitos similares; porque sempre acontece uma bola mover-se quando uma outra se choca com ela, porque nossos braços são movidos quase todas as vezes que queremos e porque não vemos sensivelmente como outra causa poderia ser a causa desses movimentos. (MALEBRANCHE, 2004, p. 181)

Este argumento apresenta de maneira muito elucidativa a diferença entre causa verdadeira e causa ocasional, além de indicar os limites do princípio de causa e efeito nos eventos materiais do mundo. Quando uma esfera, como uma bola de bilhar, empurra outra de forma que a leva ao seu objetivo, essa bola não seria a verdadeira causa deste efeito, mas apenas a causa ocasional. Neste sentido, Deus seria a causa de ambos os movimentos, de modo que todos os fatores materiais seriam apenas circunstâncias necessárias para Sua ação.

O mesmo aconteceria com as volições da alma, ou seja, quando, por exemplo, alguém visa algum prazer, independentemente do seu objeto, essa busca pelo prazer teria Deus como causa. Ele seria o produtor da estimulação que impele seu corpo aos objetos. Assim, os corpos, tanto do sujeito como do objeto, seriam ocasiões para a realização da intenção divina. Além disso, no caso da sensação de gozo, a fruição também teria Deus como causa verdadeira, enquanto o objeto de desfrute seria somente a causa ocasional deste sentimento⁵. O caráter ocasionalista da vontade humana diante da vontade de Deus foi exposto por Malebranche no livro I, intitulado *Des Sens*. Vejamos:

Ilustro, por meio de um exemplo, o que acabo de dizer da vontade e da liberdade. Uma pessoa representa para si mesma uma dignidade como um bem que ela pode esperar. Imediatamente, sua vontade quer esse bem, isto é, a *impressão* que o espírito recebe sem cessar, em direção ao bem indeterminado e universal, leva-o em direção a essa dignidade. Mas, como essa dignidade não é o bem universal e não é considerada, por uma visão clara e distinta do espírito, como o bem universal (pois o espírito não vê jamais claramente o que não é), a *impressão* que temos em direção ao bem universal não é inteiramente paralisada por esse bem particular. (MALEBRANCHE, 2004, p. 69)

5 Sobre isso, Fernández comenta: “Ainda que a sensação tenha a ver com os corpos como o efeito com a causa, essa causa não deve ser interpretada, porém, como uma causa verdadeira, que é como o entende Descartes, para quem a sensação é efeito direto de uma alteração corporal, mas como uma causa ocasional, pois a sensação é efeito direto de Deus com ocasião de um evento que tem lugar em nosso corpo” (FERNÁNDEZ, 1992, p. 38).

Assim, ele concebe que Deus move a alma para o bem universal enquanto a mente tende para os objetos materiais, buscando neles, o prazer. Neste caso, tanto o objeto ao qual a alma se inclina, como o próprio corpo humano, seriam ocasiões para que a impressão divina nos conduza em direção ao bem universal. Neste caso, Deus seria a causa indireta do desejo e do prazer quanto às coisas materiais. Por outro lado, seria a causa direta de ambos os sentimentos, do ponto de vista metafísico e causal.

Como se vê, Malebranche convocou Deus como garantia por ter constatado a possibilidade de uma percepção ilusória no tocante à sua correspondência com algum objeto, de modo que a existência deste seria dubitável, mesmo que conhecêssemos sua essência.

Os dados dos sentidos não são confiáveis por seus limites

Como visto, segundo Malebranche, não poderíamos imputar a um objeto a condição de causa, seja do movimento que for. Isso porque, teríamos que nos assegurar de que tal objeto exista enquanto uma realidade concreta exterior ou, como disse Gueroult (1955), como “cosmos representativo” do sujeito. O próprio Malebranche sustentou que:

[...] assim como uma figura é redonda quando todas as partes exteriores de um corpo estão igualmente distanciadas de uma de suas partes que se chama centro, sem nenhuma relação com aquelas de fora, assim também todas as sensações de que somos capazes poderiam subsistir sem que houvesse um objeto fora de nós. (MALEBRANCHE, 2004, p. 64)

Com este argumento ele nos coloca diante do fato de que os corpos materiais são prescindíveis para a percepção. Contudo, sabemos acertadamente de nossa própria existência, para o que o *moi* é uma instância indispensável. Assim, cada sujeito que sente a si mesmo, sabe que existe. Como sentir a si próprio? Malebranche responde que, mediante a faculdade do entendimento a alma tem suas sensações. Neste caso, considera que “as sensações são somente a alma modificada de tal ou tal maneira, de modo que elas são propriamente as *modificações* da alma” (2004, p. 64). Logo, ao se encontrar num estado em que está apreciando qualquer sensação, a alma se modifica e, portanto, sente a si mesma. Isso assinala a necessidade do *moi* assim como da prescindibilidade de algum objeto “fora de nós” como causa da sensação. Contudo, não esquecendo que a sensação, longe de ser causada pela alma, denuncia sua passividade. Vejamos seu argumento:

Ora, porque, quando sentimos dor ou outra coisa, esta é percebida de ordinário pelo intermédio dos órgãos dos sentidos, os homens dizem comumente que são os sentidos que a percebem, sem saber distintamente o que entendem pelo termo “sentidos”. Pensam que há alguma faculdade distinta da alma que a torna, ela ou o corpo, capaz de sentir, pois crêem que os órgãos dos sentidos têm verdadeiramente parte em nossas percepções. (MALEBRANCHE, 2004, p. 65)

Como dito, a alma não causa a sensação no corpo. Também não torna o corpo capaz de sentir e, ao mesmo tempo, mediante tal sensação se assegura de sua existência. Foi em decorrência de concepções como estas que Malebranche (1871, pp. 117-118) chegou à conclusão de que “je ne suis que ténèbres à moi-même”.

Deste modo, os sentidos não teriam parte em nossas percepções. Estas ocorreriam porque o entendimento, ou seja, como disse Malebranche (2004, p. 65), “essa faculdade passiva da alma” funciona como receptáculo de ideias que promovem a sensação. Assim, tais sensações poderiam subsistir prescindindo da necessidade da existência de corpos “fora de nós”, de maneira que nos resta apenas a crença em sua existência, isto é, a fé do *moi* na realidade dos corpos. Como poderíamos, diante disso, explicar a irritação ocasionada por um minúsculo cisco que aflige um olho? Malebranche responderia a isso convocando um ser metafísico responsável por assegurar a sensação de irritação numa circunstância material em que o olho é assomado pelo cisco. Em suma, ele conserva a realidade dubitável do cisco, além de recusar à alma a capacidade de gerar em si mesma a sensação. Da lacuna existente entre o sujeito que não pode se autorizar como causa, e o objeto de existência duvidosa, urge o ocasionalismo.

Este conjunto de argumentos foi, como suspeitamos, a base de outros importantes na formulação da tese da Visão em Deus. Como consequência, Malebranche pode conceber uma causa metafísica para explicar a ocorrência da percepção da ideia de um objeto material, argumento conhecido como realismo indireto. Discutiremos isso nos próximos tópicos.

Feitas estas considerações gerais, nosso propósito será o de discutir cada proposição rechaçada e a relação destes com o que denominamos aqui como argumentos auxiliares. Seguiremos iniciando pela primeira das teses recusadas.

Sobre a primeira tese: o ocasionalismo e os limites dos sentidos enquanto argumentos auxiliares de sua recusa

Ao discutir a tese de que “os corpos enviam espécies semelhantes ao que eles são”, Malebranche direcionou suas críticas aos peripatéticos. De acordo com estes, os corpos agem e causam uma impressão em nosso intelecto passivo implicando na percepção. Embora o argumento ocasionalista seja suficiente para combatê-lo, Malebranche acrescentou que a natureza do conteúdo percebido seria distinta das coisas materiais. Ele se perguntou: como alguma coisa material poderia transmitir algo diferente de sua natureza? Ou melhor, como poderia algo de natureza material se tornar inteligível para a mente? Para isso, os corpos materiais deveriam enviar conteúdos espiritualizados. Como disse Malebranche:

Afirmo, portanto, que não é verossímil que objetos enviam imagens ou espécies, que se lhes assemelhem; eis aqui as razões disso. A primeira provém da impenetrabilidade dos corpos. Todos os objetos, como o sol, as estrelas e todos aqueles que estão próximos de nossos olhos, não podem enviar espécies que sejam de uma natureza diferente da sua; é por isso que os filósofos dizem comumente que essas espécies são grosseiras e materiais, à diferença das espécies expressas, que são espiritualizadas. Essas espécies impressas dos objetos são, portanto, corpos pequenos e não podem, assim, penetrar umas nas outras, nem todos os espaços que existem da terra até o céu, os quais devem estar todos preenchidos delas. De onde é fácil concluir que elas deveriam se friccionar e bater umas nas outras, para outro, e, assim, elas não podem tornar os objetos visíveis. (MALEBRANCHE, 2004, p. 173)

Esse argumento indica que, como resultado da impenetrabilidade dos corpos, é inconcebível a possibilidade de que uma pequena parte de algo penetre nos órgãos sensoriais, pois se estas partes se direcionassem para as nossas vias sensoriais colidiriam com elas. Por outro lado, poderíamos esperar desta dinâmica um efeito semelhante ao do impacto entre as bolas de bilhar. No entanto, este efeito de choque e direcionamento requer uma causa inteligente, como dito acima. De acordo com Malebranche, a explicação peripatética, insuficiente, não fornece uma causa inteligente, nem sugere a existência de cavidades em todos os órgãos sensoriais pelos quais as espécies poderiam penetrar.

Além disso, poderíamos acrescentar o argumento auxiliar relativo aos limites dos sentidos. Para ele:

Não há nenhuma ligação necessária entre a presença de uma ideia no espírito de um homem e a existência da coisa que essa ideia representa, e o que acontece com aqueles que dormem ou estão delirando prova isso suficientemente. (MALEBRANCHE, 2004, p. 126)

Desse modo, a percepção se vê diante de ideias que não têm relação necessária com os corpos, o que demarca uma nítida fronteira entre ambos. A demarcação desse limite foi acentuada pelo exemplo do membro amputado recorrente nas obras de Malebranche, possivelmente devido à influência de Descartes. No contexto da existência das criaturas, ele considerou:

Ora, Deus nos revela a existência de Suas criaturas de duas maneiras, pela autoridade dos Escritos Sagrados e por meio de nossos sentidos. Na primeira suposta autoridade, que não rejeitamos, Ele nos mostra rigorosamente a existência dos corpos. O segundo é suficientemente assegurado à existência de tais e tais órgãos. Mas este segundo não é infalível, porque há quem acredita que vê à sua frente um inimigo quando está longe; quem acredita que vê quatro patas em quem só tem duas pernas; que sente dor em um braço que foi amputado há muito tempo. (MALEBRANCHE, 1846, p. 45)

Nesta citação, vemos um caso exemplar da percepção descomprometida com algo corporal exterior. Segue-se, pois, que tal corpo não é necessário para perceber a sensação. Portanto, não há possibilidade de afirmar enfaticamente que os corpos são a causa de todos os sentimentos e representações, já que, como disse, há quem sinta dor em um braço que foi amputado há muito tempo. As dores teriam que ser transmitidas por outros meios.

Assim, a tese de que “os corpos enviam espécies semelhantes ao que eles são” não se sustenta e merece ser recusada, pois não explica o caso de membro amputado e outros tipos de sensações que se manifestam apenas na esfera íntima do sujeito. Tese refutada ainda pela constatação de que os dados dos sentidos não são confiáveis devido aos seus próprios limites e pela ausência de uma prova de que os corpos podem ser causa de algo.

Sobre a segunda tese: a noção tenebrosa do *moi*

É do próprio ocasionalismo, além do conhecimento opaco do *moi*, que decorre de fato a recusa da tese de que as ideias são produzidas pela alma. Por motivos idênticos

aos dos corpos, ela também não pode ser causa de algum efeito. Seria suficiente lembrar o que Malebranche disse sobre o movimento de nossos braços, ou sobre a bola de bilhar, para entender que a mobilização da alma, por assim dizer, é apenas ocasionalmente comprometida com qualquer movimento. De forma concisa, nossa alma não é a verdadeira causa da animação que existe em nós, mas apenas uma ocasião para a ação de Deus. De maneira que admitir que o *moi* tem o poder de ser uma causa eficaz⁶, um produtor de ideias, seria incorrer em raciocínio incorreto. Vejamos o que disse Malebranche:

[...] se os homens não se precipitassem em seus julgamentos, eles deveriam somente concluir, dado que as idéias das coisas estão presentes em seu espírito no momento em que o querem, que sua vontade é comumente necessária para que tenham essas idéias, segundo a ordem da natureza; mas não deveriam concluir que a vontade é a verdadeira e a principal causa que as torna presentes em seu espírito e, ainda menos, que a vontade as produza do nada ou da maneira em que eles o explicam. (MALEBRANCHE, 2004, pp. 181-182)

O que afirma, é que seria impossível para a alma ser também a causa de ideias por si mesma. Até porque, se tivesse o poder de produzi-las, seria equivalente a Deus quanto ao potencial criativo. Esse raciocínio implicaria admitir que “do mesmo modo que Deus criou todas as coisas a partir do nada e pode aniquilá-las e criar outras inteiramente novas, assim também o homem pode criar e aniquilar as idéias de todas as coisas que lhe aprazem” (MALEBRANCHE, 2004, p. 176), concluiu. Uma hipótese que implica na admissão de um Deus inútil, despotencializado pela possibilidade do próprio homem criar sua realidade, pois, como disse, “quando se afirma que os homens têm a potência de formar idéias tais como lhe apraz, arrisca-se a afirmar que eles têm a potência de fazer seres mais nobres e mais perfeitos que o mundo que Deus criou” (MALEBRANCHE, 2004, p. 176).

Além disso, a noção segundo qual a alma não está comprometida com a produção de ideias também está ligada ao fato de que não é possível que ela tenha uma ideia precisa de si mesma. Malebranche não apenas herdou de Descartes a noção dos limites da percepção quanto da heterogeneidade entre alma e corpo, mas também acrescentou ao *cógito* cartesiano a diferença entre o conhecimento da natureza dos corpos e o conhecimento da natureza da alma. O argumento de Malebranche tem um caráter epistemológico diverso porque aborda criticamente a possibilidade do conhecimento de ambas as instâncias. Lembremos que segundo Descartes, o conhecimento da nossa existência (conhecimento do *moi*) é a base suficiente para sustentar a ciência. Depois de se reconhecer como algo cuja existência foi justificada pelo método, o *moi* cartesiano estaria autorizado a construir um discurso científico⁷.

6 Numa explicação sucinta e objetiva sobre a ineficácia do sujeito, Malebranche informa: “De nós mesmos, nada podemos fazer; portanto, de nossa parte, nada podemos querer. Só podemos agir pela eficácia da potência divina; portanto, não podemos querer nada que não segundo as leis divinas” (MALEBRANCHE, 1922, p. 161).

7 Sobre este fundamento de sua filosofia, disse Descartes: “Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava” (DESCARTES, 1979, p. 46).

Ao contrário de Descartes, Malebranche não acreditava que o conhecimento do *moi* pudesse nos qualificar para construir uma ciência com inegável valor de verdade. Na contramão, defendeu a posição segundo a qual não temos um conhecimento seguro da alma, portanto não podemos apoiar nossa ciência neste princípio. Isto porque, para o *moi* não é possível o conhecimento do *moi*, portanto, ele não pode servir de fundamento, como pretendido por Descartes. Sobre esse conhecimento, Malebranche declarou em *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion* (1688):

Quanta diferença existe, meu caro Ariste, entre a luz de nossas ideias e a obscuridade de nossos sentimentos, entre conhecer e sentir; e quanto é necessário se acostumar como a distinguir sem esforço! Aquele que não refletiu muito sobre esta diferença, acreditando sem cessar que conhece muito claramente e que sente mais vivamente, não pode não se enganar nas trevas de suas próprias modificações. (MALEBRANCHE, 1846, p. 70)

Poderíamos dizer que, para Malebranche, apoiar-se no conhecimento do *moi*, enquanto base segura, seria como tentar encontrar uma fundação para um edifício em um terreno movediço. O conhecimento do *moi* é muito diferente do conhecimento do corpo, como disse, “Pois, todas as relações de distância [do corpo] podem se comparar, mensurar, determinar exatamente pelos princípios da geometria; e nós não podemos nem comparar nem mensurar desta maneira nossas percepções e os nossos sentimentos” (MALEBRANCHE, 1846, p. 44). A questão que se coloca é como nos estabelecermos em um terreno desconhecido como o *moi*. Uma coisa misteriosa da qual não podemos expressar nenhum julgamento seguro.

Este argumento se apresenta como auxiliar para contrapor a tese de que a alma pode produzir ideias. O *moi* não é conhecido por si mesmo e, por isso, ele afirma categoricamente: “*Não sou senão trevas para mim mesmo*” (MALEBRANCHE, 1871, pp. 117-118). Deste modo, como poderia ser a fonte de ideias, ou melhor, como poderia ser a causa de uma ideia como a de extensão? A própria busca por um princípio causal no *moi* já seria infundada, seria um tatear na escuridão.

Da terceira tese: de que as ideias seriam criadas conosco

A reflexão de Malebranche sobre esta tese se deu pela problematização acerca da correspondência entre objeto e percepção, recusando em definitivo a tese de que as ideias seriam criadas conosco. Em sua reflexão criticou seu fundamento, assim como suas consequências. Argumentou que se dependesse da mobilização humana para adequar, por exemplo, uma ideia de uma maçã ao fruto diante dos olhos, não haveria garantia da correção do acordo entre ideia e objeto. Os próprios exemplos de ilusões quando dormimos e do braço amputado mostram razões suficientes para suspeitarmos desse possível acordo. Ele considerou que a alma às vezes comete erros, especialmente quando toma uma coisa por outra. Por esse motivo, concluiu:

[...] mesmo se o espírito tivesse um armazém com todas as idéias que lhes são necessárias para ver os objetos, seria, contudo impossível explicar como a alma poderia escolhê-las para representá-los; como, por exemplo, ela poderia fazer para perceber, no instante mesmo em que ela abre os olhos no meio de um campo, todos esses diversos objetos dos quais ela descobre a grandeza, a figura, a distância e o movimento. Ela não poderia mesmo, por essa via, perceber um só objeto, como o sol, quando esse estivesse presente

aos olhos do corpo, pois, visto que a imagem que o sol imprime no cérebro não se assemelha à ideia que temos dele (o que provamos alhures), e visto mesmo que a alma não percebe o movimento que ele produz no fundo dos olhos e no cérebro, não é concebível que ela pudesse justamente adivinhar, entre esse número infinito de ideias que ela teria, aquela que seria preciso representar para si mesma para imaginar ou para ver o sol e vê-lo com tal ou tal grandeza determinada. (MALEBRANCHE, 2004, p. 185)

A recomendação foi a de adotar uma atitude de desconfiança em relação aos sentidos, pois se a alma fosse perfeita no que diz respeito à percepção, não incorreria em erros. Podemos afirmar que os erros resultam dos limites dos órgãos sensoriais, mas não podemos afirmar que o sucesso da percepção seja causado pelos mesmos órgãos sensoriais limitados. Tampouco seria cabível, neste contexto, pensar que uma mobilização da alma nos induz à ilusão durante sono e à dor no membro amputado.

Da quarta tese: de que Deus cria ideias sempre que há uma demanda circunstancial da alma

A última tese, entre as quatro recusadas, recebeu crítica apoiada na simplicidade pela qual Deus age. A base da objeção de que “Deus produz na alma, a todos os momentos, tantas novas idéias quantas são as diferentes coisas que percebemos” é que, em vez disso, “Deus age sempre pelas vias simples [...]”, concluiu Malebranche (2004, p. 185). Com isso, sugeriu que Deus poupa qualquer esforço em Sua ação, ou melhor, Ele apenas promove a condição geral de percepção de todas as coisas possíveis para a mente, como se fosse uma lente para o míope, estendendo a metáfora a todos os outros meios de sentir.

Acrescentamos que os exemplos que apontam para a falta de correspondência entre a percepção e uma circunstância material que a justifique, também são cabíveis para negar esta última tese. Uma vez que durante o sonho não haveria nenhuma justificativa material para Deus apresentar ao sujeito a ideia de qualquer objeto na presença de luz, por qual motivo se legitimaria a sensação de um objeto dotado de cores?

Em sentido análogo, considerando que não haveria como justificar a coceira em um membro amputado, que motivo concreto justificaria a produção circunstancial desta sensação na alma por parte de Deus? Para além do argumento das vias simples, apresentado por Malebranche, podemos concluir que estas questões também servem como argumento para recusar a proposição segundo a qual “Deus produz as ideias em nós a cada momento em que precisamos delas”.

Por essas razões, concluímos que noções como a de ocasionalismo, do limite dos sentidos e da consciência do *moi* estavam implícitas e exerciam função auxiliar para o realismo indireto de Malebranche, enunciado como Visão em Deus. Vimos que a tese do ocasionalismo serviu de base para recusar três das teses: os corpos transmitindo espécies de si mesmos; a alma produzindo ideias e a hipótese de que as ideias são criadas conosco de uma maneira que mobiliza a alma a representar ideias quando está na frente de um corpo. Já a tese do limite dos sentidos serviu para recusar as quatro teses iniciais. Por fim, a ideia do *moi* enquanto instância confusa foi a base, somada ao argumento ocasionalista, para a contestação do argumento em favor da alma como produtora de suas ideias.

Como visto, indicamos como estes argumentos auxiliares se prestaram a complementar e apoiar a opção pela tese da Visão em Deus. Assim, esperamos, o argumento da exclusão se torna mais bem fundamentado, e talvez imune às críticas que recebeu, quando analisamos seu contexto geral.

Referências bibliográficas

BADIOU, A. *Malebranche: l'etre – figure theologique (texto établi par isabelle vodoz)*. Paris: Librairie Arthème Ayard, 2013.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Coleção Os pensadores. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 2004.

FERNÁNDEZ, J. L. *El conocimiento de los cuerpos según Malebranche*. *Anuario Filosófico*, vol. 25, n. 2, pp. 25-59, 1992.

GUEROULT, M. *Malebranche: la Vision em Dieu (Chapitre I e Chapitre II)*. Paris: Aubier, 1955.

KREMER, E. J. *Malebranche on Human Freedom*. In: NADLER, S. (ed). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MALEBRANCHE, N. *A busca da verdade*. Trad. Plínio J. Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____. *Entretiens Métaphysique*. In: SIMON, P. M. J. (org). *Oeuvres de Malebranche*. Paris: Charpentier, 1846.

_____. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. In: SIMON, P. M. J. (org). *Oeuvres de Malebranche*. Paris: Charpentier, 1871.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2011.

SCHMALTZ, T. *Malebranche on Ideas and Vision in God*. In: NADLER, S. (org). *The Cambridge Companion to Malebranche: Cambridge University Press*, 2006.

Recebido em: 17/Jul/2020 - **Aceito em:** 21/Dez/2020.

A função do conceito de causa eminente no §23 da 3ª Meditação

The function of the concept of Eminent Cause in the 23º paragraph of the Third Meditation

Louis de Freitas Richard Blanchet

Doutor em Filosofia pela UFRJ

Bolsista CAPES

louisfrb@gmail.com

Resumo: No parágrafo 23 da *Terceira Meditação*, Descartes propõe a hipótese segundo a qual a substância pensante pode ser a causa eminente do ser das ideias corporais. O assunto abordado por Descartes no parágrafo em discussão não se refere ao conteúdo de ideias obtido pelo resultado da interação entre o aparato sensível e o objeto. A hipótese tem o objetivo de explicar as condições para existência até mesmo de ideias corporais abstratas, como a noção de extensão. O presente artigo defende que a proposição de que o pensamento puro é causa dessas ideias é provisória, pois será refutada na *Sexta Meditação* ao longo da prova da existência da substância extensa. A conclusão do raciocínio apresentado por Descartes será que as ideias corporais não podem ser causadas inteiramente apenas pelo pensamento, a existência dessas ideias, inclusive as mais abstratas, depende do concurso da substância extensa.

Palavras-chave: Ideias corporais; realidade objetiva; distinção; causa *secundum esse*.

Abstract: In the 23º paragraph of the Third Meditation, Descartes proposes the hypothesis that the thinking substance may be the eminent cause of the being of bodily ideas. The subject addressed by Descartes in that paragraph does not refer to the content of ideas obtained by the result of the interaction between the sensitive apparatus and the object. The hypothesis aims to explain the conditions for the existence of all bodily ideas, including the most abstract, such as the notion of extension. This article argues that the proposition that pure thought is the cause of bodily ideas is provisional, as it will be refuted in the Sixth Meditation throughout the proof of the existence of the material substance. The conclusion of Descartes' reasoning will be that bodily ideas cannot be caused entirely by thought alone, the existence of those ideas, including the most abstract ones, depends on the cooperation of the material substance.

Keywords: Bodily ideas; objective reality; distinction; cause *secundum esse*.

Introdução

/23/ Quanto, porém, às restantes coisas que entram na formação das ideias corporais, isto é, a extensão, a figura, a situação e o movimento, elas não estão contidas formalmente em mim, porque nada mais sou do que coisa pensante. Mas, porque são somente certos modos de substância e como que trajes com que a substância aparece e eu, eu sou contudo uma substância, parece que eles podem estar contidos em mim eminentemente.¹ (AT VII, p. 45)

No trecho em epígrafe, extraído da *Terceira Meditação*, Descartes apresenta uma hipótese sobre a origem das ideias que estão associadas à noção de corpo, a saber, a ideia de extensão, figura, movimento etc. Segundo a hipótese apresentada elas podem ter origem no pensamento puro, isto é, elas não dependem de mais nada além da substância pensante para existir. O problema proposto por esse artigo é avaliar a validade dessa hipótese no sistema cartesiano se aplicada à noção de que o efeito deve possuir a mesma natureza ontológica que a causa. No parágrafo em discussão, Descartes alude à noção de que há uma diferença de natureza ao afirmar que essas ideias não podem estar “contidas formalmente em mim, porque nada mais sou do que coisa pensante”. Será defendido que a hipótese de que a causa dessas ideias é eminente, no lugar de formal, é apenas provisória, tendo em vista que a real causa formal dessas ideias será revelada na *Sexta Meditação* ao longo da demonstração da existência dos corpos externos. A hipótese segundo a qual o pensamento pode ser causa eminente das ideias corporais será referida ao longo desse artigo como a hipótese do §23.

A principal consequência da interpretação segundo a qual as ideias corporais não podem ter origem somente no pensamento puro é que até mesmo as mais abstratas, que fazem parte da geometria, dependeriam de alguma maneira da substância extensa². No que se refere a figuras completas presentes no pensamento por meio da faculdade da imaginação ou por meio dos sentidos a exigência da substância se mostra mais evidente. Afinal, a imaginação funciona pela interação entre o pensamento e o corpo, mais especificamente na glândula pineal (segundo a fisiologia datada de Descartes); e no caso dos sentidos há interação com os órgãos sensoriais. Essa relação com o corpo é menos clara no caso de ideias abstratas³. Algumas delas, como as que se referem a Deus, à substância pensante ou a conteúdos matemáticos meramente aritméticos, certamente não dependem da extensão para existir. No entanto, é possível defender que as ideias envolvidas na geometria, como a ideia de ângulo, reta e outras do mesmo tipo, não poderiam existir suportadas apenas pelo pensamento puro. Em

1 O trecho citado encontra-se na tradução Fausto Castilho, p. 90; ele é equivalente ao parágrafo 21 da tradução de Bento Prado Junior; sua localização exata na obra de referência em latim é AT VII: p. 45, l. 3-8.

2 Rocha (1997) defende que o conteúdo representativo das ideias, mesmo as sensíveis, pode ser criado pelo pensamento puro. A distinção que há entre o sujeito de consciência e o conteúdo intencional indica que essas ideias apresentam coisas que podem possivelmente existir no mundo externo. Entretanto, no que se refere às ideias nelas mesmas, sua existência enquanto conteúdo mental é completamente sustentada pelo pensamento puro.

3 Forlin (2005) concorda que as ideias sensíveis e da imaginação dependem da união entre o corpo e a alma, de maneira que há um concurso entre as duas substâncias para a formação dessas ideias. No entanto, ele limita essa noção no que se refere à ideia de atributo essencial da substância extensa. Segundo ele a substância pensante é criada tendo em vista a união com o corpo, nesse sentido o pensamento puro é criado possuindo a ideia da essência da substância extensa.

última instância, sem que o intelecto fosse unido ao corpo uma expressão algébrica, como o teorema de Pitágoras, nunca alcançaria sua significação geométrica, isto é, nunca poderíamos entender que a relação existente entre os dois termos da equação, $a^2 = b^2 + c^2$, expressa uma propriedade de uma figura que se estende no espaço: o triângulo retângulo. A discussão sobre como a matemática cartesiana se relaciona com a ontologia de sua teoria das ideias deve contribuir para a compreensão de como a reformulação da metafísica possibilitou o desenvolvimento da física matemática.

Formulação da Hipótese do §23

Com o intuito de tornar a formulação da hipótese do §23 mais compreensível é indispensável a apresentação do conjunto de conceitos cartesianos relativos à noção de causalidade que fundamentam o parágrafo discutido. Esse conjunto de conceitos⁴ inclui noções de ontologia cartesiana que se relacionam com a sua teoria das ideias, como realidade formal, realidade objetiva, causa *secundum esse*, causa formal e causa eminente. A finalidade dos próximos parágrafos é, portanto, apresentar as noções referentes à ontologia das ideias⁵ que estão no interior da teoria das ideias de Descartes.

Ao questionar a maneira pela qual as ideias estão contidas no sujeito, seja formalmente ou eminentemente, Descartes se refere à aplicação do princípio⁶ da causa da existência das ideias. Segundo ele há dois tipos de causas, a causa *secundum esse* (causa do ser) e a causa *secundum fieri* (causa do tornar-se ou devir) (DESCARTES, AT VII, p. 369). A última se refere à causa que resulta na mudança de algo já existente, como, por exemplo, o movimento de um objeto causado pelo impacto de outro. A causa *secundum esse*, por sua vez, visa esclarecer qual a causa que dá suporte à existência das coisas. A explicação acerca da existência, por exemplo, das substâncias, de suas propriedades, de seus modos e das leis da natureza que regem seus movimentos, deve recorrer à definição de causa *secundum esse*. Em termos cartesianos, a causa do ser, *secundum esse*, discute a existência das substâncias, de suas propriedades, modos e atributos. A causa *secundum fieri*, explica as alterações nos modos e propriedades ao longo do tempo. No limite, tudo é causado por Deus, entretanto, a existência de modos, atributos e qualidades é sustentada de maneira intermediária por suas respectivas substâncias. Os modos da extensão são causados pela substância extensa e os do pensamento são causados pela substância pensante. A causa *secundum esse* é o tipo de causa que

4 Para uma exposição desses conceitos ver LANDIM FILHO, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, São Paulo: Edições Loyola, 1992.

5 Teixeira (2016) propõe que o avanço da teoria das ideias de Descartes consiste no abandono de uma ontologia das ideias por uma epistemologia, no entanto o sistema cartesiano formula sua epistemologia a partir da noção de substância pensante. Assim, a epistemologia cartesiana é uma ontologia das ideias, essa leitura se confirma pelo uso intercambiável da terminologia referente à ontologia no que se refere ao mundo externo e ao pensamento, a saber, ambos têm realidade formal, atributos, modos etc. Concordamos que a teoria cartesiana das ideias é diferente da filosofia medieval, seja a vertente tomista ou agostiniana, especialmente no que se refere à existência de ideias inatas no pensamento, que não são abstraídas de experiências empíricas e nem são elementos do intelecto divino acessíveis pelo pensamento humano. Contudo, não se pode ignorar que as ideias inatas têm origem na percepção de características da própria substância pensante, isto é, seus atributos, modos ou propriedades, em outras palavras, seus elementos ontológicos. O passo extra que pretendemos dar com esse artigo, além da discordância exposta, é o de que algumas ideias inatas, aquelas que se referem a qualquer característica da substância extensa, não são ideias do pensamento puro; são ideias inatas a união entre a alma e o corpo.

6 Oliveira (2017) apresenta uma discussão sobre diversas interpretações desse princípio e suas aplicações.

articula a discussão sobre como as ideias estão contidas no sujeito especialmente no que se refere à ideia de Deus investigada na *Terceira Meditação*. O mesmo raciocínio deve ser aplicado às ideias corporais apresentadas no § 23.

A causa do ser é subdividida em dois tipos, a eminente e a formal (DESCARTES, AT VII, p. 161). A diferença entre essas duas definições diz respeito à noção de quantidade de realidade, proposta por Descartes. Segundo ele é possível determinar se algo tem grau de realidade maior avaliando-se o grau de autonomia ontológica, que se resume pela dependência de outra coisa como causa para sua própria existência. A partir dessa noção de grau de realidade Descartes estabelece uma hierarquia entre as coisas existentes (DESCARTES, AT VII, p. 40; AT VII, pp. 165-166; AT VII, p. 185). Deus está no topo, porque ele é causa de si mesmo. As substâncias (extensa e pensante) são independentes uma da outra e dependem apenas de Deus, portanto estão no posto intermediário da hierarquia. Por fim, os atributos, modos e qualidades são dependentes das substâncias, o que os coloca na base da hierarquia fundamentada pela autonomia ontológica.

Nos casos em que a realidade que funciona como causa de um efeito é conhecida, ela é denominada causa formal. A substância é a causa formal de um modo no sentido em que um modo nada mais é que algo dependente de uma substância. O modo nada mais é que uma maneira como a substância existe, por exemplo, a substância extensa tem uma determinada figura e movimento e a pensante entende, duvida etc. Nesse sentido, o pensamento pode ser causa formal de quaisquer ideias, pois ele é a causa formal do modo dessa substância que se modifica de acordo com a ideia pensada.

A definição de causa eminente (DESCARTES, AT VII, p. 161) é aplicada nos casos em que a realidade da causa excede a do efeito. Ela é comumente utilizada para descrever a existência das substâncias criadas por Deus. A natureza divina não se resume à natureza extensa, nem à pensante e tampouco à soma de ambas. No sistema cartesiano o grau de realidade e a natureza de Deus excedem qualquer coisa criada e, inclusive a compreensão humana. A definição de causa eminente como algo que tem a quantidade de realidade superior ao efeito é o que está em jogo na proposição da hipótese de *Terceira Meditação*, segundo a qual a substância pensante é a causa da existência de ideias corporais. No que se refere ao §23, o conteúdo das ideias corporais poderia ser causado eminentemente pela substância pensante, pois “são somente certos modos de substância e como que trajas com que a substância aparece”, ainda que a natureza do pensamento seja diferente do conteúdo dessas ideias. O esclarecimento da causa do ser dessas ideias na *Sexta Meditação* permitirá afastar essa hipótese e determinar sua causa formal.

Por último, as noções de realidade objetiva e realidade formal são indispensáveis para a compreensão do §23. A realidade formal (DESCARTES, AT VII, pp. 102-103; AT VII, 161) é aquela que quaisquer coisas existentes possuem. As substâncias, incluindo seus modos, atributos e propriedades, possuem realidade formal. Dizer que algo tem realidade formal é o mesmo que dizer que tal coisa existe. Há um consenso em grande parte dos leitores (ROCHA, 1997; FORLIN, 2005; KAJEVSKI, 2011; LANDIM FILHO, 1992; LEVY, 1999) de Descartes segundo o qual afirmar que uma ideia possui uma realidade formal nada mais é que dizer que a ideia é um modo da substância pensante. Nesse

sentido, todas as ideias são iguais, ou seja, elas uma forma pela qual o pensamento manifesta um conteúdo.

A realidade objetiva (DESCARTES, AT VII, p. 161), por sua vez, é um tipo realidade específico da substância pensante. Ela é a realidade do conteúdo das ideias. Esse tipo de realidade peculiar presente no sistema cartesiano é a base para a prova da existência de Deus da *Terceira Meditação*. Como o grau de realidade do conteúdo da ideia de Deus é maior que a realidade formal da substância pensante, a causa dessa ideia não pode ser o próprio sujeito.

O conteúdo de uma ideia, sua realidade objetiva, pode ser causado pelo pensamento puro. Na *Terceira Meditação* (DESCARTES, AT VII, p. 42), Descartes afirma que a realidade objetiva de uma ideia pode ser causada pela realidade de outra ideia, contudo, essa série não pode ser infinita. Deve haver uma primeira ideia que é a causa de todas as demais, uma ideia arquetipo. O ponto mais importante dessa passagem é que essa primeira ideia deve ter como causa algo que contenha a realidade formal do que é representado pela ideia. Portanto, o conteúdo da ideia é causado por algo realmente existente, ou seja, deve haver algo cuja realidade formal seja a causa da realidade objetiva do conteúdo da ideia. Em suma, na série de ideias sendo causadas por ideias, ou na série de realidades objetivas funcionando como causa de outras realidades objetivas, deve haver uma ideia que é a causa de todas as outras a qual é causada por uma realidade formal. Descartes propõe que as ideias claras e distintas da essência das substâncias são essas ideias arquetipo, isto é, as ideias primitivas que Descartes menciona em duas cartas à Elizabeth (DESCARTES, AT III, p. 663 e p. 691).

A discussão subjacente para solução da hipótese do §23 é se há no sistema cartesiano a necessidade de que a causa e o efeito tenham realidade da mesma natureza. O'Neill (1987) defende que se não houver necessidade de que a natureza seja a mesma, a substância pensante poderá ser a causa eminente de ideias cujo conteúdo inclui noções corporais, uma vez que basta que o grau de realidade da causa seja superior ao do efeito. Assim, a hipótese do §23 seria correta ao afirmar que a substância pensante é a coisa cuja realidade formal, de natureza puramente intelectual, causa a existência de conteúdos mentais cuja natureza não é puramente espiritual, como as ideias envolvidas na geometria.

Por outro lado, se a igualdade de natureza entre a causa e o efeito for uma premissa desse sistema, deverá ser demonstrado que há algum elemento corporal no pensamento ou que o ser do conteúdo dessas ideias é causado por outra coisa que possua natureza corporal.

O sentido de “contido eminentemente” apresentado no §23 permitiria que o pensamento fosse causa de coisas de natureza diferente dele. Descartes propõe a hipótese de que a substância pensante é a causa de algumas ideias relativas à ideia de extensão na medida em que essas coisas são apenas modos e o pensamento é uma substância, ou seja, ele possui um grau hierárquico superior e por isso poderia ser a causa eminente da existência delas.

Schmaltz (2008) também entende que o pensamento pode conter eminentemente a realidade necessária para causar essas ideias. Uma primeira objeção a essa leitura é que Schmaltz omite a provisoriedade da passagem, como pode ser constatado na transcrição que ele apresenta em seu livro: “[...] uma vez que ‘extensão, forma e

movimento' são 'apenas modos de uma substância' eles *podem* estar contidos nele eminentemente dado que ele é uma substância pensante." (SCHMALTZ, 2008, p. 68, grifo e tradução nossos). Para o comentador, Descartes está afirmando que o pensamento contém todas as condições para ser a causa das ideias corporais, isto é, ele aceita essa passagem das *Meditações* como uma exposição conceitual perfeita.

Como Descartes permite que entendamos que o pensamento seja de certa maneira mais nobre que a extensão, Schmaltz defende que essa nobreza do pensamento também seja usada para formular essa hierarquia. Ele propõe que a substância pensante deve ficar em um patamar superior com relação à extensa. Ele sustenta, a partir das passagens a seguir, que ser divisível é o que torna o corpo menos nobre que a mente.

E, ao investigar, noto com efeito, primeiramente, que é grande a diferença entre a mente e o corpo, pois este, por sua natureza, é sempre divisível, ao passo que a mente é completamente indivisível. (DESCARTES, AT VII, pp. 85-86)

[...] pois é algo evidente por si que constitui maior perfeição não poder ser dividido do que poder sê-lo. (DESCARTES, AT VII, p. 138)

Entretanto, é problemático aceitar que esse critério seja relevante para determinar a quantidade de realidade, uma vez que Descartes estabeleceu que o que determina que algo tenha mais realidade é a sua autonomia ontológica. O conceito de nobreza associado à diferença entre as substâncias não é um conceito que se refere à diferença de grau ontológico entre elas. Descartes usa essa mesma expressão em uma carta a Elizabeth de 15 de setembro de 1645⁷. Nessa carta há uma discussão sobre a imortalidade da alma com relação ao corpo humano, e não com relação ao corpo no sentido em que é tomado como sinônimo de substância extensa. A explicação da hipótese da imortalidade da alma, apresentada na sinopse das *Meditações*, deixa muito claro que a comparação na qual se aplica o conceito de nobreza é entre um modo e uma substância e não entre duas substâncias. O excerto das *Meditações de Filosofia Primeira*, transcrito abaixo, reforça o conceito de autonomia ontológica na sua primeira parte, [a], ao afirmar que só Deus pode cessar a existência das coisas. Na segunda parte, [b], ele explicitamente afirma que o corpo, tomado no sentido de substância extensa, também possui autonomia ontológica, ou seja, é incorruptível. Na terceira parte, [c], ele diferencia o corpo em geral do corpo humano, o qual é o objeto do uso, na carta a Elizabeth, da noção de que o corpo é menos nobre do que o pensamento. Por último, na parte [d], os acidentes que compõem o corpo humano são apresentados como mutáveis, o que explica a morte, e esses acidentes podem ser entendidos como mudanças da substância extensa, isto é, são modos. A substância pensante é mais nobre do que os modos da substância extensa que permitem que ela se configure de maneira a criar corpos humanos. Portanto, esse conceito não deveria afetar a determinação da hierarquia entre o pensamento e a extensão.

[a] Em primeiro lugar, para que se saiba que todas as substâncias em geral, isto é, as coisas que só existem porque criadas por Deus, são incorruptíveis por sua natureza e nunca podem abandonar o ser; a menos que Deus Ele mesmo lhes negue o seu concurso, reduzindo-as ao nada. [b] Em segundo lugar, para que se

7 "A segunda coisa que se deve saber é que a natureza da nossa alma subsiste sem o corpo e é bem mais nobre que ele [...]" (DESCARTES, AT IV, p. 292, l.5-7, tradução nossa).

saiba que, genericamente tomado, o corpo é sem dúvida uma substância e, por isso, também nunca perece. [c] Mas que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, é constituído por certa configuração de membros e de outros acidentes desse modo, ao passo que a mente humana não é constituída dessa maneira, a partir de acidentes nenhum, mas é pura substância. [d] Pois, embora todos os seus acidentes se modifiquem – ela entende umas coisas, quer outras, sente outras etc. – nem por isso a própria mente torna-se uma outra. Ao passo que o corpo humano torna-se outro, em virtude apenas de que se modifique a figura de qualquer uma de suas partes. (DESCARTES, VII pp. 13-14)

Assim, de acordo apenas com a noção de causa eminente, sem levar em consideração a natureza da causa, a hipótese do texto cartesiano é provisoriamente plausível: uma substância pode causar um modo e bastaria que a substância pensante tivesse mais realidade que os modos. Levando em consideração que naquela altura da *Terceira Meditação* a única coisa que conhecemos como existente é a substância pensante, não há outra coisa para satisfazer a pergunta sobre a causa das ideias que envolvem modos da extensão. Por isso Descartes propõe a hipótese de que o pensamento é a única causa do ser de ideias corporais.

É necessário esclarecer o contexto da afirmação de Descartes segundo a qual o pensamento poderia conter um grau de realidade eminente que o tornaria capaz de ser a causa das ideias que envolvem espacialidade. Em primeiro lugar, deve-se ter atenção ao caráter de provisoriedade dessa passagem da *Terceira Meditação*. Isso é claro ao Descartes afirmar que “*parece que eles podem estar contidos em mim*”. Antes da prova da existência de um Deus veraz e da existência de coisas externas, ainda está em operação a dúvida engendrada na *Primeira Meditação*. As afirmações das *Meditações* não podem ser tomadas como exposição de conceitos cartesianos definitivos sem que seja levado em consideração como interação com a dúvida. As afirmações propostas enquanto a dúvida não foi afastada devem ser tratadas como passos para superação dela e nem sempre podem ser entendidas como apresentações definitivas de conceitos.

A conclusão da passagem em análise é que as ideias corporais por si só não servem para provar a existência de algo além do sujeito. Afinal, no contexto da *Terceira Meditação*, Descartes visa superar o solipsismo provisório gerado pela dúvida hiperbólica e pela existência de apenas uma certeza até aquele momento. A hipótese de que elas “podem” ser causadas pelo pensamento puro não pode ser entendida como a afirmação de que elas “são” causadas pelo pensamento puro⁸. O critério da igualdade de natureza pode ser satisfeito de maneira provisória, pois saber que o sujeito é uma substância pensante não é o mesmo que saber com certeza que ele é “apenas” uma substância pensante. Poderia ser relevado, hipoteticamente, que o sujeito é algo mais que apenas uma substância pensante e, nesse caso, poderia ter as qualidades necessárias para suprir a exigência de que a natureza da causa seja a mesma do efeito. A hipótese de que o sujeito é algo mais que apenas um pensamento será rejeitada na *Sexta Meditação*.

8 Kajeviski (2011) toma a hipótese formulada no parágrafo em discussão como se fosse verdadeira, isto é, o pensamento puro pode ser causa eminente das ideias dos modos da extensão. A possibilidade em questão se refere apenas à ausência de prova sobre a existência do mundo exterior. Nesse caso, essas ideias seriam causadas eminentemente pela substância pensante, mas o objeto de representação, a saber, as coisas existentes no mundo externo, seriam apenas possivelmente existentes.

Refutação na Sexta Meditação

A prova da existência dos corpos externos na *Sexta Meditação* resgata a hipótese formulada na *Terceira Meditação* e a afasta ao demonstrar que a causa dessas ideias não pode ser o pensamento puro. A refutação dessa hipótese envolve a prova de que a substância pensante não possui realidade da natureza correta para ser a causa da existência de ideias corporais. O pensamento não pode ser causa formal porque a tese da distinção entre a alma e o corpo propõe que há duas substâncias de naturezas diferentes, portanto, embora ideias sejam modos do pensamento, o conteúdo espacial dessas ideias tem origem na substância extensa. Tampouco o pensamento poderia ele mesmo ser a causa eminente de todos os conteúdos de ideias corporais porque isso exigiria uma faculdade desconhecida do sujeito, em outras palavras, haveria a revelação de que o sujeito é uma substância cuja natureza é algo mais que apenas o pensamento puro.

O primeiro passo consiste na formulação da distinção entre a alma e o corpo. Ela está fundamentada na possibilidade de o pensamento existir de maneira completa mesmo se as faculdades corporais forem retiradas dele:

Acrescento que essa força de imaginar que está em mim, na medida em que difere de entender, não é algo requerido por mim mesmo, isto é, pela essência de minha mente. Pois, mesmo que estivesse ausente de mim, eu sem dúvida permaneceria o mesmo que agora sou. De onde *parece* seguir-se que ela depende de alguma coisa diversa de mim. (DESCARTES, AT VII, p. 73, grifo nosso)

O uso do verbo “parecer” indica que essa passagem ainda não oferece uma conclusão definitiva. Contudo, Descartes propõe que deve haver algo com natureza diferente disso que ele conhece de si, ou seja, diferente da natureza da substância pensante. Isso implica que a causa completa do ser da faculdade da imaginação pode ser algo distinto da substância pensante pura.

Descartes resgata a hipótese do §23 para elencar uma possibilidade alternativa para a criação dessas ideias. Ele propõe haver em si algo que ainda não tivesse sido descoberto, ou seja, sua definição deveria ser mais ampla que “apenas uma substância pensante”. Para isso, ele formula a hipótese de que haja nele alguma faculdade desconhecida:

E, apesar de as percepções dos sentidos não dependerem de minha vontade, não julgava devesse por isso concluir que elas procediam de coisas diversas de mim, pois talvez pudesse haver em mim, a causá-las, uma faculdade ainda não conhecida. (DESCARTES, AT VII, p. 77)

Como já foi discutido ao longo do artigo, a definição de causa eminente, para Descartes, pode envolver a noção de desconhecimento de atributos da coisa que funciona como causa. Há um reconhecimento de grau hierárquico superior na ordem ontológica da coisa que é causa eminente, que é suficiente para julgá-la como causa. É possível que a natureza dessa coisa em grau superior não seja conhecida de maneira completa. Essa noção é compreensível na relação entre o sujeito e outra substância, por isso pode ser aplicada no que se referia às coisas que Deus pode criar. Entretanto, ela pode ser problemática quando aplicada ao conhecimento da natureza do próprio

sujeito que se conhece. Afinal, como poderia uma faculdade, que nada mais é que um modo da substância pensante, modificar esta substância sem que ela percebesse?

Descartes, ao longo da exposição sobre a distinção das substâncias, menciona a clareza e distinção das ideias que representam as substâncias, oferecendo maior sustentação à tese da distinção. Descartes aceita que Deus tem a capacidade para criar as substâncias referentes a cada uma dessas duas ideias de maneira separadas. Afinal, a mera existência da ideia clara e distinta não é suficiente para provar a existência da coisa que é a causa da existência da ideia enquanto ideia.

/17/ Em primeiro lugar, como sei que todas as coisas que entendo clara e distintamente podem ser feitas por Deus, tal como as entendo, basta que possa entender clara e distintamente que uma é diversa da outra, podendo ser postas ao menos por Deus, separadamente. [...] tenho, porém, de uma parte a ideia clara e distinta de mim mesmo como coisa pensante e inextensa e, de outra parte, tenho a ideia distinta do corpo, como coisa apenas extensa não-pensante, sendo certo que eu, *isto é, minha alma, pela qual sou o que sou*, eu sou deveras distinto do corpo e posso existir sem ele. (DESCARTES, AT VII, p. 78)

A prova da existência da substância extensa segue o trajeto a partir da existência da ideia até a causa dessa existência, de maneira análoga à prova da existência de Deus na *Terceira Meditação*. O que Descartes investiga, portanto, é a causa da existência das ideias corporais.

Há, portanto, duas hipóteses concorrentes para causa das ideias corporais: a causa seria formal pela faculdade da imaginação ou da sensação na qual pensamento está unido ao corpo, ou a causa seria eminente pelo sujeito com alguma outra qualidade ainda desconhecida.

A hipótese da “faculdade ainda não conhecida”, que é a condição para que o pensamento seja a causa eminente, será afastada, pois os sentidos dependem de uma parte ativa que causa as impressões sensoriais. A escolha das ideias sensíveis para esse passo da prova não tem relação com a exterioridade da faculdade sensível, embora esteja no interior da prova da existência do mundo externo. As ideias sensíveis são apenas uma das classificações de ideias corporais entre outras que Descartes investigou anteriormente, a saber, as ideias da imaginação, a ideia clara e distinta de extensão, a ideia das posturas corporais etc. Nenhuma delas proporcionou uma prova definitiva que confirmasse a causa das ideias corporais. A partir das ideias corporais não sensíveis conclui-se que podem ser causadas pelo pensamento eminentemente, por Deus ou pela extensão. As ideias sensíveis, por sua vez, permitem afastar a hipótese da causa oculta, ou seja, a hipótese de que o pensamento é a causa eminente dessas ideias. Como em toda relação causal há uma causa e um efeito, uma parte ativa e uma passiva, deve-se aceitar que há uma causa ativa dessas ideias, a suposta faculdade oculta, que faria parte do pensamento. A parte eminente da causa não poderia permanecer oculta ao próprio sujeito que a causa, diferente da parte eminente de Deus se mantém oculta aos sujeitos finitos. Essa faculdade deveria revelar-se ao ser utilizada pelo próprio sujeito ao qual ela faz parte e estar submetida à vontade do sujeito:

Mas é seguro que essa faculdade ativa não pode estar em mim, enquanto não sou senão uma coisa pensante. Porque, de um lado, não pressupõe nenhuma intelecção e, de outro lado, essas ideias produzem-se sem a minha cooperação

e, com frequência, até contrariando minha vontade. (DESCARTES, AT VII, P. 79)

Descartes havia suposto na *Terceira Meditação* que o pensamento poderia conter eminentemente a realidade para ser causa das ideias que representam modos da extensão. Contudo, a partir dessa prova, não é mais possível sustentar essa hipótese. Os modos que podem ser causa das ideias de extensão e figura não são partes da substância pensante pura e por isso não podem ser causadas eminentemente por ela apenas.

A distinção entre a alma e o corpo e a inexistência de uma faculdade oculta interditam a hipótese de que o pensamento puro é a causa das ideias corporais. No entanto, ainda resta provar qual é a causa. Afinal, só foi aceito que Deus tem a capacidade de criar a substância extensa que seria a causa da existência da ideia clara e distinta do pensamento, porém não foi provado que Ele decidiu criá-la.

Há uma dependência da realidade formal ou eminente de outra coisa, diferente do pensamento, para satisfazer as condições de existência de ideias cuja realidade objetiva envolve a espacialidade e fundamentam a geometria, como ele afirma na *Sexta Meditação*:

Resta, pois, que esteja numa substância diversa de mim, na qual deve estar contida formal ou eminentemente (como já fiz notar) toda a realidade que está contida objetivamente nas ideias produzidas por essa faculdade. (DESCARTES, AT VII, p. 79)

Como O'Neill e Schmaltz entendem que o texto cartesiano permite interpretar que a noção de causa eminente é a justificativa para a leitura literal do § 23, é indispensável abordar o final da prova da existência do mundo externo da *Sexta Meditação*. O desafio é compreender se Descartes está propondo que a causa eminente e a causa formal são excludentes entre si ou se, como estamos defendendo, são graus diferentes de um mesmo tipo de causa. O problema surge na análise de Descartes sobre as hipóteses que podem ser causa da existência do mundo externo, a saber, a substância extensa, Deus ou alguma outra coisa além de Deus que esteja em grau hierárquico ontológico superior ao das ideias. Se a causa for a substância extensa, ela será uma causa formal que porta a quantidade de realidade e a natureza precisamente adequadas para a criação de ideias sensoriais. Se for Deus ou outra coisa, a causa será eminente. As duas hipóteses referentes à causa eminente são afastadas porque Deus não é enganador, o trecho que permitiria entender que ambas são excludentes está grifado abaixo:

Essa substância ou é um corpo, uma natureza corporal – na qual está contido *formal e efetivamente tudo o que está contido nas ideias objetivamente e por representação* –, ou é por certo Deus ou alguma criatura mais nobre que o corpo – na qual está contido eminentemente.

/20/ Mas, como não é enganador, é de todo manifesto que Deus não põe por si, imediatamente, essas ideias em mim, nem mediante alguma criatura que contivesse *não formalmente, mas só eminentemente*, a realidade que, nelas, é objetiva (DESCARTES, AT VII, p. 79)

Como foi discutido anteriormente, as causas formal e eminente se referem a graus de intensidade de realidade. No caso de Deus a causa eminente pode se referir à possibilidade do não conhecimento da natureza da causa, uma vez que é infinita e o

sujeito é finito. Não há dúvida que a natureza necessária para a criação da ideia clara e distinta da extensão existe em Deus. A noção de eminência não suplanta a ausência de natureza correta, apenas apresenta a limitação do conhecimento humano de conhecê-la em Deus. A exclusão da causa eminente, portanto, é motivada pela noção segundo a qual Deus não pode ser enganador.

Mas ainda resta lançar luz sobre em que sentido Deus poderia ser enganador. O engano apontado por Descartes tem duas motivações. Em primeiro lugar o fato de que Deus não deu ao pensamento nenhuma faculdade para reconhecer o erro em questão. Além disso, Deus deu ao pensamento uma propensão a crer que as coisas corporais têm origem em algo que funciona como causa formal e não eminente dessas ideias.

Pois, como ele não me deu nenhuma faculdade para o reconhecer, ao contrário, deu-me uma grande propensão a crer que elas são emitidas das coisas corporais, não vejo razão por que não o possa entender enganador, se essas ideias forem emitidas de alhures que não das coisas corporais. Por conseguinte, é preciso confessar que as coisas corporais existem. (DESCARTES, AT VII, pp. 79-80)

Essa propensão dada por Deus deve ser entendida como a propensão que o pensamento tem em aceitar como verdadeiras as ideias que ele conhece com clareza e distinção. Esse efeito de propensão causado pelas ideias claras e distintas é mencionado numa série de oportunidades ao longo das *Meditações*:

[...] a natureza da minha mente é, no entanto, tal que não posso senão dar-lhe meu assentimento, ao menos enquanto o perceba claramente (DESCARTES, AT VII, p. 65)

Pois, embora eu seja de uma natureza tal que, enquanto percebo algo muito clara e distintamente, não posso não crer que seja verdadeiro [...]. (DESCARTES, AT VII, p. 69)

Toda vez, ao contrário, que me volto para as coisas elas mesmas que julgo perceber muito claramente, sou por elas persuadido de tão completo que, espontaneamente, prorrompo a dizer: engane-me quem puder, nunca poderá fazer no entanto que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo ou que alguma vez seja verdadeiro que eu nunca fui, quando é verdadeiro que agora sou ou, talvez mesmo, que dois juntos a três fazem mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, nas quais reconheço manifesta contradição. (DESCARTES, AT VII, p. 36)

A ideia clara e distinta da substância extensa envolve a noção de que ela tem propriedades espaciais equivalentes àquelas percebidas pelos sentidos ou formadas na imaginação. As duas únicas faculdades do pensamento que estão ligadas à substância extensa são faculdades do pensamento unido ao corpo: a imaginação e a sensação. Se Deus enviasse as ideias corporais diretamente ou por outro meio, Ele deveria ter dado alguma outra faculdade que indicasse que essas ideias não são causadas pela extensão. A faculdade da *clarividência divina angelical* ou qualquer coisa desse tipo. Mas como foi discutido anteriormente, essa faculdade deveria ser conhecida pelo pensamento quando ele pensa as ideias corporais. Como Deus não é enganador, essa propensão a acreditar na ideia clara e distinta deve estar associada às faculdades que realmente são responsáveis pela causa das ideias corporais.

Como só foi dado ao pensamento essas duas faculdades relacionadas às ideias corporais e como elas dependem da noção clara e distinta de corpo, há a propensão do pensamento a crer que sejam criadas pela substância extensa cujo atributo principal é a extensão. Essa propensão a acreditar, mencionada por Descartes, pode ser traduzida em discurso racional pela compreensão da série causal que parte da realidade formal da substância extensa que age como causa formal da realidade objetiva da ideia primitiva de extensão a qual é a causa da realidade objetiva de todas as ideias corporais. Portanto, a extensão deve ser a realidade formal que é a causa formal da realidade objetiva dessas ideias sensíveis ou imaginadas.

Conclusão

A prova gerada na *Sexta Meditação* se refere às ideias sensíveis, pois é por meio da impossibilidade de uma faculdade ativa desconhecida que Descartes afasta a possibilidade de que a substância pensante tenha uma qualidade oculta que funcionaria como a causa eminente das ideias sensíveis, pois o sujeito deveria estar consciente dessa qualidade. A necessidade de mesma natureza também se aplica às ideias da imaginação a partir das quais se formam as ideias com as quais é possível formular a geometria. Se não há faculdade oculta elas não podem ser causadas por outra coisa senão a extensão. A geometria que opera pelo estabelecimento de relações entre figuras depende de uma ideia primitiva. Ela funciona como o arquétipo a partir do qual todas as figuras podem ser pensadas. Mas, a ideia primitiva exige uma causa que seja uma realidade formal e que tenha em sua natureza a espacialidade. A causa dessas ideias, da mesma maneira como no caso das ideias sensíveis, é a extensão. A faculdade que possibilita a formulação dessas ideias é uma faculdade da união entre o pensamento e a extensão: a imaginação. Portanto, a ideia de figura não pode ser uma ideia sustentada ontologicamente apenas pelo pensamento puro, ela depende constantemente da extensão para existir.

Enfim, Descartes não apenas afasta a hipótese de que o pensamento possua eminentemente a realidade necessária para ser causa do conteúdo das ideias corporais, mas também afasta a hipótese de que elas possam ser causadas eminentemente por qualquer outra coisa. Se o pensamento fosse causa eminente, deveríamos estar conscientes de alguma faculdade diferente da natureza do pensamento na substância pensante. Se Deus enviasse diretamente essas ideias elas deveriam pertencer a uma faculdade diferente dos sentidos e da imaginação, ou essas faculdades deveriam conter algo que indicasse que essas ideias são diretamente criadas por Deus.

Também deveríamos ter uma ideia clara e distinta com uma realidade objetiva que exigisse como causa algo diferente da extensão, mas que também possuísse realidade suficiente para ser causa da realidade objetiva das ideias corporais e, por conseguinte, da geometria. Essa ideia nos daria a propensão a acreditar que ela representa a causa dessas ideias. Assim, o que atende ao princípio da causa deve ser algo que tenha a realidade formal com a mesma natureza. Apenas o corpo atende a esse critério, pois o pensamento sozinho não pode ser causa de algo que tem a natureza diferente de si. A relação ontológica que há entre as ideias da geometria e o mundo externo dá a esse tipo de conhecimento matemático o *status* de um conhecimento sobre a natureza

essencial da substância extensa, de maneira que o legitima como um conhecimento científico sobre a física natural, ao menos no que se refere ao seu estágio mecanicista.

Referências

BEYSSADE, M. A dupla imperfeição da ideia segundo Descartes. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, 1997.

DESCARTES, R. Dos Princípios da Filosofia Primeira Parte: sobre os princípios do conhecimento humano. Tradução Guido Antônio de Almeida (coord.). *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 2, pp. 76-99, 1998.

_____. Dos Princípios da Filosofia Primeira Parte: sobre os princípios do conhecimento humano. Tradução Guido Antônio de Almeida (coord.) *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1-2, pp. 136-173, 2000.

_____. Meditações sobre Filosofia Primeira. Tradução Fausto Castilho, Campinas: Editora Unicamp, 2004.

_____. Œuvres de Descartes. Charles Adam & Paul Tannery (org.). 11 vols. Paris: Vrin, 1957-1996.

_____. Os Pensadores: Descartes. Tradução de J. Guinsburg; Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 3ª edição, 1983.

_____. Princípios de Filosofia. Tradução João Gama, Lisboa: Edições 70, 2006.

_____. The Philosophical Writings of Descartes. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. The Philosophical Writings of Descartes. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. The Philosophical Writings of Descartes. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Antony Kenny. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

FORLIN, E. A Teoria Cartesiana da Verdade. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

KAJEVSKI, O. Realidade Formal e Causa Formal em Descartes. *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*, n. 2, 2011.

LANDIM FILHO, R. Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. Ideia, Ser Objetivo e Realidade Objetiva nas "Meditações" de Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 130, pp. 669-690, dez., 2014.

_____. Idealismo ou Realismo na Filosofia Primeira de Descartes. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, pp.129-159, 1997.

LEVY, L. Representação e Sujeito: o conceito cartesiano de ideia. In: MARQUES, E. R.; et al (orgs.). *Verdade, Conhecimento e Ação*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

OLIVEIRA, F. P. Notas sobre o Princípio de Causalidade na Terceira Meditação. *Unisinos Journal of Philosophy*, n. 18, pp. 12-17, jan.-abr., 2017.

O'NEILL, E. Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, no. 2, pp. 227-245, April, 1987.

RADNER, D. Is There a Problem of Cartesian Interaction?. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 23, no. 1, pp. 35-49, January, 1985.

ROCHA, E. M. Função do Conceito de Ideia Inata na Prova da Existência da Substância Infinita da V Meditação de Descartes. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 17, n. 2, pp. 225-242, jul.-dez., 2007.

_____. Princípio de Causalidade, existência de Deus e existência de coisas externas. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 10, n. 1, pp. 7-30, jan.-jun., 2000.

_____. Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 16, n. 1, pp. 127-144, jan.-jun., 2006.

_____. O Conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes. *Analytica*, vol. 2, n. 2, 1997.

_____. Teoria das Ideias no Sistema Cartesiano: A Questão da Fundamentação do Conhecimento, *Analytica*, vol. 6, n. 2, pp. 11-32, 2001.

SCHMALTZ, T. M. *Descartes on Causation*. Nova York: Oxford University Press, 2008.

SUÁREZ, F. *Disputationes Metaphyscae*. Translated by Sidney Penner. Vol. XXX, section 1, 2011. Available on: http://www.sydneypenner.ca/su/DM_30_1.pdf. Accessed on 19 March 2019.

TEIXEIRA, W. J. Teoria das ideias, inatismo e teoria da percepção em Descartes, *Cadernos Espinosanos*, n. 35, pp. 487-516, jul.-dez., 2006.

Recebido em: 04/Set/2020 - **Aceito em:** 09/Dez/2020.

Objecções ao uso da inferência da melhor explicação como justificação do teísmo: uma crítica a Wilko van Holten

Objections to the use of the inference to the best explanation as a justification of theism: a critique to Wilko van Holten

Gabriel Chiarotti Sardi

Mestrando em Filosofia pela UEL

Bolsista CAPES

gabrielchi@hotmail.com

Resumo: Em Filosofia da Religião, embora não muito comum, alguns autores buscaram se utilizar do clássico argumento, próprio da Filosofia da Ciência, conhecido como Inferência da Melhor Explicação (*Inference to the Best Explanation* – IBE) como uma ferramenta útil para debates sobre a justificação da crença na existência ou inexistência de Deus. Dentre tais autores, podemos encontrar o filósofo Wilko van Holten (2002), o qual buscou inferir que o teísmo, de acordo com IBE, poderia ser considerado como uma melhor explicação diante do cientificismo para o crente teísta. A questão é que IBE pressupõe uma avaliação entre hipóteses rivais e a seleção da melhor alternativa explicativa é baseada em um princípio de cunho pragmático denominado *conhecimento anterior*. Argumentarei que IBE, embora pareça um *slogan* interessante para a discussão de van Holten, não foi devidamente empregada pelo autor, visto que van Holten desconsiderou o papel do conhecimento anterior, bem como o real processo seletivo de IBE.

Palavras-chave: Filosofia da Religião; Inferência da Melhor Explicação; Justificação; Epistemologia da Religião; Conhecimento Anterior.

Abstract: *In Philosophy of Religion, although not very common, some authors have tried to use the classic argument, typical of Philosophy of Science, known as Inference to the Best Explanation (IBE) as a useful tool for debates about the justification of the belief in the existence or non-existence of God. Among these authors, we can mention the philosopher Wilko van Holten (2002), who sought to infer that theism, according to IBE, could be considered a better explanation than scientificism to the theistic believer. The point is that IBE presupposes an evaluation between rival hypotheses and the selection of the best explanatory alternative is based on a pragmatic principle called background knowledge. I will argue that IBE, although it seems an interesting slogan for the discussion*

of van Holten, was not properly used by the author, since van Holten disregarded the role of background knowledge, as well as the real selection process of IBE.

Keywords: *Philosophy of Religion; Inference to the Best Explanation; Justification; Epistemology of Religion; Background Knowledge.*

Introdução

A questão acerca da existência ou inexistência de Deus, bem como a justificação da crença ou da descrença no divino, são dois dos principais motes da Filosofia da Religião. Podemos encontrar inúmeros textos repletos de sólidos e complexos argumentos buscando justificar a crença na existência ou na inexistência de Deus, ora buscando tornar razoável a aceitação da fé (SWINBURNE, 2015; PLANTINGA, 2018), ora buscando mostrar ser irracional possuí-la (OPPY, 2013; 2018). Não é incomum, entretanto, encontrarmos filósofos da religião que buscam argumentos em outras áreas e disciplinas da Filosofia com a finalidade de reinterpretá-los para seus fins pretendidos. Um desses casos é o uso que a Inferência da Melhor Explicação (*Inference to the Best Explanation* – IBE), afamado argumento da Filosofia da Ciência contemporânea, passou a ter na abordagem do filósofo Wilko van Holten como uma forma de defesa da legitimação da crença teísta por parte do próprio crente teísta.

A argumentação do autor, em linhas gerais, procura esclarecer que o papel explicativo da crença teísta (mais precisamente do teísmo cristão) funciona como uma inferência da melhor explicação para o crente diante do conjunto de evidências disponíveis que podem corroborar tal crença (desde que se adote previamente uma visão de mundo marcadamente teísta).

Apesar da contribuição de van Holten ser importante para esclarecer como funciona, em tese, a justificação da fé por parte do próprio crente, tal justificação não pode ser considerada estritamente como um modelo do argumento de IBE, pois viola princípios importantes que caracterizam e legitimam o emprego dessa forma de raciocínio. O erro do autor, em linhas gerais, assenta-se no fato de ter ignorado que IBE não pode operar em situações onde há uma petição de princípio condicionante, pois esse tipo de raciocínio exclui a seletividade proposta por IBE, além do fato de também ter desconsiderado que a categoria do *conhecimento anterior* (*background knowledge*) - princípio moderador da seletividade de IBE - trata-se de um princípio de cunho puramente pragmático que não pode ser aplicado em casos nos quais não há uma continuidade efetiva de resultados práticos na dinâmica de produção do conhecimento ou em raciocínios em que as hipóteses não são passíveis de falibilismo.

Por essas razões, argumentarei, basicamente, que van Holten desconsiderou o real papel seletivo de IBE e, embora reconheça que a legitimação de IBE apele para a virtude do conhecimento anterior, sua argumentação nada mais é do que um mero *slogan*. Portanto, para uma compreensão adequada dos limites do uso de IBE e por quais razões a adoção do teísmo, segundo a interessante análise de van Holten, não se configura como uma forma desse argumento, apresentarei, adiante, na primeira seção um breve panorama histórico e metodológico sobre IBE. Na segunda seção realizarei

uma síntese instrumental do artigo supracitado de van Holten a fim de elucidar suas teses centrais que serão abordadas criticamente no presente trabalho. Na terceira e última seção buscarei justificar as motivações das minhas críticas ao autor, pautado nos princípios epistêmicos de IBE. Por fim, na conclusão, proponho um balanço geral do que foi apresentado neste artigo.

Inferência da Melhor Explicação

Em Filosofia da Ciência, sobretudo no debate entre Realismo e Antirrealismo Científicos¹, é comum encontrar discussões sobre o uso do argumento conhecido como Inferência da Melhor Explicação (muitas vezes também erroneamente chamado de *Abdução* ou *raciocínio abduutivo*²) tratando da justificação de entidades inobserváveis na ciência³ (HARMAN, 1965; THAGARD, 1978; LIPTON, 2004), ou buscando legitimar a própria adoção da postura epistêmica e metacientífica do Realismo Científico (PSILLOS, 2000; LIPTON, 2010)⁴.

A origem do argumento se remonta ao artigo homônimo do filósofo Gilbert Harman publicado em 1965 no *The Journal of Philosophy*⁵. A intenção do autor nesse texto não foi propriamente a de se inserir no debate acerca do Realismo Científico (SILVA e MINIKOSKI, 2016, p. 138), mas sim a de apresentar uma forma de raciocínio que fundamentasse o processo inferencial (tanto na ciência quanto na vida comum) para além do raciocínio indutivo. Em linhas gerais, o objetivo central de Harman foi o de evidenciar a existência de certos pressupostos que nos guiam ao inferirmos determinada hipótese sem isso se configurar como uma forma generalizada de indução enumerativa. O filósofo chamou essa forma de raciocínio como *inferência da melhor explicação*.

Darei agora mais uma razão para descrevermos as nossas inferências como casos de inferência da melhor explicação ao invés de casos de indução enumerativa. Descrever nossa inferência como indução enumerativa encobre o fato de que nossa inferência faz uso de certos pressupostos, ao passo que, como eu mostro

1 O debate do Realismo e Antirrealismo Científicos diz respeito a posturas epistêmicas diante da ciência. Enquanto um realista acredita que as teorias científicas são verdadeiras, bem como as entidades inobserváveis postuladas por elas; o antirrealista afirma que o objetivo da ciência não é oferecer teorias verdadeiras e nem que as entidades inobserváveis são ontologicamente passíveis de crença. É mister ressaltar que existem diversos graus e modos de realismo e antirrealismo no debate, cada qual com suas concepções e perspectivas acerca da natureza da ciência.

2 Sobre as divergências entre a Inferência da Melhor Explicação aos moldes de Gilbert Harman ou de Peter Lipton e a Abdução de Charles S. Peirce, ver: "*On the distinction between Peirce's abduction and Lipton's Inference to the best explanation*" (CAMPOS, 2011).

3 Entidades inobserváveis são os elementos componentes de uma teoria científica que não são passíveis de observação empírica, seja através de observação direta ou mediada por instrumentos. Tais elementos, embora inobserváveis, são inferidos por desempenharem papéis-chave nas redes teóricas, permitindo seu sucesso explicativo. Podemos citar como exemplos de entidades inobserváveis o *elétron* na Física e o *gene* na Biologia.

4 Para um panorama sobre o papel de IBE como raciocínio legitimador da inferência de entidades inobserváveis na ciência, ver: *O Problema da Aceitação de Teorias e o Argumento da Inferência da Melhor Explicação* (SILVA, 2011). Já para uma visão geral sobre a relação de IBE com o Realismo Científico, ver: *Realismo e Inferência da Melhor Explicação* (SILVA et. al., 2018).

5 As citações referentes a esse artigo aqui mencionadas se remetem à tradução efetuada por Silva e Lima em 2018.

abaixo, descrever a inferência como uma inferência da melhor explicação expõe esses pressupostos. Esses pressupostos intermediários ocupam um papel na análise do conhecimento baseado na inferência. Portanto, se queremos compreender esse conhecimento, devemos descrever nossa inferência como inferência da melhor explicação. (HARMAN, 2018, p. 328)

Segundo Harman, quando estamos diante de um problema a ser explicado, buscamos selecionar, baseados em nossos pressupostos, dentre um conjunto de alternativas rivais, aquela que melhor soluciona a questão – a *melhor explicação* – e então inferimos seu valor de verdade pautados em seu sucesso explicativo.

Ao inferir a melhor explicação se infere, do fato de que uma certa hipótese explicaria a evidência, a verdade desta hipótese. Em geral várias hipóteses podem explicar a evidência, por isso devemos ser capazes de rejeitar todas hipóteses alternativas antes de estarmos seguros ao fazer a inferência. Portanto se infere, da premissa de que uma dada hipótese forneceria uma “melhor” explicação para a evidência do que quaisquer outras hipóteses, a conclusão de que esta determinada hipótese é verdadeira. (HARMAN, 2018, p. 326)

Partindo da citação supramencionada, a fim de facilitarmos a compreensão do raciocínio harmaniano, podemos formatá-lo da seguinte maneira⁶ (SILVA, 2011, p. 274):

1. um fenômeno F deve ser explicado;
2. a hipótese H explica melhor F do que outras hipóteses rivais;
3. conclusão: H é passível de crença em sua verdade.

Embora seja uma interessante forma de elucidar o processo de seleção de alternativas, uma das problemáticas centrais de IBE é definir em que consiste a *melhor explicação* ou quais as características que fazem de uma alternativa a melhor explicação disponível. O próprio Harman notou essa particularidade e embora não tenha se proposto a respondê-la, visto ser uma questão secundária que varia de acordo com o critério previamente adotado, indicou possíveis elementos que geralmente são utilizados para definir uma *melhor explicação* na ciência:

Há, é claro, um problema a respeito de como julgar que uma hipótese é suficientemente melhor que outra hipótese. Tal julgamento, presumivelmente, estará baseado em considerações tais como: qual hipótese é mais simples, qual é mais plausível, qual explica mais, qual é menos *ad hoc* etc. Eu não desejo negar que há um problema de explicar a natureza exata dessas considerações; porém, não me manifestarei mais sobre este problema. (HARMAN, 2018, p. 326)

Todavia, foi o filósofo Paul Thagard (1978) que se dedicou a examinar profundamente quais são os elementos utilizados na ciência para definir que uma hipótese ou teoria é melhor do que as suas rivais. Podemos sintetizar as virtudes elencadas por Thagard em três noções gerais: “(i) consiliência (maior número de fatos importantes explicados por uma hipótese); (ii) simplicidade (menor número de hipóteses *ad hoc* empregadas por uma hipótese); (iii) analogia (relação com conhecimentos já consolidados)” (SILVA, 2017, p. 127)

⁶ Não é incomum, entretanto, também nos depararmos com a formatação elaborada por Alexander Bird: “Dada a evidência adequada, se *h* é claramente a melhor explicação potencial da evidência, então é racional inferir 3 que *h* é claramente a explicação real da evidência, isto é, que *h* é verdadeira” (BIRD, 1999, p. 26).

No geral, o que podemos ver é que a natureza de IBE exprime um processo seletivo e avaliativo entre alternativas rivais, selecionando a melhor alternativa de acordo com alguns critérios epistêmicos pautados em algum pressuposto justificativo assumido pelo sujeito previamente para avaliar tais virtudes, assegurando, dessa forma, a garantia da escolha da melhor explicação. A questão que se apresenta é, portanto, definir especificamente o que é e qual a natureza de tal pressuposto.

O filósofo realista Stathis Psillos (1996), ao buscar responder a uma contundente crítica à IBE feita pelo filósofo antirrealista Bas van Fraassen⁷, forneceu uma definição da natureza do pressuposto guia de IBE: o pressuposto base, segundo Psillos, é o *conhecimento anterior estabelecido*, isto é, toda a carga teórica da ciência legada por sucessivas gerações que precederam ao sujeito e foram afunilando, através de testes justificados pelo conhecimento anterior antecedente, as alternativas disponíveis, legando, ao final, somente as hipóteses mais prováveis ou mais próximas da verdade⁸.

A partir da clarificação da natureza do pressuposto de IBE e de como ele opera, podemos reformular o argumento incluindo mais uma premissa da seguinte forma (SILVA, 2011, p. 277):

1. uma evidência E deve ser explicada;
2. a hipótese H explica melhor E do que outras hipóteses rivais;
3. H está de acordo com o conhecimento anterior estabelecido;
4. conclusão: H é passível de crença em sua verdade e as entidades inobserváveis postuladas por H podem ser inferidas.

Embora Psillos tenha se referido especificamente às teorias científicas em sua assertiva sobre a natureza dos pressupostos de IBE (visto a discussão entre o autor e van Fraassen ser exclusivamente referente ao Realismo Científico⁹), podemos estender esse domínio para todos os campos do saber, como a religião, por exemplo, desde que não desvirtuemos a dimensão pragmática intrínseca do conhecimento anterior: a necessidade de ser uma forma de conhecimento que passou por constantes processos avaliativos durante a história, sempre estando aberto à possibilidade de abandono

7 Van Fraassen, ao questionar a confiabilidade de IBE sempre fornecer a explicação verdadeira em sua conclusão, buscou atacar a dimensão do conjunto de alternativas examinadas por IBE. Seu argumento, apresentado na obra *Laws and Symmetry* (1989), ficou conhecido como o *Argumento do Conjunto Defeituoso* (*Bad Lot Argument*). Peter Lipton, ao comentar criticamente o argumento de van Fraassen, ofereceu uma interessante e didática reformulação: “Permanece sempre possível que a verdade esteja entre outras teorias que ninguém tenha considerado, e não existe forma de julgar o quão provável isto seja. A conclusão do argumento é a de que, a despeito de a melhor das teorias produzidas poder ser verdadeira, os cientistas nunca possuem boas razões para acreditar nisto. Eles sabem qual das teorias rivais que eles testaram provavelmente seja a verdadeira, mas eles não sabem como julgar a probabilidade de que qualquer destas teorias o seja” (LIPTON, 2010, p. 314).

8 “Em linhas gerais a ideia básica desta noção é a de que cientistas produzem suas hipóteses e teorias a partir do conhecimento disponível em seu campo de atuação: o conhecimento anterior. Do mesmo modo, quando da avaliação comunitária de uma hipótese, cientistas tendem a considerar a relação que essa hipótese estabelece com o conhecimento anterior consolidado. A ideia geral é a de que a confiabilidade de um conhecimento já consolidado é um guia para sabermos se estamos, quando da produção de uma novidade, diante de uma produção científica igualmente confiável. Assim, tal noção parece ser de fundamental importância para a compreensão de alguns aspectos da ciência” (SILVA e MINIKOSKI, 2017, pp. 54-55).

9 Para um maior aprofundamento sobre o papel do conceito de conhecimento anterior e sua relação com o Realismo Científico, ver: *Uma análise latouriana do conceito de Conhecimento Anterior e seu emprego no Realismo Científico* (SARDI, 2020).

caso não seja mais satisfatório, além de sua natureza estar relacionada à implicação necessária de ser pragmaticamente provável/testável (e, consequentemente, refutável/falível) e servir de guia para nossas inferências futuras.

O valor do conhecimento anterior também transparece na análise de IBE proposta por Peter Lipton em sua obra *Inference to the Best Explanation* (2004). Lipton, em seu trabalho, examina minuciosamente o mecanismo seletivo operado por IBE e esclarece que o raciocínio opera através de dois filtros epistêmicos. O primeiro filtro seleciona, partindo do conhecimento prévio do sujeito, um conjunto de hipóteses potenciais para explicar o fenômeno em questão. O segundo filtro, por sua vez, parte do restrito conjunto selecionado pelo primeiro estágio e, também sustentado pelo conhecimento anterior, seleciona a hipótese explicativa potencial mais plausível para o fenômeno baseado em suas considerações explicativas. Essa hipótese é, por fim, a melhor explicação.

De acordo com Lipton, em nosso raciocínio nós utilizamos o primeiro filtro para selecionar um grupo de explicações plausíveis para um fenômeno observado de um vasto conjunto de possíveis explicações. Então utilizamos um segundo filtro para selecionar a melhor explicação do grupo de explicações plausíveis concorrentes. (CAMPOS, 2011, p. 434)

As considerações explicativas da hipótese eleita como melhor explicação estão intrinsecamente relacionadas à virtude pragmático-explicativa da própria hipótese, isto é, sua capacidade efetiva de explicar o fenômeno produzindo resultados palpáveis que se adequam aos critérios já estabelecidos previamente pelo próprio conhecimento anterior. Nesse sentido, o conhecimento anterior delimita o conjunto de hipóteses potenciais, excluindo aquelas que são absurdas ou não são da mesma natureza epistêmica do problema em questão e seleciona a melhor hipótese de acordo com suas virtudes epistêmicas e pragmáticas – desde que estejam de acordo com o que já está estabelecido. Para Lipton, IBE, mais do que um simples *slogan*, é um efetivo mecanismo epistêmico de seleção.

De acordo com a Inferência da Melhor Explicação, nossas práticas inferenciais são governadas por considerações explicativas. Através de nossos dados e crenças anteriores, inferimos o que iria, se for verdade, fornecer a melhor das explicações concorrentes que podemos gerar desses dados (desde que o melhor seja bom o suficiente para fazermos qualquer inferência). (LIPTON, 2004, p. 56)

Podemos sintetizar que os pontos centrais de IBE são: i) IBE opera seletivamente dentro de um conjunto de alternativas rivais que se propõe a responder a um mesmo problema em comum; ii) a seleção é operada de acordo com o pressuposto base: o conhecimento anterior; iii) o conhecimento anterior se refere ao conhecimento consolidado no passado (através de seleção e verificabilidade) guiando assim nossas inferências e avaliando as virtudes epistêmicas das hipóteses; iv) essa forma de conhecimento é falível por natureza, visto um dia ter dependido do conhecimento anterior precedente; v) a única forma efetiva de averiguar se uma hipótese é condizente com o conhecimento anterior é através de suas virtudes epistêmicas e explicativas, isto é, através de suas qualidades e sua capacidade em solucionar o problema; e vi) a verdade de uma hipótese e, consequentemente, sua aceitação definitiva, está intimamente relacionada com seus resultados pragmáticos na resolução do problema.

Partindo desse breve levantamento sobre o que é e como funciona IBE, bem como a natureza de seu pressuposto norteador – o conhecimento anterior – passemos então a apresentar sucintamente os pontos principais da argumentação proposta por van Holten para darmos sequência à nossa análise.

Teísmo como Inferência da Melhor Explicação para o crente teísta

Embora IBE tenha sido poucas vezes empregada em discussões de Filosofia da Religião¹⁰, a proposta apresentada por van Holten em seu célebre artigo *Theism and Inference to the Best Explanation*, publicado em 2002 na *Ars Disputandi*, pode ser considerada como a mais robusta empreitada com vistas a utilizar esse argumento em uma discussão sobre uma possível justificação da crença teísta. O escopo central do trabalho do autor é, sem pormenorizar, oferecer uma descrição da natureza da explicação religiosa teísta e mostrar que ela opera como uma IBE para o próprio crente.

Van Holten assume, em sua discussão, uma concepção de teísmo que engloba, além de uma perspectiva religiosa, moral e estética sobre o mundo, também uma capacidade explicativa “sobre tudo o que há” (VAN HOLTEN, 2002, p. 265). Nesse sentido, o teísmo deve ser encarado como uma postura metafísica que rivaliza com outras concepções, tal como o cientificismo¹¹ (que aqui engloba o naturalismo, materialismo, fisicalismo e reducionismo), por se propor o desafio de explicar toda a realidade física do Universo de maneira completa e objetiva.

Para o autor, o que ele chama de cientificismo é uma opção e resultado cultural e não necessariamente uma perspectiva implicada pela prática científica. O cientificismo se traduz como uma visão de mundo que defende que tudo pode ser explicado e reduzido ao que a ciência tem a oferecer e não há possibilidade legítima para ir além disso, como, por exemplo, creditar algum fenômeno do Universo a alguma entidade mística ou divina. Porquanto o teísmo é a visão de mundo que, não obstante possa aceitar os resultados da ciência, advoga que há no Universo um princípio divino relacionado à sua origem e ordenação (VAN HOLTEN, 2002, p. 266).

Embora possam ser consideradas equivalentes por desempenharem um papel semelhante na vida daqueles que as adotam, conferindo certa significatividade existencial à vida, ambas as visões de mundo – teísmo e cientificismo – podem ser encaradas como rivais em suas tentativas de explicar a realidade. E, apesar de serem noções de cunho metafísico¹², podem ser defendidas racionalmente através de argumentações

10 Apesar do fato de que em algumas vezes seja possível ver algum autor citando brevemente ou quase informalmente a expressão “inferência da melhor explicação” ou somente “melhor explicação”, poucos artigos foram escritos tratando especificamente de uma possível relação entre o clássico argumento de IBE e tópicos da Filosofia da Religião. Basicamente podemos elencar três textos importantes que se propuseram a esse objetivo, sendo eles: *God, Other Minds, and the Inference to the Best Explanation* (1974) de Philip A. Ostien; *Inference to the Best Explanation* (1997) de Philip Clayton; e *Theism and Inference to the Best Explanation* (2002) de Wilko van Holten, esse último sendo o objeto de análise nesse trabalho.

11 O conceito “cientificismo” aqui é uma tradução direta de “*scientism*”. Uma possível tradução alternativa seria o termo “cientismo”. Embora alguns autores aleguem que existam algumas diferenças filosóficas entre cientismo e cientificismo, aqui eles podem ser interpretados como sinônimos por desempenharem a mesma função semântica na nossa discussão: representar uma visão de mundo – uma meta concepção – que deposita uma fé positivista, absoluta e exclusiva nas explicações e modelos explicativos das ciências para explicar a realidade do mundo.

12 Pode-se argumentar que o cientificismo não é uma concepção metafísica por abarcar o materialismo e o

baseadas em “evidências”. Essas evidências são, na verdade, “qualquer consideração intelectual que se relaciona com a verdade ou falsidade de visões metafísicas” (VAN HOLTEN, 2002, p. 267), ou seja, qualquer elemento de ordem subjetiva ou não, que venha a corroborar ou debilitar a adoção de uma das perspectivas metafísicas.

Porém, a questão é que tais evidências só podem ser consideradas evidências caso elas estejam de acordo com a visão de mundo que as pressupõe como tal. A confirmação de uma visão de mundo como a teísta através de evidências, por exemplo, só se torna possível se adotarmos os pressupostos de base do próprio teísmo que conferem significatividade e sentido aos fatos para que se tornem evidências.

Esquemas abrangentes da realidade são confirmados na medida em que os fatos são como se poderia esperar se esses esquemas fossem verdadeiros. Por outro lado, uma hipótese metafísica é desconfirmada se os fatos são realmente estranhos com o que alguém espera, dada a hipótese. Um grande número de pensadores, desde tempos antigos, pensou que este é o caso com respeito à hipótese do teísmo em vista do mal em nosso mundo. Por outro lado, dada a hipótese teísta, podemos esperar que o mundo, entre outras coisas, seja racionalmente ordenado, exiba muitos exemplos de bondade e beleza e que as pessoas ocasionalmente experimentem a presença divina, e o teísmo é confirmado na medida em que isso é o caso. (VAN HOLTEN, 2002, p. 267)

Por essa razão o autor defende que não é necessariamente a virtude explicativa da crença em Deus que opera para sua aceitação primária para o sujeito, mas sim os aspectos da vida como crente que tornam possível sua inferência. Por conseguinte, a crença em Deus não é inferida com base em evidências, mas é assumida previamente por alguma outra razão e é graças à virtude da própria crença que esta se torna viável e sua aceitação repleta de sentido¹³.

Essas condições primárias que viabilizam a aceitação da hipótese teísta ocupa, segundo van Holten, o papel que o conhecimento anterior desempenha na avaliação das hipóteses na ciência, balizando o valor das virtudes explicativas das hipóteses em casos de competição. Sendo assim, quando há uma disputa entre teísmo e cientificismo, o que determina a justificação e avaliação das virtudes epistêmicas das hipóteses é a visão de mundo na qual o sujeito está inserido: se o julgador for um cristão teísta, o teísmo é considerado a melhor explicação; porém, se o julgador for um cientificista, é provável que o cientificismo seja considerado a melhor explicação, dados seus pressupostos de avaliação assumidos anteriormente pelo avaliador.

[...] quando falamos de crença religiosa explicando qualquer coisa, o que estamos tratando é sempre e necessariamente “explicação dentro dos limites da religião”: apenas aqueles que adotam uma estrutura teísta e, conseqüentemente, veem as coisas de uma perspectiva teísta, concordarão com a afirmação de que essa perspectiva faz mais sentido de todas as evidências disponíveis. (VAN HOLTEN, 2002, p. 280)

naturalismo. Todavia, o termo “metafísico” aqui significa uma meta-concepção de conhecimento e realidade não passível de experimentação.

13 “A crença teísta está, em última análise, enraizada em uma resposta a uma realidade pessoal transcendente, resultando em um compromisso com uma vida de oração, adoração e autotransformação. É somente a partir desse compromisso básico que o teísta reflexivo extrapola (se esse é o termo adequado) e tenta mostrar que sua crença dá sentido a todas as evidências disponíveis” (VAN HOLTEN, 2002, p. 267).

Caso desejemos formatar a IBE proposta por van Holten para legitimar a adoção do teísmo pelo teísta, uma possibilidade seria a seguinte:

1. a existência do Universo deve ser explicada;
2. o teísmo, de acordo com as evidências (que só possuem significatividade dentro do próprio teísmo), explica melhor a existência do Universo do que o cientificismo e todas as outras hipóteses rivais;
3. conclusão: o teísmo é a melhor explicação disponível e também é passível de crença em sua verdade.

É possível notar que na estrutura do raciocínio de van Holten a premissa (2) está condicionada à visão de mundo prévia do sujeito que o executa, visto que esse mesmo sujeito está condicionado por seus pressupostos de crença delimitadores. Dessa forma, caso esse mesmo raciocínio seja operado por um cientificista, ele pode apresentar uma conclusão completamente diferente.

A argumentação central de van Holten basicamente está sintetizada no que foi exposto acima¹⁴. Em suma, para o autor esse processo de justificação da crença pelas próprias virtudes da crença funciona, na mente do teísta, como uma inferência da melhor explicação. Objetarei na seção seguinte que, embora seja coerente o raciocínio de van Holten sobre a natureza da crença teísta, essa forma de inferência baseada em evidências circulares não é uma forma de IBE.

Objeções ao uso de IBE como raciocínio justificador da adoção do teísmo

A tentativa de justificar a adoção do teísmo através de uma suposta IBE proposta por van Holten é, a meu ver, repleta de problemas de ordem conceitual no que se refere à dinâmica seletiva operada por IBE. Todavia, apresentarei a seguir ao menos quatro objeções, sendo a primeira, a meu ver, mais fraca por tratar de elementos de ordem subjetiva na própria argumentação do autor e as outras três mais fortes por se referirem propriamente ao uso falho da seletividade de IBE e a desconsideração de seu pressuposto base, o conhecimento anterior¹⁵.

A primeira objeção que pode ser levantada, de teor mais fraco e subjetivo, é a de que o autor desconsiderou radicalmente que IBE só pode ser operada dentro de um conjunto de alternativas rivais que procuram explicar um mesmo problema específico. Nesse sentido, o que busco dizer é que teísmo pode divergir em grau e escopo do que o autor veio a chamar de cientificismo, visto que uma visão religiosa de mundo pode vir a ser interpretada exclusivamente somente como uma posição moral e estética

14 Vale ressaltar que van Holten vai além em seu artigo, buscando avaliar se é possível que o teísmo preencha os mesmos desideratos que uma teoria ou hipótese científica preenche ao ser considerada como a melhor explicação. O autor, com sucesso, consegue argumentar sobre tais aspectos, todavia, para meus interesses pontuais nesse artigo, não será necessário destrinchar esses tópicos, visto que a minha questão não é se a hipótese teísta pode ser considerada uma hipótese com valor explicativo, mas sim que ela não se enquadra no raciocínio seletivo de IBE de acordo com a proposta elaborada pelo autor.

15 Justifico que chamo por “fraca” a objeção de cunho subjetivo por ser mais simples de refutação desde que se adote outra perspectiva subjetiva que tome o cientificismo como radicalmente oposto e rival do teísmo. Por outro lado, chamo as objeções sobre o uso pontual de IBE como “fortes” por serem mais difíceis de refutar diante da análise das propostas originais de IBE por parte de Harman e Lipton conforme expostas na primeira seção do presente artigo.

sobre a vida, sendo mais uma perspectiva espiritual e subjetiva do que uma tentativa efetiva de explicar o Universo (como o próprio van Holten reconhece [2002, p. 263]). Portanto, talvez, teísmo e cientificismo não deveriam estar em um mesmo conjunto a ser analisado por IBE, visto se proporem a responder algumas questões divergentes, embora outras possam possuir certa tangência (de acordo com as noções adotadas).

Após essa objeção de índole perspectivista¹⁶, adentremos nas críticas voltadas especificamente aos problemas concernentes ao uso de IBE. O segundo problema que a proposta de van Holten sofre está intimamente relacionado com a desconsideração do papel pragmático do conhecimento anterior na seleção de alternativas. O que podemos ver ao compararmos a empreitada do autor e as definições oferecidas na primeira seção do presente trabalho é que a argumentação de van Holten não se trata de uma IBE, pois, embora a inferência do teísmo como melhor explicação por parte do crente teísta seja compreensível, esse processo inferencial não foi submetido ao crivo seletivo do argumento de IBE, já que esse tipo de inferência da crença pelas próprias virtudes da crença, embora com certo teor explicativo, não é passível de garantia através daquilo que foi chamado de conhecimento anterior, o qual, tal como a própria conclusão de IBE (CHIBENI, 2006, p. 223), é falível (ao menos durante sua construção)¹⁷.

Há uma diferença epistêmica entre o conhecimento anterior estabelecido, no sentido de ser um guia passível de falibilidade e sustentado por seus efeitos pragmáticos na dinâmica de produção do conhecimento e aceitação de uma hipótese, e o condicionamento operado por princípios ou pressupostos fixos que predeterminam e condicionam uma escolha sem voltar o olhar para possíveis efeitos palpáveis para fundamentar essa decisão. IBE é um processo seletivo, não um processo de condicionamento¹⁸.

16 Outra objeção nessa direção poderia ser levantada contra a proposta de van Holten, mas não seria especificamente relacionada ao uso de IBE por parte do autor. Essa crítica se assenta no fato de que uma variância do cientificismo (em um grau menos radical que não implique no ateísmo materialista) não é completamente incompatível com o teísmo cristão, pois, visto nesse caso serem perspectivas sem teor doutrinário completamente fixo, alguém pode tentar conciliar a noção de que a ciência explica efetivamente o Universo e seus detalhes e, mesmo assim, acreditar na existência de Deus adotando uma visão de mundo marcadamente cristã. Embora seja possível objetar que o teísmo cristão siga um compêndio dogmático não passível de revisão perspectivista e incompatível com o cientificismo, pode-se também argumentar que determinado sujeito possa tentar explicar os episódios ou elementos do cristianismo à luz da ciência e mesmo assim adotar noções religiosas do cristianismo simplesmente por opção moral e se autodenominar cristão. Se a pessoa é teísta (cristão ou não) ou cientificista, isso é uma questão completamente subjetiva que pode variar conforme a definição de teísta, cristão ou cientificista adotada. Já sobre a não rigidez das definições, sabe-se que o cristianismo tem uma série de doutrinas de base e outras que são mutáveis dependendo de cada variância denominacional, bem como que o cientificismo geralmente é interpretado como um materialismo radical ateuista ou, em casos mais brandos, como uma visão de ciência fortemente *realista* (embora essa última assertiva seja passível de controvérsias). Porém, aqui vale ressaltar que van Holten não ofereceu em seu texto uma definição específica do que é o teísmo cristão propriamente dito e quais diretrizes ele deve tomar para se manter nessa condição, além da crença necessária em um Deus suprassensível e criador de todas as coisas: “Mas a hipótese do teísmo cristão também é metafísica em outro sentido, em que seu postulado central, Deus, é uma entidade suprassensível, ou seja, uma entidade além da percepção sensorial. Deus, de acordo com a crença cristã tradicional, é um Espírito transcendente que é ‘diferente’ do mundo criado e, portanto, não pode ser localizado dentro do mundo físico” (VAN HOLTEN, 2002, p. 265).

17 Todo conhecimento anterior consolidado é passível de falibilismo por natureza. Contudo, após sua consolidação como um conhecimento efetivo, as pessoas passam a tomá-lo como uma forma de conhecimento acabado, verdadeiro.

18 E, portanto, a conclusão de IBE não pode ser uma inferência perspectivista, tal como o teísmo ou o cientificismo, mas sim uma inferência que seja resultado de um processo de seletividade epistêmica que exclui elementos de condicionamento psicológico por *petitio principii* para determinada opção inferencial.

É digno de nota que van Holten argumenta sólida e magistralmente que a crença teísta pode compartilhar de algumas virtudes explicativas que corroboram uma hipótese científica dada como a melhor explicação, como: coerência, simplicidade etc. (VAN HOLTEN, 2002, pp. 272-274). Entretanto, a inferência do teísmo proposta pelo esquema do autor não possui relação de coesão com aquilo que foi determinado como conhecimento anterior pelos autores de Filosofia da Ciência, pois o que guia a avaliação das virtudes do teísmo é a própria natureza da hipótese teísta e não uma forma de conhecimento capaz de refutar ou corrigir erros da alternativa hipotética.

Em suma, enquanto IBE pressupõe uma avaliação entre alternativas que seja pautada por critérios verificáveis e essa verificabilidade epistemológica é atestada através dos resultados pragmáticos da hipótese e sua relação com o conhecimento anterior, por outro lado, a crença teísta é uma visão de mundo que não se adequa a esse tipo de verificabilidade empírica falível, pois visões de mundo englobam elementos de ordem metafísica que não são passíveis de falibilismo¹⁹. Basicamente, se não há uma seleção operada pelas virtudes do conhecimento anterior estabelecido e nem a possibilidade de verificação pragmática²⁰, então não há uma IBE efetiva de fato.

IBE, apropriadamente entendida, não é apenas inferir algumas hipóteses de conjuntos aleatórios que surgiram por acaso, mas decidir entre sérias concorrentes com base em nosso melhor conhecimento anterior. (DAY e KINCAID, 1994, p. 286)

Outra dimensão do raciocínio inferencial de van Holten que se afasta do modelo de IBE, e aqui se configura como a terceira crítica contra a proposta do autor, é a ausência da consideração de alternativas hipotéticas concorrentes. Como argumenta Silva e Castilho (2015) baseados na obra *Exceeding our Grasp* (2006) do filósofo Kyle Stanford, para uma hipótese ser efetivamente considerada como uma alternativa rival séria, ela deve ser, ao menos, "(i) uma hipótese real (portanto disponível na literatura científica); (ii) conhecida pelo proponente (ou defensor) da hipótese original; e (iii) ser uma alternativa plausível, séria e situada no domínio conceitual do proponente (ou defensor) da hipótese originária" (SILVA e CASTILHO, 2015, p. 246). No entanto, o que vemos é que, de acordo com van Holten, a inferência de justificação do teísmo não situa o cientificismo (ou qualquer outra alternativa) como (iii) *uma hipótese plausível* para responder à questão sobre a existência do Universo.

19 O termo "metafísico" aqui merece alguns esclarecimentos. Alegar que IBE não pode ser empregada em discussões desse teor pode ser considerado um contrassenso, visto que o maior uso do raciocínio é na justificação da postura metafísica do Realismo Científico. Contudo, há uma diferença entre a inferência da metafísica do Realismo Científico por IBE e a inferência de uma macrovisão de mundo metafísica como o teísmo: enquanto a inferência do Realismo está baseada na inferência das entidades inobserváveis na ciência e essa inferência é legitimada pelo conhecimento anterior e pelos resultados reais das teorias científicas (evidências de fato), ou seja, sua pragmaticidade; a inferência da visão de mundo metafísica do teísmo cristão não está sujeita a esse tipo de verificabilidade.

20 Vale ressaltar que embora o teísmo possua uma série de dogmas, a postura teísta pode também estar sob uma constante avaliação pragmática e valorativa por parte dos crentes teístas, o que pode, inclusive, permitir uma readequação com princípios cientificistas, conforme nossa argumentação, sem comprometer o princípio básico do teísmo: a crença em Deus. Todavia, essa reavaliação da crença religiosa não parece se adequar aos moldes propostos por IBE, visto que não engloba os mesmos elementos de ordem falibilista e seletiva que transparece na dinâmica científica, mas sim uma postura subjetiva que varia conforme a perspectiva individual de cada crente. Aqui encontramos outra característica do raciocínio de IBE: o resultado de IBE na ciência deve ser partilhado comunitariamente, pois a comunidade científica deve partilhar de métodos e critérios avaliativos para o desenvolvimento de determinada disciplina científica (FOUREZ, 1995, pp. 94-95), enquanto a crença religiosa, embora possa ser compartilhada, seu cerne diz mais respeito a valores morais e estéticos individuais.

Esse aspecto excludente da inferência do teísmo se dá pelo fato do argumento buscar ser uma resposta baseada em evidências que só possuem significatividade dentro da própria ótica teísta, e, nesse sentido, somente o teísmo é uma resposta possível, plausível e coerente para responder à questão, sendo todas as outras insuficientes ou incoerentes por não atenderem às evidências propostas. Por fim, essa condição do argumento de van Holten culmina na necessidade de uma nova caracterização da sua forma de raciocínio, a qual será apresentada adiante.

A quarta crítica levantada contra a empreitada de van Holten possui íntima relação com a segunda e terceira críticas elencadas e se deve à própria natureza da justificação da crença teísta que, conforme exposto pelo próprio autor, pressupõe sua aceitação como única possibilidade plausível, o que acaba por eliminar qualquer possibilidade de seleção – que é um dos marcos fundamentais de IBE. Dito de outro modo, se o teísmo oferece os próprios pressupostos para sua aceitação, não há uma efetiva seleção devido à ausência de um mecanismo ou princípio epistêmico neutro (no sentido de avaliação moderada) para guiar IBE, uma vez que inferir que para o crente teísta o teísmo é a melhor das visões de mundo possíveis é cair em uma petição de princípio, visto que essa inferência parte dos pressupostos assumidos pela própria hipótese a ser considerada, o que faz com que ela mesma seja a única opção aceitável²¹. Nesse sentido, se pode dizer que a proposta de van Holten deveria ser chamada de *inferência da única explicação possível*²², visto excluir toda possibilidade de uma seleção efetiva entre alternativas rivais.

A ausência da consideração de hipóteses rivais no raciocínio de van Holten, bem como a inexistência de um princípio moderador confiável, tal como o conhecimento anterior, denota que o autor incide na tentativa de empregar IBE fora do contexto epistemológico adequado, o qual garantiria um resultado confiável na conclusão do raciocínio (STANFORD, 2006, p. 36). Tentativas de emprego de IBE em casos de senso comum ou em situações que não preencham os requisitos básicos para o uso adequado do raciocínio, acabam por transformar IBE em um *slogan* trivial, nada mais do que uma mera expressão que denota que algo foi considerado como a *melhor explicação*. Isso é algo problemático, pois IBE é uma estrutura de raciocínio séria que pressupõe importantes elementos necessários para operar uma seletividade epistêmica válida, confiável e concreta.

Pelas quatro razões alegadas acima - (i) teísmo e cientificismo nem sempre se propuserem a responder ao mesmo problema; (ii) ausência do conhecimento anterior como mecanismo garantidor da seleção através de princípios pragmáticos neutros; (iii) desconsideração de hipóteses rivais sérias; e (iv) condicionamento exclusivo para a inferência de uma única alternativa através de petição de princípio - defendo que a proposta de van Holten, apesar de perspicaz e elucidativa em alguns pontos sobre a

21 A questão é que IBE busca solucionar problemas epistêmicos reais para aquele que a executa, enquanto a crença teísta, segundo a própria argumentação do autor, é algo trivial, visto que a real existência de Deus não chega a ser um problema para o teísta, pois já é um dado prévio. Van Holten retoma e aprofunda a questão acerca da existência de Deus como uma autoexplicação em outro trabalho: *God, Necessity, and Self-Explanation* (2003).

22 Não confundir com a noção de *Inferência da Única Explicação* de Alexander Bird exposta em seu artigo *Inference to the Only Explanation* (2014), pois a proposta de Bird, além de se referir a uma avaliação de teorias científicas, não descarta a importância e a efetividade da competição entre hipóteses rivais.

natureza da adoção da crença teísta, não se aproxima em nenhum aspecto daquilo que é chamado de IBE em Filosofia da Ciência, pois se afasta dos pressupostos principais que conferem a significatividade particular dessa forma de raciocínio.

Considerações finais

Independentemente da reflexão de van Holten não se configurar como uma IBE propriamente dita, é necessário reconhecer o mérito do autor em clarificar em certa medida como ocorre a justificação psicológica da fé teísta por parte do próprio crente, dando uma significativa contribuição para a Filosofia da Religião em geral e principalmente às discussões sobre a justificação racional da fé. Não obstante, também é necessário reconhecer que os conceitos, raciocínios e argumentos de uma determinada área da Filosofia não são restritos e exclusivos daquela área, mas, para serem utilizados em outras discussões, deve-se procurar manter ao menos os principais elementos constituintes que caracterizam a ferramenta filosófica. Isso não significa, todavia, que eles não podem ser resignificados ou alterados para servirem como ponto de partida para novas reflexões – desde que fiquem claras as alterações.

Por fim é necessário fazer uma distinção crucial: uma coisa é dizer que algo é a melhor explicação, outra é afirmar que é uma IBE. Isto é, há uma diferença fundamental em usar a expressão “melhor explicação” e dizer que algo passou pelo argumento filosófico da “inferência da melhor explicação”. Aparentemente van Holten não distinguiu adequadamente esses dois aspectos e acabou em uma confusão semântica ao relacionar o que a própria visão de mundo teísta toma para si, ou seja, que é a melhor explicação do Universo, e o que Harman e Lipton tentaram expressar através do raciocínio filosófico de IBE, o qual pressupõe necessariamente a existência de hipóteses falíveis rivais que se proponham a responder a um mesmo problema e um mecanismo de seleção pautado no conhecimento anterior (que por sua vez é guiado por critérios pragmáticos e verificáveis).

Concluo esse breve artigo exaltando o trabalho de van Holten, mas com a ressalva de que a proposta do autor acabou sendo uma resignificação que descaracterizou o argumento de IBE. Todavia, isso não quer dizer que IBE não possa ser utilizada em discussões de Filosofia da Religião, muito pelo contrário, acredito que seja possível de alguma maneira, visto ser uma ferramenta versátil para tratar de processos seletivos de hipóteses. Contudo, não proponho aqui uma alternativa ou caminho para esse feito, pois excederia o escopo do presente artigo, bem como minhas capacidades.

Referências Bibliográficas

BIRD, A. Inferência da Única Explicação. Tradução de Marcos Rodrigues da Silva. *Cognitio*, vol. 15, n. 2, 2014.

_____. Scientific Revolutions and Inference to the Best Explanation. *Danish Yearbook of Philosophy*, vol. 34, pp. 25-42, 1999.

CAMPOS, D. On the distinction between Peirce's abduction and Lipton's Inference to the best explanation. *Synthese*, vol. 180, no. 3, 2011.

CHIBENI, S. Afirmando o consequente: uma defesa do realismo científico. *Scientiae Studia*, vol. 4, n. 2, 2006.

CLAYTON, P. Inference to the Best Explanation. *Zygon*, vol. 32, no. 3, 1997.

DAY, T.; KINCAID, H. Putting Inference to the Best Explanation in its Place. *Synthese*, vol. 98, 1994.

FOUREZ, G. *A Construção das Ciências: introdução à filosofia e à ética da ciência*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

HARMAN, G. Inferência da Melhor Explicação. Tradução de Marcos Rodrigues da Silva e Mirieli Sicote de Lima. *Dissertatio*, vol. 47, 2018.

LIPTON, P. *Inference to the best explanation*. London: Routledge, 2004.

_____. É o melhor bom o suficiente?. Tradução de Marcos Rodrigues da Silva e Alexandre Meyer Luz. *Princípios*, vol.17, n. 27, 2010.

OPPY, G. *Atheism, The Basics*. London: Routledge, 2018.

_____. *The Best Argument Against God*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

OSTIEN, P. God, Other Minds, and the Inference to the Best Explanation. *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 4, no. 1, 1974.

PLANTINGA, A. *Conhecimento e Crença Cristã*. Brasília: Academia Monergista, 2016.

PSILLOS, S. On van Fraassen's Critique of Abductive Reasoning. *The Philosophical Quarterly*, vol. 46, no. 182, 1996.

SARDI, G. C. Uma análise latouriana do conceito de conhecimento anterior e seu emprego no realismo científico. *Kínesis*, vol. 12, n. 31, 2020.

SILVA, M. O problema da aceitação de teorias e o argumento da inferência da melhor explicação. *Cognitio*, vol. 12, 2011.

_____. Paul Thagard e a Inferência da Melhor Explicação. *Cognitio*, vol. 18, n. 1, 2017.

_____; CASTILHO, D. Inferências eliminativas e o problema das alternativas não concebidas. *Filosofia Unisinos*, vol. 16, 2015.

_____; et al. Realismo e Inferência da Melhor Explicação. *Dissertatio*, vol. 47, 2018.

_____; MINIKOSKI, D. Van Fraassen e a Inferência da Melhor Explicação. *Problemata*, vol. 7, n. 1, 2016.

_____; _____. A Filosofia da Ciência e o conceito de Conhecimento Anterior. *Problemata*, vol. 8, n. 3, 2017.

STANFORD, K. *Exceeding our Grasp*. Oxford, Oxford University Press, 2006.

SWINBURNE, R. *A Existência de Deus*. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília: Academia Monergista, 2015.

THAGARD, P. The Best Explanation: Criteria for Theory Choice. *The Journal of Philosophy*, vol. 75, 1978.

VAN FRAASSEN, B. *Laws and Symmetry*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

VAN HOLTEN, W. Theism and Inference to the Best Explanation. *Ars Disputandi*, vol. 2, no. 1, 2002.

_____. God, Necessity, and Self-Explanation. *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, vol. 64, no. 2, 2003.

Recebido em: 05/Set/2020 - **Aceito em:** 13/Out/2020.

A Condição de Acesso Epistêmico Razoável (CAER) implica em ceticismo indutivo? Uma reinterpretação do CAER em termos probabilísticos

Does the Condition of Reasonable Epistemic Access (CORNEA) imply inductive skepticism? A reinterpretation of CORNEA in probabilistic terms

Gabriel Reis de Oliveira

Mestrando em Filosofia pela UFRJ
Bolsista CAPES e John Templeton Foundation
reisgabri@gmail.com

Resumo: A resposta de Stephen Wykstra às variedades de formas do problema probatório do mal contra a existência de Deus toma como peça central um princípio epistemológico denominado de Condição de Acesso Epistêmico Razoável (daqui em diante, CAER). Aplicando esse princípio epistemológico ao problema probatório do mal tal como formulado por William Rowe, uma pessoa tem o direito de alegar que a sua ignorância acerca dos bens provenientes dos males horrendos permitidos por Deus constitui uma forte evidência contra a existência de Deus apenas se for razoável que a pessoa acredite que se Deus existisse, a sua condição epistêmica seria discernivelmente diferente. Infelizmente, como Justin P. McBrayer apontou, parece haver contraexemplos para o CAER. Neste artigo, argumentarei que uma recente reformulação do CAER realizada por Stephen Wykstra e Timothy Perrine (2012) em termos de probabilidades condicionais nos fornece um aparato formal que nos permite ver exatamente onde a objeção do ceticismo indutivo falha. Concluirei argumentando que, dado o Teorema de Bayes e algumas distinções, a objeção do ceticismo indutivo não representa nenhuma ameaça ao CAER.

Palavras-chave: Mal; Evidência; CAER; Indução.

Abstract: Stephen Wykstra's response to the variety of forms of the evidential problem of evil against the existence of God takes as its centerpiece an epistemological principle called the Condition of Reasonable Epistemic Access (hereafter, CORNEA). Applying this epistemological principle to the probative problem of evil as formulated by William Rowe, a person has the right to claim that his ignorance of the goods arising from the horrible evils permitted by God constitutes strong evidence against the existence of God only if it is reasonable that the person believes that if God existed, his epistemic condition would be discernibly different. Unfortunately, as Justin P. McBrayer pointed out, there seem to

be counterexamples for CORNEA. In this article, I will argue that a recent reformulation of CORNEA by Stephen Wykstra and Timothy Perrine (2012) in terms of conditional probabilities provides us with a formal apparatus that allows us to see exactly where the inductive skepticism objection fails. I will conclude by arguing that, given Bayes' Theorem and some distinctions, the inductive skepticism objection poses no threat to CORNEA..

Keywords: *Evil; Evidence; CORNEA; Induction.*

INTRODUÇÃO

Os proponentes do argumento probatório do mal afirmam que certos fatos relativos ao mal nos fornecem evidências poderosas de que não existe um ser onipotente, onisciente e sumamente bom. O problema probatório tem sido influentemente defendido por William Rowe (1996). O argumento de Rowe se concentra em um tipo particular de mal em nosso mundo, os tipos de males paradigmáticos que fornecem evidência contra a crença racional em Deus. Ele pensa que o mal pode ser justificável se levar a algum bem maior, um bem que não se pode alcançar sem esse mal. O seu ponto no argumento é que existem males injustificáveis que são evidências contra a existência de Deus. Portanto, a ideia é que mesmo que possamos justificar a existência de alguns males pelo bem que possibilitam, há males que não parecem ter tal justificação, ou seja, males gratuitos.

Rowe (1996) faz uso de dois relatos de casos de mal citados nos argumentos anteriores. São eles: o sofrimento de um cervo morrendo em agonia como vítima de um incêndio florestal que sofre queimaduras horríveis, agonizando terrivelmente por vários dias antes que a morte alivie o seu sofrimento (chamaremos este caso de M1) e o sofrimento de uma garotinha em Flint, Michigan, que foi severamente espancada, estuprada e depois estrangulada no início do ano novo de 1986 (chamaremos este caso de M2) conforme relatado na *Detroit Free Press* de 3 de janeiro de 1986. A partir desses dois relatos, Rowe estabelece a hipótese de que:

H: Nenhum bom estado de coisas que conhecemos é tal que justifique moralmente um ser onipotente e onisciente em obtê-lo permitindo M1 ou M2. (ROWE, 1996, p. 263, todas as traduções são minhas)

Em outras palavras, entre os bons estados de coisas que conhecemos nenhum é tal que justifique Deus permitir M1 e M2.

Se nenhum bem que conhecemos justifica Deus em permitir M1 e M2, a premissa *H* é verdadeira. E se *H* é verdadeira, Rowe tenta inferir a partir de *H* que:

~G: Não há um ser onipotente, onisciente e sumamente bom. (ROWE, 1996, p. 263)

De acordo com a Condição de Acesso Epistêmico Razoável que chamaremos de CAER (CORNEA, no original), o fato de que não conhecemos um bem que justifica a permissão de Deus de determinados males não fornece nenhuma razão para pensar que realmente não existe um bem que justifica os males e, por inferência, que Deus não existe (uma vez que se Deus existe, existem bens que justificam os males). É claro, se não tivermos uma razão para pensar que existem males gratuitos, o argumento do

mal de Rowe é malsucedido. Mas caso o CAER seja falso, teremos uma razão para pensar que existem males gratuitos, nomeadamente, de que não vemos bens que justificam os males, e o argumento de Rowe contabiliza contra a racionalidade da crença em Deus.

1. A Crítica de Justin P. Mcbrayer ao CAER

Justin P. McBrayer (2009) no artigo “CORNEA AND INDUCTIVE EVIDENCE” apresenta uma poderosa objeção contra o CAER. Sua objeção baseia-se na acusação de que CAER implica no ceticismo indutivo. McBrayer observa a semelhança que CAER possui com a condição de sensibilidade de Fred Dretske (1970) e defende que CAER é uma condição de sensibilidade sobre o que conta como evidências, e que as evidências indutivas, muitas vezes, não são sensíveis da maneira exigida pela condição de sensibilidade. McBrayer oferece vários exemplos em que CAER tem consequências céticas em grande parte de nossas crenças indutivas. Assim, se CAER é verdadeiro, não temos evidências para muitas de nossas crenças indutivas. Portanto, o proponente do CAER enfrenta o dilema de se tornar um cético indutivo ou abandonar uma resposta ao argumento probatório do mal. Passemos, primeiramente, à sua demonstração de que CAER é uma condição de sensibilidade às evidências.

1.1. O CAER como uma Condição de Sensibilidade às Evidências.

O CAER assegura que: (CAER) Com base na situação cognitiva *S*, uma pessoa *P* está autorizada a afirmar que *H* somente se for razoável para *P* acreditar que, dadas as suas faculdades cognitivas e o uso que faz delas, se *H* não fosse o caso, *S* seria provavelmente diferente do que é em alguma medida discernível para *P*.

McBrayer (2009) faz três qualificações para demonstrar que CAER é uma condição de sensibilidade sobre o que conta como evidências. Primeiro, “situação cognitiva” é qualquer coisa que possa servir como evidência (por exemplo, uma experiência perceptiva, uma crença, um estado aparente etc.)” (MCBRAYER, 2009, p. 80). Segundo, *H* é a crença que pode ser confirmada por qualquer “situação cognitiva”, na qual “situação cognitiva” indica que algo constitui uma evidência *prima facie* para a crença de que *H*. Nesse sentido, CAER é uma condição sobre quando alguma “situação cognitiva” conta como evidência. Ele cita Wykstra para apoiar essa ideia quando diz que “a ideia principal por trás do CAER é um teste proposto para saber se alguma suposta evidência *E* ‘apoia fortemente’ alguma hipótese *H*” (WYKSTRA, 2007, p. 88). Terceiro, a cláusula condicional subjuntiva do CAER: “se *H* não fosse o caso, *S* seria provavelmente diferente do que é em alguma medida discernível para mim” deve ser entendida como afirmando que a “situação cognitiva *S*” é evidência para *H* somente se for razoável eu acreditar que um determinado contrafactual é verdadeiro: se não fosse o caso que *H*, minha situação cognitiva *S* provavelmente seria diferente do que é. McBrayer esboça essa condição da seguinte maneira:

A situação cognitiva *S* de uma pessoa *P* é evidência para *H* somente se for razoável que *P* acredite que [$\sim H \square \rightarrow$ ¹ *S* é discernivelmente diferente]. (McBrayer,

1 Este simbolismo representa a implicação contrafactual.

Por outras palavras, deve ser razoável que o sujeito acredite que a sua situação cognitiva é uma evidência de H somente se a sua evidência é perceptivelmente diferente caso H seja falsa. Se esse não for o caso, a situação cognitiva não será evidência para H. Para exemplificarmos, pense na minha crença de que o céu é azul. Acredito nisso porque, ao olhar para o céu, vejo que ele é azul. A minha situação cognitiva ao ver o céu azul dá suporte a minha crença de que o céu é azul porque é razoável acreditar que, se o céu não fosse azul, minha situação cognitiva de ver o céu azul seria perceptivelmente diferente. Minha evidência conta a favor da minha crença porque satisfaz a exigência de CAER.

1.2. A Objeção do Ceticismo Indutivo

McBrayer enxerga semelhança do CAER com a condição de sensibilidade de Dretske (1970). E de acordo com o autor, os mesmos problemas que afetam a condição de sensibilidade de Dretske também afetam o CAER. De acordo com Dretske, uma evidência E conta a favor da hipótese H somente se caso H não fosse verdadeira, não haveria a evidência E. Para McBrayer, o CAER implica, da mesma forma, que a nossa situação cognitiva é evidência para H apenas se for razoável acreditarmos que, se H não fosse verdadeira, poderíamos perceber isso de alguma forma. McBrayer se concentra nos casos de evidências indutivas que não são sensíveis da maneira exigida por CAER.

Ele cita três casos diferentes de evidências indutivas que apresentam problemas ao CAER com a seguinte semelhança: o sujeito possui claramente evidências indutivas sólidas, mas falha no teste contrafactual. Uma vez que cada exemplo tem a mesma estrutura básica, será suficiente examinarmos apenas um dos três casos. Considere o seguinte caso proposto por McBrayer:

Embora possua um bilhete, acredito que vou perder na loteria. Eu tenho evidências indutivas para esta afirmação. Eu sei que as chances de ganhar são de um em um milhão. Minha evidência é sensível ao fato de eu perder a loteria? Não. Vá para o mundo mais próximo em que eu ganho. Eu tenho sorte e puxo o bilhete certo. É razoável para mim acreditar que minha situação cognitiva no mundo real seria discernivelmente diferente da minha situação cognitiva no mundo possível em que eu ganho? Não – as coisas pareceriam iguais para mim. Portanto, de acordo com o CAER, minha situação cognitiva neste caso não é evidência da alegação de que vou perder na loteria. (MCBRAYER, 2009, p. 83)

Suponha que eu tenho um bilhete de loteria e eu acredito que vou perder na loteria. Essa crença está fundamentada nas seguintes evidências indutivas: eu tenho apenas um bilhete e existem um milhão de bilhetes a serem sorteados, de modo que as chances de eu ganhar são uma em um milhão. Certamente, eu tenho evidências indutivas bastante fortes de que perderei na loteria. No entanto, o contrafactual relevante do CAER é falso: não é o caso que, se eu ganhasse na loteria, a minha situação epistêmica seria diferente da atual. Provavelmente, os mundos mais próximos nos quais eu ganho na loteria são mundos em que o meu bilhete é sorteado dentre um milhão de bilhetes. E em nenhum desses casos a minha situação cognitiva – ou seja, a evidência que eu tenho da minha crença – seria diferente do que é agora. Na verdade,

a minha situação cognitiva é a mesma para mim nos mundos mais próximos em que ganho na loteria. Portanto, a minha crença falha em satisfazer CAER, mesmo que eu tenha evidências indutivas muito sólidas. Logo, para usar o termo “parecer” do CAER original, não tenho o direito de afirmar que me parece que vou perder na loteria, mesmo que, intuitivamente, tenha o direito de reivindicar que me parece que vou perder na loteria em virtude das minhas evidências indutivas.

Devemos concluir que CAER é falso, a menos que sejamos céticos quanto à justificação indutiva. Uma vez admitido que CAER é falso, podemos afirmar que ter boas evidências indutivas para H é consistente com o fato de que se H fosse falsa, a evidência, que é a situação cognitiva de alguém, seria exatamente a mesma.

Alguém poderia objetar, como McBrayer observa, que em formulações mais recentes, Wykstra não entende mais CAER como uma condição sobre as evidências *simpliciter*, mas sim às evidências “alavancadoras” (*levering evidence*). Evidências são alavancadoras quando são suficientes para que alguém revise a sua crença a partir do que seria na ausência da evidência. Ou para usar a terminologia do Wykstra (2007), o CAER é uma condição apenas no suporte dinâmico e não no suporte estático, de modo que a evidência alavancadora é uma condição no suporte dinâmico. Por exemplo, se as evidências são suficientes de modo a justificar a mudança da minha crença de H para $\sim H$ ou de $\sim H$ para H, isso é uma evidência alavancadora. Neste caso, não é verdade que CAER implique que eu não tenha evidência para acreditar que eu perderei na loteria, mas apenas que eu não tenho evidência alavancadora de que vou perder na loteria.

McBrayer reestrutura o exemplo da loteria para demonstrar que a crítica permanece. Imagine que eu recebo um bilhete de loteria e ignoro quantos bilhetes são vendidos. Pode ser que eu tenha o único bilhete, ou haja um milhão de outros. E para ser racional, assumo agnosticismo sobre se vou ganhar na loteria. Até que mais tarde, descubro que existem um milhão de outros bilhetes. Com base nessa descoberta, não acredito que ganharei na loteria. A minha situação cognitiva (a evidência da descoberta) me moveu do agnosticismo sobre ser o vencedor da loteria para a crença de que perderei na loteria. Portanto, para usar a terminologia de McBrayer, a minha situação cognitiva é uma evidência alavancadora. De qualquer forma, a minha crença ainda não satisfaz o condicional subjuntivo do CAER, já que a minha situação cognitiva seria exatamente a mesma no mundo mais próximo em que ganho na loteria. Logo, por CAER, não posso afirmar que me parece que vou perder na loteria, mesmo que eu tenha o direito de afirmar que vou perder na loteria a partir da evidência alavancadora que me move da não-crença para a crença.

Devemos concluir, novamente, que CAER é falsa, a menos que sejamos céticos quanto às evidências indutivas que são evidências alavancadoras. Uma vez admitido que CAER é falso, podemos afirmar que ter boas evidências alavancadoras para H é consistente com o fato de que se H fosse falsa, a situação cognitiva de alguém seria exatamente a mesma.

2. A Resposta de Stephen J. Wykstra e Timothy Perrine a Mcbrayer

Stephen J. Wykstra e Timothy Perrine (2012) procuram responder a objeção de McBrayer em 4 passos: (i) elucidam o CAER e um princípio distinto que chamaram

de “CORE”; (ii) fornecem uma interpretação probabilística a ambos os princípios; (iii) argumentam que o Teorema de Bayes implica uma condição sobre evidências semelhante ao CORE probabilístico (e CAER probabilístico); e, por fim, (iv) mostram como os contraexemplos de McBrayer ao CAER e CORE probabilísticos falham.

Passemos à primeira parte na tentativa dos autores de responderem à objeção de McBrayer.

2.1. A Elucidação do CAER Externalista e do CORE Internalista

Wykstra e Perrine (2012) começam esclarecendo o CAER e o que o distingue de um princípio subjacente que denominam de “CORE”. Eles dirão que o CAER é fortemente internalista e CORE é fortemente externalista.

O princípio CAER, correspondente à segunda versão do argumento de Rowe com o acréscimo de evidências alavancadoras, assegura que

(CAER) Para a pessoa P na situação cognitiva S, P tem direito de alegar que a nova evidência E é uma evidência alavancadora (isto é, uma forte evidência) para H somente se for razoável que P acredite que se H fosse falso, E provavelmente seria diferente na situação S. (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 380)

E o princípio subjacente ao CAER denominado CORE afirma que:

(CORE) Na situação cognitiva S, que fornece novas informações E, E é uma evidência alavancadora [uma evidência forte] para a hipótese H somente se for verdade que se H fosse falso, E provavelmente seria diferente. (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 377)

Assim, o CAER “expressa uma condição internalista sobre quando alguém tem o direito de considerar [um dado] E como forte evidência para [uma hipótese] H”, dizem Wykstra e Perrine (2012, p. 377), ao passo que o CORE está preocupado em expressar “uma condição externalista sobre quando E realmente é uma forte evidência para H”. Para desenvolver isso, os autores falam o que vem a seguir.

Primeiro, esclarecem o termo “evidências alavancadoras”. Wykstra e Perrine (2012, p. 380) listam três condições necessárias para que algo conte como evidência alavancadora. A primeira é que a evidência alavancadora deve ser – usando a terminologia da seção anterior – “dinâmica”, ao invés de “estática”. E é uma evidência dinâmica para H apenas no caso de $\Pr(H/E) > \Pr(H)$, ou seja, quando E dá um incremento adicional ou aumento de probabilidade a H. De maneira que para E ser uma evidência alavancadora, tem que ser uma informação que, ao ser obtida, altere a probabilidade da hipótese H em relação ao que era anteriormente à obtenção de E.

A segunda condição necessária para ser uma evidência alavancadora é que tal “evidência a favor ou contra uma hipótese [...] [deve ser] suficientemente forte para mudar a credibilidade racional de uma hipótese de um estado quadrado para outro” (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 381). Os estados quadrados (*squares states*) são atitudes doxásticas: crença, não-crença e descrença. A crença quadrada corresponde a dar a uma proposição uma probabilidade de 0,99 ou superior, a não-crença quadrada a probabilidade de cerca de 0,5 e a descrença quadrada a probabilidade de 0,01 ou inferior.

Terceiro, a noção de evidência alavancadora é *prima facie*, isto é, ela quer determinar o peso de algumas evidências em particular, ao invés de todas as evidências a favor e contra uma hipótese, partindo, assim, de uma posição neutra ou agnóstica acerca da hipótese. Em outras palavras, Wykstra e Perrine nos pedem para colocar cada hipótese em questão na mesma posição de não-crença quadrada, isto é, $\Pr(H) = 0,5$ e $\Pr(\sim H) = 0,5$. E depois ver se o acréscimo de evidência nas hipóteses em questão leva a 0,99 ou 0,01. Se isso acontecer, é uma evidência alavancadora; se não, não é. Portanto, a ideia por trás da evidência alavancadora é bem simples e inteligível. Evidência alavancadora é apenas outra maneira de falar de uma evidência bastante forte.

Para desenvolver a sugestão que está por trás do CAER internalista um CORE externalista, depois de esclarecido o que é “evidência alavancadora”, os autores passam a distinguir CORE do que chamaram de “McCAER” proposto por McBrayer. Como vimos, a formulação é: (McCAER) A situação cognitiva *S* de uma pessoa *P* é evidência para *H* somente se for razoável que *P* acredite que [$\sim H \square \rightarrow s$ é discernivelmente diferente].

Wykstra e Perrine lembram que McBrayer apoia essa versão do CAER citando Wykstra quando afirma que “a ideia-chave por trás do CAER é um teste proposto para saber se alguma suposta evidência ‘apoia’ fortemente... alguma hipótese *H*” (WYKSTRA, 2007, p. 88).

Os autores dizem que McCAER comete três confusões. Primeiro, eles dizem que McCAER se refere a uma condição de evidências *simpliciter*, mas a ideia-chave por trás do CAER, quando bem entendido, se refere a uma condição de evidências que apoia fortemente uma evidência no sentido de evidência alavancadora conforme definida. Em segundo lugar, Wykstra, ao contrário de McBrayer, não visa formular CAER quando diz que o “CAER é um teste proposto para saber se alguma suposta evidência ‘apoia’ fortemente... alguma hipótese *H*”, mas apenas articular a ideia-chave por trás do CAER. Enquanto CAER diz respeito à quando a informação pode ser razoavelmente considerada como evidência alavancadora, a ideia-chave é uma condição sobre quando alguma informação é uma evidência alavancadora. Terceiro, a condição de McCAER é internalista, pois exige que seja razoável que uma pessoa acredite que se *H* fosse falsa (ou não fosse o caso), *E* seria provavelmente diferente. Enquanto que Wykstra sugere que a condição é externalista: é verdadeiro que se *H* fosse falso (ou não fosse o caso), *E* seria provavelmente diferente.

“A ideia-chave que McBrayer se apropria imperfeitamente, então, é a seguinte”, colocam Wykstra e Perrine:

que “por trás” do CAER internalista está um princípio externalista mais profundo, que confere plausibilidade e apoio ao CAER. E, assim como CAER é duplamente internalista, esse princípio mais profundo é duplamente externalista. É externalista, primeiro, no fato de ser uma condição – ou seja, quando algo é evidência do tipo de “apoio forte” (isto é, alavancador). É externalista, segundo, sobre o que consiste nessa condição – ou seja, que seja verdade que, se *H* fosse falso, *E* provavelmente seria diferente. O princípio mais profundo do CORE, colocado lado a lado com CAER, é o seguinte:

CAER	CORE
Para a pessoa P na situação cognitiva S, P tem direito de alegar que a nova evidência E é uma evidência alavancadora para H somente se for razoável que P acredite que se H fosse falso, E provavelmente seria diferente na situação.	Na situação cognitiva S, que fornece novas informações E, E é uma evidência alavancadora para a hipótese H somente se for verdade que se H fosse falso, E provavelmente seria diferente.

(WYKSTRA e PERRINE, 2012, pp. 383-384)

Após esse esclarecimento dos princípios CAER, CORE e McCAER, Wykstra e Perrine oferecem uma interpretação probabilística de CAER e CORE que se distancia ainda mais da formulação proposta por McBrayer, de modo a resistir às suas objeções. E esta é a segunda parte da resposta deles ao McBrayer.

2.2. Interpretação Probabilística de CAER e CORE

Apesar dos princípios serem distintos, ambos possuem uma condicional que chamarei de “*crucial*”, e os autores chamam de “*crux*”: (*crucial*) Se H fosse falso, E seria provavelmente diferente.

Agora os autores pensam que precisamos esclarecer como interpretar essa proposição condicional no modo subjuntivo que chamamos de *crucial* e que está contida tanto no CAER quanto no CORE. Como Wykstra e Perrine (2012, p. 337) observam, McBrayer entendeu a cláusula subjuntiva *crucial* como expressão de uma condicional contrafactual, que deve ser entendida de acordo com a semântica de mundos possíveis de Robert Stalnaker e David Lewis. Mas, eles dizem, não devemos necessariamente entender subjuntivos gramaticais como expressando subjuntivos contrafactuais, pois como Stalnaker nota, às vezes eles expressam subjuntivos não contrafactuais. Wykstra e Perrine (2012, p. 384) citam o exemplo que o próprio Stalnaker oferece e que se assemelha com os exemplos do CAER. Ele diz:

Se o mordomo o tivesse feito, teríamos encontrado justamente [ou seja, exatamente] as evidências que encontramos. (STALNAKER, 1975, p. 146)

Por questões de objetivo, não iremos expor o argumento completo de Stalnaker. Apenas com esse exemplo, temos dois apontamentos importantes. Primeiro, suponha que um detetive proferiu essa frase. A frase proferida pelo detetive não possui um antecedente que é contrário aos fatos, ao passo que contrafactuais são condicionais subjuntivos com antecedentes falsos. Segundo, se um detetive profere essa frase para afirmar que as evidências confirmam o que o mordomo fez, ela não deve ser avaliada usando uma semântica de mundos possíveis mais próximos, mas como expressando as implicações das evidências a favor de uma determinada hipótese. No caso do mordomo, dizem os autores (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 385), “a probabilidade de encontrar exatamente as evidências encontradas, condicional à hipótese de que o mordomo o fez (e outras informações de base), é alta”. Como Wykstra e Perrine argumentam, portanto, condicionais subjuntivos, no contexto de teste de hipótese, às vezes são mais bem entendidos como falando acerca dos resultados das evidências sobre as hipóteses em

relação a probabilidades condicionais, em vez de condicionais contrafactuais que estão em conformidade com a semântica de Lewis-Stalnaker. Eles concluem sugerindo uma leitura alternativa de *crucial* formulada em termos de probabilidades condicionais.

Entendendo *crucial* dessa maneira, “Se H fosse falso, E seria provavelmente diferente” significa que a probabilidade condicional de E, dada a falsidade de H é baixa – os autores dizem que pelo menos abaixo de 0,5. Portanto, *crucial* diz que $\Pr(E | \sim H) < 0,5$.

Uma vez esclarecidos CAER e CORE, os autores passam a considerar o caso da loteria proposto por McBrayer. Antes de passarmos ao argumento de que o Teorema de Bayes implica no CORE probabilístico, devemos dar atenção à reformulação deste caso e na sua aplicabilidade ao CORE probabilístico.

2.3. O Caso da Loteria Considerado e Melhorado

O caso reformulado e que considera um cenário em que as evidências são evidências alavancadoras é essencialmente o seguinte: Imagine que eu receba um bilhete de loteria e ignoro quantos bilhetes são vendidos. Pode ser que eu tenha o único bilhete da loteria, ou haja um milhão de outros. E para ser racional, assumo agnosticismo sobre se vou ganhar na loteria. Até que mais tarde, descubro que existem um milhão de outros bilhetes. Com base nessa descoberta, acredito que perderei na loteria. A minha situação cognitiva, isto é, a evidência da descoberta, me moveu do agnosticismo sobre se vou ser o vencedor da loteria para a crença de que perderei na loteria. Portanto, na terminologia de McBrayer, a minha situação cognitiva é uma evidência alavancadora.

Os autores pensam que o exemplo de McBrayer “não fornece detalhes suficientes para especificar uma informação cognitiva específica que está causando esse movimento” (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 388). Pois a conclusão de que as minhas chances de vitória são de uma em um milhão com base na informação que eu tenho sobre a quantidade de bilhetes depende de muitas outras considerações que fazem parte das minhas informações de base, como que os bilhetes são distribuídos justamente. Eles tentam melhorar o cenário para que fique claro que uma nova situação de informação cognitiva, quando adicionada a outras informações de base já existentes, aumentará a probabilidade de que as minhas chances de vitória são de uma em um milhão. Portanto, para evitar mal-entendidos, suponha que o meu conhecimento de base k implica que o bilhete vem de uma loteria justa com exatamente um bilhete vencedor.

Wykstra e Perrine ainda afirmam que o cenário da loteria ainda não está completamente melhorado para que a minha situação cognitiva altere o meu estado doxástico de agnosticismo para a crença de que vou perder na loteria. Eu não sei quantos bilhetes são vendidos, como dito, pode ser que eu tenha o único bilhete, ou haja um milhão de outros. É possível entendermos que a loteria pode ter vendido um bilhete, ou dois bilhetes, ou cem bilhetes, ou quinhentos mil bilhetes. O problema em entender assim é que eu não estaria em um estado inicial de agnosticismo sobre minhas chances na loteria. Como tínhamos dito, temos a posição de agnosticismo (não-crença quadrada) sobre uma hipótese H quando assumimos que $\Pr(H) = 0,5$ e $\Pr(\sim H) = 0,5$. Mas de acordo com esse entendimento das múltiplas possibilidades de números de bilhetes que poderiam ser vendidos, é igualmente provável que meu bilhete seja de uma loteria de um, dois, cem ou quinhentos mil bilhetes. De modo que, dizem os

autores, “a probabilidade de ter um bilhete vencedor não chega nem perto de 0,5: em vez disso, é algo como 1 em 70.000, tornando a probabilidade de ter um bilhete perdedor algo como 69.999 em 70.000 ou 0,999986” (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 390). E a minha nova evidência, de que tenho um bilhete de um milhão vendidos, não é uma evidência alavancadora, uma vez que não me passa de um estado doxástico de 0,5 para 0,99 ou superior, mas me leva de um estado doxástico 0.999986 para .999999 (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 390).

Os autores afirmam que devemos entender que a minha situação inicial é aquela em que as duas possibilidades mencionadas por McBrayer (ou seja, “talvez eu tenha o único bilhete ou talvez haja um milhão de outros”) não sejam ilustrativas, mas exaustivas. Eles oferecem um novo cenário da loteria aprimorado que pode ser dito da seguinte maneira: Suponha que, além do meu conhecimento de base que implica que o bilhete vem de uma loteria justa com exatamente um bilhete vencedor, existe 0,5 de probabilidade inicial de que a loteria da qual vem o bilhete tenha apenas um único bilhete e também uma probabilidade de 0,5 de que seja um bilhete proveniente de uma loteria que vendeu um milhão de bilhetes. Pelo que eu tenho a crença suspensa sobre as minhas chances de ganhar na loteria ou não. Neste caso, pode-se pensar que eu comprei dois bilhetes, um para um sorteio de um bilhete na Igreja Presbiteriana e o outro de um sorteio católico de um milhão de bilhetes. Eu guardei os bilhetes em minha sala de estar, e numa das visitas dos irmãos da igreja na minha casa, o irmão cleptomaniaco Filipe entrou na sala e roubou um deles. Conhecendo o transtorno obsessivo-compulsivo de Filipe, sei que Filipe roubou um bilhete, mas não sei qual deles. O meu estado inicial acerca das chances de eu possuir o bilhete da Igreja Presbiteriana tem a probabilidade de 0,5, bem como de eu possuir o bilhete católico tem a probabilidade de 0,5. Assim, as minhas crenças sobre se eu tenho o bilhete vencedor ou perdedor estão suspensas.

Suponha também que o irmão Filipe se arrepende e confessa que roubou o bilhete, que era o presbiteriano e que o perdeu. Neste caso, eu recebo o testemunho de uma fonte extremamente confiável de que o bilhete que eu possuo é um bilhete perdedor, já que é o bilhete católico. A confissão de Filipe, portanto, é uma evidência alavancadora, já que me leva do estado doxástico de agnosticismo para a crença de que eu perderei.

A questão que permanece é se essa nova informação cognitiva que é uma evidência alavancadora satisfaz CAER ou CORE. Adotando a leitura contrafactual de *crucial*, essa nova informação cognitiva não satisfaz os requisitos de CAER ou CORE, pois no mundo possível mais próximo, onde eu tenho o bilhete premiado, minha nova evidência indutiva (a confissão do irmão Filipe de que roubou o bilhete presbiteriano e que eu tenho o bilhete católico) é exatamente a mesma. Uma vez que o CAER ou CORE, pelo *crucial*, exigem que se eu ganhasse na loteria, a minha nova informação cognitiva provavelmente seria diferente, a minha evidência indutiva falha em cumprir a exigência. Portanto, uma vez que neste cenário da loteria eu tenho uma evidência alavancadora para afirmar que eu perderei, e que a minha evidência não me fornece esse direito porque é reprovada nos testes de CAER ou CORE na suposição de que ambos são verdadeiros, eu devo ou admitir o ceticismo indutivo ou a falsidade de CAER e de CORE.

2.4. O *Crucial* Probabilístico e o Teorema de Bayes Aplicados ao Cenário da Loteria

Por enquanto, o *crucial* pertencente ao CAER e CORE tem duas interpretações: como condicional subjuntivo ou probabilidade condicional. Seguindo o exemplo de Wykstra e Perrine (2012, p. 392), podemos colocar essas duas interpretações de CORE lado a lado:

(CORE) Na situação cognitiva *S*, que fornece novas informações *E*, *E* é uma evidência alavancadora para a hipótese *H* somente se for verdade que: (*crucial*) se *H* fosse falso, *E* provavelmente seria diferente.

(C-CORE) Na situação cognitiva *S*, que fornece novas informações *E*, *E* é uma evidência alavancadora para *H* somente se for verdade que: (*c-crucial*) no(s) mundo(s) possível(s) mais próximo(s) em que $\sim H$ é verdadeiro, *E* [provavelmente] não é verdadeiro.

(WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 392)

(P-CORE) Na situação cognitiva *S*, que fornece novas informações *E*, *E* é uma evidência alavancadora para a hipótese *H* somente se for verdade que: (*p-crucial*) a probabilidade condicional de *E* dado $\sim H$ [e *k*] – isto é, $\Pr(E \mid \sim H \ \& \ k)$ – está abaixo de 0,5.

Wykstra e Perrine além de proporem a interpretação probabilística de *crucial* a partir da observação de que às vezes os condicionais subjuntivos são corretamente entendidos como expressando as implicações de determinadas evidências sobre certa hipótese, também argumentam que essa formulação probabilística é sustentada pelo teorema de Bayes.

Até o momento, vimos que o caso da loteria é bem-sucedido para objetar que o CORE (e CAER), interpretados como C-CORE, implica em ceticismo indutivo. Os autores se empenharão para demonstrar que o *crucial* de CAER e CORE deve ser entendido probabilisticamente e interpretar CORE (e CAER) como P-CORE evita esses tipos de contraexemplos. E farão isso em dois passos. Nesses dois passos utilizarão o teorema de Bayes e o princípio de médias ponderadas como ferramenta para o cálculo de probabilidades no cenário da loteria.

No primeiro passo eles querem mostrar que “o próprio teorema de Bayes implica – em perfeita concordância com o P-CORE – que o *p-crucial* deve ser satisfeito para que *E* possa ser uma evidência alavancadora de *H*” (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 392). No segundo passo, eles usarão “uma forma expandida do teorema de Bayes para mostrar que – e, mais importante, por que – o *p-crucial* é realmente verdadeiro no cenário da loteria de McBrayer, de modo que o P-CORE seja satisfeito nesse cenário” (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 392).

Vejamos como P-CORE e o teorema da Bayes se aplicam ao cenário da loteria. Pegue o Teorema de Bayes. O Teorema de Bayes nos diz que a probabilidade da hipótese *H* quando a evidência *E* é adicionada à informação de base *k* é a seguinte:

$$\Pr(H \mid (E \ \& \ k)) = \Pr(H \mid k) * [(\Pr(E \mid (H \ \& \ k)) \mid (\Pr(E \mid k)))]$$

Wykstra e Perrine escrevem explicando o teorema:

Nesta aplicação, o teorema de Bayes nos diz que a “nova probabilidade” de uma hipótese – a saber, $\Pr(H \mid E \ \& \ k)$ – é igual à “antiga probabilidade” de *H* dado

somente k – a saber, $\Pr(H | k)$ – vezes uma fração especial [...] que chamaremos apenas de “Quociente”. Nele, o numerador $\Pr(E | H \& k)$ representa o quão provável, ou “expectável”, é a evidência E , no pressuposto de que a hipótese H (juntamente com nossa informação de base k) é verdadeira. O denominador $\Pr(E | k)$ representa a probabilidade da evidência E apenas no pressuposto do nosso conhecimento de base k . Vamos nos referir a eles como, respectivamente, a “expectabilidade hipotética” da nova evidência E (sua probabilidade assumindo que a hipótese é verdadeira) e a “expectabilidade de base” de E (sua probabilidade assumindo apenas a informação de base). (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 393)

Abrevio os termos para a nossa aplicação do teorema de Bayes ao nosso cenário adaptado em primeira pessoa do cenário descrito por Wykstra e Perrine da seguinte maneira:

k = minhas informações de base. Entre essas informações de base está que eu comprei dois bilhetes provenientes de uma loteria justa, que o irmão Filipe roubou um dos dois bilhetes do sorteio e ele costuma confessar sinceramente e honestamente seus crimes em virtude do seu transtorno que o torna cleptomaniaco.

E : minha nova evidência que consiste na confissão de Filipe de que o bilhete que ele roubou foi o presbiteriano.

H_p = a hipótese de que o bilhete que eu possuo é um bilhete perdedor.

H_v = a hipótese de que o bilhete que eu possuo é um bilhete vencedor.

H_{vp} = a hipótese de que o bilhete que eu possuo é um bilhete vencedor do sorteio presbiteriano.

H_{vc} = a hipótese de que o bilhete que eu possuo é um bilhete vencedor do sorteio católico.

Podemos colocar o nosso Teorema de Bayes adaptado aos nossos termos conforme se segue:

$$\Pr(H_p | (E \& k)) = \Pr(H_p | k) * [(\Pr(E | (H_p \& k)) | (\Pr(E | k)))]$$

A partir de agora também utilizo as abreviações CAER, CORE e *crucial* para me referir às suas versões probabilísticas, exceto quando estiver explícito que me refiro às suas interpretações contrafactuais.

Passemos a análise do argumento que os autores oferecem a favor da ideia de que o Teorema de Bayes implica uma condição sobre evidências semelhante ao CORE probabilístico.

2.5. O Teorema de Bayes Implica no CORE Probabilístico?

O CORE diz que a nova evidência E , a informação proveniente da confissão do Filipe, é uma evidência alavancadora para H_p de que eu possuo um bilhete perdedor, somente se: se $\sim H_p$ fosse verdadeira, que não é verdade que eu possuo o bilhete perdedor, então E , a informação proveniente da confissão do Filipe, provavelmente seria diferente. Em termos probabilísticos, é necessário que a probabilidade de E , a informação proveniente da confissão do Filipe, dado $\sim H_p$, que não é verdade que eu possuo um bilhete perdedor, e as minhas informações de base k , isto é, $\Pr(E | \sim H_p \& k)$, seja baixa. Uma vez que $\sim H_p$ é o mesmo que H_v , é necessário que a probabilidade

de E dado H_v , que é verdade que eu possuo o bilhete vencedor, e as informações de base k , isto é, $\Pr(E | H_v \& k)$, seja baixo.

McBrayer, Wykstra e Perrine parecem concordar que E é uma evidência alavancadora de H_p . Já que a confissão de Filipe muda o meu estado doxástico inicial de não-crença quadrada, onde a $\Pr(H_p | k) = 0,5$, para a crença quadrada, onde $\Pr(H_p | E \& k) = 0,99$ ou superior. Pelo teorema de Bayes temos:

$$0,99 = 0,5 * [(\Pr(E | (H_p | k)) | (\Pr(E | k)))]$$

Wykstra e Perrine observam que o numerador do quociente, $\Pr(E | H_p \& k)$, é próximo de 1. De H_p , que eu tenho um bilhete perdedor, e de k , que inclui a informação de que o bilhete presbiteriano é o vencedor, que Filipe roubou o bilhete presbiteriano e costuma confessar seus crimes, resulta duas coisas: (i) se eu tenho um bilhete perdedor, eu tenho um bilhete católico e (ii) a confissão de Filipe dizendo que roubou o bilhete presbiteriano. A minha informação proveniente da confissão de Filipe é E. Então, $\Pr(E | H_p \& k)$ é 1. Agora temos pelo teorema de Bayes:

$$0,99 = 0,5 * [1 | (\Pr(E | k))]$$

O próximo passo é examinarmos o denominador $\Pr(E | k)$. Em nosso cenário atual, podemos determinar que o denominador do quociente, $\Pr(E | k)$, é aproximadamente 0,5. Sabemos que $\Pr(E | k)$ está em torno de 0,5 porque 0,99 ser igual a $0,5 * [1 | (\Pr(E | k))]$ exige que o denominador do quociente seja 1/1,98, já que

$$1,98 = 1 | \Pr(E | k)$$

$$1,98 * \Pr(E | k) = 1$$

$$\Pr(E | k) = 1/1,98.$$

Logo, para que a confissão de Filipe seja uma evidência alavancadora para a hipótese de que eu possuo o bilhete perdedor é necessário que a probabilidade de ocorrer a confissão de Filipe de que ele roubou o bilhete presbiteriano seja de 0,5 dada apenas as informações de base.

Lembre-se que na explicação do teorema de Bayes, Wykstra e Perrine disseram que o denominador $\Pr(E | k)$ representa o quão provável, ou “expectável”, é a evidência E, dado apenas o nosso conhecimento de base k . A esses eles se referiram como “expectabilidade de base” de E (sua probabilidade assumindo apenas a informação de base). Ao passo que ao numerador eles se referiram como a “expectabilidade hipotética” da nova evidência E (sua probabilidade assumindo que a hipótese – neste caso H_p – é verdadeira).

Porém, como Wykstra e Perrine colocam:

esse contraste não deve nos induzir a pensar que $\Pr(E | k)$ é a probabilidade de E dada a hipótese de que H_p é falso. Em vez disso, o valor de $\Pr(E | k)$ é uma média da expectabilidade hipotética de E tanto dado H_p quanto dado H_v , onde esses valores são corrigidos por um “fator de ponderação” de quão prováveis, por eles mesmos, H_p e H_v são. Ou seja, o valor de $\Pr(E | k)$ em uma forma expandida é:

$$\Pr(E | k) = \Pr(E | H_p \& k) * \Pr(H_p | k) + \Pr(E | H_v \& k) * \Pr(H_v | k).$$

(WYKSTRA e PERRINE, 2012, pp. 394-395)

Com fins de esclarecimento, chamarei a “expectabilidade de base” de “probabilidade de base” e “expectabilidade hipotética” de “probabilidade hipotética”. De acordo com a fórmula proposta pelos autores para descobrirmos o valor da probabilidade de eu possuir a evidência que é a confissão de Filipe de que ele roubou o bilhete presbiteriano dada as minhas informações de base anteriormente especificadas, é necessário sabermos (i) a probabilidade de haver tal evidência dada a hipótese de que eu possuo o bilhete perdedor e as informações de base; (ii) a probabilidade de eu possuir o bilhete perdedor dada apenas as informações de base; (iii) a probabilidade de haver tal evidência dada a hipótese de que eu possuo o bilhete vencedor e as informações de base; e (iv) a probabilidade de eu possuir o bilhete perdedor dada apenas as informações de base.

Até agora temos duas dessas cinco probabilidades definidas pelo nosso exemplo. Sabemos que a probabilidade de eu ter o bilhete perdedor dada apenas as informações de base k é 0,5. Lembre-se, nessas informações de base k está que eu comprei dois bilhetes provenientes de uma loteria justa, que o irmão Filipe roubou um dos dois bilhetes do sorteio e ele costuma confessar sinceramente e honestamente seus crimes em virtude do seu transtorno que o torna cleptomaniaco. Assim, k não diminui e nem aumenta a probabilidade de eu ter o bilhete vencedor ou o bilhete perdedor. Estamos numa posição agnóstica em relação a qual bilhete eu tenho. Agora, na hipótese de que eu tenho o bilhete perdedor e Filipe costuma confessar seus crimes, Filipe certamente confessará que roubou o bilhete presbiteriano, que é o bilhete vencedor. Nesse caso, $\Pr(H_p | k)$ é 0,5 e que $\Pr(E | H_p \& k)$ – a probabilidade hipotética de E dado H_p – é 1. Pelo que temos:

$$\Pr(E | k) = 1 * 0,5 + \Pr(E | H_v \& k) * \Pr(H_v | k)$$

Ora, sabemos que “eu possuo o bilhete vencedor” é a negação de que “eu possuo o bilhete perdedor”. Pelo que, como dito, estamos numa posição agnóstica sobre qual bilhete eu possuo. Logo $\Pr(H_v | k)$ também é 0,5:

$$\Pr(E | k) = 1 * 0,5 + \Pr(E | H_v \& k) * 0,5$$

E a probabilidade de $\Pr(E | k)$ e $\Pr(E | H_v \& k)$? Em relação $\Pr(E | k)$, vimos que para que E seja uma evidência alavancadora, $\Pr(E | k)$ deve ser 0,5. A inserção dos valores que possuímos nos fornece:

$$0,5 \cong [1 * 0,5] + [\Pr(E | H_v \& k) * 0,5]$$

E em relação a $\Pr(E | H_v \& k)$? O que queremos saber é o quanto a probabilidade da minha evidência E dada a hipótese de que eu possuo o bilhete vencedor e as informações de base deve ser para que a minha evidência E seja uma evidência alavancadora. Em outras palavras, o quanto a probabilidade hipotética de E dado H_v e k deve ser para E ser uma evidência alavancadora. Podemos saber isso da seguinte maneira:

$$0,5 = [1 * 0,5] + [\Pr(E | H_v \& k) * 0,5]$$

$$0,5 = [0,5] + [\Pr(E | H_v \& k) * 0,5]$$

$$0,5 - 0,5 = \Pr(E | H_v \& k) * 0,5$$

$$\Pr(E | H_v \& k) * 0,5 = 0$$

$$\Pr(E | H_v \& k) = 0.$$

Portanto, Wykstra e Perrine (2012, p. 395) dizem acertadamente que “para E ser uma evidência alavancadora, a [...] [probabilidade] hipotética de E dado H_v deve ser muito baixa – quase zero, comparativamente falando”. Pelo que temos:

$$[\text{Pr}(E \mid H_v \ \& \ k) \cong 0]$$

“Em outras palavras,” continuam Wykstra e Perrine (2012, p. 395), “uma aplicação do teorema de Bayes mostra que para E ser uma evidência alavancadora para H_p exige que a probabilidade condicional de E dado H_v (juntamente com nosso conhecimento de base) seja muito baixa – bem abaixo de 0,5”. Ou seja, o teorema de Bayes nos mostrou que para a informação proveniente da confissão de Filipe, que ele roubou o bilhete presbiteriano, ser uma evidência alavancadora para a hipótese de que eu possuo o bilhete perdedor é necessário que a probabilidade condicional da informação proveniente da confissão de Filipe dada a hipótese de que eu tenho o bilhete vencedor seja muito abaixo de 0,5. A partir disso, Wykstra e Perrine concluem:

Mas isso mais do que satisfaz a condição que o CORE exige! Pois a condição CORE diz que E é evidência alavancadora para H somente se, se H for falso, é *improvável* que alguém obtenha a informação E – em outras palavras, que a probabilidade condicional de E dado $\sim H$ está abaixo de 0,5.

Esse resultado deve renovar nossa confiança de que o CORE [na sua versão probabilística] é fundamentalmente correto. Por usar apenas o teorema de Bayes, sem apelo ao CORE, mostramos que, nesse cenário de McBrayer, o teorema de Bayes implica a condição sobre as evidências alavancadoras impostas pelo CORE. Assim, uma abordagem bayesiana também determina que, a menos que essa condição do CORE seja satisfeita, E não pode ser evidência alavancadora de H_p (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 395)

Em nosso cenário aprimorado da loteria, a minha nova evidência E que consiste na confissão de Filipe de que o bilhete que ele roubou foi o presbiteriano só pode ser uma evidência alavancadora para a hipótese de que eu tenho o bilhete perdedor, no caso de que se eu tiver o bilhete vencedor, é improvável que eu obtenha a informação E – deve ser improvável de tal modo que E dado $\sim H_p$ ou (H_v) esteja abaixo de 0,5. E isso é demonstrado pelo Teorema de Bayes independentemente do CORE.

Se os raciocínios de Wykstra e Perrine estão corretos, podemos concluir que se alguém rejeita o CORE, também deve rejeitar o Teorema de Bayes, uma vez que o Teorema de Bayes implica no CORE. Nesse aspecto, o CORE ganha uma forte razão para a sua plausibilidade: o Teorema de Bayes requer o mesmo que o CORE exige, a saber, para uma evidência E ser uma evidência alavancadora de uma hipótese H, deve ser o caso de que se H for falso, a probabilidade de E dado $\sim H$ seja abaixo de 0,5.

Antes de passarmos à próxima seção, devemos recapitular o caminho que fizemos até agora.

De acordo com CAER, a nossa ignorância acerca dos supostos bens que justificam a permissão divina de determinados males não fornece nenhuma razão para pensar que realmente não existam bens que justificam os males permitidos por Deus. No entanto, caso CAER seja falso, a nossa ignorância acerca de tais bens constitui uma evidência de que realmente não há bens decorrentes de determinados males. E uma vez que se Deus existe, existem bens que justificam os males, segue-se que Deus não existe.

McBrayer argumentou que o CAER é falso porque implica em ceticismo indutivo. Seu argumento baseia-se na experiência de pensamento da loteria. No entanto, Wykstra e Perrine apontam que McBrayer se baseia numa interpretação errônea do CAER e do seu princípio subjacente CORE. Tal interpretação errônea supõe que a cláusula subjuntiva *crucial* que está contida no CAER e no CORE deve ser entendida como expressando uma condicional contrafactual. E os autores dizem que *crucial* é melhor entendido como uma expressão de subjuntivos não contrafactuais ou, mais especificamente, como expressando as implicações de determinadas evidências a favor de uma certa hipótese.

Ao meu ver, Wykstra e Perrine argumentam com sucesso que a mesma condição que o Teorema de Bayes impõe sobre o cenário da loteria, conforme desenvolvido inicialmente por McBrayer e melhorado pelos autores, é a mesma que o CORE estabelece para a evidência relevante ser uma evidência alavancadora a favor de determinada hipótese.

Devemos lembrar também a objeção proposta pelo cenário melhorado da loteria. Nesse cenário, eu comprei dois bilhetes de duas loterias diferentes, a loteria da Igreja Presbiteriana e da Igreja Católica. A primeira é um sorteio de um bilhete, a segunda é um sorteio com um milhão de bilhetes. Certo dia, numa visita de alguns membros da igreja à minha casa, o irmão cleptomaníaco Filipe roubou um dos bilhetes que estavam na minha sala de estar. Dado o meu conhecimento do transtorno de Filipe, sei que Filipe roubou algum dos dois bilhetes, mas não sei qual deles e por isso assumo o agnosticismo acerca de qual bilhete eu possuo. Até que um dia Filipe se arrepende, confessa que roubou o bilhete presbiteriano e que o perdeu. Nesse caso, a confissão de Filipe é uma evidência extremamente confiável, dado as minhas informações de base, de que eu possuo o bilhete perdedor. Como resultado, essa evidência me levou do agnosticismo para a crença de que eu perderei, devendo ser considerada, portanto, uma evidência alavancadora. Interpretando o *crucial* de CAER e o CORE como expressando contrafactuais, a minha evidência não é uma evidência alavancadora, pois no mundo possível mais próximo onde eu tenho o bilhete vencedor da loteria de um milhão, a confissão de Filipe é exatamente a mesma. Uma vez que o CAER ou CORE, pelo *crucial*, exigem que se eu ganhasse na loteria, a minha nova informação cognitiva provavelmente seria diferente, a minha evidência indutiva falha em cumprir a exigência.

Agora, uma vez estabelecido que o CORE decorre do Teorema de Bayes, os autores vão tentar mostrar que os contraexemplos de McBrayer ao CORE e CAER probabilísticos falham.

2.6. A Evidência do Cenário da Loteria Satisfaz o CORE Probabilístico?

A questão que temos diante de nós é se, no cenário da loteria, a probabilidade condicional de Filipe confessar que roubou o bilhete presbiteriano para mim é baixa quando consideramos a hipótese de que eu possuo o bilhete perdedor e as informações de base anteriormente especificadas. Vimos pelo teorema de Bayes que para E ser uma evidência alavancadora para H_p é necessário que a probabilidade condicional de E dado $\sim H_p$ [ou H_v] e k seja menor que 0,5. E é exatamente isso que

o CORE probabilístico diz. Como vimos, o CORE afirma que na situação cognitiva S , que fornece novas informações E , E é uma evidência alavancadora para a hipótese H somente se for verdade que: (*p-crucial*) a probabilidade condicional de E dado $\sim H$ [e k] – isto é, $\Pr(E \mid \sim H \ \& \ k)$ – está abaixo de 0,5.

Portanto, queremos saber se a probabilidade condicional de E dado H_v e k é inferior a 0,5. Pois para que E possa ser uma evidência alavancadora, E dado H_v e k deve ser inferior a 0,5. De modo que $\Pr(E \mid H_v \ \& \ k)$ deve ser baixa.

Para sabermos se a probabilidade condicional de $\Pr(E \mid H_v \ \& \ k)$, isto é, a probabilidade condicional da informação da confissão de Filipe de que roubou o bilhete presbiteriano dado a minha posse do bilhete vencedor, é baixa, temos que reconhecer que eu posso ter o bilhete vencedor de duas maneiras: com o bilhete católico vencedor, que chamamos de H_{vc} , ou o bilhete presbiteriano vencedor, que denominamos de H_{vp} . De modo que a probabilidade de termos E , a confissão de Filipe, dado H_v (que possuo o bilhete vencedor) será uma média ponderada. Essa média ponderada “será a soma ponderada das [...] [probabilidades] hipotéticas de E em cada uma das maneiras pelas quais [...] [eu] posso possuir um bilhete premiado, cada um multiplicado por um ‘fator de ponderação’ correspondente à probabilidade dessa maneira de ter um bilhete vencedor” (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 396). Wykstra e Perrine (2012, p. 396) colocam assim:

$$\Pr(E \mid H_v \ \& \ k) = [\Pr(E \mid H_{vp} \ \& \ k) * \Pr(H_{vp} \mid k)] + [\Pr(E \mid H_{vc} \ \& \ k) * \Pr(H_{vc} \mid k)] = [\text{Componentes 1}] + [\text{Componentes 2}]$$

Para que $\Pr(E \mid H_v \ \& \ k)$ seja muito baixa e, portanto, E seja uma evidência alavancadora, cada um dos componentes deve ser muito baixo também. Wykstra e Perrine acreditam que cada os componentes são muito baixos pelas seguintes razões. Em relação aos componentes do lado direito do sinal de mais, o primeiro fator é $\Pr(E \mid H_{vc} \ \& \ k)$. A probabilidade condicional da evidência, eles dizem, dada a hipótese de que eu tenho um bilhete católico vencedor é muito alta, na verdade 1 ou quase 1. Mas é ponderado pelo segundo fator, $\Pr(H_{vc} \mid k)$, que diz sobre a probabilidade de que eu tenho um bilhete católico vencedor dada a informação de base k , pois possuo um valor muito baixo. Vemos isso porque a probabilidade de eu ter um bilhete católico vencedor dado k , $\Pr(H_{vc} \mid k)$, é igual à probabilidade de eu ter um bilhete católico dado k , (lembre-se que demos 0,5) multiplicado pela probabilidade desse bilhete ser vencedor dado k (lembre-se que a chance é uma em um milhão, ou seja, 0,000001). O resultado do valor é 0,0000005, que é um em dois milhões. Portanto, concluem os autores, os componentes do lado direito do sinal de mais representam um valor extremamente baixo, uma vez que o primeiro fator é 1 e o segundo fator é um em dois milhões.

E quanto aos componentes do lado esquerdo do sinal de mais? Wykstra e Perrine argumentam que é muito baixo, mas por razões opostas às que levam os componentes do lado direito a representarem um valor muito baixo. O fator de ponderação é $\Pr(H_{vp} \mid k)$, que é a probabilidade de eu ter o bilhete presbiteriano vencedor dado apenas a informação de base k . $\Pr(H_{vp} \mid k)$ é igual à probabilidade de eu ter um bilhete presbiteriano (que é 0,5) multiplicado pela probabilidade desse bilhete ser vencedor dado k (que é 1 já que existe só um bilhete presbiteriano). Portanto, a probabilidade de eu ter um bilhete presbiteriano vencedor dado minhas informações de base é

0,5. Portanto, $\Pr(H_{vp} | k)$ é 0,5. Quanto a $\Pr(E | H_{vp} \& k)$, a probabilidade condicional de E dado a hipótese de que eu possuo um bilhete presbiteriano vencedor, implica que Filipe roubou e está na posse do bilhete católico. Mas, se de fato Filipe roubou e possui o bilhete católico, dado o nosso conhecimento prévio de que Filipe costuma confessar sinceramente e honestamente seus crimes em virtude do seu transtorno que o torna cleptomaniaco, a probabilidade condicional de ele mentir que tem o bilhete presbiteriano é extremamente baixa. Portanto, concluem os autores, os componentes do lado esquerdo do sinal de mais, que multiplica pelo fator de ponderação de 0,5, também são extremamente baixos.

Como $\Pr(E | H_v \& k)$ é a soma dos componentes 1 e dos componentes 2, o resultado é que a probabilidade condicional de E, a informação proveniente da confissão de Filipe, dado H_v e k , a hipótese de que eu tenho o bilhete vencedor e minhas informações de base, é muito baixa. E isso satisfaz a exigência da versão probabilística de CORE: Na situação cognitiva S , que fornece novas informações E , E é uma evidência alavancadora para a hipótese H somente se for verdade que: (*p-crucial*) a probabilidade condicional de E dado $\sim H$ – isto é, $\Pr(E | \sim H \& k)$ – está abaixo de 0,5. Portanto, E é uma evidência alavancadora para H_v e não é verdade que se CORE for verdadeiro, eu não teria evidências alavancadoras de que meu bilhete é um bilhete perdedor, caso eu o tivesse.

Logo, na interpretação da probabilidade condicional de CORE, é falso que as informações provenientes da confissão de Filipe não satisfaçam CORE, pelo que o argumento da loteria de McBrayer contra o CORE falha.

2.7. A Evidência do Cenário da Loteria Satisfaz o CAER Probabilístico?

Uma vez salvo o CORE da objeção de McBrayer de que ele implica em ceticismo indutivo, resta-nos o CAER. E “para que o internalista CAER se mantenha, o que importa não é se o *crucial* é verdadeiro [como no CORE], mas se é algo razoável para [eu] acreditar.” (p.397) O que se segue é o exemplo de Wykstra e Perrine adaptado à nossa história na primeira pessoa para demonstrar que o CAER é verdadeiro:

Vamos imaginar que estou ansiosamente me perguntando se eu deveria considerar o novo testemunho de Filipe uma evidência alavancadora e, assim, ser levado a acreditar de maneira lamentável, mas direta, que o meu bilhete é um perdedor. Suponha que eu me envolva no seguinte solilóquio:

Humm. O Filipe confessou ter roubado o bilhete presbiteriano? Bem, o que devo esperar, em relação ao testemunho de Filipe, se eu tiver um bilhete vencedor? Nesse caso, devo esperar que o testemunho de Filipe seja diferente do que é – ou seja, devo esperar que ele confessou ter roubado o bilhete católico? Ou devo, nesse caso, esperar que o testemunho de Filipe seja o mesmo – confessar que o bilhete que ele roubou é o bilhete presbiteriano?

É um pouco complicado descobrir retrospectivamente, porque, por acaso, eu já sei o que o meu irmão testemunhou. Então, vamos imaginar que não sei disso – que a confissão dele está em um envelope lacrado, que espero, com razão, que seja compulsivamente honesto como sempre, mas que ainda não o abri. E agora suponha que minha esposa acabou de ligar para mim e me disse que ganhei em uma das loterias, mas a ligação estava ruim e não ouvi qual. Então, depois de obter as informações de que tenho um bilhete premiado, quão esperado é, dada essa informação, que a carta de Filipe no envelope lacrado diga que o

bilhete que ele roubou é o bilhete presbiteriano?

Intuitivamente, é convincentemente claro que não é de todo provável: supondo que eu tenho um bilhete premiado, as chances são muito favoráveis a ele ter roubado – e de confessar em sua carta ter roubado – o bilhete católico (me deixando com o bilhete presbiteriano).

Mas por quê? Bem, não há dúvida de que existe uma maneira complexa de calcular isso usando a teoria da probabilidade, usando o teorema da probabilidade total, médias ponderadas e coisas do tipo. Mas vou deixar isso para os outros; eu não estudo essas coisas desde a faculdade. Eu apenas colocaria desta maneira. Antes de abrir a carta de Filipe, nas minhas informações de base, era 50/50 se eu tinha o bilhete presbiteriano ou o bilhete católico. Mas com as novas informações de que tenho um bilhete premiado, isso muda: minha posse do bilhete presbiteriano se torna muito mais provável do que minha posse do bilhete católico; e – consequentemente – torna-se muito mais provável que o bilhete roubado por Filipe, e confessado em sua carta, seja o bilhete católico, não o presbiteriano. Como as coisas realmente estão, é claro, ele confessou ter roubado o bilhete presbiteriano; mas se eu tivesse um bilhete premiado, seria extremamente provável que as coisas fossem diferentes – que sua confissão seria ter roubado o bilhete católico. (WYKSTRA e PERRINE, 2012, pp. 397-398)

Nesse exemplo, é razoável eu acreditar que, se eu tivesse um bilhete premiado, minhas evidências provavelmente seriam diferentes. A ligação da minha esposa constitui uma evidência alavancadora para eu acreditar que possuo o bilhete presbiteriano. Nesse caso, é extremamente provável que Filipe confesse que roubou o bilhete católico. CAER assegura que para a pessoa P na situação cognitiva S, P tem o direito de alegar que a nova evidência E é uma evidência alavancadora para H somente se for razoável que P acredite que se H fosse falso, E provavelmente seria diferente na situação. Portanto, eu estaria satisfazendo as exigências de CAER. É falso que “se o CAER for verdadeiro [...] eu não tenho o direito de reivindicar que meu bilhete é um bilhete perdedor com base no testemunho de Filipe” (WYKSTRA e PERRINE, 2012, p. 398). Portanto, mais uma vez o contraexemplo da loteria de McBrayer falha.

Conclusão

Temos três conclusões relevantes para o problema probatório do mal. Primeiro, o *crucial* de CAER e CORE não implica em ceticismo indutivo. Segundo, além da plausibilidade intuitiva de *crucial*, o fato de *crucial* se seguir do Teorema de Bayes confere uma alta plausibilidade ao CAER e CORE. Então o CAER ainda pode ser utilizado como um critério epistemológico para analisar o problema probatório do mal. Por fim, no nosso CAER reformulado, temos um bloqueio e escrutínio reformulado para submeter o argumento probatório. Rowe (1988 e 1996) emprega a declaração de que nada de bom que conhecemos justifica a permissão de Deus de determinados males horrendos. E isso constitui uma evidência que diminui a probabilidade da existência de Deus.

A questão que se coloca para quem pensa criticamente sobre o problema probatório do mal, de acordo com a condicional subjuntiva do CAER reformulado, é: alguém só tem o direito de afirmar que a seu desconhecimento dos bens que justificam a permissão de Deus de determinados males horrendos constitui uma evidência alavancadora para a hipótese de que Deus não existe somente se for razoável acreditar que a probabilidade

da sua ignorância acerca dos bens que justificam os males dado a existência de Deus e algumas informações de base relevantes está abaixo de 0,5.

A analogia dos pais proposta por Wykstra tenta demonstrar que é extremamente improvável que conheceríamos tais bens que procedem de males horrendos permitidos por Deus. Assim, a probabilidade de desconhecemos os bens divinos dada a existência de Deus e algumas informações de base relevantes está próximo de 1. Com a analogia dos pais, Wykstra argumenta que não é provável que saberíamos as razões que leva a Deus permitir tais males caso Deus existisse. Pois o nosso conhecimento comparado ao de Deus é análogo ao conhecimento de um filho de três meses de idade comparado ao dos seus pais. Na verdade, se Deus existisse, é exatamente a nossa ignorância de tais boas razões que deveríamos esperar. Logo, para Wykstra, o argumento de Rowe não satisfaz as exigências de CAER e CORE para que a sua evidência constitua uma evidência alavancadora contra a existência de Deus. As discussões frutíferas sobre o sucesso da analogia dos pais deverão considerar o critério estabelecido pelo CAER reformulado.

Referências

DRETSKE, F. Epistemic Operators. *Journal of Philosophy*, no. 67, pp.1007-1023, 1970.

MCBRAYER, J. P. CORNEA and Inductive Evidence. *Faith and Philosophy*, no. 26, pp. 77-86, 2009.

ROWE, W. The Evidential Argument from Evil: A Second Look. In: HOWARD-SNYDER D. (org.). *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996.

STALNAKER, R. A Theory of Conditionals. In: JACKSON, F. (org.). *Conditionals*. Oxford: Oxford Press, 1991.

WYKSTRA, S. CORNEA, Carnap, and Current Closure Befuddlement. *Faith and Philosophy*, no. 24, pp. 87-98, 2007.

WYKSTRA, S; PERRINE, T. The Foundations of Skeptical Theism: CORNEA, CORE, and Conditional Probabilities. *Faith and Philosophy*, no. 29, pp. 375-99, 2012.

Recebido em: 06/Out/2020 - **Aceito em:** 26/Dez/2020.

Verdade, pós-verdade, notícias falsas e poder: Foucault e as *fake news*

Truth, post-truth, fake news and power: Foucault and the fake news

Felipe Luiz

Mestrando em Filosofia pela Unesp
gumapoldo51@yahoo.com.br

Resumo: O artigo se propõe a analisar a questão das notícias falsas (*fake news*) e sua relação com o pensamento de Foucault, seja naquilo que este pode ter contribuído no que tange ao clima intelectual para sua emergência, seja na interpretação que o pensamento do autor francês permite fazer da questão. Para tanto, primeiramente analisamos a questão da verdade, ao elaborar uma breve recapitulação do conceito. Posteriormente, analisa-se a noção de pós-verdade e *fake news*. Na sequência, são os conceitos de verdade em Foucault que entram em nosso crivo. Por fim, faz-se uma análise de todos esses conceitos e sua relação com o pensamento do mestre francês.

Palavras-chave: Foucault; *fake news*; pós-verdade; verdade.

Abstract: *The paper intends to analyze the questions of the fake news and its relation with Foucault's thought, both in what he may have contributed in the intellectual climate for the emergence of fake news, or in the interpretation that the thought of the French author allow us to do about the question. For that, first we analyze the problem of truth, making a recapitulation of the concept. After, we analyze the notions of fake news and post-truth. Then, Foucault's concepts of truth are analyzed. Finally, we make a summary of the discussion about all these concepts and its relation with the works of the French master.*

Keywords: *Foucault; fake news; post-truth; truth.*

Introdução

O vocabulário político, sociológico e, também, filosófico, foi alargado na última década com a introdução, que parece definitiva, do termo *fake news*, ou seja, *notícias falsas*. Se o significado é bem antigo, em meados da década de 2010 a expressão *fake news* ganhou o mundo e se adquiriu grande importância, catapultada que foi por dois eventos políticos: o processo eleitoral estadunidense, que confirmou Donald Trump como chefe de estado da maior potência global, e o *Brexit*, termo que designa o tumultuoso processo de abandono da União Europeia por parte do Reino Unido

(Inglaterra, Irlanda do Norte, País de Gales e Escócia) — ambos em 2016, ano em que o termo *post-truth* (pós-verdade) foi escolhido como palavra do ano pela Universidade de Oxford.

Nesses processos políticos houve forte onda de boatos e de informações falsas, utilizadas como expedientes na tentativa, em ambos os casos bem sucedidas, de se obter vantagens políticas ou objetivos almejados por setores dessas sociedades. O Brasil não passou incólume ao fenômeno e, se ele já se mostrava nas eleições municipais de 2016, foi no pleito presidencial de 2018 que desabrochou. A crescente ubiquidade da internet e das redes sociais às quais ela se liga teriam potencializado o fenômeno, que agora chega mesmo a ameaçar a lisura dos processos eleitorais em diferentes partes do globo, a ponto dos responsáveis por essas redes serem chamados a prestar esclarecimentos diante das autoridades e se comprometerem a viabilizar mecanismos de luta contra as notícias falsas.

As *fake news* suscitam indagações de variadas ordens, inclusive filosóficas, caso este que ora nos ocupará. Dentre estas, pode-se citar elementos de filosofia política, como o papel das redes sociais na constituição de uma nova ordem social; epistemológicas, visto que há uma ligação entre conhecimento verdadeiro e conhecimento falso; e até mesmo ontológicas, dada as variações que os termos falso e seu contrário, verdadeiro, implicam no que tange à apreensão do ser.

No presente artigo nos propomos a debater a questão das *fake news* à luz da filosofia de Foucault, indicando como o pensador francês poderia pensar o ponto, especialmente a partir de seu conceito de verdade e das ligações que esta noção entreteria com o poder político. No debate público é comum que se ligue a difusão das *fake news* com uma posição filosófica específica, apodada de *pós-modernismo*, corrente ou atitude com a qual facilmente Foucault é identificado, por pensadores como David Harvey e Perry Anderson. Assim, o demérito das *fake news* é apontado como tendo em Foucault um de seus gurus espirituais, visto que este teria preparado o terreno, nos dizem alguns autores, ao minar valores e crenças até então consolidadas no Ocidente, como verdade, ciência e conhecimento objetivo.

À guisa de introdução, elaboraremos breve histórico do conceito de verdade até sua captura pela filosofia analítica nas mãos de autores como Pascal Engel. Em seguida, daremos indicações sobre o que é a tão propalada pós-verdade. Na sequência, indicaremos os conceitos de verdade em Foucault para, por fim, munidos do anteparo necessário, debater se realmente o mesmo é um esteio, mesmo que a contragosto, da difusão crescente das notícias falsas ou se seu pensamento permite abordá-las e ligá-las àquilo que realmente está em jogo: poder, domínio e dinheiro.

A questão da verdade

Chega até mesmo a ser um truísmo apontar que a verdade é um problema filosófico e, mais do que isso, uma questão que persegue qualquer pensador, cientista ou mesmo técnico. Descobrir a verdade — não são estes traços e travos que poderiam caracterizar todo o empreendimento humano? A ciência, a religião, os canais de informação, os livros, seu amigo, todos dizem asseverar a verdade.

Caso sigamos uma tradição consagrada e situemos o surgimento da filosofia na Grécia Antiga, encontraremos também a verdade tematizada. Em grego, o termo para verdade é *alētheia* (ἀλήθεια). É uma palavra corrente, que possui um significado pré-filosófico. Isto porque em sua composição entram dois termos, o alfa privativo (ἀ-) e *lēthes*. Este último indica, na mitologia, um rio dos reinos inferiores, onde as almas, após se banharem, se esqueciam de suas vidas prévias, uma temática que ainda Platão soube se valer. Como termo separado, *lēthē* indica *esquecimento*, e se liga ao verbo *lanthanō* (λανθάνω), que significa *não ser percebido* (CHANTRAINE, 1968, p. 618). A *alētheia* indicaria originalmente, pois, o desvelamento daquilo que jaz. Ela não se oporia, como mais tarde se consagrou, ao falso, mas ao oculto, e desvelar este seria apanágio dos poetas e dos adivinhos, servos do *anax* (imperador), os senhores da verdade de uma civilização em vias de dar à luz a filosofia e as ciências (DÉTIENNE, 2003).

Mas, mais tarde, o termo foi recuperado pela filosofia ganhando outros contornos. Parmênides trata em seu poema sobre certo caminho da verdade, identificado com o ser ele mesmo e cujo conhecimento se dá por intermédio da deusa; assim é que Szaif (2006) fala de uma concepção ontognosiológica da verdade. Se o conceito foi debatido por outros pensadores pós-parmenidícos, é importante citar Protágoras e seu relativismo, que tiram o peso ontológico da verdade, em benefício da asserção de que o *homem é a medida de todas as coisas*, pensamento este adequado à sofística e aos jogos de poder no qual ela se imiscuía.

Mas será na pena de Platão e, mais ainda, de Aristóteles que o conceito ganhará a sua forma canônica, na qual foi largamente discutida na história do pensamento ocidental. Platão trabalha o conceito de verdade em relação a sua teoria das Formas, indicando uma imagem originária (*Urbild*) das coisas; para se alcançar a verdade, seria necessário um esforço de purificação (SZAIF, 2006, p. 12). Em outros textos, ele vai trabalhar certas problemáticas dessa definição, textos como o *Sofista* e *Teeteto*. Uma dessas problematizações é, por exemplo, a questão de saber se a falsidade pode ser expressa, ponto espinhoso na teoria acima exposta. Nesses textos, Platão se aproxima de uma definição posteriormente trabalhada por Aristóteles: uma expressão é falsa se o que diz não é o caso, e verdadeira se o que diz é o caso. No diálogo *Eutidemo*, Platão aborda a noção de que um pensamento concorda com a coisa na medida em que descreve como ela é, que funciona como formador da efetividade.

Aristóteles, a seu turno, fornece uma definição proposicional da verdade na *Metafísica*: verdade é aquilo que descreve o ser como ele é, falso é aquilo que não o descreve como é. Mas ele fala também de uma verdade pré-proposicional quando aborda, por exemplo, que a rosa é vermelha em algumas passagens, o que indicaria uma constatação dos sentidos. Se bem o pensamento de Aristóteles seja um aprofundamento de certas intuições de Platão, há diferenças. O Estagirita trabalha também a verdade em seus textos de ética, em um debate aberto com Platão para quem a verdade seria uma virtude (SZAIF, 2006, p. 25).

Com a definição de Aristóteles chega-se à forma mais debatida da verdade na história do pensamento ocidental, forma esta que será desenvolvida por Santo Tomás de Aquino, no famoso adágio *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, “a verdade é a adequação da coisa ao intelecto”. As fontes de Aquino, além de Aristóteles, são Agostinho, Isaak Israeli (um médico e filósofo judeu dos séculos IX-X) e Santo Anselmo. Agostinho recupera

as noções dos mestres gregos, ao mesmo tempo em que se apropria de passagens bíblicas para uma noção da verdade que se enquadre nesses pressupostos. Israeli desenvolve as noções da verdade como adequação. Já Anselmo fornece a famosa noção da verdade como retidão, uma noção ética, apoiada também nas Escrituras e, como não poderia deixar de ser, nos Padres da Igreja Católica.

De todo modo, a teoria que Aquino fornece na forma mais bem acabada, conhecida como teoria da correspondência (já que coisa e pensamento correspondem na expressão da verdade), teve longa carreira e foi debatida por inúmeros autores. Kant foi um dos que lhe fez uma objeção mais séria, na medida em que afirma, no âmbito de sua filosofia transcendental, que, se a verdade é a correspondência entre a coisa e o intelecto, e eu somente posso conhecer a coisa através do meu intelecto, então a verdade seria a correspondência de meu intelecto consigo próprio.

Por suscitar este tipo de problemas, autores como Frege se propuseram a elaborar outra teoria da verdade, que ficou conhecida como minimalista ou deflacionista. Frege, como se sabe, está na raiz da filosofia analítica e, desta feita, suas proposições encontraram especial eco nos países onde essa tradição grassa. Para esta teoria, já aclimatada com a lógica simbólica contemporânea, afirmar que *p é verdade* e asseverar somente *p* não guarda diferenças profundas; a desvantagem no primeiro caso é o entulho metafísico¹ que advém com a noção de verdade, razão pela qual se deve considerá-la menos importante do que normalmente se faz. Ou seja, entre simplesmente afirmar a proposição ou afirmá-la enquanto verdade a única diferença são as implicações complicadas que o segundo caso torna patente. Assim, seria melhor evitar o uso do conceito de verdade (SCHANTZ, 2006).

Além da noção deflacionista, que deu origem a muitas outras teorias, como a de Dummet, e mais recentemente de Engel (para ambas e muitas outras, consultar ENGEL, 2002), vale citar Nietzsche, o qual estabelece em alguns textos uma crítica da noção de verdade. Esta seria uma espécie de mentira, mas uma mentira que seria útil para alguns. Nietzsche diz que:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (NIETZSCHE, 1999, p. 57)

Essa postura nietzschiana em relação à verdade — tornando-o mundana, sem nenhuma conotação metafísica — será importante para os trabalhos de Foucault. Pode-se resumir a história do conceito, segundo Enders e Szaif (2006), da seguinte maneira: uma posição pré-platônica, uma concepção platônico-aristotélica, cujo cimo é São Tomás e as visões deflacionistas desenvolvidas a partir dos trabalhos de Frege sobretudo na tradição analítica. No conjunto da tradição ocidental, as críticas de Nietzsche, que ligam verdade e poder se sobressaem, e serão retomadas por Foucault.

1 Como diz Janich: “A ingênua enquanto prática de todas as formas refinadas de realismo são formas secularizadas de crenças religiosas na Criação — também quando muitos cientistas que falam da independência do homem da natureza ou das leis da natureza, não distintos [dessas crenças] podem ser” (JANICH, 2000, p. 38).

Pós-verdade e *fake news*

Tanto à esquerda quanto à direita do espectro político há acusações contra os adversários de propagar *fake news*. Ou seja, se há um uso ostensivo desta acusação, parece que ninguém quer estar ao lado da mentira ou ser identificado com a mesma.

Pode-se pensar que pós-verdade seria apenas outro nome para mentira. No entanto, a definição do termo é um pouco mais refinada. Por pós-verdade se indica não somente um descuro em relação aos fatos verídicos, mas a utilização sistemática e intencional de determinados fatos como forma de obter ganhos políticos. Enquanto a preocupação com a verdade parece ter orientado praticamente toda a tradição ocidental, científica e filosófica, como se houvesse algo que subjazesse ao mundo e que estaria esperando para ser descoberto e formulado em leis gerais, inclusive em política, onde se esperaria que os postulantes aos cargos se preocupassem em formular estratégias de ação segundo evidências científicas, a era da pós-verdade indica antes que essa preocupação deixou de ser central. Em um momento social marcado pelas redes sociais, verdadeiro campo de batalha por curtidas, visualizações e compartilhamentos, a emoção tornou-se pedra angular da política. Manipular as emoções dos cidadãos, ligando adversários à posições indefensáveis, como a pedofilia, por exemplo, ou afirmar que “mamadeiras eróticas” seriam distribuídas às crianças, como no caso brasileiro — tudo isso pretende ligar com o lado mais irracional das pessoas, não importando se se trata de verdade ou não; o que importa é a emoção desencadeada, não a atenção aos fatos.

A noção de verdade que os autores sobre *fake news* que consultamos se valem parece ser a tradicional *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, que, se bem pode ser problematizada, guarda um valor próprio, além de ser de fácil intelecção, quase intuitiva. Um fato ocorre ou não e assim deve ser noticiado. Pode-se criticar o viés da mídia *mainstream*, ela mesma ligada a determinados interesses em uma sociedade marcada por conflitos. Os donos das redes de televisão, dos grandes jornais, dos portais de internet não são neutros; mas, em tese, existiriam os editoriais dos jornais escritos, por exemplo, para dar vazão à opinião do veículo em questão. Na prática, a manipulação das notícias — escolhendo, por exemplo, o que é digno de ser noticiado ou, quando se entrevista especialistas, quais serão entrevistados — indica que a mídia propugna determinada perspectiva.

Mas o fenômeno das notícias falsas e da pós-verdade vai além desse mero viés da mídia. Órgãos tradicionais de imprensa trabalham, bem ou mal, com determinados parâmetros que as notícias falsas buscam quebrar. Elas são promovidas por sites suspeitos, blogs enviesados ou canais de youtubers cuja principal preocupação é gerar visualizações e, desta feita, serem remunerados pelas respectivas plataformas. Nesse sentido, as grandes companhias de tecnologia da informação — como Google, Facebook e Youtube — estão intimamente relacionadas às notícias falsas e à pós-verdade, visto que é através desses meios que esses fatos alternativos são veiculados. Como geram muitas visualizações, pelo próprio conteúdo especialmente pensado para nos atingir emocionalmente, as notícias falsas geram lucro para as *giant techs*, e, se levarmos em conta o lado puramente econômico, não haveria interesse real dessas plataformas em combater a propagação de notícias falsas. Os algoritmos que governam a internet são insensíveis à verdade; basta que um conteúdo se encaixe no perfil que eles formaram

de nós através do *Big Data* para que esse conteúdo nos seja direcionado ou proposto. Isso cria as famosas bolhas de internet onde nossos perfis são fechados em círculos daqueles que concordam conosco, criando uma falsa sensação de veracidade mesmo para as opiniões mais estapafúrdias (MORALES, 2018).

Essa lógica de funcionamento das redes sociais e dos mecanismos de busca é, portanto, diretamente responsável pela verdadeira pandemia de notícias falsas. Além disso, negócios espúrios, como *bots* ou disparos em massa de mensagens, também devem ser relacionados. Notícias falsas, pós-verdade e *Big Data* se relacionam em uma corrente de ferro difícil de ser quebrada. Apesar disso, nenhum postulante a um cargo político parece querer se colocar como propagador das *fake news*; ao contrário, buscam levantar desconfiança em relações aos meios tradicionais de informação e chegam mesmo a se orgulhar de ter outros meios de se informar, meios estes que, conforme mostrado, estão vinculados a um projeto de poder. Não importa se a informação é verdade — importa que ela sustente articulações políticas e estratégias específicas.

Até o presente momento, as notícias falsas tem, sobremaneira, um lado do espectro político: a extrema-direita. Financiada por alguns dos homens mais ricos do mundo, como os irmãos Koch ou Luciano Hang, no Brasil, essa direita defende um projeto de civilização anti-iluminista, ou seja, reacionário em sentido próprio. As conquistas da ciência moderna, ao mesmo tempo em que são fartamente utilizadas através dos mecanismos de tecnologia da informação acima discriminados, são, também, apontadas como perniciosas. Assim, questiona-se o formato da terra, uma discussão cientificamente ultrapassada e que, curiosamente, é feita através da internet mais hodierna, tornada possível por satélites que orbitam a Terra; tenta-se impor como teoria científica o criacionismo, que deveria ser ensinado nas escolas, segundo nos dizem; defende-se que vacinas causam autismo, baseado em um estudo provado como falso, o que gerou explosões de casos de sarampo ou paralisia infantil, por exemplo; ou defende-se que não há aquecimento global causado pelo homem, o que, caso consiga conquistar a maioria das mentes, terá consequências nefastas no futuro.

Mas as notícias falsas são mais prosaicas. Já em 2008, por exemplo, quando o Facebook e o Google engatinhavam, espalhou-se pela internet que Barack Obama não seria estadunidense, mas queniano. Ou, aqui no Brasil, o famoso filho de Lula, o qual seria milionário de dono de uma importante rede de frigoríficos. O que se quer alcançar não é a verdade, mas arrebatá-los aqueles com posicionamento semelhante em uma unidade onde tudo que importa é poder político para tocar uma agenda anti-iluminista.

Alguns autores (D'ANCONA, 2018; MCINTYRE, 2017) apontam como a era da pós-verdade teve seus primórdios nas campanhas levadas a cabo por indústrias do cigarro contra as evidências científicas de que seu produto causava câncer. Essas empresas financiaram *think tanks* com cientistas ou pseudo-cientistas focados em afirmar na mídia que não havia evidências, que as provas eram inconclusivas etc. Com isto, criou-se um clima de dubiedade; já que há duas opiniões equivalentes, posso escolher a que mais me apraz. Esse sentimento de dubiedade é o que visam os propaladores das notícias falsas, especialmente sobre o aquecimento global, a fim de se afirmarem como sujeitos de direito da verdade do mundo, ou seja, de que suas posições correspondam aos fatos ou que, ao menos, haja fatos alternativos, uma posição que roça o relativismo.

Exatamente por relativizar as noções de verdade, objetividade e ciência é que esses mesmos autores apresentam o assim chamado pós-modernismo como antecedente cultural da pós-verdade. Autores como Lyotard, Foucault e Derrida, em uma linhagem nietzschiana, teriam colocado em xeque os valores por excelência do Iluminismo, como a confiança na capacidade da razão para administrar e vencer nossos males, em benefício de uma relativização desses valores. Devemos acrescentar, por nossa conta, a influência de Heidegger, autor ligado muito de perto ao nazismo, cujo pensamento vem alimentando essa mesma extrema direita (FARIAS, 2017). Em certa altura da *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger afirma que há muitas formas de conhecer o mundo, não só a razão (HEIDEGGER, 1987). O que poderia ser um romantismo redivivo, conforme veremos mais abaixo, inspirado pela exaltação do sentimento em um sentido poético, na verdade alimenta o fanatismo religioso e a crença em verdades reveladas. Na raiz da pós-verdade, está uma tentativa de desconstrução das forças que venceram a Segunda Guerra Mundial (comunistas e liberais) em benefício da parte perdedora, o nazifascismo. E é justamente uma espécie de criptofascismo, com Trump, Bolsonaro ou Putin, ou de posições abertamente fascistas ou nazistas, de organizações como KKK, que vem alimentando a explosão de notícias falsas que vivemos.

Sabe-se do papel que desempenhou o romantismo na formação do nacionalismo, criando passados idílicos e a unidade nacional, até mesmo no Brasil com as teorias e filosofia de um Gonçalves Magalhães, homem forte do Império, ou com os romances de Alencar, que louvam o passado indígena do Brasil. É mister não esquecer de que o romantismo, além de fazer um chamado ao sentimento, é uma teoria que visa combater o Iluminismo e o Classicismo, voltados para a defesa dos valores que herdamos da Grécia. Nesse sentido, o Romantismo é um movimento reacionário que visa combater no plano intelectual as conquistas da razão e, no plano político, os avanços propiciados pela Revolução francesa. Não à toa, é na loa de cavaleiros e damas, ou seja, de uma sociedade estamental, que se fiam os românticos e estabeleceram seu quinhão.

Foucault, como se sabe, é um pensador que vem ocupando os cimios do debate global há quase cinquenta anos. Suas relações com o pensamento de Nietzsche são conhecidas. Ele empreende e realiza um programa nietzschiano, uma genealogia que visa mostrar como a razão, tão cantada pelos iluministas, se formou ao excluir a loucura, os pobres, os miseráveis etc. (FOUCAULT, 1972); ou como a sociedade moderna criou redes de instituições para aprisionar os desviantes, sendo estas a verdadeira negação da liberdade tão defendida pelos herdeiros da revolução francesa (FOUCAULT, 1975); afirma ainda que, por base da sociedade contemporânea, há a criação de modelos de desempenho de uma população, sendo aqueles que não alcançam as metas assinaladas, excluídos (FOUCAULT, 1976).

Como se vê, Foucault é um crítico dos desenvolvimentos do Ocidente no pós-Revolução Francesa e, na raiz de suas preocupações, está uma verdadeira ontologia política do saber (LUIZ, 2020), entendido como fundamentalmente interessado e servo de relações de poder. Foucault é um niilista (MERQUIOR, 1985), um cético (VEYNE, 2009), alguém desconfiado da herança iluminista do Ocidente. Colocou a ciência, verdadeiro medalhão do Ocidente, em uma encruzilhada, a partir da análise de ramos como psiquiatria, que foi mostrada como profundamente ligada a uma sociedade disciplinar; outras ciências, como demografia, criminologia, estatística etc., também fariam parte

de um dispositivo de poder, destinado a criar sujeitos úteis economicamente e dóceis politicamente. Será Foucault um arauto das notícias falsas? Será que sua postura de desconfiança em relação à ciência efetivamente jogou água no moinho da extrema-direita, que se apropriou do clima gerado por suas posições para fazer valer um projeto de destruição da modernidade? McIntyre (2017) e D’Ancona (2018) respondem que sim. Vejamos de perto as posições de Foucault sobre a verdade para ou asseverar essas posições ou encetar uma nova.

Os dois conceitos de verdade em Foucault

Foucault trabalha com vários temas relativos à verdade. Aqui nos focaremos em alguns deles.

Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault se propõe a estudar como campos e sujeitos do saber podem nascer de práticas sociais: “O sujeito de conhecimento tem, ele mesmo, uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou mais claramente, a verdade ela mesma tem uma história” (FOUCAULT, 1994b, p. 539). Aqui ele parece subscrever uma noção da verdade como adequação do sujeito com o objeto. Ao mesmo tempo, ele aponta que a verdade é histórica; ou seja, ela não está nas coisas nem no sujeito, mas na relação entre ambos.

Ele fala, nesse mesmo texto, de duas histórias da verdade que se poderia traçar. A primeira seria uma história interna da verdade “que se corrige a partir de seus próprios princípios” (FOUCAULT, 1994b, p. 541). A outra seria uma história externa da verdade, mostrando os seus locais de nascimento e suas relações com sujeitos e domínios de saber, que devem ser analisados em uma grade histórica e política. Daí o privilégio que dará, na sequência do texto, às práticas jurídicas as quais, como é sabido, dedicam-se precisamente a estabelecer a verdade dos fatos, culpados e inocentes.

No curso de 1973-74, *O poder psiquiátrico*, Foucault segue com a tese já exposta em *A verdade e as formas jurídicas*, segundo a qual a verdade é produzida e datada; a verdade é um invento político dos homens em luta. No referido curso, há um esboço de uma teoria das tecnologias políticas da verdade, já iniciado em outras obras e prosseguido em outras tantas, mas nunca sistematizado.

A propósito das tecnologias psiquiátricas de extração da verdade (como a *anamnese* e o interrogatório clínico), observa-se como o Ocidente viu, até hoje, duas grandes tecnologias políticas de extração da verdade, oriundas ou realizadas em diversas técnicas distintas em áreas também díspares: *verdade-acontecimento* e *verdade-demonstração*.

Primeira grande tecnologia política da verdade, a *verdade-acontecimento* é antiquíssima no Ocidente. Trata-se de entender a verdade como não-universal, descontínua, que depende da *ocasião* (*kairós*, em grego) para se mostrar e que somente se deixa ver por alguns operadores privilegiados, que sabem quando, aonde e por quais meios a buscar. Toda prática judiciária da Idade Média — fundada na disputa, seja entre os litigantes, seja entre réu e juiz — e toda a prática alquímica — lastreada na iniciação nos rituais que fazem a verdade brilhar — baseavam-se nesta forma de verdade.

Mas a medicina foi a área onde, por mais de vinte e dois séculos, a *verdade-acontecimento* foi central. É que era em torno da noção de *crise* que todo o conhecimento e toda a prática médica se orientavam. A crise é o momento no qual corpo e morbidez

se enfrentam e esta se mostra na sua realidade, em sua verdade. A crise é a ocasião na qual o médico deve intervir, gerindo-a, buscando fazer com que as forças da natureza triunfem sobre aquelas da doença. É a própria crise, em seu eclodir, que diz, portanto, como, quando e onde deve o médico intervir para salvaguardar a saúde do paciente.

A outra grande tecnologia política da verdade é aquela da ciência moderna, a *verdade-demonstração*. Para esta, cada coisa do mundo guarda uma verdade, bastando que se utilizem os instrumentos adequados, na posição certa, para que a verdade seja descoberta. Todos podem ter acesso à verdade-demonstração, porque ela é universal, direito de todos; o único requisito para acessá-la e exprimi-la é a qualificação e os instrumentos adequados.

A verdade-demonstração emerge com força decisiva no Renascimento que pode, aliás, “ser definido em grande parte como o desenvolvimento, o florescimento do inquérito como forma geral de saber” (FOUCAULT, 2006, p. 75); o inquérito é uma das formas centrais da verdade-demonstração. Se esta surge de procedimentos administrativo-espirituais católicos de inquérito (que Foucault expõe com detalhes em *A verdade e as formas jurídicas*), este se torna uma de suas técnicas mais bem sucedidas seja em termos epistêmicos (a botânica, a geografia etc. se valem deste método) seja politicamente, tanto nas formas medievais do inquérito fiscal seja nas contemporâneas formas do inquérito policial. Trata-se da coleta de provas empíricas, de seu levantamento, da formulação de hipóteses, de seu cotejamento com outras provas, testemunhos e hipóteses, etc.

Desde os confins da Idade Média, esta forma de verdade desenvolveu-se até tornar-se um dos instrumentos políticos centrais das relações de poder contemporâneas:

o inquérito, o relatório, o testemunho de muitos, o cruzamento das informações, a circulação do saber desde o centro do poder até seu ponto de chegada e seu retorno, todas as instituições paralelas de verificação também, tudo isto constituiu-se (...) ao longo de toda uma história, o instrumento de um poder político e econômico que é o da sociedade industrial. (FOUCAULT, 2006, p. 315)

Portanto, Foucault desvela as duas grandes séries de tecnologias de extração da verdade na história do Ocidente: verdade-demonstração e verdade-acontecimento. Verdade-demonstração: universal, constante demonstrável a partir de métodos estabelecidos entre sujeito e objeto, buscando produzir conhecimento. Verdade-acontecimento: descontínua, deve ser provocada para mostrar-se; ela não requer métodos, mas estratégias para dar-se; seu objetivo não é conhecer, mas dominar, vencer.

Essa temática não pode ser desligada das colocações que Foucault faz, em *A ordem do discurso*, sobre uma vontade de verdade, que teria surgido nas disputas entre sofistas e socráticos na Atenas clássica. Para os sofistas, conforme apontado, a verdade é relativa, ela é um dom do discurso. Já Platão defende um conceito realista de verdade. Desde então, os discursos passaram a ser divididos entre verdadeiros e falsos, e esta vontade polimorfa de verdade se enraizou no Ocidente, especialmente porque se apoia em determinadas instituições (FOUCAULT, 1971).

Outro conceito de verdade é dado por Foucault em uma entrevista, feita em 1977 por Alexandre Fontana. Nela, o filósofo francês diz o seguinte:

Por verdade, entender um conjunto de procedimentos organizados para a

produção, a lei, a repartição, a colocação em circulação e o funcionamento dos enunciados; a verdade é ligada circularmente aos sistemas de poder que a produzem e a sustentam, e aos feitos de poder que ela induz e a reconduzem. Regime de verdade; este regime não é simplesmente ideológico ou superestrutural; ele foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo. E é ele que, sob reserva de algumas modificações, funciona na maior parte dos países socialistas. [...] O problema político essencial para o intelectual, não é criticar os conteúdos ideológicos que seriam ligados à ciência, ou de fazer de modo que sua prática científica esteja acompanhada de uma ideologia justa. Mas de saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a consciência das pessoas ou que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade. Não se trata de liberar a verdade de todo sistema de poder — isto seria uma quimera, posto que a verdade é ela mesma poder — mas de destacar o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais por ora ela funciona. A questão política, em suma, não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a verdade ela mesma. Disto a importância de Nietzsche. (FOUCAULT, 1994c, p. 160)

Vê-se, pois, que Foucault politiza a verdade. Ele fala de um regime de verdade que funciona tanto no leste quanto no oeste e que esse regime está destinado fundamentalmente a dominar. A verdade, seja nos países socialistas seja nos capitalistas, exerce funções de controle político. E mais: a verdade é, ela mesma, uma relação de poder. Não é mister querer alterar isto, o que seria um contrassenso analítico, mas se empenhar para criar um novo regime de verdade onde ela já não esteja ligada aos poderes que a vem sustentando, mas, sim, a posturas novas. Foucault está propondo, portanto, uma terceira via. Fá-lo à maneira de Heidegger, um criptonazifascista, ou possui Foucault alguma outra coisa em mente? Foucault é, com essa posição, inspirador das notícias falsas ou ele apenas está descrevendo o que via? Duas questões com as quais fechamos nosso contributo.

Conclusões: Foucault pós-moderno, arauto da pós-verdade?

A teoria da verdade em Foucault explica bem as notícias falsas. Se a verdade é uma função do discurso ligada a efeitos políticos, não é de se estranhar que distintos discursos, independentemente de suas correspondências aos fatos, podem cumprir o papel de verdade, isto é, orientarem a ação. Certamente com essa posição, o debate muda de rumo. Foucault, não custa lembrar, está analisando as condições de verdade de um discurso, o que o torna passível de ser compreendido enquanto verdadeiro. Ele aponta as formas como se percebe um discurso como verdadeiro, em uma história externa da verdade, como apontado acima; não é seu fito, pois, mostrar onde um pensador errou, mas, sim, as condições que permitiram que seu discurso fosse entendido como verdadeiro. Nesse sentido, sua teoria abriu caminho para a pós-verdade, para a relativização da verdade enquanto valor sagrado, objetivo das ciências.

Por outro lado, Foucault tinha em mente outro gênero de verdade quando escreveu seus livros. As principais análises que fez em torno da temática envolviam algumas ciências específicas: a psiquiatria, a medicina, a psicanálise e a psicologia, a criminologia, a sociologia e a história, a ciência e filosofia políticas. Ele não se enveredou

nas ciências duras e admite que escolheu a psiquiatria por essa ser uma ciência mais frágil (FOUCAULT, 1994c, p. 141). Ele estava em luta não contra a verdade das ciências físicas — por exemplo, de que a terra é redonda —, mas contra aquelas com um forte viés humanístico, que são, no fim das contas, como que estratégias que moldam o ambiente social. Assim, McIntyre (2017) tem razão ao apontar que as teorias dos pensadores da estirpe de Foucault, o assim chamado pós-estruturalismo, no qual ele é geralmente incluído (mesmo que a contragosto, por exemplo, por PETERS, 2000), foram capturadas e orientadas contra seus próprios objetivos. Quais seriam estes?

No caso de Foucault, especificamente, não havia um compromisso nem com as sociedades liberais ocidentais, nem com o socialismo soviético. Seria Foucault um arauto do neofascismo conservador como aponta Sarup (1993)? Esta proposição é risível. Foucault denuncia o fascismo e o pensamento conservador. Enquanto pensador do movimento LGBT e da luta feminista, além de *prôneur* do combate contra o racismo, a psiquiatria policial etc., ele era um homem de esquerda, preocupado com a liberação dos povos. Mas, com qual via Foucault se identifica? A modernidade criou poucas teorias políticas. As principais são liberalismo e socialismo (nas suas três grandes vias: comunismo marxista, socialdemocracia e anarquismo), todas herdeiras do Iluminismo, e a grande variante anti-iluminista, o nazifascismo. Se Foucault descartava liberalismo e comunismo, e se escreve abertamente contra o fascismo, somente lhe restam duas vias, a socialdemocracia e o anarquismo. Particularmente, não vemos condições de assimilá-lo à socialdemocracia, regime contra o qual ele repetidas vezes se manifestou. Cremos que há uma veia anarquista em Foucault, seguindo uma via de interpretação contemporânea, não sem percalços, um dos quais, por exemplo, que ele mesmo se diferencia do anarquismo em alguns textos (FOUCAULT, 2007a, p. 34).

Essa dificuldade em assimilar Foucault a alguma das grandes teorias políticas se deve aos seus silêncios, ao fato de que ele analisa a formação das estratégias sem fornecer, ele mesmo, senão uma pura ética, já nos escritos finais de sua vida. Mas, em algumas passagens, ele comenta sua relação com o anarquismo. Para ser tomado como anarquista, é mister refundar tanto a teoria anarquista quanto aparar certas arestas do construto teórico foucaultiano (LUIZ, 2019).

Se utilizamos Foucault para explicar as notícias falsas, foi em parte porque ele abre o caminho para que elas apareçam. Por outro lado, ele captou os movimentos de forças que então se processavam e enxergou que a verdade, sempre cercada de loas, é uma arma perigosa. Quando antivacinas afirmam que possuem a verdade, veem-se os perigos que rondam a política construída em torno da afirmação de verdade, de grandes universais. Mas, como fazer política sem se referir à verdade? Impossível, ao que parece. A fórmula que Foucault nos legou foi outra: não abandonar a verdade, mas mudar a maneira pela qual ela é produzida. Com a genealogia, que buscava unir o saber erudito com as vozes dos desclassificados pelo discurso oficial à verdade (FOUCAULT, 2012, p. 14) é no plasmar de uma verdade construída pelos marginais da sociedade que Foucault depositava suas esperanças. Isto quer dizer que, por exemplo, são os usuários do SUS que devem formular as políticas de saúde em aliança com os médicos e gestores especialistas; que são os estudantes que devem pensar as regras de ensino; que são os que lutam por moradia que devem enfeixar as regras de financiamento habitacional etc. Ou seja, no crivo foucaultiano, não são bilionários, pautados em seu

dinheiro, beneficiários do sistema de formação de verdade, os que devem ditar as regras, sejam as da verdade oficial, seja da verdade subterrânea; ambas trabalham pelo sistema, uns propondo um novo modelo de dominação, outros se arvorando em defensores de uma sociedade caduca, geradores de miséria e desamparo. São aqueles que estão em baixo, em alianças com os eruditos — que fazem uma história a contrapelo, uma história das dominações e dos dominados, não a dos dominadores e suas vitórias — que devem escrever as novas verdades (FOUCAULT, 2012, p. 14).

Bibliografia

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968.

D'ANCONA, M. *Post truth: the new war on truth and how to fight back*. London: Ebury Publishing, 2017.

DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução Andrea Daher, RJ: Jorge Zahar, 2003.

ENDERS, M. Das Verständnis von Wahrheit bei Sören Kierkegaard, Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche. In: ENDERS, M.; SZAIF, J. (orgs.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin; NewYork: Walter de Gruyter, 2006.

ENDERS, M. SZAIF, J. (orgs.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin/NewYork: Walter de Gruyter, 2006.

ENGEL, P. *Truth*. North America: McGill-Queen University Press, 2002.

ENGEL, P.; RORTY, R. *À quoi bon la vérité?*. Paris: Berbard Grasset, 2005.

FARIAS, V. *Heidegger e sua Herança*. São Paulo: É realizações, 2017.

FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU, 2005, .

_____. *Dits et écrits 1954-1988: I 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994a.

_____. *Dits et écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994b.

_____. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1980*. Paris: Gallimard, 1994c.

_____. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1981-1988*. Paris: Gallimard, 1994d .

_____. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2007a.

_____. *Histoire de la folie á l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

- _____. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2013.
- _____. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2013.
- _____. *Il faut défendre la société*. Le Foucault Électronique, 2012.
- _____. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *Microfísica do poder*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007b.
- _____. *O poder psiquiátrico (1973-1974)*. SP-SP, Martins Fontes, 2006.
- _____. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- JANICH, P. *Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung*. München: Beck, 2000.
- LUIZ, F. A genealogia e as relações de centro-periferia. *Revista de estudos libertários(REL)*, UFRJ, vol. 1, n. 2, 2019.
- _____. Há uma ontologia política do saber em Foucault?. *Ipseitas*, São Carlos, vol. 6, n. 1, pp. 84-94, jan-jun, 2020.
- MCINTYRE, L. *Post-Truth*. Cambridge; London: MIT Press, 2018.
- MERQUIOR, J.G. *Foucault*. London: Fontana Paperbacks, 1985.
- MORALES, U.R. *Ciudadano digital: fake news y posverdad en la era de internet*. Ciudad de Mexico: Editorial Oceano, 2018.
- NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- SARUP, M. *An Introductory Guide to Post Structuralism and Postmodernism*. London: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- SCHANTZ, R. Wahrheitstheorien in der Analytischen und Pragmatischen Tradition. In: ENDERS, M.; SZAIF, J. (orgs.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin; NewYork: Walter de Gruyter, 2006.
- SZAIF, J. Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike. In: ENDERS, M.; SZAIF, J. (orgs.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin; NewYork: Walter de Gruyter, 2006.
- VEYNE, P. *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*. Lisboa: Texto e Grafia, 2009.

Recebido em: 08/Out/2020 - **Aceito em:** 21/Dez/2020.

Resenha

Filosofia Mestiça

Neuza Maria Câmara de Souza

Mestranda em Educação pela UFSJ
neuzabesamat@hotmail.com

Maria Emanuela Esteves dos Santos

Professora de Educação da UFSJ
mariaemmanuel@ufsj.edu.br

Resenha de SERRES, M. *Filosofia Mestiça*. Tradução Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

Le Tiers Instruit (1991), a enigmática obra do filósofo Michel Serres (1930-2019), trouxe em sua tradução para o português o sugestivo título *Filosofia Mestiça*. A opção por introduzir o termo mestiçagem na tradução para o português foi muito bem apreciada pelo filósofo, uma vez que esse termo destaca o que acontece no corpo do “terceiro instruído”, aquele que se desloca em direção ao outro, que parti de si mesmo, sendo esse deslocamento a ação por excelência de uma aprendizagem. Vale destacar, por outro lado, a alusão do título original ao princípio da não contradição, segundo a lógica clássica aristotélica diretamente implicada na lei do “terceiro excluído”. Enfim, já pelo título e seus correspondentes a obra assinala a intensidade de suas reflexões e provocações filosóficas no campo da educação, da filosofia e da relação com o conhecimento.

Conquanto, considerando a data de publicação dessa obra que já se aproxima dos seus 30 anos, fica a questão: Qual a relevância em ater-nos nesta obra para ser resenhada e publicada, já que o autor publicou outras obras mais recentes? Primeiramente, há que se considerar a relevância da temática e o diálogo diretamente estabelecido com a educação, por esse reconhecido pensador das ciências e das mudanças de seu tempo. Em segundo, o fato recente de sua morte – junho de 2019 – é por si mesmo um convite a revisitar o legado de sua obra, sendo *Filosofia Mestiça* uma de suas mais conceituadas produções – traduzidas para o português. Vale a pena resgatá-la nessa passagem cronológica que a possa ter deixado despercebida no debate com as questões atuais da educação, algo – ao seu tempo –, que ela faz com a mesma pertinência de uma obra que tivesse acabado de ser publicada há poucos dias.

Esta obra vem trazer reflexões sobre as questões da educação, principalmente a educação contemporânea que deve passar, segundo o autor, por um processo de exposição e mestiçagem, a qual implica ir ao encontro do outro, saindo do seu lugar e misturando-se. Trata-se, pois, de uma educação na alteridade.

Michel Serres, para expor suas ideias de alteridade, mestiçagem, da busca de uma educação que seja feita a duas mãos, formou então, conceitos a partir da tríade: corpo, educação e conhecimento. Assim, valorizando o corpo como suporte para o desenvolvimento de um saber ligado à educação e à construção do conhecimento. Educar através do corpo é um traço forte na obra do autor e assim ele o faz ao encarnar os seus conceitos em personagens, tais como Arlequim e Pierrô. Por meio desses personagens, o filósofo desloca o seu pensamento em diferentes direções de forma a misturar os conhecimentos e as práticas construídas.

O prólogo, intitulado *Laicidade*, é um convite à reflexão a partir do personagem *Arlequim*, o Imperador das terras distantes, que após fazer uma viagem de inspeção pelas terras lunares, retorna ao convívio dos seus súditos. Estes o interrogam sobre o que viu na viagem e ele responde que não viu nada de diferente. Mas, a plateia insiste para que ele descreva o que viu na sua viagem. Algo estava para acontecer. Como uma maneira de se livrar da sua vergonha de não ter trazido nada para acrescentar nos conhecimentos da plateia, Arlequim se despiu do seu casaco, que na realidade eram múltiplos casacos até mostrar o seu corpo, segundo o autor, tigrado, matizado, zebado, constelado, hermafrodito, canhoto completado e destro do lado esquerdo. Este corpo marcado de Arlequim simboliza a sua mestiçagem que está presente na condição de hemafródito (macho e fêmea), mas também humano e animal, bem descrito pelo autor como monstro, esfinge animal e donzela, centauro, macho e cavalo, unicórnio, quimera, corpo compósito e misturado e também presente nos seus gestos de usar as duas mãos.

O desenvolvimento do conceito de mestiçagem começa com a narrativa de um personagem de nome Arlequim, descrito acima e vestido com um casaco remendado, que lembra uma espécie de mapa-múndi, em um gesto ambidestro, que é o ato de se usar as duas mãos retira os diversos casacos sobrepostos, rodopiando as vestes com as duas mãos até chegar à nudez, que revela um corpo multicolorido, tatuado e hermafrodita.

A esse prólogo, soma-se as demais partes do livro intituladas: Criar, Instruir e Educar, que desenvolvem o conceito de mestiçagem como relação com o conhecimento e também com o mundo, livre de aprisionamentos morais ou sociais. Mestiçar saberes é uma forma do autor chamar a atenção para a possibilidade de uma educação mais inclusiva que possa lidar com todas as diferenças em sua alteridade. Assim, para Serres, quanto mais mestiço de saberes e de culturas alguém se torna, mais educado se é. Essa educação, por sua vez, fica marcada em seu corpo, como na alegoria do corpo marcado de Arlequim.

O capítulo *Criar* se inicia com uma saudação de gratidão ao Mestre, anônimo, já falecido, um educador que influenciou o autor quando criança, mesmo ele sendo canhoto, a escrever com a mão direita, fazendo dele um canhoto contrariado. A relação do corpo aparece em várias partes da obra de Serres, que demonstra de forma quase poética a grande conexão da materialidade do corpo com o processo de educar-(se), como um ato de auto-educação. O nascimento do mestiço se torna a aceitação de ser canhoto, mas também de ser destro, de sofrer ao aprender, mas com coragem que leva a descoberta plena do corpo e a aprendizagem de poder vivenciá-lo.

O caminho apontado pelo autor para atingir a mestiçagem apresenta algumas características: estilhaçamento do corpo em parte, expulsão para o exterior, escolha necessária do caminho transversal e paradoxal que também é a passagem pelo lugar mestiço. Toda educação requer que se passe pelo lugar mestiço, sendo o mestiço instruído sempre um eterno aprendiz.

Na segunda parte, intitulada *Instruir*, Serres ressalta que nem o Sol, nem a Terra estão no centro do mundo, e sim uma zona perdida, mestiça. De toda a revolução ocorrida no universo, o único sujeito que reina é o homem. E a ambiguidade do dia e da noite, reflete na instrução que não é mestiçada. Quando o sujeito usa somente uma parte do corpo, esquerda ou direita, ele tem esta parte como o dia e a outra como a noite. Por isso, sair deste estado de hemiplegia e encontrar o lugar mestiço é o caminho para a sementeira de uma educação de encontro com o outro, uma educação de forma mais completa. Através destes conceitos, Serres retrata a ideia do embate entre as ciências exatas e as ciências humanas. A proposta de mestiçar aqui é permitir o encontro entre estas ciências, estes conhecimentos e modos de vida, interliga-los, formando assim uma terceira pessoa instruída e educada. Um ser que use os ambos lados do corpo de forma ativa e conectada com o mundo a sua volta.

Na terceira e última parte, *Educar*, Serres traz a ideia de que, “se você quer se tornar tudo, aceite não ser nada” (1993, p. 180). A verdadeira educação é a passagem pelo lugar mestiço, esta sim, pode educar e transformar as pessoas. E não há uma cultura superior a outra e sim culturas que se complementam, nas relações de alteridade é que são construídos os elos que nos completam e o mais importante é que as trocas entre as pessoas são marcadas pela acolhida e a transformação, abrindo um espaço para o terceiro lugar, que é o lugar mestiço. Lugar de alteridade, de mestiçagem de conhecimentos e da busca por usar os lados direito e esquerdo do corpo.

As contribuições da obra *Filosofia Mestiça* são significativas no que tange pensar uma educação que passe da codificação à decodificação, na qual quem aprende abdica de si e lança-se a novos encontros que o façam ser mais completo. Este é o verdadeiro processo de mestiçagem. Em que a educação não se faz a partir somente de movimentos e sim um deslocamento pautado na alteridade, entrelaçando com o outro. E neste entrelaçamento, o outro encontra um segundo mundo que juntos formam um terceiro mundo que é o lugar mestiço, lugar este em que há tolerância e encontro, multiplicidades e atravessamentos, que são passagens para o novo, o misturado e o que acolhe o diferente.

Aplicando estes conceitos no campo da Pedagogia, pensa-se a formação de um sujeito híbrido, mestiçado pelos diferentes conteúdos que compõem esse campo do saber, interligando os aprendizes ao proporcionar a eles um encontro produtivo com a alteridade dos saberes e das culturas. A produção de saberes mestiços se torna um ponto para reflexão desse profissional da Educação Básica.

A quem então se destina a obra *Filosofia Mestiça*? A todos os aprendizes, pedagogos, pesquisadores e estudantes que desejam sair do seu lugar para encontrar o lugar mestiço, que desejam uma educação mestiçada de saberes em que o outro tenha o seu lugar e as relações sejam baseadas em alteridade. Que os entrelaçamentos de diferentes culturas e conhecimentos que a obra conclama, sejam a travessia para

uma educação de qualidade, para além da simples instrução, permitindo assim uma formação transformadora e vivida na multiplicidade.

Recebido em: 24/Set/2020 - **Aceito em:** 05/Out/2020.

Poesia

Evasão Estudantil

Cristóvão Santos Júnior

Doutor em Literatura e Cultura pela UFBA e Mestrando em Estudo de Linguagens pela UNEB
cristovao_jsjb@hotmail.com

A assistência social é a forte chama
que permite acender a luminária
da esperança de um povo que proclama
justiça e educação igualitária!

O mero acesso, em nosso panorama,
não garante, por si, a indumentária
de uma chance efetiva em sua trama
pro nosso jovem nunca mais ser pária!...

Sendo o escudo do pobre a educação,
eu levo como uma arma minha caneta,
lutando em minha eterna devoção...

Mas a porta de acesso já trepida!
E eu vejo a minha sorte na sarjeta...
Que essa não seja a porta de saída!...

Poesia

Nove poemas escritos em 2004

Léa Silveira

Professora de Filosofia da UFLA
leasilveiralea@gmail.com

ÓRBITA

a volta concreta da lua funda
uma constância convalescente

a volta suposta da lua finca
olhares que perfuram, atravessam

a volta severa da lua firma
dobraduras em tempo como papel

uma saudade nova do presente
a volta que fora da lua finda

ela era-me
ictérica
terra e cera

IGNIFICAR-ME

gosto:
da discrição ser halo ou faro

na voragem com laivos de verdade,
poucos...

e não atravessá-la
e chegar atrasada, na hora dos cacos,
ou alcançar a hora, na hora do fogo,
pés em areia de praia

e lamentar ainda que sigo
e que nada vai ficar pra depois
e que tudo vai ficar do lado de fora

MAIS UMA CANÇÃO HIPOCONDRIACA **(Para não ser cantada)**

Espiar,
tangenciar em carne,
esticada entre morte
e contumácia,
um horror (*calami*)
ou uma aversão
off corpse.

Anseio,
vontade de verso
inocente. Irrealizável.
Seu impossível
escancarado em toda canção.

Ilíacos em ilíadas:
De glândulas, sinto-as não minhas.
De bárbaros, desconfio inalcançáveis.
D'hemofílicos, seio nada.

ÁUSPICE

do corpo
consumado
retira a víscera imunda
e prova o que teria sido
não fora essa nuvem cinza e pesada e inocente

vítima
a quem não importava o fato
de quem suportaria o fado

dizem “não”
mas a sua força é pura
digo “não”
mas a sua língua é cura

em mim ele veria
ouropel
medo, medo, medo
e um sorriso
talvez irônico
talvez tímido

SEGUEM

Clara, em viagem decisiva e derradeira, cortando serras, planícies e mares, tem por bagagem um pêndulo e uma rosa-dos-ventos. O primeiro sempre surge irremediavelmente desajustado. E a rosa, a que se dá aos ventos, demora-se, duvidando-se, decidindo melhores cor, cheiro e textura para a ocasião. Tais as companhias de Clara, a quem resta cerrar os olhos em desespero. Latitude, longitude. Latitude? Longitude? Latitude! Longi... E nisto só lhe volta aquela mesma linha preta, horizontal, infinita e perfeita.

Perfeitamente inútil.

Estes sonhos
não trazem
lembranças,
mas uma memória da dor
sem predicados.

Que é mais corpo
que canto.

Que, se não tivesse esse rosto,
teria outro (mais hostil,
mais envelhecido?).

Como,
caminhando via grisalha,
encontrar apenas
o próprio passo
e não reconhecê-lo.
Sendo, a noite é escura demais.
(Redundância necessária.)

Estes sonhos
não chegam
de narrativas,
mas recitando
uma tensão de pedra
silenciosa e mórbida
cujo gerúndio sou eu
que falo tanto
e, no entanto,
prefiro-me assim.

Quero, de cantares antigos, longínquos,
o eco desavessado na boca de vidro,
ponto translúcido no rosto do cego.

Quero, de haveres sempre novos,
uma ilusão anã-branca
que me cale a boca ferida.

Apressa
o passo, amor,
disfarça as malas,
desfaze o pranto:
soçobrou a prece.

ORFEU INDO-SE

A terra é sem chuvas
Quando o rosto se volta,
Consome-se e refaz
O claro das paredes silentes.

Na ânsia de cada curva,
O peso dos passos se solta.
O não poder olhar para trás
É não poder olhar, somente.

VERSUS

Não morri ainda.
Essa a verdade do verso.
Procuro outras:
ciano reto constante torso.
Não ainda.
Nem saber, nem cadáver.

Tudo quanto fora antes
não resta em tua boca. Mentos.

À falta de verdade ou morte,
soprar o corpo suspenso no corte
ao arrepio.

Poesia

Poemas intempestivos¹

Paulo Roberto Licht dos Santos

Professor de Filosofia da UFSCar
paulolicht2@gmail.com

1.

mais que imperfeito

resto talvez última rima
rasa lápide aqui em cima

cavo onde carcaça o poema
concha no fosso oca insondável
côncavo calcário soterrada
o asfalto campa impermeável
à luz à chuva a voz trancada
ato sem traço pedra inconcreta –

versos sobre versos o vazio
elevado ao quadrado estéril

fóssil no limbo proscrito:
formar-se broca agora
áporo cavar detrito
saída rejeito afora?
que fazer exausto
em país bloqueado,
enlace de nada
não ser mão atada?

isto
aquilo
aqui
ali?

¹ Agradeço aos leitores, generosos, dos poemas: Valter José M. Filho, Pedro Fernandes Galé, Franco Baptista Sandanello, Luís Fernandes Nascimento e Sabrina Marioto. A iniciativa de publicá-los é de total (ir)responsabilidade do autor.

ninguém a véspera entrevista?
à flor da pele bruta irrompia
fratura exposta uma orquídea
areia minério noite ossada
dinossauro cavalo baleia?

teu meu pretérito presente
a futuro prenhe de ausente

2.

eurídice e orfeu

agudo fio a presa
fere a pele carne
corte rubro a frio
o sangue ao amplo

agudo canto a faca
fere a alma carne
corte rubro a frio
o sangue ao amplo

o mesmo o mesmo jamais retorna
o mesmo o mesmo jamais retorna

3.

lira antilira

não
o poema transcendental
o esgarço no mundo
não
o funcionário público
o suicida epistolar
não
o professor entediado
o mártir extasiado
não
o verso rastejante
a prosa elevada
não
o poeta ensaísta
o filósofo poeta
não
a rosa do povo
a galáxia concreta
não
o compêndio e a exegese
o vigor e o epiléptico
não

o canto e o amplo
o mundo e a angústia
o verso e o reverso
o enigma e a pedra
a lira e a antilira

tanto
entre
tanto?