





Rua Salvatore Renna, 875
Fone (42) 3621-1097 Fax (42) 3621-1090
<http://revistas.unicentro.br/index.php/guairaca/index>
rguairaca@gmail.com
CEP: 85015-430 Guarapuava - Paraná - Brasil



Editora
UNICENTRO

Rua Salvatore Renna, 875
Fone (42) 3621-1019 Fax (42) 3621-1090
editora@unicentro.br www.unicentro.br
85015-430 Guarapuava - Paraná - Brasil



Φ
GUAIRACÁ
REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 29 NÚMERO 2

2013

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE - UNICENTRO

Editor: Ernesto Maria Giusti

Comissão editorial: Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO, Brasil – Presidente; Augusto Bach, UNICENTRO, Brasil; Marciano Adílio Spica, UNICENTRO, Brasil; Darlan Faccin Weide, UNICENTRO, Brasil .

Comissão científica: Dr. Domenico Jervolino (Università Degli Studi di Napoli Federico II/IT); Dr. Constantin Rauer (Universität Tübingen/Deutschland); Dr. Wilson Frezzatti (UNIOESTE/PR); Dr. Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra/Portugal); Dr. Anibal Fornari (Universidade Católica de Santa Fé/Argentina); Dr. Maurício de Carvalho Ramos (USP/SP); Dr. Charles Feldhaus (UEL/PR); Dr. Darlei Dall’Agnol (UFSC/SC); Dr. Élsio José Corá (UFFS/SC); Dr. Horácio Lujan Martinez (PUC/PR); Dr. Jair Antônio Krassuski (UFSM/RS); Dr. Lúcio Lourenço Prado (UNESP/MARÍLIA); Darlan Faccin Weide, UNICENTRO, Brasil

Assessoria Técnica: Luiz Gilberto Bertotti, Ruth Rieth Leonhardt, Waldemar Feller

Revisão: João Vitor Schmidt , Silvio Kavetski

Diagramação: Murilo Holubovski

Capa: Renata Daletese

Impressão: Gráfica UNICENTRO

Guairacá/Universidade Estadual do Centro-Oeste Ano I, nº1
(1982) - Guarapuava: UNICENTRO, 1982

1982, (1)	1994, (11)	2005, (21)
1983, (2)	1995, (12)	2006, (22)
1984, (3)	1996, (13)	2007, (23)
1985/86 (3)	1998, (14)	2008, (24)
1987/88 (4)	1999, (15)	2009, (25)
1989, (5)	2000, (16)	2010, (26)
1990, (6)	2001, (17)	2011, (27)
1991, (8)	2002, (18)	2012, (28)
1992, (9)	2003, (19)	2013, (29,1)
1993, (10)	2004, (20)	2013, (29,2)

Notas: Todos os artigos desta revista foram submetidos a consultoria externa. O conteúdo dos artigos é de inteira responsabilidade de seus autores.

Apresentamos à comunidade filosófica brasileira mais um número da *GUAIRACÁ- Revista de Filosofia*. A diversidade dos temas aqui encontrados reflete a multiplicidade e progresso da pesquisa filosófica no país, em sua ampla gama de problemas e autores.

No artigo que abre esta edição, Horacio Luján Martínez parte da leitura que Pierre Hadot fornece de certas práticas éticas da Grécia antiga e aproxima tais práticas da idéia wittgensteiniana de filosofia como terapia. Em seguida, Charles Feldhaus aponta semelhanças entre críticas de Schopenhauer à moral de Kant e as críticas contemporâneas de defensores de uma ética de virtude contra éticas de princípios, abordando especificamente Anscombe e MacIntyre e defende que, embora existam certamente diferenças, ambas coincidem em diversos aspectos. Marcelo Moschetti, em seu artigo, examina a imagem galileiana do obscuro labirinto da natureza e mostra como Galileu articula geometria, atomismo e teoria da percepção, com consequências ao mesmo tempo para seu método científico e sua metafísica da matéria. Adriano Picoli examina as relações entre língua e tradução em Gadamer, e explora como essas estão vinculadas no projeto hermenêutico gadameriano. Alexandre Lima dedica seu artigo ao exame da possibilidade da aplicação da ética de virtudes à discussão de problemas da bioética. Contra o principialismo predominante dessa área, ele apresenta a ética de virtudes como uma forma de aproximar a discussão bioética de um outro paradigma de discussão ética. A filosofia da matemática e os chamados “argumentos de indispensabilidade”, originados em Putnam e Quine, são objeto do

artigo de Jean Rodrigues Siqueira. Finalmente, Marciano Adilio Spica apresenta as idéias de Beauchamps e Childress, aqui discutidas igualmente no artigo de Lima, a respeito da justiça em questões biomédicas. Em particular, busca extrair desse exame uma proposta para um princípio material de justiça.

Nesta edição, inauguramos uma nova seção de traduções, apresentando um trecho do conhecido *Ensaíador* de Galileu Galileo.

Boa leitura!

O Editor.



ARTIGOS

**PIERRE HADOT LECTOR DE WITTGENSTEIN
O DE LA DISTINCIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y
SABIDURÍA 09**

Horacio Luján Martínez

**DE SCHOPENHAUER À ÉTICA DE VIRTUDES
CONTEMPORÂNEA 31**

Charles Feldhaus

GEOMETRIA E MATÉRIA NO *ENSAIADOR* 51

Marcelo Moschetti

**CONTRIBUIÇÕES DO PRINCIPALISMO E
DA ÉTICA DE VIRTUDES À BIOÉTICA 65**

Alexandre Lima

**A QUESTÃO DA TRADUÇÃO EM GADAMER: A
ESTRUTURA DA CONVERSA VIVA COMO
MODELO DA AÇÃO TRADUTÓRIA 85**

Adriano Picoli



**O ARGUMENTO DA INDISPENSABILIDADE
E A EXISTÊNCIA DOS OBJETOS
MATEMÁTICOS 127**

Jean Rodrigues Siqueira

**O *OPÚSCULO DE 1768* DE KANT: UMA
CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO DAS
ORIGENS DA FILOSOFIA CRÍTICA 145**

Lucas Alessandro Duarte Amaral

JUSTIÇA E ÉTICA BIOMÉDICA 187

Marciano Adilio Spica

TRADUÇÕES

**GALILEO GALILEI: Parágrafo 48 do
Ensaíador (1623) 211**

Tradutor: Marcelo Moschetti

PIERRE HADOT LECTOR DE WITTGENSTEIN O DE LA DISTINCIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y SABIDURÍA¹

Horacio Luján Martínez²

Pretendemos, en este ensayo, vincular la noción de “terapia” de Ludwig Wittgenstein con ciertas prácticas éticas de la antigüedad griega. Para ello nos fundamentamos en la lectura del helenista francés Pierre Hadot, quien era un gran admirador de la obra de Wittgenstein. En la llamada “segunda” fase de Wittgenstein, éste será contundente al afirmar que no procura establecer “el” orden si no “uno” de los muchos órdenes posibles (IF 132). Esta pluralidad tiene también su paralelo en el aspecto metodológico cuando Wittgenstein señala, en otro párrafo: “(...) No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.”(IF 133). La palabra terapia (Thérapie) representa siempre un tratamiento más o menos prolongado de alguna patología. Queremos destacar que – dado el uso wittgensteiniano – los problemas filosóficos son denominados pathos (IF 110), son contusiones en nuestro entendimiento (IF 119). Nuestro objetivo, entonces, será el de aproximar la distinción de Hadot entre “sabiduría” y “filosofía” a la noción wittgensteiniana de “terapia”.

Palabras llave: Pierre Hadot, Ludwig Wittgenstein, Filosofía contemporánea.

¹ Este texto fue presentado, en su versión preliminar, como conferencia en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario. Agradezco los comentarios y preguntas de las personas presentes, que me mostraron cuando el texto alcanzaba su objetivo y cuando se comprometía innecesariamente.

² Profesor del Curso de Filosofía (Grado y Post-grado) de la PUC-PR (Pontificia Universidade Católica do Paraná / Curitiba – Paraná – Brasil). Becario en productividad por la Fundação Araucária.

ABSTRACT

Our goal, in this essay, is to linking the notion of “therapy” Ludwig Wittgenstein with some ethical practices of Greek Antiquity. To do this we base in the reading of the French hellenist Pierre Hadot, who was a great admirer of the work of Wittgenstein. In the so-called “second” phase of Wittgenstein, he was convincing when he says that does not try to establish “the” order if not “one” of the many possible orders (IF 132). This plurality also has its parallel in the methodological aspect when Wittgenstein points out, in another paragraph: “(...) There isn’t a single method in philosophy, although there are actually methods, such as different therapies.”(IF 133). The word therapy (therapy) always represents a more or less prolonged treatment of some pathology. We wish to emphasize that - given the use of wittgensteinian - philosophical problems are called pathos (IF 110), are bruises on our understanding (IF 119). Our goal, then, is the approach Hadot distinction between “wisdom” and “philosophy” to the notion of “therapy”.

Keywords: Pierre Hadot, Ludwig Wittgenstein, contemporary philosophy.

“Es necesario filosofar para mostrar que no es necesario filosofar”

Protréptico. Aristóteles/Jámblico³

Pierre Hadot (1922-2010) fue un reconocido estudioso de la filosofía antigua occidental. Pero su lectura de la filosofía griega no es “meramente” histórica. Su trabajo busca recuperar lo que le parece propio de esa filosofía: ella era entendida como modo de vivir.

La filosofía se distinguía de otras actividades por ser un conjunto teórico que era llevado a la práctica como un modo de ver el mundo y obrar en él. Su trabajo, entonces, es el de leer el pasado para tomar distancia, la distancia del no-asentimiento fácil del presente. Dada esta revisión del pasado para entender el presente, era natural que el llamado “último Foucault” se entusiasmara con su obra.⁴

Por su parte, Hadot, a finales de la década del 50, también se había entusiasmado con un autor a primera vista alejado de su interés, el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein y su primera obra publicada (única en vida del autor) el *Tractatus Lógico-philosophicus*. Para quien, como Hadot, que se hallaba investigando el concepto de “misticismo” en el neo-platonismo: “Este positivista lógico que hablaba de lo que llamaba ‘lo místico’ era un enigma fascinante”. (HADOT: 2006, p. 8)

³ El Protréptico (Exhortación) de Jámblico sería – en parte – una transcripción del Protréptico de Aristóteles. La frase que utilizamos como epígrafe pertenecería, entonces, a uno de los dos autores. Si bien reconocemos la importancia de la atribución de autoría; para el objetivo de este texto, encontramos esta cuestión prescindible. La frase la transcribimos de René-Antoine Gauthier *Introdução à moral de Aristóteles*. Portugal: Publicações Europa-América. (sin fecha de edición) (p. 12)

Sobre el tema de esa “co-autoría” consultamos también Rémi Brague *Aristotle et la question du monde*. (Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie). Paris: PUF 1988 (Ver capítulo II “Les ambiguïtés du Protreptique”, pp. 57 y ss.). Debo esta última referencia bibliográfica al profesor Libânio Cardoso.

⁴ Ver *Historia de la sexualidad Vol. 2, El uso de los placeres*. Capítulo V “El verdadero amor”. (Nota al pie de la página 221) México: Siglo XXI 1986

Así dio su primera conferencia sobre el *Tractatus* el 29 de abril de 1959. Tiempo después reconocería su confusión al identificar “lo místico” con “lo extático”, con el arrebató del éxtasis. Habría así una diferencia grande entre lo inefable wittgensteiniano y el misticismo neo-platónico. Wittgenstein no hablaba ni de éxtasis, ni de teología negativa sino de “sentimiento” (Gefühl)⁵. El sentimiento de ver el mundo como “un todo limitado” tenía que ver con una intuición (Anschauung) de los límites del mundo-lenguaje. (TLP 6.45)

No obstante este gesto de prudencia sobre los diferentes modos de entender “lo místico” (das Mystische) Hadot afirma que tanto el *Tractatus* como las *Investigaciones Filosóficas* tienen una inspiración y objetivos idénticos: “Es una terapéutica la que nos es propuesta”. (HADOT 2006, p. 68)

Nuestra intención es la de demostrar que la idea de una “terapéutica” tal como la entiende Hadot leyendo Wittgenstein, implica la noción de una filosofía que no es un conjunto de doctrinas, sino un modo de vivir. En este sentido afirmará que la elección de vida de un filósofo determina su discurso: “¿Se puede separar el discurso de Sócrates de la vida y la muerte de Sócrates?” (HADOT 2008, p. 21)

El comentarador francés apunta para una imposibilidad ya instalada en nuestros programas y currículos académicos: “Para nosotros, modernos, la noción de escuela filosófica evoca únicamente la idea de una tendencia doctrinal, de una posición teórica.” (HADOT 2008, p. 148) El problema que emerge de tal recorte entre lo teórico y lo práctico es el de la “(...) incoherencia aparente de los autores filosóficos de la antigüedad” (HADOT 2006, p. 11). Esa incoherencia es superada cuando Hadot y otros “helenistas” de la época comienzan a percibir que la preocu-

⁵ En este aspecto disentimos de la lectura de Wilhelm Baum que lee el *Tractatus* como teología negativa. Ludwig Wittgenstein. Vida y obra. Madrid: Editorial Alianza. 1989.

pación principal de los pensadores griegos clásicos no es la de “informar” a sus lectores sobre un agenciamiento de conceptos, mas de “formarlos”. Aún los manuales (como el de Epicteto) eran una colección de ejercicios.⁶ (HADOT 2006, p. 11) Ejercicios de rememoración e imaginación de situaciones ficticias, ejercicios de examen físico de placeres, escrita de sí, etc.

Estos ejercicios espirituales, que giran en torno de la “ascesis”, son ejercicios destinados a operar modificaciones y transformaciones en el sujeto que los practica. Los discursos filosóficos de la antigüedad tienen un valor psicagógico, están destinados a producir efectos en el alma del oyente. Lo cual no significa, evidentemente, que esos discursos no estén preocupados con la propia coherencia o lógica interna, sino que “(...) al expresar una elección de vida, ellos mismos quieren conducir a una elección de modo de vida”. (HADOT 2008, p. 160)

Hadot llega, entonces, a una distinción fundamental entre filosofía y sabiduría. Distinción en la que filosofía sería una preparación para la sabiduría.

Llegamos al núcleo de nuestra exposición: la filosofía – entendida clásicamente – es una actividad, constituida por ejercicios espirituales – también físicos – para alcanzar un estado de sabiduría. Ese estado de sabiduría es un estado de control de las pasiones.

Sostenemos que el pensamiento de Wittgenstein está también atravesado por la noción de filosofía como actividad. Actividad que, a través del análisis de nuestras representaciones lingüísticas, busca la claridad que sólo puede ser traducida como una cierta *ataraxia* (paz de espíritu o sosiego). Esto significa, no un ejercicio

⁶ Hadot reconoce que Jean Pierre Vernant ya utiliza la expresión “ejercicios espirituales” en su libro de 1971 *Mythe et pensée chez les Grecs* (p. 96).

que elimine a la filosofía y su tradición, mas una sabiduría que me permita no ser atormentado por aquellas preguntas que – dada su estructura gramática – nunca hallarán respuestas.

No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras. Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión. –En cambio se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. –Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema. No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias. (IF 133)

La noción de terapia implica una noción de sabiduría entendida como filosofía que puede dejar de preguntar por el mundo. Como Wittgenstein dirá en su *Conferencia sobre ética*, no podemos admirarnos de la existencia del mundo ya que la propia existencia del lenguaje es la expresión de ese mundo. “El ser del hombre se revela en el lenguaje” afirma Hadot (2006, p. 82). La *experientiae linguae* es la experiencia por excelencia afirmará Giorgio Agamben citando Wittgenstein⁷. La referencia a Agamben adelanta aquello a lo cual queremos referirnos ahora: la experiencia del lenguaje sólo puede ser vivida éticamente.

Es en este sentido que nos detendremos, ahora, en la concepción de filosofía como terapia gramatical en Wittgenstein.

⁷ Infancia e Historia. Giorgio Agamben. (Ver final del Prefacio).

WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA

La fama de la obra wittgensteiniana es muchas veces circunscrita al ataque del ejercicio tradicional de la filosofía, ataque realizado a través del análisis del lenguaje, cuya esencia es lógica o gramatical, según la época del pensamiento al cual nos referimos.

En efecto, el joven Wittgenstein – el autor del *Tractatus Lógico-philosophicus* – rechazó explícitamente el trabajo o el gesto tradicional de la filosofía, que era, según él, hablar de las cosas que no podían ser descritas. La función exclusiva del lenguaje era describir hechos del mundo; los objetos de los cuales la filosofía se ocupaba, así como los objetos de la teología, no podían ser descritos de ningún modo.

El famoso párrafo final del *Tractatus*, aquel que dice “Sobre lo que no se puede hablar, se debe callar” resumía una nueva forma de pensar y creía encerrar una antigua forma. También el Wittgenstein maduro, el de las *Investigaciones filosóficas*, mantiene que el ejercicio filosófico tradicional no tiene sentido, aunque con algunas diferencias de su posición anterior.

Antes de presentar tales diferencias, nos gustaría enfatizar que muchas veces se tomó tal consigna wittgensteiniana como una declaración de muerte de la filosofía, y se intentó exhibir sus restos con ayuda del análisis del lenguaje. Wittgenstein puede darnos elementos para ejercer una cierta “impaciencia justiciera” frente a la obra de otros filósofos, si es eso lo que buscamos. Evitar la arrogancia de un juicio definitivo y unilateral es parte importante de lo que el filósofo vienés esperaba del trabajo del pensar.⁸

⁸ En una observación de 1948 que aparece reproducida en lo que se publicó póstumamente como *Vermischte Bemerkungen* (en español Observaciones) Wittgenstein afirma: “La ambición (Ehrgeiz) es la muerte del pensamiento.”

Ya se habló mucho sobre el carácter ético de la obra wittgensteiniana. Aunque este carácter haya aparecido con mayor claridad en la obra de juventud, en el así llamado “segundo” período, esto no es evidente. Apuntamos con esto a la sospecha de que el término “terapia” (*Therapie*) pueda ser también interpretado éticamente, cuestión que atravesará todo nuestro texto.

Hemos hablado de las diferencias de la crítica a la filosofía entre uno y otro período de la obra wittgensteiniana: el primer Wittgenstein creía que existía un y solamente un sentido del lenguaje, que era el de la posibilidad de que las palabras se remitieran a objetos. El análisis lógico elucidaría si nuestras proposiciones tenían sentido o eran sin-sentidos (*unsinnige*).

La filosofía es calificada, entonces, como actividad de elucidación de las proposiciones. Wittgenstein nos advierte sobre el hecho de que esto pueda no parecer filosofía, pero esa era la nueva tarea (*Aufgabe*) que le es adjudicada (TLP 6.53).

El esquema semántico del *Tractatus* se sustenta en el hecho de que hacemos figuras o imágenes (*Bilden*) de los hechos (*Tatsachen*). Esas figuras solo pueden ser lógicas, en el sentido de que comparten la misma forma lógica (*Logische Form*) con el mundo de los hechos. El mundo según el *Tractatus* o es lógico o no existe.⁹

El concepto de figura o imagen (*Bild*) remite, entonces, a aquello que refleja un hecho del mundo, a la proposición que figura un estado de cosas.

⁹ Esto queda claro en varios pasajes del *Tractatus*, entre ellos: 5.6 Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.

5.61 La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.

3.031 Se ha dicho alguna vez que Dios pudo crear todo, salvo lo que fuese contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que nosotros no somos capaces de decir qué aspecto tendría un mundo ilógico

Ese concepto va a cambiar en lo que acostumbramos denominar el “segundo” período de la filosofía wittgensteiniana, marcado por el retorno a Cambridge en el fin de los años veinte. El concepto de figura o imagen no va más a remitirnos a algún elemento cualquiera en la relación lenguaje-mundo, mas indicar caminos por los cuales conducimos las palabras y/o somos conducidos por ellas.

El referencial pragmático del lenguaje, esto es, los contextos sociales, culturales e históricos donde los juegos son llevados a cabo, elimina el isomorfismo entre palabra y objeto, y junto con él, lo que era considerado su función exclusiva: la de describir hechos. No es más necesaria alguna entidad intermediaria (en la mente del sujeto empírico o en la actividad de un sujeto transcendental) para entender el significado. El significado de una palabra será su uso en un determinado juego de lenguaje. Lo que la palabra “Bild” significará en todo caso es un contexto por el cual nos “deslizamos” semánticamente. Esto es dejado claro en la autocrítica que el filósofo austríaco hace en las *Investigaciones*: “Una figura (Bild) nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y este parece repetírnosla inexorablemente.” (IF 115) Las imágenes, según palabras de Arley Moreno en su libro *Wittgenstein através das imagens*: “[...] conducen a interpretaciones que, en vez de ser soluciones, colocan dificultades (Schwierigkeiten).” (MORENO, 1995, p. 34) El problema de una imagen es que se erige como absolutamente necesaria, parece imposible a priori imaginar lo contrario. El trabajo de la filosofía para el “segundo” Wittgenstein será el de alertar sobre el carácter no necesario de una determinada imagen.

Trataremos de desarrollar esto a seguir, intentando aclarar lo que el autor de las *Investigaciones Filosóficas* pretendía de la filosofía en general, y de su propio trabajo en particular. Como

ya fue dicho, no existe ahora un sentido unívoco de una palabra: ella tendrá dado su significado dependiendo del juego de lenguaje en el cual es usada. Esa “relatividad” del significado al contexto es la que debe alertarnos tanto sobre las diferencias entre los juegos de lenguaje cuanto sobre las semejanzas. El concepto de juegos de lenguaje arrastra consigo la idea de algo así como un “compartimiento aislado”, esto es, por lo general pensamos con él o lo utilizamos para denotar como una palabra no tiene nada que ver con otra similar o idéntica en otro juego. Utilizamos la noción de juego casi que unilateralmente para marcar diferencias, aunque podamos también hacer lo contrario. Las semejanzas entre diferentes juegos de lenguaje revelan puntos en común en nuestro modo de vivir y de abordar el mundo.¹⁰ Si nuestra gramática describe propiedades del mundo es porque él mismo está constituido por el mundo. Es la coincidencia en nuestro actuar cuando decimos alguna cosa, la que determina que nuestras proposiciones tengan sentido. Esa coincidencia es la concordancia de formas de vida (*Lebensformen*). Y ella está fuera de cuestión ya que a partir de ella es posible cuestionar, dudar o tener certeza, decir lo verdadero y lo falso.¹¹ Las situaciones corrientes del lenguaje en que

¹⁰ Estas semejanzas son denominadas por Wittgenstein “semejanzas de familia” (*Familienähnlichkeiten*) y son lo que tienen en común los diferentes “juegos de lenguaje”. Bien, este concepto se opone de modo absoluto a la procura tractariana de la esencia de la representación lingüística. Wittgenstein nos advierte que existen semejanzas entre algunos aspectos de los diferentes juegos pero no hay un denominador común a todos ellos. (Ver IF 66 y 67).

¹¹ Las “formas de vida” tienen mucha importancia en la obra madura de Ludwig Wittgenstein, aún siendo un concepto no muy profundizado. Ellas parecen referirse al cruce entre lo empírico o biológico y lo cultural o gramatical. Son generadas por la concordancia en el comportamiento de las personas de un determinado juego de lenguaje y por el contexto lingüístico que la gramática da. Wittgenstein dice que las “formas de vida” son lo dado en el sentido de que no son creaciones conscientes. Ellas están más cerca de la acción infundada que Wittgenstein afirmaba repitiendo la frase del Fausto de Goethe: “En el comienzo fue la acción” (Ver Sobre la certeza 402) y tienen la capacidad de generar otras formas de vida más complejas. Debemos entender este concepto como un concepto-límite en el sentido de que difícilmente nuestras preguntas puedan

esas formas de vida se desarrollan, tienen la virtud de mostrarnos el lenguaje en funcionamiento. Esto no significa la defensa del lenguaje ordinario o del sentido común ya que la búsqueda del uso común de una palabra no es tanto la búsqueda de un paradigma lingüístico como el intento de dar perspectiva al uso filosófico de un término.¹² El criterio por el cual Wittgenstein juzga las expresiones de la metafísica como contra-sentidos es el criterio pragmático del significado. Preguntarse sobre el uso que puede darse a una expresión filosófica o con que finalidad tal enunciado podría ser expresado, es lo que constituye tal criterio.

El recurso de las *Investigaciones Filosóficas* al uso corriente del lenguaje es debido al hecho de creer que la mayoría de los problemas filosóficos eran originados a partir de interpretaciones equivocadas de ciertas expresiones lingüísticas (IF 111). Para solucionar esos problemas no consideraba necesaria la formulación de nuevas hipótesis o teorías que resultasen en nuevas experiencias, sino que era preciso describir y sistematizar aquello que ya era conocido (IF 109). El acto de describir tenía la misma función de lo que denominaría en 1940 como “mandar a limpiar expresiones del lenguaje”. Imaginar situaciones nuevas en que una palabra fuese utilizada, describir tal funcionamiento demostrando su veracidad, equivaldría a esa “limpieza”.¹³

ir más allá de él. Con esto queremos alertar sobre una eventual caracterización metafísica de este concepto: Wittgenstein no estaría dándonos con él, al fin y al cabo, una esencia; mas otorgando plasticidad y pluralidad a nuestros usos lingüísticos.

¹² Un ejemplo claro de esto es el libro publicado póstumamente como *Sobre la certeza* (Über Gewissheit) en el cual confronta la filosofía del sentido común propuesta por George Moore. Moore pretende extraer de hechos obvios del sentido común (yo nunca estuve en la luna, esta es mi mano, etc.) verdades de carácter filosófico. Pero las verdades utilizadas por el filósofo inglés como ejemplos son de tal naturaleza que todo el mundo las sabe, esto es, ellas son certezas básicas de nuestro lenguaje, no son verdaderas ni falsas en tanto están fuera de toda duda. La filosofía estaría intentando así, en la visión de Wittgenstein, un nuevo truco de prestidigitación.

¹³ Esa frase forma parte de la siguiente afirmación: “Algunas veces es necesario sacar una expresión del lenguaje y mandarla limpiar – después se la puede volver a poner en circulación.”

Una vez dicho esto, cabe destacar que los problemas filosóficos no eran vistos como malentendidos derivados de algún hecho contingente, como si el entendimiento de un filósofo y de sus discípulos fuese afectado por una distracción momentánea o por un desvío inusitado. Tales problemas eran derivados de una figura (Bild), o imagen, que está dentro de la gramática de nuestro lenguaje, y es la de la profundidad (Tiefe) de determinados problemas. Las imágenes pueden ser entendidas como “(...) fijación de un pensamiento en una concepción limitada y limitadora del lenguaje.” (MORENO, 1995, p. 12) Pueden tanto ser malas interpretaciones de nuestras expresiones lingüísticas que nos llevan a extraer las más extrañas conclusiones (IF 194), como preguntas que desvían nuestra expectativa para una falsa especie de respuesta (IF 370). De esa clase son las preguntas filosóficas: acaban tornándose problemas que nos dejan perplejos siempre que buscan captar la esencia de las cosas.

La tarea del filósofo – según el autor de las *Investigaciones* – es demostrar, a través de descripciones y ejemplos, el sin-sentido de la “necesidad” del uso filosófico de determinadas palabras, reconduciendo, así, las palabras de su utilización metafísica para su uso cotidiano.¹⁴

Ese “reconducir las palabras” con el cual Wittgenstein identifica su filosofía, hace parte de un parágrafo (IF 116) en que está formulada la siguiente pregunta: las palabras que los filósofos usan (como “conocimiento”, “yo”, “ser”, etc.) poseen, de hecho, el mismo significado en su tierra natal? Hay un comentario al respecto en *Esta América nova, ainda inabordável* de Stanley Cavell que merece mayor espacio.

¹⁴ Para tal tarea no será preciso una “metafilosofía”, como ocurre con la ortografía que dispensa otra ortografía a través de la cual expresar sus reglas. (IF 121).

En este fragmento wittgensteiniano, de acuerdo con Cavell, las palabras usadas filosóficamente permanecen en una especie de “exilio” en busca de su patria, su terrón natal (su Heimat). No obstante, cabe a nosotros mismos buscar su retorno, el lado cotidiano que habita en nosotros, el lado no-filosófico:

Mi concepción de práctica en Wittgenstein sería un poco más clara si tradujésemos la idea de traer las palabras de vuelta por llevarlas de vuelta, pastoreándolas; lo que sugiere no solamente que tenemos que encontrarlas, tenemos que ir hasta donde vagaron, pero ellas solamente retornarán si las atraemos y comandamos, lo que exige que las escuchemos. Pero esta traducción es solo un poco mejor, porque el comportamiento de las palabras no es algo separado de nuestras vidas, nosotros que con ellas nacemos, que las dominamos. Las propias vidas tendrán que retornar. (CAVELL , 1997, p. 40)¹⁵

Decir que todo retorno resulta difícil es casi un juicio analítico. ¿Qué es lo que hace necesario reconducir las palabras a su empleo cotidiano?

El objetivo de la filosofía wittgensteiniana es la claridad,¹⁶ volver al uso cotidiano del lenguaje mantiene nuestras cabezas “limpias” ya que la filosofía no precisa describir sutilezas (IF 106) mas, luchar contra el hechizo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje (IF 109).

¹⁵ Esta última afirmación de que nuestras vidas estarían en una especie de exilio parece sustentarse en la idea, ya generalizada, del carácter ético de la obra wittgensteiniana. En efecto, el declarado sentido ético del *Tractatus* podría ser transportado para su segunda obra capital, las *Investigaciones*, si llevamos en cuenta el término terapia que pretendemos analizar en las páginas siguientes. La concepción wittgensteiniana de la ética fue siempre individualista: en su versión extrema, el solipsismo práctico en la forma de aislamiento de los hechos del mundo procurado en la época del *Tractatus*; o la autonomía en la decisión en un conflicto moral como aparece en las conversaciones con Rush Rhees de 1945 (publicadas junto con la Conferencia sobre ética).

¹⁶ “Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí. No me interesa levantar una construcción sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles.” (Este es un fragmento de una redacción anterior, del año 1930, del prólogo a las *Investigaciones Filosóficas*, reproducido en WITTGENSTEIN, 1989, p. 23)

Nuestro entendimiento confunde a veces la forma de consideración (*Betrachtungsform*) de un objeto con la naturaleza del objeto. Esto no significa que nuestro lenguaje erra el camino cuando se confronta con objetos extralingüísticos. No se trata de la defeción que puede surgir cuando una palabra designa una cosa – con eso haríamos de Wittgenstein un nominalista – sino del concepto de representación y de como los conceptos organizan nuestra experiencia. Afirmaciones como “La esencia se expresa en la gramática”. (IF 371) o “Que clase de objeto es algo, lo dice la gramática.” (IF 373) son muy fuertes en ese aspecto. La preocupación de Wittgenstein fue siempre la del lenguaje y sus límites desde que esos límites eran también los de nuestro mundo.

El solipsismo del *Tractatus* afirmaba “El mundo es mi mundo” (TLP 5.62), el mundo era aquel que podría ser expresado con proposiciones que fuesen lógicamente analizables. El sujeto transcendental o metafísico observaba el mundo a partir del límite que era al mismo tiempo el centro. La afirmación “(...) El enigma no existe” (TLP 6.5)

En el mundo, todo es como es...” (TLP 6.41). El mundo siempre fue ontológicamente evidente para Wittgenstein. Todo yace abiertamente y por eso es que no hay nada que elucidar (IF 126). Esto significa no solamente que las cosas o las situaciones del mundo son claras, sino que, deben serlo.

Si nuestros conceptos organizan la experiencia o, lo que es lo mismo, nuestro mundo; no pueden existir, en la visión de Wittgenstein, “agujeros” donde “nuestro mundo” pueda ser sobrepasado en nombre de la metafísica. Los conceptos son generados a partir de las formas de vida, no son categorías a priori que precisen el acompañamiento de ideas reguladoras y ningún “malin génie” cartesiano podría engañarnos desde que nosotros los usamos y vivimos con ellos.

No existe, ahora, necesidad de la metafísica, lo que no significa que los objetos de los cuales esa disciplina, así como la religión, se ocupan, no existan. Ellos existen en tanto reflejan formas de vida, formas culturales, pero no pueden encarnarse en preguntas que nos dejen atónitos. El rechazo wittgensteiniano a la metafísica no es hecho en función de una visión científica del mundo, sino que es rechazo de un modo de preguntar. La afirmación tractariana ya citada de la inexistencia del enigma apunta a la relación constitutiva entre mundo y lenguaje mantenida a lo largo de la obra de Wittgenstein. Mundo y lenguaje se constituyen y afectan mutuamente, por lo tanto ninguna pregunta sobre nuestro mundo puede sorprendernos desde que el lenguaje no nos debe sorprender.¹⁷

La filosofía debe mantener su papel de actividad esclarecedora, pero, de esta vez, tal actividad consistirá en el descubrimiento de algún absurdo cualquiera (IF 119) sin que esto signifique hipostasiar un sentido en particular. Wittgenstein es contundente cuando afirma que no procura establecer “el” orden si no uno de los muchos órdenes posibles (IF 132).

Esta pluralidad tiene también su paralelo en el aspecto metodológico cuando Wittgenstein señala, en el párrafo ya citado: “(...) *No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.*” (IF 133). Aquí emerge no solamente la obvia pluralidad ya mencionada que la filosofía debe poseer si no quiere ser apenas una reiteración sutil de los errores o, mejor, supersticiones¹⁸ que cree resolver. Se torna evidente también el concepto de terapia.

¹⁷ En la *Conferencia sobre ética* de 1929 expone claramente que la sorpresa o asombro de que el mundo exista es un absurdo ya que no lo podemos imaginar no siendo.

¹⁸ Wittgenstein distingue, en el párrafo 110 de las *Investigaciones*, entre error (*Irrtum*) y superstición (*Aberglaube*). El error pertenece al campo de las ciencias, pero la filosofía no comete errores, en todo caso se deja llevar por una imagen (*Bild*) o superstición anclada en la gramática del lenguaje utilizado.

La palabra terapia (*Therapie*) representa siempre un tratamiento más o menos prolongado de alguna patología. Se dice que el autor de las *Investigaciones* habría tomado el término de la lectura de la obra de Freud. No es aquí el lugar donde trabajar semejanzas y diferencias entre estos dos usos del término terapia, pero sí queremos destacar que – dado el uso wittgensteiniano – los problemas filosóficos son denominados *pathos* (IF 110), son contusiones en nuestro entendimiento (IF 119).

Hemos hablado, poco tiempo atrás, de la propuesta de Wittgenstein de reconducir o llevar de vuelta las palabras a su uso ordinario. Esta “declaración de intenciones” – por así llamarla – puede dar lugar a confusiones respecto a su filosofía. Una confusión puede ser la de encontrar que la filosofía debe ser eliminada en favor de un lenguaje corriente, de un lenguaje no mediatizado por las abstracciones filosóficas.

Esto haría de Wittgenstein un escéptico, una suerte de neo-pirrónico que reivindicaría solamente el valor de un lenguaje que reflejase fenómenos cotidianos. Lo cotidiano no es el centro de su interés, sino una herramienta para cerrar los caminos sin salida en los cuales la filosofía parece constantemente querer entrar.

La filosofía de Wittgenstein, el modo de trabajar en filosofía que este filósofo propone, precisa lo cotidiano oponiéndose al ideal, oponiéndose al pedido de explicaciones últimas de los fenómenos. El ideal sería, de ese modo, según la metáfora del párrafo 107 de las *Investigaciones*, una superficie resbaladiza donde nuestras cuestiones parecen deslizarse circularmente; de ahí la necesidad de recuperar el suelo áspero del lenguaje corriente: lo que realmente precisamos es la fricción.

Tener en vista los usos cotidianos del lenguaje sirve para recordar el carácter material (en el sentido social y/o

pragmático del término) de todo lenguaje; pero no volvemos triunfantes de esa experiencia, sino “contusos”.

La fricción es el conflicto o choque entre nuestras exigencias y el lenguaje utilizado de hecho. Pero necesitamos del conflicto para avanzar (IF 107), y es por eso que la filosofía, la cual no debe establecer nuevas hipótesis o demostrar teorías, sino describir, continúa siendo importante. La descripción de situaciones imaginarias o reales “(...) *recibe su luz, su finalidad, de los problemas filosóficos.*” (IF 109)

Mientras los problemas filosóficos no son problemas empíricos, solamente el examen perspicuo, de diversos lados, puede ayudarnos; ya que “(...) *Solo es posible interesarse por un fenómeno en una variedad de maneras* (IF 108). La descripción nos sirve para destacar diferencias y/o semejanzas que nuestras formas habituales de usos lingüísticos no dejan percibir (IF 132).

Los problemas filosóficos no son, entonces, complicaciones triviales que deban ser subsumidas en usos comunes del lenguaje, sino el choque, la contusión de la perplejidad en nuestra relación con el lenguaje.

En un pasaje sugestivo, Wittgenstein se pregunta:

De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que solo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son solo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan. (IF 118)

La pregunta: De donde toma nuestro examen su importancia puede ser asimilada o traducida por otra: ¿Qué es lo que hace necesaria la terapia? Una vez reconocido el carácter social y

pragmático del lenguaje, no podríamos “errar”, o mejor, dejarnos llevar supersticiosamente por una imagen, por una Bild que fuese aceptada y utilizada por toda la comunidad?

Por un lado, precisamos dejar claro que Wittgenstein no está combatiendo el uso de imágenes en el lenguaje cotidiano, sino, el uso de parte de la filosofía de esas imágenes. Existen ejemplos claros del respeto wittgensteiniano por el uso de imágenes. En el caso del discurso religioso, él se opone claramente a la tentativa de explicación racional o histórica de lo que está escrito en los Evangelios. Las cuestiones de fe, en tanto tales, no son verdaderas ni falsas, no pueden ser refutadas o ratificadas por los hechos científicos (la comprobación definitiva de la edad del Santo Sudario, p. ej.), Wittgenstein reconocía que algunas doctrinas del cristianismo podrían ser aceptadas o no, según el grado de fe del creyente. En este caso, lo que importaba más era el compromiso ético con una doctrina – cuanto esa doctrina influía en la propia vida –, de que el valor de verdad de la misma.¹⁹

Si bien creemos haber dejado claro que la posición wittgensteiniana no es la de combatir las imágenes que atraviesan nuestro lenguaje (si fuese así, caeríamos en un nuevo dogmatismo: buscaríamos otra vez la pureza cristalina del lenguaje), existe todavía una especie de “residuo” en esta afirmación. Podríamos pensar que, aunque oblicuamente, estamos erigiendo finalmente el lenguaje corriente como paradigma de discurso con sentido, desde que la descripción gramatical afecta solamente el uso filosófico de las imágenes.

19 En el aspecto del carácter ético de la experiencia religiosa, Wittgenstein recibe la influencia directa de William James *The varieties of religious experience* (como admite en una carta dirigida a Bertrand Russell el 22 de junio de 1912). Desarrollamos esto en un artículo: “William James y su influencia sobre el misticismo wittgensteiniano” publicado en la *Revista de Filosofía* da Universidad Nacional del Zulia (Maracaibo, Venezuela) Vol. 3, n. 30, pp. 87-105., 1998.

Pero el lenguaje corriente viola también, a veces, las condiciones de inteligibilidad de algunos conceptos. Con esto queremos significar que el hecho estadístico de la utilización de algunas imágenes (el hecho de que sean utilizadas por un gran número de personas en una comunidad determinada) no las torna inexpugnables a la crítica.

OBSERVACIONES FINALES

Sabemos que esta es una síntesis arbitraria de una cuestión compleja que es presentada por el filósofo vienés en diversos pasajes de su obra.

Lo que intentamos colocar aquí puede ser una alternativa a un modo tradicional de hacer filosofía y que denominamos, con mayor o menor precisión, metafísica. Recordamos nuestra preocupación inicial: si tomamos Wittgenstein para criticar y eliminar la tradición, estaremos no solamente despreciando el trabajo de siglos del “espíritu humano” sino, fundamentalmente, la propia obra wittgensteiniana.

La supuesta “inestabilidad” de la filosofía que tanto preocupa a los buscadores del orden definitivo no es una carencia, ella refleja la dinámica intrínseca a las cuestiones que la filosofía misma trata. Si nuestro objetivo más evidente fue el de exponer la concepción wittgensteiniana de la filosofía, existe un objetivo subsidiario que es el de destacar que la meta de su obra no es la de eliminar la filosofía como ejercicio, sino denunciar las “imágenes” que pueblan cierto uso filosófico del lenguaje.

La terapia gramatical wittgensteiniana no es una cura y si un tratamiento, una tentativa de no quedar “encantado” por una imagen.

No me resulta nada claro si deseo que otros continúen mi trabajo más de lo que deseo un cambio del modo de vida que haga superfluos todos estos problemas. (OB, pp. 110-111)

Es en este sentido que podemos entender la filosofía wittgensteiniana como actividad que pueda no tomarse como fin en sí mismo. Actividad de busca de la sabiduría. Sabiduría ésta que evite y prescinda de los laberintos habituales del lenguaje.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio *Infância e História*. Traducción de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2008

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola. 2008

_____. *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Vrin. 2006

RAMOS MORENO, A. *Wittgenstein. Através das Imagens*. Campinas: Editora da Unicamp. 1995.

WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética*. (Con dos comentarios sobre la teoría del valor). Trad. Fina Birulés. Introducción de Manuel Cruz. Barcelona: Paidós. 1990

_____. *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: UNAM y Editorial Crítica. 1988

_____. *Notebooks 1914-1916*. Edição bilingüe (alemão-inglês). Oxford: Basil Blackwell, 1969.

_____. *Observaciones*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI. 1989.

_____. Sobre la certeza: Über Gewissheit. Edição bilingüe (alemán-español). Trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa Editorial, 1988b.

_____. Tractatus lógico-philosophicus. Edição bilingüe (alemão-espanhol). Trad. Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1984.

DE SCHOPENHAUER À ÉTICA DE VIRTUDES CONTEMPORÂNEA

Charles Feldhaus¹

RESUMO

Este artigo busca apontar semelhanças possíveis entre críticas de Schopenhauer à moral de Kant e as críticas contemporâneas de defensores de uma ética de virtude contra éticas de princípios. Para tanto ele, primeiramente, reconstrói a crítica de Schopenhauer. Em seguida, apresenta as críticas de Anscombe e MacIntyre às éticas de princípios. Conclui apontando que, embora existam certamente diferenças, ambas coincidem em diversos aspectos.

Palavras-chave: Kant. Schopenhauer. Ética de virtudes. Ética de princípios. G.E.M. Anscombe. Alasdair MacIntyre.

¹ Universidade Estadual de Londrina.
E-mail: charlesfeldhaus@yahoo.com.br

ABSTRACT

The Goal of this paper is to point at some resemblances between the critiques Schopenhauer addressed to Kant's moral philosophy and contemporary critiques by virtue ethicist against principle ethics. To establish this, first it reconstructs Schopenhauer's critique. Then, it presents Anscombe's and MacIntyre's critique against principles ethics. It concludes that, despite the differences, both share some central tenets.

Key-words: Kant. Schopenhauer. Virtue ethics. Principles ethics. G.E.M. Anscombe. Alasdair MacIntyre.

Schopenhauer is dogmatic in his assertions, intolerant, unfair, and rarely consistent; but he is never trite. Of the many and varied criticisms called forth by Kant's theory of ethics, not one represents a method of attack as startlingly heterodox, from the Critical point of view, or as likely to arouse original thought, as the second of Schopenhauer's two prize-essays, entitled *Die Grundlage der Moral*.

Radoslav A. Tsanoff, 1910, p. 512.

INTRODUÇÃO

Schopenhauer escreveu um estudo denominado *Über die Grundlage der Moral* (1841) na forma de um ensaio prêmio à Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague buscando responder a seguinte questão:

A fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento? (Schopenhauer, 2001, p. 4; 2007, p. 4).

Nesse ensaio prêmio, antes de apresentar sua própria tentativa de fundamentar a moralidade baseada na compaixão [*Mitleid*], Schopenhauer desfecha várias críticas à tentativa de Kant de responder semelhante questão em sua obra *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) e essas críticas sob diversos aspectos são similares às críticas de adeptos da ética de virtudes à situação da ética contemporânea. Particularmente, é possível traçar relações de semelhanças, se poderia dizer, até mesmo fortes, entre essas críticas de Schopenhauer à ética de Kant e às outras tentativas de fundamentar o princípio supremo da moralidade e a defesa da reabilitação de uma ética de virtude, diante do predomínio até en-

tão vigente das éticas de princípios (kantismo e utilitarismo), por filósofos contemporâneos como Anscombe e MacIntyre.

Em 1958, G. E. M. Anscombe publica um artigo denominado *Modern Moral Philosophy*, em que defende a reabilitação de uma ética baseada nas virtudes como uma solução à desordem moral contemporânea (ou ao menos, ao que ela compreende que essa desordem seja). Alguns anos mais tarde, Alasdair MacIntyre defendera hipótese semelhante em sua obra *After Virtue* (1981). Entretanto, o que chama a atenção a um leitor atento são as similaridades entre as críticas à ética de Kant e ao eudaimonismo ético (por parte de Schopenhauer) e as críticas à ética contemporânea (por parte de Anscombe e MacIntyre). Apesar de Aristóteles ser o principal filósofo, ao qual aqueles que advogam uma ética de virtudes (em confronto com uma ética de princípios) costumam recorrer como fonte inspiradora de suas respectivas teorias morais, alguns recorrem à Schopenhauer e Nietzsche, como é caso de Richard Taylor, em sua obra *God and Evil*, tentando reabilitar uma ética baseada em virtudes (e vícios, uma vez que Schopenhauer identifica não apenas as virtudes fundamentais, mas também os vícios). Entretanto, esse estudo não se ocupará com a reconstrução da concepção ética de Taylor.

AS CRÍTICAS DE SCHOPENHAUER ÀS FUNDAMENTAÇÕES ANTERIORES DA ÉTICA

Como já afirmei em outra oportunidade (Feldhaus, 2007, p. 71), as críticas de Schopenhauer à ética de Kant poderiam ser classificadas como: a) petições de princípio; b) contradições *in adjecto*; e c) uma contradição entre o que Kant afirma em diferentes partes de sua obra, ou seja, seria possível identificar incoerências internas ao seu próprio pensamento. Obviamente, as críticas de Schopenhauer à ética de Kant são complexas e não convém reto-

mar todos os aspectos abordados em meu estudo anterior, contudo, aqui pretendo apenas apresentar algumas das principais críticas de Schopenhauer à ética de Kant e, mostrar em que medida algumas dessas críticas antecipam críticas da ética de virtudes à ética de Kant e à ética contemporânea em geral.

Schopenhauer sustenta que Kant comete diversas *petitio principii* e *contradictio in adjecto*. Retomo aqui minha definição desses dois equívocos supostamente cometidos por Kant, tal como apresentei em outro estudo:

Alguém comete uma petição de princípio quando adota como premissa do argumento que está apresentando a própria conclusão do argumento, ou seja, o resultado da argumentação é de modo oculto introduzido e, conseqüentemente, a conclusão não segue das premissas sem esse subterfúgio. Alguém comete uma *contradictio in adjecto* quando acrescenta a um termo algo que está em contradição com ele, por exemplo, um substantivo e um adjetivo usados conjuntamente apresentando, porém, significados mutuamente excludentes ou contraditórios como na expressão ‘pau de ferro’. Se algo é de pau (madeira) não pode ser ‘de ferro’, logo, há contradição envolvida na justaposição desses dois termos (Feldhaus, 2007, p. 72).

Segundo Schopenhauer, Kant teria cometido uma petição de princípio quanto à sua concepção de filosofia moral, o que, por sua vez também indica uma diferença a respeito das compreensões de Schopenhauer e Kant concernente à natureza da filosofia moral. Kant, na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, defende que a filosofia moral ou ética não se ocupa do que acontece (a saber, da maneira como os seres humanos realmente agem), mas das leis do que deve acontecer, ou seja, para Kant a ética é uma disciplina que supõe que enunciados morais são prescrições de cursos de conduta a seguir e não uma mera constatação de como as pessoas agem.

Schopenhauer (2001, p. 23; 2007, p. 18), por sua vez, entende que a ética deve tratar apenas do que acontece e evitar totalmente estabelecer prescrições acerca de como os seres humanos deveriam agir. Schopenhauer defende uma abordagem empírica da ética, em suas próprias palavras: “resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico [*Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg, als der empirische*]” (Schopenhauer, 2001, p. 119; 2007, p. 93), e aqui novamente evidencia-se uma diferença entre sua visão e a de Kant. Kant compreende que a ética também possui juízos sintéticos *a priori*, por conseguinte, não poderia ser uma disciplina empírica. Uma ética empírica poderia conter apenas imperativos hipotéticos, mas não imperativos categóricos, tal como Kant compreende que seja a natureza da lei moral para os seres racionais finitos.

Entretanto, Schopenhauer afirma que, a despeito da afirmação explícita de Kant de que a lei moral é um imperativo categórico, é senão uma forma disfarçada de egoísmo. Nas palavras de Schopenhauer: “apesar de sublimes intuições *a priori*, é o egoísmo que se senta na cadeira de juiz e que faz pender a balança [*trotz den erhabenen Anstalten a priori eigentlich der Egoismus auf dem Richterstuhl sitzt und den Ausschlag giebt*]” (Schopenhauer, 2001, p. 68; 2007, p. 54). Com isso, Schopenhauer quer dizer que, ao procurar aplicar o imperativo categórico aos casos, na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, o que discrimina entre o moralmente correto e o moralmente incorreto é senão o egoísmo. Segundo Schopenhauer (2001, p. 69; 2007, p. 54), o agente moral de Kant somente pode querer aquilo em que ele se dá melhor e isso ficaria evidente quando se observa como Kant trata do dever de beneficência [*Wohltätigkeit*], por exemplo. Schopenhauer compreende que aqui está operando não algum tipo de contradição na possibilidade de universalização da máxima de não praticar a beneficência, na possibilidade

de poder querer [*wollen können*] uma máxima imoral como universal, mas antes o princípio da reciprocidade [*Reciprocität*]. (Schopenhauer, 2001, p. 70; 2007, p. 55). Razão pela qual, Schopenhauer (2001, p. 77-78; 2009, p. 61) identifica o imperativo categórico com a regra de ouro. Em outra oportunidade (Feldhaus, 2007, p. 87-8), afirmei que esse tipo de crítica à ética de Kant é equivocada e que Kant, na própria *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, em nota de rodapé (A. A. IV, *Grundlegung*, 430, nota) procura mostrar que a regra de ouro é distinta do imperativo categórico, uma vez que a regra de ouro não poderia incluir o princípio de deveres para consigo mesmo, de caridade e mútuos. Em outras palavras, Kant não atribui o caráter condicionado pela perspectiva da primeira pessoa e, portanto, egoísta vinculado ao imperativo categórico, que Schopenhauer vê na regra de ouro, ao identificar ambos os preceitos. Naturalmente, que defender a ética de Kant desse tipo de crítica não exige apenas que se compreenda o imperativo categórico enquanto incondicionalmente válido e a regra de ouro enquanto condicionalmente válida, mas também exige que se mostre que existe algum tipo de contradição na universalização de máximas imorais e que se podem mostrar sem recurso ao egoísmo que algumas máximas imorais não passam no teste de universalização de Kant. Entretanto, como já defendi em outro estudo (Feldhaus, 2007, p. 84-5), qualquer crítica buscando apontar que o imperativo categórico não pode deixar de considerar que Kant (1997, p. 79; A. A. IV, *Grundlegung*, 436) afirma que cada uma das diferentes formulações são distintas maneiras de trazer à intuição a ideia do princípio supremo da moralidade ou da lei moral. Mesmo que fosse aceito que a aplicação de Kant do teste da universalidade ao caso do dever de beneficência sugere algum tipo de egoísmo (ao menos na interpretação de Schopenhauer), particularmente quando Kant observa que:

uma vontade que decidisse tal coisa [deixar de praticar a beneficência] por-se-ia em contradição consigo mesma; podem com efeito descobrir-se muitos casos em que a pessoa em questão precise do amor e da compaixão dos outros em que ela, graças a tal lei natural nascida da sua própria vontade, roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que para si deseja. (Kant, 1997, p. 62; A.A. IV, Grundlegung, 423).

Quando Kant (1997, p. 71; A.A. IV, Grundlegung, 430) aplica a fórmula da humanidade ao mesmo exemplo, a ideia de um pretense interesse egoísta desaparece, uma vez que agora a exigência é de uma concordância não apenas passiva com a humanidade das outras pessoas, mas também uma concordância ativa. Nesse ponto Schopenhauer (2001, p. 75; 2007, p. 59) afirma que o problema encontra-se na suposição de algo que tenha valor em si mesmo, uma vez que ele compreende que todo fim ou valor é algo apenas relacional. Contudo, como já afirmei (Feldhaus, 2007, p. 85), Schopenhauer está equivocado quanto à inexistência de algo que tenha valor em si mesmo, uma vez que atribuímos valor intrínseco a obras de artes e a biodiversidade, por exemplo. Além disso, se leva em consideração que a lei moral envolve as três formulações e o testemunho do próprio Schopenhauer que a segunda fórmula (da humanidade) ‘tem [...] o mérito de conter um fino ‘aperçu’ psicológico moral’ [...] ela designa o egoísmo por meio de um sinal característico [...] pelo fato de que buscamos em cada pessoa que nos aparece, [...] apenas um meio possível” (Schopenhauer, 2001, p. 78; 2007, p. 61-2), então se tem que reconhecer que, se o dever de beneficência segue-se da segunda formulação, Kant conseguiria oferecer uma derivação não egoísta do dever de beneficência com base em sua concepção de valor moral.

Esse pretense egoísmo contido na ética de Kant, que implicaria uma contradição entre a intenção explícita de Kant de fun-

dar a ética independentemente do eudaimonismo e o que ele de fato teria realizado, conforme Schopenhauer (2001, p. 71; 2007, p. 56), evidencia a natureza hipotética e não categórica do princípio supremo da moralidade de Kant, uma vez que Kant somente conseguiria mostrar que existe uma contradição envolvida na universalização de máximas imorais recorrendo ao interesse egoísta do agente de não incorrer em consequências indesejáveis. Além disso, Kant também teria se comprometido com algum tipo de egoísmo ao recorrer à doutrina do soberano bem (virtude e felicidade) na dialética da *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), em que sustenta que é necessário postular a existência de Deus e a imortalidade da alma de um ponto de vista prático, a fim de tornar possível o soberano bem. Por conseguinte, “o assim-chamado imperativo categórico revela-se em realidade ser hipotético” (Tsanoff, 1910, p. 518). Além disso, a esse comprometimento de Kant com a teologia, ao postular a existência de Deus e a imortalidade da alma, alguém poderia sustentar que fosse compreendido com um reconhecimento velado de que os conceitos morais como ‘dever absoluto’, ‘obrigação incondicionada’, ‘imperativo categórico’ somente possuem significado no contexto da moral teológica, o que Kant explicitamente também havia recusado, uma vez que sua pretensão foi fundamentar a moralidade independente da eudaimonia e da teologia, ou seja, sua intenção explícita foi fundar uma moral na autonomia da vontade e não na heteronomia. O emprego de termos como ‘dever absoluto’, ‘obrigação incondicional’ também são considerados, por Schopenhauer (2001, p. 27; 2007, p. 22-3), como casos de *contradictio in adjecto*, uma vez que os conceitos de ‘dever’ e ‘obrigação’ “são essencialmente relativos e só adquirem significado por meio da ameaça ou da promessa da recompensa”.

Aguinaldo Pavão (2009, p. 144) coloca uma séria dificuldade à alegação de Schopenhauer de que os conceitos éticos como

‘dever absoluto’, ‘imperativo categórico’, ‘obrigação incondicional’ entre outros somente têm sentido dentro do contexto de uma moral teológica. Nas palavras de Pavão (2009, p. 144):

Schopenhauer não conseguiu estabelecer que eles [os conceitos éticos supracitados] somente adquirem sentido dentro da moral teológica. Com base em que ele alega que os conceitos de dever e afins são necessariamente teológicos? Não é lícito inferir do fato de que eles serem encontrados na moral teológica que eles são necessariamente teológicos.

Em outras palavras, mesmo que esses conceitos também sejam utilizados nos discursos religiosos ou teológicos, não se segue sem uma premissa adicional, que justifique a conclusão que os termos morais supracitados não podem ser empregados com sentido fora de uma moral baseada na teologia, o que Schopenhauer sustenta. Ou seja, se poderia sustentar que aqui Schopenhauer comete uma gritante petição de princípio. Em outra oportunidade (Feldhaus, 2007, p. 81), defendi com base no exame de Richard Hare da linguagem moral, em sua obra *The Language of Morals*, que a prescritividade é uma propriedade lógica dos enunciados morais e não algo que seja válido apenas no âmbito de uma moral religiosa. O que também seria uma evidência contra a hipótese de Schopenhauer de que a ética é uma disciplina eminentemente descritiva, uma vez que se a moral pretende orientar a conduta, não pode deixar de ser prescritiva.

AS CRÍTICAS DE ANSCOMBE E MACINTYRE À ÉTICA CONTEMPORÂNEA

Em seu artigo *Modern Moral Philosophy*, Anscombe afirma que pretende defender três teses a respeito do estado da ética contemporânea: primeiramente, ela defende que não parece produtivo atualmente (em 1958) empreender a filosofia moral e que a mesma deveria ser deixada de lado até que se tenha uma filosofia da psicologia adequada (Anscombe, 1958, p. 1); segundo, os conceitos centrais da moral contemporânea como ‘dever’, ‘obrigação moral’, ‘dever moral’ precisam ser examinados de maneira mais cuidadosa, a fim de se verificar sua plausibilidade à luz de uma filosofia da psicologia adequada, dado que esses conceitos “são sobreviventes, ou derivados de sobreviventes, de uma concepção prévia de ética que não mais sobrevive, e que são apenas danosos [à reflexão moral contemporânea] sem ele [sem essa concepção ética prévia]” (Anscombe, 1958, p. 1); em terceiro e último lugar, que as diferenças entre os mais bem conhecidos filósofos morais de seu tempo são de pouca ou nenhuma relevância à reflexão moral contemporânea (Anscombe, 1958, p. 1). Além disso, Anscombe recorre à ética de Aristóteles procurando traçar um contraste entre a concepção ética contemporânea e a concepção ética de Aristóteles. Ou seja, buscando mostrar que conceitos carregados de significado e obrigatoriedade no autor da *Ética a Nicômacos*, carecem de obrigatoriedade e significado na ética contemporânea. De onde surge a pergunta, o que aconteceu entre a filosofia moral da Grécia antiga e a filosofia moral contemporânea, que explique a perda de sentido de conceitos morais básicos. Se pode sustentar que MacIntyre, em sua obra *After Virtue*, dedica mais atenção a esse ponto, e retornaremos a sua posição mais adiante.

Anscombe, além do mais, de certa forma ecoando as críticas de Schopenhauer à ética de Kant, afirma que o conceito de ‘legislação’, central à ética de Kant, é absurdo, quando empregado na ética contemporânea (Anscombe, 1958, p. 2). Assim como já fizera Schopenhauer ao criticar o fundamento da moral de Kant, Anscombe também sustenta que o conceito de ‘legislação’, ‘dever’, ‘obrigação’ exigem para serem portadores de significado de um poder superior como legislador (Anscombe, 1958, p. 2). E esse legislador somente poderia ser um legislador físico (no caso de uma legislação do direito positivo) ou um legislador metafísico (Deus, no caso de uma legislação moral ou ética). O problema é que a ética iluminista pretende fundamentar a moralidade sem recorrer à teologia, não obstante, esse conceito de legislação ética dotada de obrigatoriedade carece de significado, uma vez que se abandonou a tentativa de fundar a ética sem pressupor uma entidade divina, que estabelece quais são os deveres morais (Anscombe, 1958, p. 6). “A situação, se estou correto, era a situação interessante da sobrevivência de um conceito fora do sistema de pensamento que a tornava realmente um conceito inteligível” (Anscombe, 1958, p. 6).

Anscombe, como uma defensora da ética de virtudes, advoga que a saída da ética contemporânea da situação de desordem exige “uma análise positiva da justiça [não como um princípio ético, mas] como uma virtude”, mas que isso é algo vetado completamente até que tenha sido feita “uma análise de que tipo de característica uma virtude é - um problema não de ética, mas de análise conceitual” (Anscombe, 1958, p. 5). Em Aristóteles, a conduta moral humana estava relacionada com as paixões humanas, não obstante, o discurso ético contemporâneo, principalmente aquele sob influência da ética de princípios de Kant, ofereceria apenas um papel secundário às emoções na ética. Alguns leitores rigoristas da ética de Kant chegam inclusive a defender, com base em algumas afir-

mações de Friedrich Schiller, que a ética de Kant exige até mesmo cursos de ação moralmente repugnantes, uma vez que estaria supondo que, a fim de que uma ação fosse portadora de valor moral, a mesma deveria necessariamente carecer de qualquer sentimento favorável ao cumprimento do dever moral. Embora não seja objetivo desse texto tratar da recepção das críticas de Schiller à ética de Kant, é oportuno ressaltar que Frederick Beiser, na volumosa e minuciosa obra - *Schiller as a Philosopher: a Re-examination*, procura mostrar que, em grande medida, as críticas de Schiller à ética de Kant foram entendidas incorretamente, como se a disputa tivesse versado “em termos muito estritos como a disputa a respeito das condições do valor moral das ações, como se tudo que estivesse em questão fosse se sentimentos acrescentam-se, ou subtraem-se da conduta moral”. (Beiser, 2005, p, 170). Beiser (2005, p. 172) sustenta que os críticos de Kant, mal compreendem a real posição de Schiller, uma vez que geralmente afirmam, com base num epigrama de Schiller, que ele estaria criticando a ética de Kant, mas isso claramente não seria verdadeiro, uma vez que o testemunho do próprio Schiller, em carta enviada a Kant (de 13 de junho de 1794), é que ele pretendia corrigir uma compreensão equivocada corrente da ética de Kant e não apresentar uma crítica à ética de Kant.

Convém apontar ainda, que o próprio Schopenhauer (2001, p. 40; 2007, p. 32), assumiu essa leitura equivocada das críticas de Schiller à ética de Kant, quando afirma:

O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem realiza boas ações não nascidas, na verdade, da solidariedade humana, mas apenas por causa do enfadonho dever.

Para defensores do retorno a uma ética de virtude, o discurso ético contemporâneo, além de carecer de uma análise mais substantiva dos sentimentos e das emoções morais, também estaria se comprometendo com um sentido de dever absoluto. E como Anscombe compreende que a moral chegou a essa noção de ‘dever absoluto’ como um ‘veredito absoluto’? Ela acredita que a resposta pode ser encontrada na história da ética. A concepção legalista de ética cristã “deriva suas noções éticas da Torah” (Anscombe, 1958, p. 5), porém esse tipo de visão ética pode se desenvolver apenas entre pessoas que “aceitam uma concepção supostamente divina de lei positiva” (Anscombe, 1958, p. 5). E sem dúvida as sociedades ocidentais contemporâneas não são comunidades em que se supõe, de maneira não controversa, que as leis morais se originam de mandamentos divinos. Anscombe acrescenta ainda que “onde não se pensa que existe um juiz ou uma lei, a noção de um veredito [de um dever absoluto] pode reter seu efeito psicológico, mas não seu significado” (Anscombe, 1958, p. 8).

Depois da publicação do artigo *Modern Moral Philosophy*, outros pensadores têm advogado a necessidade de retornar a uma ética de virtudes, a fim de devolver o sentido aos termos morais, entre os quais se destaca a obra de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, em que ele sustenta a hipótese, similar à defendida por Anscombe, de que a “linguagem da moralidade está [...] estado de grave desordem” (MacIntyre, 2001, p. 15). Embora não exatamente nos mesmos termos que fizeram Schopenhauer e Anscombe, os quais sustentam que essa desordem seria fruto da ausência do pano de fundo de uma teologia, da presença de um legislador, de um ser sobrenatural como criador dos deveres morais, MacIntyre supõe que a linguagem moral está em um estado desordem, porque apenas estaríamos operando com “fragmentos de um esquema conceitual” do que um dia fora uma concepção de

moralidade. Ele se propõe relatar uma história de como a moralidade chegou ao estado de desordem, em que termos morais como ‘dever moral’ e ‘obrigação moral’ carecem de sentido.

Antes de identificar o momento histórico, em que supostamente esse desacordo teria se iniciado, MacIntyre procura retratar o que entende ser o traço característico marcante da linguagem moral contemporânea, a saber, os debates morais contemporâneos a respeito de questões básicas como quando uma guerra é justa; se o aborto deveria ser permitido ou proibido; o que é uma sociedade justa, são não apenas palco de discordâncias intermináveis, mas parecem até mesmo insolúveis (MacIntyre, 2001, p. 21). A razão pela qual esses debates seriam insolúveis, na linguagem moral empregada contemporaneamente, é que os argumentos adversários nesses debates são incomensuráveis conceitualmente (MacIntyre, 2001, p. 24) e, os adversários nesses debates procuram dar a impressão que estão adotando uma posição ética impessoal, quando de fato não estão (MacIntyre, 2001, p. 25). Além disso, MacIntyre afirma que as premissas distintas conceitualmente e até mesmo incomensuráveis das posições adversárias nos debates éticos contemporâneos têm diversas origens históricas, embora advoguem atemporalidade e universalidade (MacIntyre, 2001, p. 27). Para MacIntyre (2001, p. 29-30), a persistência da abordagem anti-histórica na filosofia moral seria um dos motivos da desordem moral contemporânea e que, inclusive tem levado a alguns filósofos como Mackie e Stevenson a sustentar que a linguagem moral é necessariamente emotivista. Por emotivismo, MacIntyre entende:

a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam de* expressões de preferências, expressões de sentimentos ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo (MacIntyre, 2001, p. 30).

Segundo MacIntyre (2001, p. 44), a base de fundamentação da posição emotivista na ética consiste na alegação de que toda tentativa passada, presente e futura de justificar racionalmente obrigações ou enunciados morais estaria necessariamente fadada ao fracasso. Não obstante, MacIntyre sustenta que o emotivismo não é um traço característico da linguagem moral como tal, mas da linguagem moral a partir da Ilustração ou do Iluminismo [*Aufklärung*]. Aqui, algo que Anscombe e Schopenhauer já haviam afirmado é defendido por MacIntyre:

as regras de moralidade que foram herdadas, embora parcialmente transformadas, precisam de um novo *status*, pois estão privadas de seu antigo caráter teleológico e de seu ainda mais antigo caráter categórico como expressões de uma suprema lei divina. Se não é possível encontrar um novo *status* que torne racional o apelo a elas, recorrer a elas parecerá de fato, mero instrumento do desejo e da vontade individuais (MacIntyre, 2001, p. 115).

Ou seja, não apenas MacIntyre compartilha a visão que a ausência de um pano de fundo teológico torna as obrigações morais e deveres morais sem sentido, mas com isso tenta de alguma forma também explicar o surgimento do emotivismo moral.

Uma outra crítica de Schopenhauer, que se pode encontrar versão similar em MacIntyre, encontra-se na alegação de MacIntyre de que Kant, a despeito de sua recusa explícita de fundamentar a moral na natureza humana, termina por incorrer em algum tipo de inconsistência interna, uma vez que “sua análise da natureza da razão humana é a base de sua própria tese racional da moralidade” (MacIntyre, 2001, p. 105) e, por conseguinte, de modo similar a Schopenhauer, acusa Kant de fundamentar sua concepção de moralidade em algum tipo de antropologia, quando supos-

tamente estaria fundando o “imperativo categórico como um fato da consciência” (Schopenhauer, p. 46; 2007, p. 37).

Cartwright afirma em *Schopenhauer’s Narrower Sense of Morality*, que:

No lugar de uma ética não-empírica, racionalista, e prescritiva, Schopenhauer desenvolve uma ética de virtudes descritiva, voluntarista e empírica, uma que concentra-se em psicologia moral e caráter; inclui um esboço de uma teoria unificada tanto das virtudes quanto dos vícios, e conclui com uma metafísica dos costumes que explica o fenômeno originário (*Urphänomene*) ou básico de sua ética. Através da avaliação da ética de Kant, Schopenhauer articula as exigências gerais de quaisquer análise adequada da base da moralidade: tem de localizar a moralidade empiricamente na conduta dos seres humanos sem empregar interpretações míticas, dogmas religiosos, ou hipóteses transcendentais. (Cartwright, 2006, p. 263-4) (minha tradução).

Como vimos, a exigência de que a ética se ocupe com questões relativas à psicologia moral e leve em consideração uma análise do caráter é exatamente a primeira tese de Anscombe em *Modern Moral Philosophy* (1958, p. 1) e algo com que Schopenhauer também está comprometido. Não obstante, outros defensores da ética de virtudes como Alasdair MacIntyre, embora compartilhem com Schopenhauer a necessidade de uma abordagem empírica da ética, considera que a solução ao problema da ética contemporânea, que para ele seria a presença de um *ethos* emotivista reinante, não necessariamente exclui a aceitação de textos sagrados ou fundadores de uma tradição de pesquisa moral, o que claramente parece que afasta a posição de Schopenhauer da de MacIntyre. Schopenhauer pretende fundamentar a ética independentemente da teologia e inclusive critica a ética de Kant por supostamente comprometer-se com uma concepção de ética, a concepção prescritiva e normativa,

que somente teria sentido no contexto de uma moral baseada em alguma autoridade (seja ela um governante do Estado, seja ela um ser sobrenatural, como um deus). E, conforme Cartwright (2006, p. 287), essa tese de Schopenhauer seria claramente uma das teses centrais do artigo de Anscombe, que Schopenhauer antecipou em *Die Grundlage der Moral*. Diz Cartwright:

Como Schopenhauer antes dela, Anscombe afirma que os conceitos centrais de uma concepção legal de ética, tal como ‘dever moral’, ‘obrigação moral’ e o ‘senso moral do dever’ são conceitos legalistas derivados do pensamento moral judaico-cristão, e que esses conceitos não fazem sentido sem a existência de um legislador, Deus. (Cartwright, 2006, p. 287) (minha tradução).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, embora Schopenhauer não seja o filósofo, no qual a maior parte dos defensores do retorno a uma ética de virtude baseia-se na elaboração de suas respectivas concepções éticas (uma exceção é Richard Taylor), é possível sustentar que algumas críticas dos defensores do retorno a uma ética de virtudes às éticas de princípios (kantismo e utilitarismo) já se encontram, explícita ou implicitamente presentes, nas críticas de Schopenhauer às éticas que o antecederam, em particular na ética de Kant. Como foi possível observar, Schopenhauer criticou a ética de Kant porque ela supostamente estaria comprometida com um vocabulário moral cujo contexto que lhe dava sentido estava ausente; porque a ética de Kant supostamente teria deixado de levar em consideração aspectos empíricos como uma psicologia moral humana e por causa disso deixado de considerar o papel dos sentimentos na reflexão moral; porque a ética de Kant estaria comprometida com uma visão normativa da ética, na qual compete ao filósofo determinar o critério do certo e do errado

moralmente; porque, Kant, a despeito de sua intenção de fundar a ética de maneira autônoma, teria fundado a ética no eudaimonismo. Anscombe, de modo similar, sustenta algumas teses a respeito da situação da ética contemporânea (em 1958): que fazer filosofia moral exige uma filosofia da psicologia adequada; que os conceitos de obrigação moral e dever moral, precisam ser previamente examinados a respeito de sua possibilidade psicológica, uma vez que os mesmos são herdeiros ou derivados de herdeiros de uma concepção prévia de ética. MacIntyre também sustenta que a linguagem moral contemporânea encontra-se em um estado de desordem, em grande medida pelos mesmos motivos apontados por Anscombe.

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, (jan 1958), pp. 1-19.

BEISER, Frederick. *Schiller as Philosopher: a Re-examination*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

CARTWRIGHT, David E. The Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. In: JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 252-

FELDHAUS, Charles. As críticas de Schopenhauer à ética de Kant. In: FELDHAUS, Charles. *Direito e Moral. Três estudos a respeito da filosofia prática de Kant*. Florianópolis: Apolodoro, 2007, p. 71-89.

HARE, Richard. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam, 2010.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: Um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2001.

MACKIE, John. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Viking Press, 1977.

PAVÃO, Aguinaldo. Kant e Schopenhauer. *Dissertatio*. v. 30, 2009, p. 135-148.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo, Hedra, 2012.

_____. *Über die Grundlage der Moral*. Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 2007.

TAYLOR, Richard. *Good and Evil*. Prometheus Books, 2000.

TSANOFF, Radoslav. Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics. *The Philosophical Review*. v. 19, n. 5 (set 1910), p. 512-534.

YOUNG, Julian. Schopenhauer's Critique of Kantian Ethics. *Kant-Studien* 75 (2), 1984, pp. 191-212.

GEOMETRIA E MATÉRIA NO *ENSAIADOR*¹

Marcelo Moschetti²

RESUMO

O Ensaizador (1623) é onde aparece a conhecida passagem sobre a linguagem geométrica da natureza: dirigir-se à natureza sem conhecer essa linguagem é um inútil vaguear em um obscuro labirinto. Essa passagem remete a outra, conhecida como parágrafo 48, na mesma obra, onde o autor defende a natureza geométrica do mundo com base em uma teoria da percepção, inicialmente, e depois ampara essa teoria em um atomismo incomum, cujos problemas o autor aponta e espera resolver em um trabalho futuro. Tal articulação entre método e metafísica da matéria permite compreender melhor a proposta galileana de física matemática.

Palavras-chave: Galileu Galilei (1564-1642), matéria, geometria moderna, ciência-filosofia.

¹ Este trabalho foi financiado pela Universidade Estadual de Santa Cruz e tem como base o primeiro capítulo da tese “Navegando em um oceano infinito: a física geométrica de Galileu e o problema do contínuo”, defendida na Universidade Estadual de Campinas em fevereiro de 2011.

² Universidade Estadual de Santa Cruz. Email: moschettibr@yahoo.com

ABSTRACT

The Assayer (1623) is where we find the well-known quotation concerning the geometrical language of nature: turning to nature without knowing that language is an useless errantry on a dark labyrinth. This quotation takes us to another in the same work where the author defends the geometrical nature of the world based on a theory of perception, first, and then bases such theory on an uncommon atomism. The author points out problems in such atomism and hopes finding the solution with further work. Such link between method and the metaphysics of matter allows a better understanding of Galileo's proposal of a mathematical physics.

Keywords: Galileo Galilei (1564-1642), matter, modern geometry, science-philosophy.

Há algo de notável na atribuição do título de “filósofo” a Galileu, obtido por exigência sua quando foi contratado pelos Médicos da Toscana. Em lugar de “primeiro matemático” (astrônomo) da província, ele era o “primeiro filósofo e matemático”. Para além de sua conhecida vaidade, sua proposta era justamente unir física e matemática. O uso da última, característica distintiva das ciências intermediárias (ou médias ou mistas), para ele, deveria se expandir para toda a filosofia natural. Compreender essa união pode trazer elementos esclarecedores para a compreensão da física matemática de Galileu. Este propôs a recusa de uma tradição filosófica e metodológica, ao mesmo tempo em que estabeleceu, em grande medida, as bases para as investigações posteriores da natureza. Vale lembrar que Galileu não propôs a física moderna nos termos em que ela é hoje ensinada. Ele rejeitava explicitamente argumentos de autoridade, mas era um hábil debatedor devido ao seu domínio da lógica aristotélica. Galileu disse algumas vezes acreditar que o próprio Aristóteles viria a concordar com ele se ainda vivesse, diferentemente dos aristotélicos do século XVII. Deve-se notar que a novidade metodológica – a física matemática - que futuramente afastaria cientistas e filósofos (principalmente pela incompetência matemática destes, apesar dos alertas platônicos) era a mesma que, contextualizada, criava a exigência fundamentação filosófica. Galileu não era o único a pensar assim, como se pode perceber através da popularidade obtida por suas teses que, depois de adotadas por racionalistas e empiristas, seriam conhecidas como “teoria das qualidades primárias e secundárias”. Essa teoria está ligada a uma certa concepção de matéria, a um atomismo incomum e que deve ser esclarecido, na medida em que a concepção de matéria dos *Discursos sobre as duas novas ciências* (1638) é a ontologia prometida no *Ensaíador* (1623).

Aqui busco esclarecer como essa ontologia está presente em projeto no *Ensaíador*. Para tanto, faço uma breve apresentação da obra, seguida da análise detalhada do parágrafo 48.³

1. O ENSAIADOR

Em 1610 Galileu iniciou a divulgação de seus estudos baseados nas observações telescópicas, com o *Sidereus Nuncius*⁴. Essas observações e as seguintes foram retomadas nas cartas publicadas com o título de *História e demonstrações acerca das manchas solares* (1613), escritas em polêmica com o padre jesuíta alemão Christoph Scheiner. Nessa obra já aparece uma primeira versão da imagem que caracteriza o pensamento do autor italiano. Ele contestou o princípio de autoridade, tão utilizado por Scheiner, com a seguinte comparação: é “como se este grande livro do mundo não tivesse sido escrito pela natureza para ser lido por outro senão Aristóteles”⁵. A metáfora do livro do mundo, ou da natureza, já antiga no tempo de Galileu, seria, a partir do *Ensaíador*, utilizada para afirmar que a geometria é a linguagem com que esse mundo foi escrito. Apesar disso, pode-se dizer que o autor já “lia” dessa maneira a natureza há mais tempo (e de um modo bastante literal no caso da interpretação das imagens telescópicas)⁶. Apesar da novidade do uso da perspectiva e outros princípios geométricos oriundos da pintura, geometria e céu não eram tão estranhos entre si. Basta lembrar que a astronomia era uma ciência intermediária milenar. Cálculos acerca da resistência dos materiais soavam como

³ Cujas tradução está incluída neste artigo.

⁴ Diante da dupla possibilidade de tradução (e interpretação) do título da obra (“A mensagem das estrelas” ou “O mensageiro das estrelas”), mantenho o original em latim.

⁵ FAVARO, A. (ed.) *Edizione Nazionale delle opere di Galileo*. Firenze: S. A. G. Barbèrè Editore, 1938, V, p. 190. As próximas referências às *Opere* de Galileu conterão simplesmente EN, volume e página.

⁶ MOSCHETTI, 2006.

novidade apenas na filosofia. Os artistas do Renascimento realizavam milagres de engenharia na construção civil com o uso da geometria. Os artesãos do arsenal de Veneza, que tanta admiração causaram em Galileu também o faziam. Esse conhecimento não era, no entanto, amparado por uma teoria articulada que explicasse os princípios envolvidos, ao menos nos moldes da elitista comunidade acadêmica. Ou seja, não eram ciência, mas técnica. O *Ensaíador* não é o primeiro passo de Galileu rumo a uma teoria da matéria, a discussão já estava presente nos *Discursos sobre os corpos que flutuam sobre a água e que nela se movem* (1612), mas sua relação com os *Discursos* e o seu papel de anúncio da descoberta da linguagem da natureza o tornam fundamental para a investigação da teoria geométrica da matéria em Galileu.

Em 1616 Galileu foi orientado a compreender o modelo heliocêntrico como um mero artifício matemático sem relação com a realidade. Isso, entretanto, não o impediu de se envolver na disputa acerca de uma nova “mensagem das estrelas”, a saber, o surgimento de três cometas em 1618. Os matemáticos jesuítas do Colégio Romano publicaram, no ano seguinte, a opinião de seu representante Horácio Grassi sobre o fenômeno, considerando-o uma evidência anti-copernicana. Galileu não pôde observá-los, por motivo de saúde, mas sua opinião foi continuamente cobrada. A notoriedade que o autor havia alcançado, desde suas primeiras descobertas telescópicas, o obrigou a se pronunciar. Ainda assim, a prudência o levou a publicar sua opinião sob autoria de Mario Guiducci, seu discípulo e companheiro na Academia dos Lincei, na obra *Discurso sobre os Cometas*. Prontamente Grassi replicou, com o pseudônimo Lotario Sarsi (suposto aluno seu), publicando a *Libra Astronômica*. A réplica só veio em 1623, quando o período de silêncio de Galileu foi rompido com a publicação do *Ensaíador*, obra que discute pontualmente as críticas do jesuíta. Não tratarei

dos problemas de Galileu com a Igreja e nem mesmo da discussão sobre os cometas. Embora a questão central do *Ensaíador* seja a polêmica com Grassi a respeito dos cometas, a obra traz também alguns dos apontamentos mais importantes sobre o papel das matemáticas na ciência galileana, justamente nas passagens mais lidas: um pequeno trecho do parágrafo 6º e, com uma popularidade muito menor, o 48º. Eis a passagem mais conhecida da obra galileana:

“(…) A filosofia está escrita neste grandíssimo livro que aí está aberto continuamente diante dos olhos (isto é, o universo), mas não se pode entendê-lo se primeiro não se aprende a entender a língua e conhecer os caracteres nos quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, e os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, meios sem os quais é humanamente impossível entender-lhe sequer uma palavra; sem estes trata-se de um inútil vaguear por um obscuro labirinto (...)”⁷

O universo é um livro escrito com caracteres matemáticos, cujo conhecimento é necessário para o filósofo que o queira ler. O preceito metodológico que estabelece a necessidade da matemática na investigação da natureza não traz dificuldades interpretativas. O mesmo não pode ser dito da relação entre a natureza e os caracteres geométricos. A natureza é um “algo” organizado geometricamente, e que por isso deve ser lido por conhecedores da geometria, ou essa ligação é ainda mais estreita e há uma identidade maior entre o mundo e o espaço abstrato da geometria euclidiana? Em outras palavras, deve-se compreender da passagem que o mundo obedece às leis de Euclides ou que, além disso, ele não está sujeito a outras leis? A busca por essa resposta pode começar pela outra passagem mencionada da mesma obra.

⁷ EN, V, 232. Utiliza-se para esta passagem a tradução de C. A. R. Nascimento, *apud* GALILEI, 1988, p. 176.

2. A TEORIA DA PERCEPÇÃO NO PARÁGRAFO 48

No parágrafo 48 do *Ensaíador*, que merece ser examinado mais detidamente neste momento, Galileu apresenta, em meio a uma discussão acerca do calor, sua distinção entre “acidentes primários e reais” e qualidades que, “à parte do sujeito no qual parecem residir, não sejam outra coisa que puros nomes, mas tenham residência unicamente no corpo sensitivo, de modo que, removido o animal, sejam levadas e aniquiladas todas estas qualidades”; segue-se a caracterização de cada uma, e alguns elementos de uma teoria da percepção. Ele diz que uma substância corpórea deve ser necessariamente concebida como:

“(…) limitada e figurada por esta ou aquela figura, grande ou pequena em relação a outras, ocupando este ou aquele lugar, neste ou naquele tempo, em movimento ou parada, em contato ou não com outro corpo, como uma, poucas ou muitas, nenhuma imaginação permite que a separe de tais condições; mas que ela deva ser branca ou vermelha, amarga ou doce, sonora ou muda, de odor agradável ou desagradável, não me sinto forçado a apreendê-la necessariamente acompanhada destas últimas condições (...)”⁸

Como se pode ver, de um lado estão colocados a figura, o lugar, o tamanho, o tempo, o movimento, o contato e o número, e de outro a cor, o sabor, o som e o cheiro. Até que se descubra um bom motivo para não fazê-lo, a identidade dessa oposição com as qualidades primárias e secundárias de Descartes e outros filósofos pós-galileanos permite que, para facilitar a exposição, elas sejam referidas dessa maneira no restante do texto. A posição galileana a respeito das qualidades secundárias é apresentada a partir de uma analogia com as cócegas. O corpo animado,

⁸ *EN*, VI, p. 347-8.

“(…) que recebe tal operação sente diversas afecções conforme é tocado em diversas partes. E ao ser tocado, por exemplo, sob as plantas dos pés, sobre os joelhos ou sob as axilas, sente, além do toque comum, uma outra afecção, a qual impusemos um nome particular, chamando-a “côcega”: tal afecção é toda nossa, e de modo algum da mão. Parece-me que gravemente erraria quem dissesse haver na mão, além de movimento e contato, uma outra faculdade diversa desta, isto é, fazer cócegas, como se a cócega fossem um acidente que residisse nela (...)”⁹

É inadmissível, para Galileu, que a cócega esteja presente na mão que nos toca os pés. Objetos diferentes, como uma pena ou um pedaço de papel são capazes de produzir o mesmo efeito. Contudo, quando o seu contato e seu movimento se efetuam em outras partes do corpo, tal efeito não se verifica. A conclusão é que:

“(…) Tal titilação é completamente nossa, e não da pena, e removido o corpo animado e sensitivo, ela nada é além de um puro nome. Ora, de tal e não maior existência creio que possam ser muitas qualidades que são atribuídas aos corpos naturais, como sabor, odor, cor, e outras (...)”¹⁰

Definida a inexistência da cócega para além da sensibilidade, Galileu passa à caracterização das qualidades percebidas por cada um dos sentidos. Sensações tácteis como dureza, maciez, aspereza, são pequenas diferenças percebidas, principalmente, com a ponta dos dedos. O sabor, o odor e a sensação táctil de temperatura são explicados pela recepção, através dos órgãos dos sentidos, de partículas diminutas emitidas pelos corpos e as diferenças entre cada sensação se devem à diversidade de tamanho, figura, número e movimento entre essas partículas. O som é, para ele, devido ao encrespamento do ar, que produz ondas que chegam aos nossos

⁹ EN, VI, p. 348.

¹⁰ EN, VI, p. 348.

ouvidos, sendo a diversidade dos ruídos causada pela frequência dessas ondas. O autor identifica os sentidos a cada um dos elementos, determinando assim a composição das partículas e diferenças percebidas por cada um. As partículas que guardam relação com os elementos terra, água, ar e fogo são percebidas pelo tato, pelo paladar, pela audição e pelo olfato, respectivamente. À visão, o mais nobre dos sentidos, corresponde a luz, superior aos elementos, e composta por infinitos indivisíveis.¹¹

Após estabelecer como as afecções quantificáveis dos corpos afetam nossa percepção, Galileu aplica o exemplo das cegas às qualidades secundárias:

“(...) que nos corpos externos, para excitar em nós os sabores, os odores e os sons, seja preciso de algo além de grandezas, figuras, multiplicidade e movimentos lentos ou velozes, não o creio, e estimo que, retirados as orelhas, as línguas e os narizes, restam as figuras, os números e os movimentos, e não mais os odores, os sabores ou os sons, os quais fora do animal vivente nada são além de nomes, assim como nada são além de nomes as cegas e as titilações, removidas as axilas e a pele ao redor do nariz (...)”¹²

O critério que distingue as qualidades primárias das secundárias é a sua existência ou não para além da sensibilidade. Galileu crê que aquilo que, nas próprias coisas, origina as qualidades que percebemos, é sempre quantificável. Ele rejeita a presença de qualidades não matemáticas no objeto sensível, sendo as qualidades secundárias existentes apenas na sensibilidade do sujeito. Em última instância, no *Ensaíador*, as formas e relações matemáticas são suficientes para fornecer as causas dos fenômenos.

¹¹ *EN*, VI, p. 352.

¹² *EN*, VI, p. 350

A astronomia matemática tradicional já havia mostrado, desde a Antigüidade, que o movimento é passível de tratamento quantitativo. Com sua tese sobre a percepção e as qualidades primárias e secundárias Galileu superou o problema da heterogeneidade entre os dados da experiência sensível e a matemática. É evidente que ele não eliminou essa heterogeneidade, o vermelho visto por alguém não é uma relação geométrica, ainda é uma qualidade não matemática, mas tem origem em aspectos quantificáveis. Ao atribuir as qualidades secundárias à percepção do sujeito, e ao supor como sua causa fatores quantificáveis não percebidos imediatamente no objeto, Galileu definiu as condições do conhecimento da natureza, conforme havia estabelecido no parágrafo sexto: a leitura do livro escrito em caracteres matemáticos.

Nascimento analisa os mesmos textos, ligando o parágrafo sexto ao 48º. Ele mostra a identidade entre as qualidades primárias e os sensíveis comuns de Aristóteles. De posse da passagem das *Cartas sobre as manchas solares* (1613) onde Galileu nega poder conhecer essências, o intérprete defende que isto está de acordo com sua intenção de conhecer apenas os aspectos quantificáveis do mundo¹³. Ele não menciona, no artigo, o final do parágrafo 48, o projeto de ontologia geométrica que apresento a seguir.

3. A ONTOLOGIA DO ENSAIADOR

O parágrafo 48, entretanto, não termina assim. Essas teses conduzem a outras ainda mais distantes do universo das sensações. As diminutas partes de matéria que atingem nossos sentidos e são interpretadas como qualidades são obtidas por divisão, em função, por exemplo, do atrito. Dessa divisão também podem se desprender partes ainda menores, indivisíveis, que compõem a luz:

¹³ NASCIMENTO, 1998, p. 182-183.

“(…) enquanto a fragmentação e o atrito permanecem e se limitam a mínimos quantificáveis, seu movimento é temporal e sua operação somente calorífica; em seguida, ao chegar à última e à mais elevada solução em átomos realmente indivisíveis, cria-se a luz, de movimento ou talvez, digamos, expansão e difusão instantâneas, e potente devido à sua, não sei se devo dizer, sutileza, raridade, imaterialidade, ou então outra condição diversa de todas essas e não nomeada, capaz de preencher espaços imensos (...)”¹⁴

A passagem não deixa dúvidas sobre a defesa galileana de que a matéria é composta de diminutas partes indivisíveis, ou átomos¹⁵, que em última instância se manifestam como luz. Ao lado da característica da difusão instantânea, Galileu relutantemente sugere a imaterialidade de tais partes e da luz. A prudência fez com que ele concluísse a discussão prometendo aprofundá-la em outra ocasião.

O uso da matemática na física foi estabelecido há tanto tempo que hoje devemos ser alertados que, no tempo de Galileu, era estranho pretender desvelar a estrutura íntima do mundo por meio dela. Embora uma longa tradição de ciências médias ou intermediárias já abordasse a natureza munida de instrumental matemático, e mesmo que nem sempre essas ciências restringissem suas conclusões à previsão de fenômenos, ainda assim a afirmação de Galileu de que a natureza é essencialmente geométrica, e de que o método geométrico é necessário para compreendê-la, evitando um inútil vaguear em um obscuro labirinto, surpreende e

¹⁴ EN, VI, p. 352.

¹⁵ Redondi celebrou-se por escrever um *best-seller* (REDONDI, 1983) a partir da correspondência galileana para demonstrar que o processo movido contra Galileu foi devido ao problema da negação o milagre eucarístico da transubstanciação pelos atomistas, entre os quais Redondi se esforça para, a partir de um conjunto considerável de cartas, incluir Galileu (na verdade, como se pode perceber, a simples leitura do 48o. parágrafo do *Ensaíador* bastaria). Após enorme esforço em comprovar o óbvio atomismo galileano, defende que a condenação do autor foi na verdade uma jogada política para livrá-lo da acusação de atomismo, o que também soa estranho pois o autor detalhou sua teoria atômica na obra seguinte à condenação e não sofreu novo processo.

tem conseqüências. A famosa frase de Galileu parece enunciar um princípio não apenas metodológico mas também ontológico: assim deve ser a física porque a matéria é ela mesma estruturada geometricamente. Tal concepção de física matemática implica em uma série de dificuldades e exige fundamentação. Galileu estava ciente disso: a frase enunciada no parágrafo 6º do *Ensaizador* remete ao 48º parágrafo da mesma obra, onde o autor reduz todo o real à categoria da quantidade, ao atribuir nossas sensações qualitativas à maneira como nossos sentidos percebem determinadas propriedades dos objetos que são em si geométricas. Após oferecer explicações para os sabores, cheiros, sons e outras qualidades que percebemos a partir das formas geométricas e dos movimentos das partes mínimas, produtos da divisão dos diferentes materiais, Galileu propõe a divisão última, em “átomos realmente indivisíveis”, sem extensão, “imateriais”. Trata-se da luz, que, segundo o texto, é capaz de preencher espaços imensos, e cuja difusão é instantânea ou extremamente veloz. Diante dessas duas dificuldades, a obtenção de pontos geométricos através da divisão do contínuo material e a determinação da velocidade da luz, a discussão é abandonada, para evitar o risco de “perder-se em um oceano infinito”. O autor promete, então, retomar o assunto em um momento mais apropriado. Tal tarefa realmente demandaria grande cuidado, pois tratava-se de responder a uma questão que ultrapassava os limites da discussão sobre os cometas proposta no *Ensaizador*: o que é, afinal, a matéria? Quinze anos depois, nos *Discursos*, Galileu cumpre o prometido. A ciência da resistência dos materiais, que recebeu muito menos atenção dos historiadores da ciência que a ciência do movimento local, consiste na solução para dificuldades criadas pela concepção de matéria suposta no *Ensaizador*.

A teoria, como aparece nos *Discursos*, apresenta diferenças, mas mantém grande parte daquilo que se deixava entrever nessa primeira formulação.¹⁶ O projeto inicial, de apresentar uma fundamentação para a tese da linguagem da natureza, se concretiza de uma maneira mais completa no primeiro dia da obra de maturidade. No *Ensaíador*, no entanto, pode-se ver a formulação inicial da base metafísica do projeto galileano para a física e os compromissos metafísicos que ele estava disposto a assumir, em especial no que se refere à concepção de matéria.

REFERÊNCIAS

FAVARO, A. (ed.). *Edizione Nazionale delle opere di Galileo*. Firenze: S. A. G. Barbére Editore, 1938, v. 19, p. 21-543.

MOSCHETTI, M. *A Unificação do Cosmo: o rompimento de Galileu com a distinção aristotélica entre céu e Terra*. Dissertação de Mestrado – UNICAMP, 2002.

_____. *Navegando em um oceano infinito: a física geométrica de Galileu e o problema do contínuo*. Tese de doutorado – UNICAMP, 2011.

NASCIMENTO, C. A. R. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Coleção Trajetória 2. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1995.

REDONDI, P. *Galileo eretico*. Torino: Einaudi, 1983.

¹⁶ Para a análise do problema nos *Discursos*, ver MOSCHETTI, 2011, segundo capítulo

CONTRIBUIÇÕES DO PRINCIPIALISMO E DA ÉTICA DE VIRTUDES À BIOÉTICA

Alexandre Lima¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar a relevância das virtudes e dos princípios na resolução de problemas relativos à bioética a partir do Princípioalismo e da Ética de virtudes. Apresenta algumas teses centrais de Beauchamp e Childress acerca da relação entre princípios e virtudes, seguida pela crítica de MacIntyre, representante da ética de virtudes, o qual afirma que os princípios universais de ação desempenham um papel secundário na vida moral. Destaca ainda as ideias de Pellegrino e Thomasma, que sustentam a contribuição positiva das virtudes à bioética.

Palavras-chave: Bioética. Princípioalismo. Ética de virtudes.

¹ Doutor em Filosofia Política pela Universidade Estadual de Santa Catarina (UFSC).

ABSTRACT

The goal of this paper is to analyse the relevancy of virtues and principles in the resolution of bioethical problems both from a principlialist and a virtue ethics standpoint. It presents some of the central thesis of Beauchamp and Childress concerning the relation between principles and virtues, followed by MacIntyre's critique. As a representative of virtue ethics, MacIntyre mantains that ethical principles play a secondary role in moral life. Finally, it poins to Pellegrino's and Thomasma's ideas, designed to present a positive contribution from virtue ethics to bioethics.

Key-words: Bioethics. Principlialism. Virtue ethics.

INTRODUÇÃO

A bioética pertence a um dos campos principais da ética, a ética aplicada que tem como propósito a aplicação de princípios extraídos da ética normativa para a resolução de problemas éticos cotidianos. A bioética é a corrente que se dedica ao estudo dos problemas relacionados à vida tais como aborto, eutanásia ou mesmo a relação entre médico e pacientes. Dentro desta subdivisão há várias abordagens sobre os fundamentos da bioética, entre elas destaca-se o Princípioalismo, elaborado a partir do Relatório Belmont e sistematizado por Beauchamp e Childress, que reconhecem a importância do caráter ou das virtudes como complementação dos princípios e defendem a compatibilidade entre princípios e virtudes.

Este trabalho tem como propósito analisar a relação entre virtudes e princípios, bem como o profícuo debate quanto à primazia ou não de um sobre o outro, a partir do Princípioalismo e da Ética de virtudes – que tem em Aristóteles o arcabouço teórico fundamental – aplicados à bioética. Também apresenta as contribuições do enfoque ético baseado no valor do caráter do agente e das suas qualidades morais, a Ética de virtudes, que recebeu na modernidade uma nova formulação. De acordo com Alasdair MacIntyre, um dos mais influentes defensores da ética de virtudes na modernidade, os princípios universais de ação desempenham um papel secundário na vida moral, inclusive pelo fato de tais princípios não possuírem o estatuto de neutralidade ou universalidade, tão defendido por algumas correntes filosóficas modernas. No campo da bioética, Pellegrino e Thomasma sustentam a contribuição positiva das virtudes e criticam uma ética fundamentada em direitos e princípios, defendendo a importância das virtudes na relação entre médico e paciente. Portanto, a questão central é saber qual a relevância das virtudes e dos princípios na resolução de problemas relativos à bioética, ou

seja, compreender como a formulação de princípios e regras seria ou não suficiente para garantir a boa ação. Saber, enfim, se as virtudes são suficientes, necessárias ou complementares aos princípios.

1. PRINCIPIALISMO E VIRTUDES

Cientes dos limites funcionais das obrigações e dos princípios, Beauchamp e Childress avaliam outros aspectos da moral, as virtudes e os ideais morais, que complementariam os princípios aplicados especificamente aos problemas de bioética. Admitem que os princípios não oferecem diretrizes específicas para alguns casos que requerem juízos que dependem do caráter; do discernimento moral, do sentido de responsabilidade e ponderação de cada pessoa. Reconhecem que a moral seria uma prática fria e pouco inspiradora sem as diversas manifestações de caráter e sem as respostas emocionais e ideais: “Muitas vezes, o que mais conta na vida moral não é a adesão aos princípios e regras e sim, um caráter confiável, um bom sentido moral e uma sensibilidade emocional” (Beauchamp e Childress, 1989, p. 445).

Beauchamp e Childress definem a virtude como uma manifestação de caráter socialmente valorizada e intrinsecamente associada aos motivos adequados, enquanto que a virtude moral é uma expressão moralmente valorizada baseada em razões morais. Afirmam ainda que uma pessoa virtuosa, além de estar adequadamente motivada, deve experimentar os sentimentos adequados, inclusive quando os sentimentos não constituem motivos e quando nenhum ato pode resultar deles. O modelo básico de pessoa moral é aquele que está disposto por seu caráter a ter bons motivos e desejos corretos.

Para alguns autores da Ética de virtudes, entre eles MacIntyre (1991), o caráter é mais importante do que o cumprimento das normas. As virtudes deveriam ser recomendadas e cultivadas

ao longo do tempo mediante interações educacionais, modelos de atuação etc. Uma pessoa moralmente boa, com a adequada configuração de desejos e motivos tem mais possibilidades de entender o que deve fazer, de realizar as ações necessárias e de criar e atuar segundo os ideais morais. Uma pessoa de confiança tem motivações e desejos profundamente arraigados de realizar ações corretas. O caráter é composto de um conjunto de expressões ou manifestações estáveis que determinam a maneira de julgar e de atuar de uma pessoa. É por isso que admiramos, louvamos e apontamos como modelo moral toda pessoa disposta por seu caráter a ser generosa, cuidadosa, piedosa e justa, e não aquelas pessoas que seguem estritamente as regras.

No entanto, segundo Beauchamp e Childress, o mérito de uma ação não reside somente em seu motivo ou caráter, pois “o ato deve estar corretamente executado, de forma que o resultado seja o desejado e deve estar moralmente justificado, de acordo com os princípios e regras relevantes” (Beauchamp e Childress, 1989, p. 62). Por exemplo, um médico que está corretamente motivado para ajudar um paciente, porém age de maneira inadequada e obtém um resultado não desejado, não está agindo de maneira louvável. Para suprir essa deficiência, Beauchamp e Childress defendem que a teoria das virtudes é compatível com a teoria baseada em obrigações, pois mesmo as pessoas corretas necessitam de princípios, regras e ideais para distinguirem entre o correto e o incorreto. Apesar de não haver uma correspondência perfeita entre todos os princípios e virtudes, Beauchamp e Childress acreditam na compatibilidade entre elas, de algum modo, as normas de conduta se corresponderiam com os critérios de virtude. Assim, um princípio como, por exemplo, o respeito à autonomia, se corresponderia com a virtude da respeitabilidade, assim como a regra da veracidade se corresponderia com a virtude da sinceridade. Um ideal de ação

como o perdão excepcional se corresponderia diretamente com o ideal de virtude do perdão excepcional. Contudo, os autores procuram salientar que não existe uma virtude para cada obrigação, por exemplo, a preocupação, compaixão, cuidado, coragem, modéstia e paciência não se correspondem com normas de obrigação, mas contribuem e melhoram as ações realizadas por obrigação.

A proposta de elaborar a correspondência entre princípios e virtudes suscita muitas controvérsias devido à impossibilidade de efetuar uma listagem completa. Beauchamp e Childress reconhecem os limites desta correspondência, mas não a considera um equívoco, não pensam que se poderia abandoná-la totalmente, pois definições axiais de muitas teorias quase sempre excluem boa parte daquilo que pretendem abarcar. A própria definição de Aristóteles sobre a virtude pode ajudar a compreender as pretensões e os limites para estabelecer a correspondência entre princípios e virtudes. Segundo o Estagirita (1999, 1106b 30-32): “virtude moral é uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta que consiste num meio termo determinado pela razão”. Virtude é sempre o meio termo entre uma paixão e uma ação, visando o bem, é uma disposição para controlar alguns tipos de sentimentos e para agir corretamente em certas situações. Entretanto, em seguida Aristóteles (1999, 1106b 39) reconhece o limite desta definição, pois “nem toda ação ou paixão admite um meio termo”. Por exemplo, inveja, adultério ou roubo não admitem meio termo, porque nestes “a maldade não está no excesso ou na falta, ela está implícita em seus próprios nomes” (Aristóteles, 1999, 1107a 2-3). Neste caso, a estrutura fundamental de um conceito – ser um meio termo entre dois extremos – não consegue abarcar uma parte considerável de elementos.

Platão foi o primeiro a classificar algumas virtudes elementares em seus textos voltados à discussão ética e política, ficando conhecida, mais tarde, como teoria das quatro virtudes: a sabedoria ou prudência, a justiça, a coragem e a temperança. Os estoicos, de maneira geral, assimilaram esta classificação promovendo pequenas alterações e Aristóteles foi, sem dúvida, o mais proeminente na seleção das virtudes dividindo-as em virtudes morais e virtudes intelectuais, de acordo com as partes ou funções da alma: nutritiva; sensitiva; e racional. Aristóteles divide os tipos de virtudes em: (a) éticas, da parte sensitiva da alma, que visam controlar e direcionar as tendências e impulsos naturalmente desmedidos; e (b) dianoéticas, a virtude puramente racional. O conflito entre a racionalidade (função nutritiva; apetitiva) e a racionalidade (função racional) pode ser superado pelo hábito, pela ação moral que promova a virtude ética, possibilitada pela adoção do princípio da mediania, a justa medida entre meios e fim. A essência do homem, o exercício pleno de sua função ou atividade natural tem que estar de acordo com a virtude e só nos tornamos virtuosos praticando ações virtuosas, e não simplesmente seguindo uma ideia de bem. Segundo o exposto na *Ética a Nicômacos*, é preciso estar de acordo com os exemplos de um homem virtuoso, o prudente (*phrónimos*), aquele que age de acordo com a regra certa, a mediania, o meio termo entre um excesso e uma carência. Na verdade, nenhuma virtude moral (coragem, moderação, justiça) é completa em si própria, sempre envolve a referência a uma virtude intelectual, especificamente a prudência, *phrónesis*, a sabedoria prática, a virtude que racionaliza os desejos.

Ao buscar uma alternativa a Platão – cujos princípios encontram-se plenamente desenvolvidos somente no mundo das ideias, portanto têm um valor atemporal, universal e eterno –, Aristóteles estabelece uma relação direta entre ação virtuosa e aprendizado. Para o Estagirita, a vida moral haveria de se desenvolver na

polis a partir da observância das ações do agente moral. A obediência às regras só é possível através da educação nas virtudes morais, porque as ações que são governadas por regras só são genuinamente boas à medida que são expressões das virtudes. Ao contrário de Platão, Aristóteles não define qualquer virtude a partir de uma essência, mas somente a partir do próprio agente virtuoso que serve de exemplo para os outros.

Aparentemente a concepção de virtude em Aristóteles cria forte obstáculo à proposta de Beauchamp e Childress de estabelecer a correspondência entre princípios e virtudes, porém os autores salientam que as funções profissionais estão, muitas vezes, ligadas às expectativas institucionais e ao exercício profissional, incorporando tanto as virtudes como as obrigações, interiorizando convenções, costumes e procedimentos de ensino, atenção médica etc. Cada corpo organizado de exercício profissional tem uma história que mantém uma tradição e requer que os profissionais cultivem certas virtudes. Estas normas de virtude incorporam critérios de mérito e distinção profissional e a posse destas virtudes possibilita a pessoa a atuar de acordo com os objetivos da profissão. Por isto, Beauchamp e Childress (1989, p. 446) ressaltam que “as virtudes na prática profissional são diferentes de uma habilidade técnica”, diferença que fica mais clara ao tratar de erros médicos que são de três tipos: o erro técnico, quando um profissional desempenha conscientemente as responsabilidades ligadas a sua função, porém suas informações são insuficientes para a tarefa; o erro de juízo, quando um profissional dedicado segue uma estratégia equivocada; e o erro normativo, quando o profissional viola os parâmetros de conduta ao não desempenhar com atenção, as obrigações morais.

Segundo Beauchamp e Childress, em épocas anteriores as virtudes profissionais se incluíam nas obrigações e nos ideais pro-

fissionais dos códigos de saúde, porém atualmente os códigos têm insistido pouco sobre as virtudes. As referências têm sido superficiais e secundárias, geralmente tratam da controvérsia referente às condições em que determinadas virtudes (como a lealdade e a benevolência) podem resultar em ações condenáveis e indignas. Beauchamp e Childress (1989, p. 448) citam, como exemplo, o caso do médico que, por mostrar-se amável e leal, “deixa de informar sobre a incompetência de um companheiro, estando o bem do paciente submetido ao corporativismo”. Isto sugere que os atos virtuosos requerem juízos adequados. As virtudes precisam ser acompanhadas de uma compreensão do que é correto, bom e merecedor de nossa generosidade. É neste ponto que Beauchamp e Childress acreditam ter o respaldo de Aristóteles, quando este afirma que a ação correta, derivada da virtude moral, requer prudência prática (*phrónesis*), uma virtude intelectual que harmoniza o juízo com a disposição moral. Desse modo, as virtudes morais nos guiam aos fins corretos e a *phrónesis* nos guia aos meios corretos para esses fins. A precaução com relação às virtudes justifica-se ainda nos casos de lealdade, patriotismo, generosidade e amabilidade que podem originar atos inaceitáveis.

2. PRINCIPAIS VIRTUDES E IDEAIS MORAIS

Apesar de não pertencerem à corrente que dá prioridade às virtudes, Beauchamp e Childress destacam algumas virtudes que seriam fundamentais para o melhoramento das práticas relacionadas à vida. São elas: a compaixão (sensibilidade); o discernimento ou prudência; a confiabilidade; a integridade (dignidade, honradez); e a conscienciosidade.

A compaixão é uma característica que combina uma atitude de atenção ativa ao bem estar de outro com uma consciên-

cia imaginativa e uma resposta emocional de simpatia, ternura e inquietude perante a desgraça e sofrimento de outra pessoa ou animal: “O médico ou enfermeira que carecem inteiramente da manifestação adequada de compaixão são moralmente defeituosos, mesmo que possam manifestar outras importantes qualidades morais” (Beauchamp e Childress, 1989, p. 449) ou que possuam grande destreza profissional. Entretanto, Beauchamp e Childress lembram que a compaixão pode dificultar o juízo e impossibilitar as respostas racionais e efetivas. O contato constante com o sofrimento pode transtornar ou paralisar a um médico ou enfermeira. Por isso, a educação médica procura recomendar tanto o distanciamento como a compaixão. Este fato serve apenas como aviso, não como base para suprimir o sentimento, pois as respostas emocionais não são necessariamente irracionais ou impulsivas, podem ser controladas e voluntárias: “Quando a compaixão motiva adequadamente e expressa um bom caráter, desempenha um importante papel na ética juntamente com as razões imparciais e o juízo desapassionado” (Beauchamp e Childress, 1989, p. 450).

A prudência ou o discernimento é uma virtude que se apoia em uma sensibilização a qual implica um juízo e uma compreensão acentuada, proporcionando uma ação decisiva. Inclui a habilidade para realizar juízos e alcançar decisões sem estar indevidamente influenciado por considerações, temores ou apegos pessoais estranhos, aproximando-se de outra virtude, a coragem: “Uma pessoa dotada de sabedoria prática sabe quais fins devem ser eleitos e conhece como realizá-los em circunstâncias concretas, enquanto mantém as emoções dentro de limites adequados e seleciona cuidadosamente como atuar entre uma série de ações possíveis” (Beauchamp e Childress, 1989, p. 451). Por exemplo, um médico saberá quando um paciente desesperado necessita alívio mais do que intimidade e vice-versa. O discernimento implica a

compreensão de quais princípios e regras são relevantes em diversas circunstâncias e de como são e, além disso, o discernimento se mostra na compreensão de como empregar um princípio.

Sobre a confiabilidade, Beauchamp e Childress (1989, p. 452) acrescentam que a confiança é uma crença convicta na habilidade e no caráter moral de outra pessoa e uma maneira de confiar nesta pessoa e a “falta de confiabilidade pode ser a principal razão para que um paciente decida trocar de médico”. Atualmente, a confiança tem deixado de ocupar um lugar central nas instituições de saúde e dificultado o conhecimento do caráter do profissional ou do paciente. Entre as causas estão a perda de um contato íntimo entre médicos e pacientes, o crescente uso de especialistas, as elevadas tarifas do atendimento de saúde, o número crescente de grandes instituições médicas, impessoais e burocráticas.

Sobre a integridade, Beauchamp e Childress (1989, p. 453) identificam dois tipos principais: a integridade pessoal, que se refere às crenças que estão arraigadas na consciência as quais sustentam os projetos pessoais; e a integridade moral, que significa a firmeza de caráter e adesão às normas morais. A integridade moral deve ser entendida principalmente em termos de princípios, regras e virtudes determinadas pela moral comum. Pressupõe uma unidade narrativa, “é uma questão de coerência, integração pessoal ao longo do tempo e não apenas num determinado momento”. Consiste em uma integração coerente de valores morais razoavelmente estáveis e justificáveis, juntamente com a fidelidade ativa a esses valores no juízo e na ação. Um aspecto vital da integridade moral é a fidelidade às normas básicas de obrigação.

Finalmente, Beauchamp e Childress (1989, p. 454) informam que a conscienciosidade é uma qualidade de caráter e que a consciência não é uma faculdade moral ou psicológica especial, mas

uma forma de autorreflexão e juízo para avaliar se as ações de alguém são obrigatórias ou proibidas, corretas ou incorretas, boas ou más. É uma qualidade pessoal “porque implica o conhecimento e a reflexão de um indivíduo sobre suas ações em relação aos seus próprios modelos”. Do ponto de vista moral, a consciência não se justifica por si mesma, pois é apenas formal, necessitando de justificação ulterior.

Com a seleção destas virtudes, Beauchamp e Childress acreditam promover maior integração entre uma ética de caráter e uma ética dos princípios e regras. Em nossas ações – apesar de limitadas por vários fatores tais como a vontade, a saúde, o meio físico a qual pertencemos etc. – admitimos, segundo Beauchamp e Childress, a existência de um parâmetro, um ideal moral que está bem acima do que é comum. Por isso eles destacam dois níveis de normas morais: o ordinário, que está limitado às normas da moral comum que pertencem a todos; e o extraordinário, que é uma moral de aspiração em que se adotam ideais morais que não valem para todos. Desse modo é possível distinguir quatro categorias de ação moral: ações que são corretas e obrigatórias (dizer a verdade); ações que são incorretas e proibidas (assassinato); ações que são opcionais e moralmente neutras (nem incorretas, nem obrigatórias); e ações que são opcionais em termos de um mínimo moral, porém moralmente meritórias e dignas de louvor, como, por exemplo, as ações supererogatórias que significam fazer mais do que é exigido.

Beauchamp e Childress alertam ainda que não há limites bem definidos para estabelecer quando uma ação excede a obrigação, como no caso, por exemplo, das horas de serviço de uma enfermeira, médico ou bombeiro. Os níveis entre as ações obrigatórias e supererogatórias são contínuos e não possuem limites nítidos e cada nível possui subníveis. Existe ainda um *continuum* tanto dentro de cada nível como ao longo de seus limites. O *continuum* vai desde a obrigação mais estrita à forma mais árdua de supererogação.

Há muitas controvérsias sobre tal delimitação, pois alguns acreditam que os médicos e enfermeiras têm uma obrigação de deixar de lado seus próprios interesses e assumir riscos ao atender os pacientes. Por exemplo, não está claro na ética médica se a atenção aos infectados com HIV é obrigatória ou opcional, não deixando claro se é uma questão de obrigação ou de heroísmo. A sociedade atribui certas especificidades a algumas profissões de modo que, destas esperam a incorporação natural de alguns riscos extras. Por exemplo, na medicina, “as expectativas sociais se baseiam habitualmente não em um contrato específico, mas na natureza da profissão e seus compromissos” (Beauchamp e Childress, 1989, p. 470).

A tradição aristotélica sempre destacou a função da excelência ou virtude moral, intimamente ligada à teoria das virtudes. De acordo com Beauchamp e Childress, uma virtude é uma excelência de caráter que emprega os desejos adequados para as ações corretas e, por isso, destacam quatro razões para tratar da excelência moral: primeiro, superar uma ênfase e um desequilíbrio indevido na teoria ética contemporânea, muito centrada nos mínimos morais das obrigações, enquanto que, ao mesmo tempo, ignora a superpergação e os ideais morais; segundo, superar o ceticismo referente aos ideais elevados na vida moral o qual sustenta que os ideais morais exigem demais das pessoas, levando-as ao descuido de seus projetos pessoais; terceiro, evocar o critério de globalidade (compreensividade) da teoria que incorpore as virtudes morais e formas de superpergação além das obrigações da moral ordinária; e, quarto, ter em mãos uma teoria que indique o que é digno de louvor em nossas aspirações que, juntamente com os princípios e as virtudes morais, são muito importantes na vida moral.

De modo geral, estes propósitos situam-se no aristotelismo e agora ganham renovada formulação. Sabe-se que estabelecer

objetivos mais elevados que os comuns é um fator central na ética aristotélica. Destacando a importância dos ideais, Beauchamp e Childress (1989, p. 474) entendem que “conseguir só o mínimo moral socialmente imposto é uma decepção moral, mesmo que não seja um fracasso de tais obrigações”, por isso, os ideais têm uma função mais importante do que os princípios de obrigação. Este modelo não espera a perfeição, mas apenas que alguém se esforce com vistas à perfeição. Uma pessoa é moralmente excepcional quando possui abundância de virtudes desenvolvidas em ações apropriadas. Beauchamp e Childress selecionam quatro critérios como condições de excelência moral: primeiro, fidelidade a um ideal moral valioso mantido constantemente perante si ao promover juízos e realizar ações; segundo, possuir uma estrutura motivacional que se ajuste àquelas das pessoas virtuosas (compaixão, discernimento etc.); terceiro, apresentar um caráter excepcional, isto é, possuir virtudes morais e realizar ações supererogatórias até um grau excepcional; quarto, ser uma pessoa de profunda integridade moral e pessoal sem desvirtuar-se por conflitos ou desejos pessoais.

Há uma quinta condição relevante para a santidade moral que é lutar para superar as adversidades, o infortúnio, a desgraça etc., enquanto que o herói deve assumir riscos extraordinários pelo bem dos outros.

A preocupação de Beauchamp e Childress é quanto aos atos imprudentes e indevidamente arriscados de beneficência, como no exemplo da oferta de doação de órgãos para transplantes. Os profissionais da saúde decidem quando se deve oferecer a oportunidade de doar órgãos, considerando o grau de risco razoável, suscitando a dúvida sobre se esta atribuição é parte de um juízo clínico ou um juízo moral. Há o problema também quanto à certificação de que os voluntários para doar órgãos são emocionalmente

estáveis quando perseguem objetivos heróicos. Nem sempre estamos obrigados a contribuir à realização de atos heróicos, é preciso avaliar melhor o grau de riscos.

Em suma, Beauchamp e Childress defendem que as virtudes, os ideais e as aspirações a uma excelência moral apoiam e enriquecem a orientação segundo princípios, regras, obrigações e direitos. Os ideais transcendem as obrigações e os direitos, e muitas virtudes predis põem as pessoas para agirem de acordo com os princípios e as regras, e de acordo com seus ideais.

3. CONCEPÇÃO MODERNA DA ÉTICA DE VIRTUDES

Os teóricos da ética de virtudes não aceitam a apologia moderna aos princípios como sendo neutros e universais. Um dos mais eminentes defensores da ética de virtudes, Alasdair MacIntyre, propõe a reabilitação da ética aristotélica com algumas transformações que a torne capaz de justificar a moralidade nos moldes modernos. Sua crítica é direcionada principalmente ao liberalismo, pelo fato deste voltar-se contra qualquer defesa das tradições como alternativa para a linguagem moral. Segundo MacIntyre (1991), esta aversão à tradição é uma herança do Iluminismo que alimentava verdadeira ojeriza a qualquer justificação fundada na autoridade e na tradição. Toda justificação teria de ser dada somente a partir da razão, sustentando a ideia de um raciocínio prático, de regras morais ou princípios independentes de qualquer circunstância histórica, de desejos, paixões ou interesses.

Entretanto, de acordo com MacIntyre, a neutralidade e universalidade das regras e princípios são pura ilusão alimentada pelo liberalismo segundo a qual as virtudes do agente moral são consideradas pouco relevantes frente aos princípios, pois estes seriam os mesmos para qualquer pessoa em qualquer circunstância.

Embora existam muitas teorias, segundo MacIntyre (1991, p. 194), todas as descrições modernas “têm em comum a suposição de que a aquisição da habilidade de fazer juízos morais corretos (...) não exige a aquisição substancial das virtudes como pré-requisito”. Tal independência histórica dos princípios esconderiam, de fato, sua formalidade e ausência de conteúdo, não deixando claro o que realmente deveria ser feito em uma situação determinada.

Ainda sobre o debate quanto à primazia ou não da virtude em relação aos princípios – que tem Aristóteles como o centro da fundamentação teórica –, Pierre Aubenque (2003, p.70) esclarece que, apesar da importância da obediência às regras, Aristóteles não apresenta uma definição clara sobre tais regras, mas apela sempre para o homem modelo: “A virtude consiste em agir segundo o justo meio e o critério do justo meio é a reta regra. Mas o que é a reta regra? Aristóteles não nos dá nenhum meio de reconhecê-la, senão apelando para o julgamento do homem prudente”. Por outro lado, a retidão das ações ou do julgamento do homem prudente, o *phrónimos*, não possui um critério anterior ou exterior a ele próprio: “o prudente, sendo o critério último, é seu próprio critério” (Aubenque, 2003, p.77). Ainda que Aristóteles defina a virtude como meio termo, mediania, o *phrónimos* é o critério vivo da própria regra.

É também por isso que, ao contrário do principialismo, a ética de virtudes salienta a necessidade de maior atenção às circunstâncias particulares dos agentes e à formação do seu caráter, a partir do cultivo de bons hábitos capazes de formarem as pessoas virtuosas. Assim, ao invés da ênfase em regras e princípios, apesar de não aviltá-los², a ética de virtudes, prefere salientar o aprendi-

² No prefácio ao livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?* MacIntyre (1991, p. 07) defende-se da acusação de que estaria propondo uma moralidade das virtudes como alternativa à moralidade das regras: “Esses críticos não perceberam o modo no qual qualquer moralidade das virtudes foi considerada como exigindo, em contrapartida,

zado daquilo que seja considerado uma ação boa e justa a partir de uma pessoa que sirva como referência, porque esta já possui a educação moral necessária que ainda não alcançamos. No que concerne à bioética, esta linha de pensamento reabilita a autoridade, por exemplo, do médico perante o paciente visando sempre o maior bem possível deste último. Como a virtude é a permanente disposição para querer o bem, pressupõe-se um grau elevado de coragem para assumir os valores escolhidos e enfrentar os obstáculos que dificultam a ação.

4. ÉTICA DE VIRTUDES E O PRINCÍPIO DA BENEFICÊNCIA

Pertencendo a uma linha que se propõe a avançar na aproximação entre virtudes e princípios, Pellegrino e Thomasma (1988) priorizam o princípio da beneficência visando sempre o bem do paciente, porque é este o critério a ser adotado no momento de agir em circunstâncias relevantes na relação médico-paciente. Entendem que a reintrodução necessária de uma ética baseada no princípio da beneficência e nas virtudes requer modificação e reinterpretção a fim de solucionar, por exemplo, a crescente insatisfação com o paternalismo médico e, ao mesmo tempo, com o princípio da autonomia, predominante nas teorias baseadas em direitos e em princípios. Segundo Pellegrino e Thomasma (1988, p. 8): “Uma ética baseada em direitos, acreditamos, é uma ética minimalista” porque não é capaz de abranger a diversidade das relações entre médicos e pacientes, nem mesmo, de atender ao fim último, o bem do paciente. Em contraposição, propõem o bem do paciente como forma, inclusive, de evitar o formalismo de uma ética respaldada

‘uma moralidade de leis’ (...) uma moralidade tal que ‘saber como aplicar a lei só é possível para alguém que possui a virtude da justiça’”.

estritamente nas virtudes, porque uma teoria “baseada na beneficência, isto é, na atitude para o bem do paciente, e na virtude é mais apropriada ao contexto especial em que a medicina se encontra hoje” (Pellegrino e Thomasma, 1988, p. 3). O conceito que estes autores têm do bem ultrapassa a mera cura do paciente. O bem, o fim último, é restaurar a normalidade do paciente, envolvendo também os valores morais ou mesmo outros valores do próprio paciente, porém, as teorias modernas são incapazes de agrupar autonomia e beneficência, além de não admitirem o paternalismo.

Ao estabelecerem a beneficência como fim último da prática médica, Pellegrino e Thomasma pretendem contrapor tanto a autonomia como o paternalismo, apesar de admitirem um paternalismo fraco, aquela ação que visa proteger a pessoa de suas próprias ações substancialmente não voluntárias. Suas críticas ao modelo baseado na defesa da autonomia são direcionadas ao individualismo exacerbado e ao atomismo, que são alimentados pela “expansão da democracia política a todas esferas da vida civil” acarretando com isso “uma certa desconfiança a toda autoridade” (Pellegrino e Thomasma, 1988, p. 12) dos profissionais. Observam ainda, que o pluralismo moral suscitou uma esquizofrênica luta em defesa de valores pessoais contra a iminente usurpação dos outros. Por isto, defendem o restabelecimento da autoridade do profissional em prol do paciente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os problemas discutidos na bioética são muito polêmicos, remetem a uma diversidade de propostas prático-teóricas nem sempre complementares. Beauchamp e Childress, pertencendo à vertente principialista, pretendem superar o individualismo liberal – teoria baseada exclusivamente nos direitos – e destacam a precedência da formulação de regras e princípios, pois as virtudes, ape-

sar de necessárias, não são suficientes para justificar se uma ação é correta ou não. Defendem ainda, a compatibilidade entre os princípios e as virtudes, esboçando uma correspondência entre eles.

Por outro lado, MacIntyre, um neo-aristotélico, defende a pesquisa racional somada à força das tradições intelectuais e sociais como alternativa ao liberalismo que, assumindo o legado do Iluminismo, afirma que os princípios são neutros e possuem validade universal. MacIntyre entende que a formulação de princípios não garante o desenvolvimento do caráter necessário para boas ações, por isso rejeita as tentativas modernas e contemporâneas de estabelecerem princípios e regras com pretensões universais.

Pellegrino e Thomasma, mesmo defendendo a virtude como elemento necessário à relação entre médico e paciente, assumem a defesa do princípio da beneficência como prioritário na solução de problemas de bioética. Também promovem severas críticas às teorias baseadas na autonomia, nos direitos e regras afirmando serem estas insuficientes para resolverem a diversidade dos problemas nesta área.

Não se pretende aqui tomar partido desta ou daquela vertente teórica, mas é possível analisar algumas dificuldades suscitadas quanto à relevância das virtudes e dos princípios na resolução de problemas relativos à bioética. Seria muita ingenuidade acreditar que, simplesmente pelo fato de haver regras ou princípios bem formulados, as boas ações estariam garantidas. Regras sem coação geralmente são inócuas, prova disso são as diversas punições, aos desobedientes, contidas nos códigos profissionais. Vários princípios e obrigações estão inseridos nos códigos civis, mas são cumpridos somente porque são acompanhados de cláusulas punitivas.

Por outro lado, a apologia às virtudes não promete um caminho menos espinhoso, afinal, o virtuoso é aquele capaz de exer-

cer uma atividade em nível de excelência, é um ser altamente destacável moralmente. Mas quantos destes existem e qual seu real potencial de influência social? Aristóteles, por exemplo, em toda a *Ética a Nicômacos* apresenta apenas Péricles como exemplo de homem virtuoso, de *phrónimos*, apesar da educação ateniense ser a mesma para todos aqueles considerados cidadãos. Portanto, talvez a rara existência de magnânimos também não seja capaz de despertar os sentimentos necessários ao cumprimento de boas ações.

O levantamento das soluções ou dos limites destas propostas não é suficiente para defendê-las ou invalidá-las, porém demonstra a riqueza e a complexidade dos problemas relativos à bioética. Talvez o fato de não se alcançar uma posição definitiva com relação a esta ou aquela teoria não seja tanto a prova da deficiência de alguma delas, mas, pelo contrário, a caracterização da própria Filosofia.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília, UnB, 1999.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Maria Lopes. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.
- BEAUCHAMP, Tom L. & CHILDRESS, James F. *Princípios de ética biomédica*. Madri, Masson, 1989.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de M. P. Marques. São Paulo, Loyola, 1991.
- PELLLEGRINO, Edmund D. & THOMASMA, David C. *For the patient's good: the restoration of beneficence in health care*. New York, Oxford University Press, 1988.

A QUESTÃO DA TRADUÇÃO EM GADAMER: A ESTRUTURA DA CONVERSA VIVA COMO MODELO DA AÇÃO TRADUTÓRIA

Adriano Picoli¹

Neste ensaio, primeiramente, busquei explicitar de modo preparatório os conceitos gadamerianos de língua, sentido, interpretação a fim de ter uma base mínima para abordar a questão da tradução. Esta eu expus e explicitiei com o intuito de medir as consequências problemáticas do deslocamento realizado por Gadamer, da estrutura interpretativa da conversa hermenêutica entre duas pessoas numa mesma língua, para a interpretação tradutória entre línguas. Com isso, pude perceber que, apesar de Gadamer também ali reconhecer a outridade do outro como na conversa viva, entretanto, ao dar primazia ao sentido em pró da compreensibilidade do leitor ante a letra, ele não a recebe da mesma forma, mostrando-se etnocêntrico.

Palavras-chave: Língua. Sentido. Compreender. Interpretação. Tradução. Letra.

¹ Bacharel, licenciado, mestre e doutorando em Filosofia pela UFSC.
E-mail: adlersdreistlethes@gmail.com

ABSTRACT

In this essay I begin by attempting to clarify Gadamer's concepts of language, meaning, interpretation, and understanding with the aim of constructing a minimal background for discussing the issue of translation. This I discuss with the intent of measuring the problematic consequences of the shift Gadamer accomplishes from the interpretive structure of hermeneutic conversation between two people of the same language to that of the translative interpretation between people of two different languages. With this at hand I was able to notice that although Gadamer also considers the otherness of the other in translation, as he does in live conversation, he nonetheless, by attributing a primacy to meaning in favor of the reader's understanding of the text, does not consider it in the same way, showing himself to be ethnocentric.

Keywords: Language. Meaning. Understanding. Interpretation. Translation. Text.

Ou bem o tradutor deixa o escritor o mais tranquilo possível e faz com que o leitor vá a seu encontro, ou bem deixa o mais tranquilo possível o leitor e faz com que o escritor vá a seu encontro.²

Schleiermacher

Na sequência, abordo a perspectiva do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer³ (1900-2002) sobre as entrelaçadas questões relacionadas à língua⁴, ao compreender⁵, ao sentido e à in-

² SCHLEIERMACHER, F. D. E. Sobre os diferentes métodos de traduzir. In: HEIDERMANN, W. (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010. V. I. pp. 37-101. p. 57.

³ Para referir-me às obras que compõem a *Gesammelte Werke* de Hans-Georg Gadamer utilizo-me das abreviações tradicionalmente adotadas: GW1 – *Gesammelte Werke 1: Wahrheit und Method 1*. GW2 – *Gesammelte Werke 2: Wahrheit und Method 2*. GW3 – *Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie I*. GW8 – *Gesammelte Werke 8: Ästhetik und Poetik I*.

* Agradeço ao fomento da CAPES que me proporcionou o financiamento desta pesquisa enquanto me concedeu um ano de bolsa de doutorado.

** A despeito de eu fazer uso das traduções em língua portuguesa das obras e ensaios de Gadamer aqui utilizados, alerto que, em muitas das passagens citadas aqui, não as cito à letra. Pois, levando em consideração as críticas a elas, a opção terminológica dos principais comentadores em língua vernácula, os originais e as opções dos tradutores de versões espanholas, inglesas etc., em várias ocasiões, optei por diferentes opções de tradução que não foram assinaladas; outras alterações ainda foram feitas por motivos de incongruência gramatical; bem como com o intuito de manter a uniformidade terminológica. Desta forma, toda incompatibilidade textual com as referidas traduções em língua portuguesa é decisão intencional do autor desta pesquisa. Por tudo isso, considero de extrema importância trazer para as notas de rodapé o texto alemão correspondente às passagens citadas. Esta tomada de decisão também foi motivada ante a falta de uniformidade terminológica e invencionices de alguns dos tradutores e assim como pelas diferentes opções realizadas pelos comentadores da obra gadameriana.

⁴ Apesar de *Sprache* ser tradicionalmente traduzida por *linguagem* no âmbito filosófico em língua portuguesa, eu a traduzo como *língua*, assim optei porque com *Sprache* Gadamer não está se referindo a uma linguagem universal *à la* Heidegger, Puntel etc., mas às línguas ditas naturais (ou históricas) como o alemão, o português etc.

⁵ À medida que tive acesso aos textos de Gadamer em língua alemã, procurei manter as traduções dos seus verbos substantivados por correspondentes verbos substantivados da língua portuguesa, visto que seguindo o uso gadameriano de “*Verstehen*” e “*Verständnis*” não devemos tomá-las como sinônimos. A tradução, por exemplo, da expressão “*das Verstehen*” como *a compreensão* mostra-se equivocada, visto que esta torna implícito o traço de atividade, de processo e lhe dá um caráter apenas conclusivo, de obra; antes *compreensão* oferece-nos como a melhor opção para traduzirmos “*Verständnis*”, por exemplo, a compreensão de Heidegger dos gregos, uma vez que este está morto,

terpretação tendo em vista a problemática da tradução. Mas antes disso, precisamos ter explícito o contexto em que estas temáticas são abordadas em *Verdade e Método*⁶. Ademais, Gadamer retorna à problemática da tradução em várias passagens espalhadas ao longo dos artigos que compõem o segundo volume e ainda em outros ensaios, delas me utilizei de forma complementar.

As questões relacionadas aos assuntos mencionados acima em sua relação com a problemática da tradução se encontram reunidas de forma mais concentrada na terceira parte do volume I da supracitada obra, sua obra principal, na qual Gadamer expõe suas teses máximas referentes ao caráter ontológico da língua – ou seja, a língua como a dimensão doadora e sedimentadora de ser –, ao *medium* linguístico como o lugar do instituir-se dos seres humanos e de quase⁷ tudo o que poderia vir a ser compreendido por estes.

A problemática hermenêutica é vista a partir do viés de um desenvolvimento histórico, a qual, à luz de Gadamer, é delimitada na introdução de *Verdade e Método I* do seguinte modo: “A presente investigação tem de lidar com o problema hermenêutico. O fenômeno do compreender e da correta interpretação do compreendido não são apenas um problema específico da teoria dos métodos das ciências do espírito.”⁸. Nesta perspectiva inclusiva,

sua compreensão dos gregos está acabada, o que nos possibilita assim tomá-la como obra, como objeto de estudo; “*das Verstehen*” deve ser traduzido por “o compreender” ou apenas como “compreender”. (Essa diferença não nos parece ser válida para a sua “*Habilitationsschrift*”, pois ali ainda não usava destas distinções conceituais). O mesmo acontece com “*Auslegen*” que é “interpretar” e não “interpretação” que é a melhor opção de tradução para “*Auslegung*”.

⁶ Toda vez que utilizo da expressão *Verdade e Método* estou me referindo a ambos os volumes da obra, caso contrário, específico.

⁷ Ver adiante a nota 31.

⁸ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 29. No original: “Die folgenden Untersuchungen haben es mit dem hermeneutischen Problem zu tun. Das Phänomen des Verstehens und der rechten Auslegung des Verstandenen ist nicht nur ein Spezialproblem der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre.” *GW1*, p. 1.

podemos perceber que nem de início Gadamer recusara o método como via de doação de sentido, apesar de dar primazia para a questão da verdade (o que já está indicado na ordem das palavras do próprio título da obra). Primariedade da verdade esta que, como nós veremos adiante, também é deslocada para a análise das questões em torno do ato de traduzir, mostrando-nos que a ação tradutória não é somente uma questão de método.

Antes de me dedicar especificamente às questões que nos interessam em *Verdade e Método*, sentimos a necessidade de reconstruirmos brevemente a relação entre a hermenêutica e a mitologia greco-romana. Fizemos isto, em parte, utilizando-nos da própria visão de Gadamer. Cientes de que os problemas referentes aos tratamentos dados à interpretação e ao processo de compreender da palavra, quer falada quer escrita, não são nada recentes. Podemos evidenciar o prelúdio desta problemática na mitologia greco-romana. Neste período, a palavra *hermeneia* se apresenta de forma ambígua, uma vez que já em Homero a palavra anunciada pelo deus grego Hermes – o intérprete entre os deuses e os homens – é apresentada verbalmente, enquanto que no seu uso profano ela teria a acepção de tradução, pois ali “a tarefa do *hermeneus* consiste em traduzir para uma língua acessível a todos o que se manifesta de modo estranho ou incompreensível”⁹. Apesar da falta de clareza etimológica do nome Hermes¹⁰, ressaltada pelo próprio Gadamer, este ainda assim prefere seguir a tradição, vendo a relação entre o

* Por “*ciências do espírito*” se está traduzindo “*Geisteswissenschaften*”, este substantivo está por equivalência às ditas “*humanities*”, “*lettres*”, “*moral sciences*”, ciências humanas etc.

⁹ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*: complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 112. “das Geschäft des *hermeneus* gerade darin, daß er ein in fremder oder unverständlicher Weise Geäußertes in die verständliche Sprache aller übersetzt.” GW2, p. 92.

¹⁰ Ver: BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1997. P. 191-207. Verbete: Hermes Trismegisto; Ver também: HACQUARD, G. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio Tinto: Edições ASA, 1996. p. 161-2.

deus Hermes e a palavra hermenêutica “como uma indicação válida do alcance e universalidade com que se deve ver e se viu o fenômeno hermenêutico: como ‘mensageiro do pensamento’”¹¹. Hermes era o deus do comércio, do mercado, das estradas e de suas encruzilhadas. Lugares estes de tensões que exigem da mensagem a superação das distâncias no encontro com o estrangeiro, com o estranho do outro; exigência esta necessária para se chegar ao entendimento, a uma medida comum de troca, à satisfação comum do negócio bem feito, à satisfação do bem comum para ambos, permitindo desta forma a sequência da vida comunitária. Assim, Hermes era visto como o deus negociador e dos negociadores.

Esta relação que se faz entre Hermes e a hermenêutica¹² nos parece explicitamente pertinente, pois, em acordo com Almeida,

Lembremos que na mitologia o ponto médio é o lugar assumido pelo deus Hermes quando se constituía intérprete na relação entre os deuses e os homens e, nesse mesmo sentido, o hermeneuta deve se pôr nesse lugar tenso e se fazer intermediário do jogo dialético que tem suas regras, mas é sempre aberto às novas possibilidades que lhe são inerentes, e que só se realizam quando o jogo está sendo jogado.¹³

Assim, considerado o mensageiro, o intermediador da palavra dos deuses olímpicos aos homens, Hermes se caracterizava como um deus complexo, dono de várias habilidades, inteligentíssimo e autônomo. Isso se mostra em sua história deste seu início.

¹¹ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 342. “als gültiger Hinweis darauf, wie weit und wie universal das hermeneutische Phänomen gesehen werden muß und gesehen worden ist: als ‘Nuntius für alles Gedachte’.” *GW2*, p. 294-5.

¹² Esta relação é apresentada, mais detalhadamente, por Rohden em: ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. pp. 153-160.

¹³ ALMEIDA, C. L. S. de. “Hermenêutica e Dialética: complementação ou substituição?” Disponível em: <<http://atualaula.vilabol.uol.com.br/dialetica.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2009.

Logo nos seus primeiros dias de vida, ele rouba parte do rebanho de seu irmão Apolo. Descoberto por este, Hermes dissimula-se ante a sua mãe Maia, fingindo nada saber a respeito, mas quando denunciado ao seu pai Zeus por Apolo, Hermes prometeu, diante de Zeus, jamais mentir novamente, bem como que a partir de então sempre diria a verdade, porém, com a ressalva de que não estaria obrigado a apresentá-la por inteiro.

Esta ressalva nos parece ir ao encontro da perspectiva hermenêutica gadameriana de que em todo dito há algo de não dito¹⁴, uma vez que, em todo dito, a palavra apresenta a verdade sobre a coisa em questão (*Sache*, o assunto), mas sempre de forma parcial. Assim, da mesma forma que o deus da linguagem (Hermes), a palavra enquanto nos apresenta algo por um lado, por outro, nos oculta facetas dele. No viés de Gadamer, esta “alusão ao indizível, tão próxima, não precisa causar rupturas na universalidade do linguístico. A infinitude da conversa, onde se dá o compreender, relativiza a validade que alcança em cada caso o indizível.”¹⁵ Se “Ser, que pode ser compreendido, é língua”¹⁶, então esta dimensão do inefável é ser de e em cada caso que não pode ser compreendido. Todo ser não compreendido, i.e., o inefável, é o que mantém em aberto o constante desafio pela busca da palavra que expresse o mais íntimo

¹⁴ Não precisamos pressupor uma visão especial para falarmos do não dito, o que nos faz perceber este fenômeno é o distanciamento temporal. Fenômeno este que nós percebemos com frequência nos textos que redigimos e pomos de lado por certo tempo, quanto retornamos a eles algum tempo depois, acabamos percebendo por muitas vezes que nelas haviam ditos que não estavam dizendo o que pretendíamos ou que estavam abrindo margem para interpretações problemáticas, as quais não eram de nossa pretensão.

¹⁵ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 22; No original: “der naheliegende Hinweis auf das Unsagbare braucht der Universalität des Sprachlichen keinen Abbruch zu tun. Die Unendlichkeit des Gesprächs, in dem sich Verstehen vollzieht, läßt die jeweilige Geltendmachung des Unsagbaren selber relativ sein.” GW2, p. 444-5.

¹⁶ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 612. No original: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*” GW1, p. 478. Grifo do autor.

daquilo que constitui a experiência de um eu humano, ou seja, de um eu já perpassado pela língua (uma língua qualquer), o qual vem a alcançar o outro no compreender. Nesta perspectiva, Gadamer prefere descrever o compreender como: “É tarefa da hermenêutica esclarecer o milagre do compreender, que não é uma comunicação misteriosa entre as almas, mas participação num sentido comum.”¹⁷ Apesar da carga mística desta formulação, Gadamer explicita o processo do compreender apenas através do plano relacional intersubjetivo dos humanos e seus reflexivos feitos. E quando o outro é um texto “enquanto tal o compreender pela leitura não é um repetir de algo passado, mas participação num sentido presente.”¹⁸ Ou seja, esta participação apenas se realiza como vigência, como o que vale aí. Em outro lugar, referindo-se a interpretação do juiz, Gadamer diz que “compreender e interpretar significam conhecer e reconhecer um sentido vigente.”¹⁹ Em outra formulação, Gadamer ainda afirma que “compreender o que alguém diz, como nós vimos, é entender-se na língua”²⁰, o que, a meu ver, pressupõe o sentido indicado pelas duas formulações anteriores.

¹⁷ GADAMER, H-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 73. “Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, dies Wunder des Verstehens aufzuklären, das nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn ist.” *GW2*, p. 58. Esta formulação aparece inicialmente em “Vom Zirkel der Verstehens” de 1959, sendo repetida em: *Verdade e Método I*. Cf. GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 387; *GW1*, p. 297.

¹⁸ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 508. No original: “als solches Lesendes Verstehen ist nicht ein Wiederholen von etwas Vergangenern, sondern Teilhabe an einem gegenwertigen Sinn.” *GW1*, p. 396.

¹⁹ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 430-1. No original: “Verstehen und Auslegen: einen geltenden Sinn Erkennen und Anerkennen.” *GW1*, p. 333.

²⁰ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 497. No original: “Verstehen, was einer sagt, meint, wie wir sahen, sich in der Sprache Verständigen”. *GW1*, p. 387.

A abordagem ontológica gadameriana da linguisticidade (*Sprachlichkeit*)²¹ do humano tem por interesse o lado oposto do que é investigado pelas hodiernas ciências da linguagem e pela filosofia da linguagem. Estas últimas dão primazia à investigação das especificidades de cada uma das línguas e ao aspecto formal delas. Assim, elas se limitam ao questionamento pelo aspecto que possibilita, na pluralidade entre as várias línguas, entendermos como “cada língua está em condições de dizer tudo o que quer”²². Aos olhos de Gadamer, o interesse de uma filosofia hermenêutica tem que ir para além do questionamento científico sobre a linguagem, ela necessita contemplar a questão pela característica que permite que, na pluralidade das línguas, se possa “estabelecer a mesma unidade de pensar e falar”²³, aspecto este intrínseco para compreender a multiplicidade de tradições que nos chegam via escrita (*Schriftlichkeit*). Pois, a linguística, por sua vez, também concebe essa unidade como forma de converter a língua em objeto através da abstração²⁴. Essa negligência das ciências da linguagem através de seu tratamento objetificante da língua e sua busca por um

²¹ Diferentemente da opção realizada pelos tradutores da versão brasileira de *Verdade e Método* que optarem por traduzir a palavra alemã *Sprachlichkeit* como “caráter de linguagem”, preferimos, em acordo com Biagioni (cf. BIAGIONI, J. *A ontologia hermenêutica de H.G. Gadamer: reflexões e perspectivas sobre a 3ª parte de Verdade e método*. Uberlândia: Edufu, 1983.), traduzi-la como “linguisticidade”, uma vez que esta palavra da língua portuguesa expressa exatamente a propriedade de ter um caráter linguístico. As opções realizadas pelos tradutores da versão brasileira de *Verdade e Método*, bem como, a opção feita por Rohden, o qual verte *Sprachlichkeit* pela expressão “o modo de ser da linguagem” (ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 223), já são, a nosso ver, paráfrases explicativas do conceito.

²² GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 520. No original: “wie eine jede Sprache trotz aller Verschiedenheit von den anderen Sprachen in der Lage sein soll, alles zu sagen, was sie will.” *GW1*, p. 406.

²³ GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 521. No original: “dieselbe Einheit von Denken und Sprechen betätigt”. *GW1*, p. 406.

²⁴ Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 521. *GW1*, p. 407.

ideal de univocidade se cega para o fato de que a formulação da “*conceitualidade de todo compreender*”²⁵ na língua não se tratar de uma construção objetiva, mas antes de um processo constitutivo da opinião do intérprete, para o qual este acontecer lhe é alheio²⁶, incontrolável. Esse processo de conceituação não consiste em uma “subsunção lógica pelo qual algo individual é submetido à generalidade do conceito”²⁷, tornando-o um mero signo. Nos trilhos de Gadamer, levar uma língua a sua completa convencionalidade significa extirpar qualquer possibilidade de interpretação pelos seus falantes²⁸. Se no período clássico grego a inconsciência da língua reinava, característica esta primária da língua, à luz de Gadamer, na modernidade ela sofreu uma desvalorização instrumentalista radical na sua subordinação ao método científico, o qual apenas se preocupa com a forma da língua, esquecendo que ele mesmo “está limitado, circunscrito e, condicionado pelo ‘mundo’ multiforme e muito mais abrangente da língua”²⁹.

Como fundamento da estrutura de *Verdade e Método I*, na terceira parte da obra, Gadamer apresenta sua tese máxima da “língua como *medium* da experiência hermenêutica”³⁰, ou seja, a língua como *medium* da experiência da interpretação e do compre-

²⁵ GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 521. No original: “*Begrifflichkeit alles Verstehens*”. Grifo do autor. *GW1*, p. 407.

²⁶ Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 521. *GW1*, p. 407.

²⁷ GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 522. No original: “logischen Subsumtion, durch den ein Einzelnes unter das Allgemeine des Begriffs gebracht würde.” *GW1*, p. 407.

²⁸ Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 207-8. *GW2*, p. 176.

²⁹ BIAGIONI, J. *A ontologia hermenêutica de H.G. Gadamer: reflexões e perspectivas sobre a 3ª parte de Verdade e método*. Uberlândia: Edufu, 1983. P. 50.

³⁰ GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 497. No original: “*Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung*”. *GW1*, p. 387. Grifo do autor.

ender como o elemento que perpassaria todo o conhecer humano³¹. Neste processo, muito antes mesmo de tomarmos consciência do processo hermenêutico, já estamos interpretando e compreendendo, pois “A língua é o meio em que se realiza o entendimento dos interlocutores e o consentimento sobre a coisa.”³² Conforme nos adverte Rohden, quando falamos que a língua é o meio, o *medium* em Gadamer, não devemos entendê-la no sentido de meio (*Mittel*) instrumental, “mas como (*Mitte*) no sentido de lugar, espaço, meio-

³¹ Mais tarde, Gadamer indicou que há outras dimensões do compreender que não propriamente se realizam na língua. Segundo ele, “Seria absurdo afirmar que toda nossa experiência de mundo não seria nada mais que um processo de língua, e que por exemplo o desenvolvimento de nosso senso para as cores consistiria apenas na diferenciação no uso das palavras referidas à cor. E mesmo conhecimentos genéticos, como por exemplo os de Piaget, aos quais se refere Habermas e que tornam provável a existência de um uso de categorias operacionais prévias à língua, mas também todas as formas de comunicação desprovidas de língua, a cerca das quais chamaram a atenção sobretudo Helmuth Plessner, Michael Polanyi e Hans Kunz, desqualificam qualquer tese que queira negar outras formas de compreender fora do âmbito da língua apelando para uma universalidade da língua. Falar é, ao contrário, sua existência comunicativa.” (GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 298-9. GW2, p. 256-7.) Em outra passagem: “É verdade que nossa experiência de mundo não se produz apenas no aprender a falar e nos exercícios de língua. Existem experiências de mundo que são anteriores à língua, como sustenta Habermas com base nas investigações de Piaget. Existe a língua dos gestos, das fisionomias, dos acenos, que nos une, o riso e o choro, cuja hermenêutica foi ressaltada por H. Plessner.” GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 240. GW2, p. 204. Tendo em consideração o legado gadameriano, atrevo-me a dizer que ele não foi coerente e rigoroso ao dizer que há “outras formas de compreender *fora do âmbito da língua*”, pois dizer que há outras vias de compreender não exige e não é tolerável diante dos ditos do legado gadameriano que se pressuponha um fora da língua quando se está a falar de humanos linguisticamente constituídos (viés condenado por ele mesmo em outros momentos), pois o perpassamento linguístico é indelével, estas outras vias do compreender apenas não se realizam por via linguística, o que não quer dizer que se dariam de forma neutra ao pertencimento do sujeito a um contexto linguístico. A meu ver, este fora da língua apenas poderia existir para nascidos de humanos que não sofreram o perpassamento linguístico, por terem sido criados por outros animais, por exemplo; neste caso, via Gadamer, nem se quer poderíamos considerá-los humanos, no pleno sentido da palavra.

³² GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 240. p. 559-0. GW2, p. 387. Die Sprache ist die Mitte, in der sich die Verständigung der Partner und das Einverständnis über die Sache vollzieht.

-ambiente, circunstância, centro, modo de algo ser e realizar-se”³³. Ao percorrer as páginas de *Verdade e Método* fica claro que a compreensão dos principais conceitos da obra, como: compreender, interpretação, consciência da história dos efeitos – *wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins* –, historicidade do compreender, conversa etc., “All these concepts, central to Gadamer’s, point to forms of language, which can only be satisfactorily clarified in a treatment of its linguisticity”³⁴. Nas palavras do próprio Gadamer, trata-se de evidenciar “que esse processo inteiro é um processo linguístico”³⁵, o qual visa o “correto entendimento sobre um assunto, que se dá no *medium* da língua”³⁶.

A partir da estrutura de jogo do diálogo, ou seja, de uma constante imbricação entre os interlocutores, Gadamer passa a entender que: “compreender o que alguém diz, significa, entender-se na língua”³⁷. É somente na língua da conversa enquanto esta é caracterizada como um acontecer (uma experiência) que os interlocutores podem chegar a compreender o sentido comum sobre a

³³ ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 227.

³⁴ FIGAL, G. The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002. pp. 102-25. p. 102.

³⁵ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 497. No original: “*daß dieser ganze Vorgang ein sprachlicher ist.*”. *GW1*, p. 387. Grifo do autor.

³⁶ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 499. No original: “*der rechten Verständigung über eine Sache, die im Medium der Sprache geschieht.*” *GW1*, p. 388. Gadamer diz que já em Platão “*Es cierto que este sabe que no se puede establecer de una vez por todas un sistema de proposiciones verdaderas; pero se puede, en el diálogo viviente, tender al acuerdo y, con él, alcanzar un auténtico criterio para el conocimiento de lo verdadero.*”. GADAMER, H.-G. *El Otro Puede Tener Razón*. Entrevista realizada pela Profa. Dra. Graciela Fernández a Hans Georg Gadamer. Heidelberg, 1992. (Ratio – Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata). Disponível em: <<http://www.favonet.com.ar/ratio/entrev1.htm>>. Acesso em: 13 abril 2009, s.p.

³⁷ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 497. No original: “*Verstehen, was einer sagt, meint, wie wir sahen, sich in der Sprache Verständigen.*” *GW1*, p. 387.

coisa em questão, sobre a qual estes se põem à disposição de rever seus próprios argumentos. O caráter de abertura, de não controle, de jogo, portanto, antissubjetivo, de uma conversa diante dos interlocutores, nos revela que a língua, independentemente da subjetividade destes, impõe-se traçando um caminho para a conversa e direcionando os argumentos dos interlocutores, ou seja, através da conversa se apresenta o que realmente vige aí. A conversa exige dos intérpretes a manutenção de uma abertura para a opinião do outro sobre a coisa em questão (o assunto). Cada elemento que participa da conversa tem que estar disposto a deixar-se afetar nas suas opiniões pelas opiniões do outro, no desenrolar da conversa, sobre a coisa em questão. Caso contrário, a conversa não se realiza.

O processo da conversa se torna claro quando percebemos que o conceito de experiência ganha novos contornos sob o ponto de vista da filosofia hermenêutica de Gadamer. Este conceito agora passa a ser concebido como efeito, trata-se de uma retomada do sentido de experiência pertencente ao conceito grego de *pathos*, o qual nos lembra de que também somos rebentos do sofrer, daquilo que nos acontece, e não apenas de atos conscientes frutos da liberdade de escolha. Do mesmo modo que uma consciência é efeito da história, da tradição pela qual foi e está sendo perpassada (pertencimento este que tanto lhe abre para um mundo quanto também a delimita, isto também acontece no caso do processo do compreender) e da tomada de consciência de um sentido comum, a coisa em questão também somente vem a fazer efeito (como algo com sentido) via fala, ou seja, pela língua. Ante a circularidade entre experiência e língua e, língua e experiência, uma vez que algo se apresenta como coisa já é língua – como algo dizível –, já pressupõe que se teve a experiência dela. Pois, sobre este viés, sendo a experiência da coisa sempre linguística, então somente posso falar dela se de alguma forma já tive a experiência desta, experiência

esta que somente se efetiva através da língua como sedimentação, resíduo, acúmulo memorial dos fenômenos passageiros da realidade concreta (*Realität*). Assim, pressupondo a complementaridade entre realidade concreta (*Realität*) e língua (como *Wirklichkeit*, ou seja, como a realidade humana efectual), Gadamer caracteriza nossa linguisticidade como a abertura e o *medium* de acesso ao mundo, o qual é a fusão entre língua e a realidade concreta do contínuo dos fenômenos cambiantes, passageiros. Linguisticidade que se realiza, no seu modo mais espontâneo, como o processo de inconsciente vir à fala que tem seu início no processo imitativo do aprender a falar da criança pequena. Podemos constatar, portanto, que pensamento e consciência de mundo somente se dão na e através da linguisticidade da dimensão humana e como resultantes dessa última. Assim não se pressupõe que o sujeito teria um pensamento puro prévio ao perpassamento linguístico, ao crescimento dele numa comunidade linguística.

A abertura da conversa tem que possibilitar o compreender do que é dito pelo outro. E “onde há entendimento, ali não se traduz, mas se fala”³⁸, pensa-se e se compartilha de um mundo comum. O pressuposto aqui consiste em que ambos os intérpretes possuem certo domínio da língua em que dialogam. No viés gadameriano, encontrar o sentido da conversa com o companheiro de diálogo não se trata de um método artificial ou da análise de sentenças proposicionais, antes “é uma realização de vida.”³⁹, que só se efetiva pelo fato de ambos os interlocutores estarem impregnados, perpassados por uma mesma língua e compartilharem uma base comum dela, sem esta base comum não haveria diálogo.

³⁸ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 498. No original: “Wo Verständigung ist, da wird nicht übersetzt, sondern gesprochen.” *GW1*, p. 388.

³⁹ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 498. No original: “ist ein Lebensvollzug.” *GW1*, p. 388.

Assim, levando em consideração o que apresentamos até o momento, podemos resumir a tese gadameriana na seguinte passagem, bem como já começar a explicitar a estrutura da conversa como modelo da ação tradutória:

a língua é o medium universal em que se realiza o próprio compreender. A forma de realização do compreender é a interpretação. Constatar isso não significa que não haja problemas específicos em relação à expressão. A diferença entre a língua de um texto e a de seu intérprete, ou o abismo que separa o tradutor de seu original, não são, de modo algum, uma questão secundária. Bem ao contrário, os problemas da expressão de língua já são, na realidade, problemas do compreender. Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no *medium* de uma língua que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria língua do intérprete.

Com isto, o fenômeno hermenêutico se apresenta como um caso especial da relação geral entre pensar e falar, cuja enigmática intimidade faz com que a língua se oculte no pensamento. Assim como a conversa, a interpretação é um círculo fechado pela dialética de pergunta e resposta. É uma verdadeira relação vital histórica que se realiza no *medium* da língua e que, mesmo no caso da interpretação de textos, podemos chamar de conversa. A linguisticidade do compreender é a *concreção* da consciência da história efetual.

A relação essencial entre linguisticidade e compreender se mostra de imediato no fato de que é essencial para a tradição existir no *medium* da língua, de tal modo que o *objeto* primordial da interpretação possui a natureza própria da língua⁴⁰.

⁴⁰ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 503. Grifo do autor. No original: “*Vielmehr ist die Sprache das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht. Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung.* Diese Feststellung bedeutet nicht, daß es kein besonderes Problem des Ausdrucks gebe. Der Unterschied der Sprache eines Textes zur Sprache des

O objeto da interpretação consiste nas tradições oral e escrita, e é apenas através da interpretação que essas tradições vêm à fala. Gadamer visualizou a análise da interpretação-tradução da tradição escrita com a mesma estrutura da conversa entre duas pessoas, mesmo estando ele ciente das diferenças. A meu ver, como defenderei adiante, isto se mostra como um engano de Gadamer. Segundo ele, a tradição tomada como língua “adquire seu pleno significado hermenêutico onde ela se torna *escrita*”⁴¹, pois é somente na escrita que a tradição tem a autonomia de poder co-pertencer a vários contextos diferentes, independentemente de quem escreveu e de quem for o leitor. O importante aqui é a possibilidade de reavivarmos através da leitura (execução – do fazer efeito novamente) o sentido do texto, o qual, pela escrita, se apresenta “inteiramente livre de todos os momentos emocionais da expressão e do anúncio”⁴². Para Gadamer, há algo ali que se impõe para além das idiossincrasias dos leitores, apenas deste modo dois sujeitos podem compreender quase a mesma coisa,

Auslegers oder die Kluft, die den Übersetzer vom Original trennt, ist keineswegs eine sekundäre Frage. Im Gegenteil gilt, daß die Probleme des sprachlichen Ausdrucks in Wahrheit schon Probleme des Verstehens selber sind. Alles Verstehen ist Auslegen, und alles Auslegen entfaltet sich im Medium einer Sprache, die den Gegenstand zu Worte kommen lassen will und doch zugleich die eigene Sprache des Auslegers ist.

Damit erweist sich das hermeneutische Phänomen als Sonderfall des allgemeinen Verhältnisses von Denken und Sprechen, dessen rätselhafte Innigkeit eben die Verbergung der Sprache im Denken bewirkt. Die Auslegung ist wie das Gespräch ein durch die Dialektik von Frage und Antwort geschlossener Kreis. Es ist ein echtes geschichtliches Lebensverhältnis, das sich im Medium der Sprache vollzieht und das wir daher auch im Falle der Auslegung von Texten ein Gespräch nennen können. Die Sprachlichkeit des Verstehens *ist die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins.*”

Der Wesensbezug zwischen Sprachlichkeit und Verstehen zeit sich zunächst in der Weise, daß es das Wesen der Überlieferung ist, im Medium der Sprache zu existieren, so daß der bevorzugte *Gegenstand* der Auslegung sprachlicher Natur ist.” *GW1*, p. 392-3.

⁴¹ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 504-5. Grifo do autor. No original: “kommt offenbar zu seiner vollen hermeneutischen Bedeutung dort, wo die Überlieferung eine *schriftliche* wird.” *GW1*, p. 393.

⁴² GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 508. No original: “völlig abgelöst von allen emotionalen Momenten des Ausdrucks und der Kundgabe”. *GW1*, p. 396.

divergindo apenas em pontos específicos. Desprovido dos aspectos subjetivos da palavra falada, o sentido autônomo do texto é o ideal da abstração da língua⁴³. Essa separação entre o sentido do texto e o ato de enunciação do texto permite a reprodução – leitura – produtiva de seu sentido na contemporaneidade de quem o lê. Entendamos aqui por leitura o fato de se “fazer valer o *logos* como tal”⁴⁴, separado das contingências contextuais de qualquer enunciação. O sentido do texto é sempre ele mesmo. Essa dessubjetivação do texto escrito “permite que o leitor que compreende possa defender sua própria pretensão de verdade”⁴⁵, uma vez que o sentido que emerge na sua leitura pode não coincidir com o sentido pretendido pelo autor e bem como pode divergir do sentido compreendido pelo leitor original. Defender a tese oposta é uma atitude ingênua para Gadamer, pois, o que é fixado por escrito, recebe vida própria, ganhando certa independência de sua origem, abrindo-se para novas relações produtivas de sentido, abrindo-se para novas interpretações, novos *vires* à fala, novos efeitos⁴⁶ que se realizam concomitantemente à leitura. A linguisticidade não se limita à tradição, ela também se relaciona intimamente com nosso processo de compreender. E tomando como base a identidade entre compreender e interpretação, ou seja, a efetivação do entendimento com outrem, o que caracteriza ser o processo de compreender, assim toda interpretação se apresenta como um processo perpassado pela produtividade de ser um acontecer linguístico.

⁴³ Cf. GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 508. *GW1*, p. 396.

⁴⁴ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 510. No original: “den Logos als solchen zur Geltung zu bringen sucht”. *GW1*, p. 398. Seguindo Heidegger, Gadamer traduz *logos* como *Sprache*, opondo-se a tradição que o traduziu como *ratio*. Cf. *GW8*, p. 351-2.

⁴⁵ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 510. No original: “in dem verstehenden Leser den Anwalt seines Wahrheitsanspruches erstehen.” *GW1*, p. 398.

⁴⁶ Cf. GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 512. *GW1*, p. 399.

Gadamer fez uma severa crítica ao ideal schleiermacheriano de interpretação, pois ao contrário de Schleiermacher, no viés da hermenêutica gadameriana, “querer evitar os próprios conceitos na interpretação não só é impossível como também um absurdo evidente. Interpretar significa justamente colocar em jogo os próprios conceitos prévios, para com isso trazer realmente à fala a opinião do texto”⁴⁷. Mas para que isso realmente aconteça é necessário que o leitor (ou tradutor) encontre a língua que atinja o outro através da língua que pertence à situação hermenêutica desse outro – o futuro leitor da tradução.

Na concepção de Gadamer, um enunciado, escrito ou oral, está estritamente vinculado ao seu leitor ou ouvinte, respectivamente. Esta relação de dependência significa a própria realização da “*concreção do próprio sentido*”⁴⁸ do que é dito. Aqui encontramos um contextualismo interpretativo em Gadamer, uma vez que “compreender um texto significa sempre aplicá-lo a nós próprios”⁴⁹. Entretanto, é correto afirmarmos que o que varia não é o sentido do texto, mas o modo como nós o compreendemos. A principal implicação disto consiste no reconhecimento de que toda interpretação possuir uma pretensão de verdade. É através da interpretação que o compreender impõe seu caráter linguístico, tornando-se “uma apropriação do que foi dito, de maneira que se converta em

⁴⁷ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 514. No original: “Die eigenen Begriffe bei der Auslegung vermeiden zu wollen, ist nicht nur unmöglich, sondern offener Wider-sinn. Auslegen heißt gerade, die eigenen Vorbegriffe mit ins Spiel Bringen, damit die Meinung des Textes für uns wirklich zum Sprechen gebracht wird.” *GW1*, p. 401.

⁴⁸ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 514. Grifo do autor. No original: “*die Konkretion des Sinnes selbst.*” *GW1*, p. 401.

⁴⁹ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 515. No original: “Einen Text verstehen, heißt immer schon, ihn auf uns selbst anwenden.” *GW1*, p. 401.

propriedade de alguém”⁵⁰. O modo de interpretação de um texto é paradigmático; enquanto que a interpretação de uma obra de arte de corpo não linguístico como as ditas pinotecárias ou estatuárias, por exemplo, apenas possuem como pressuposto a linguisticidade, visto que não são manifestação linguística quer oral quer escrita, mas apenas frutos de uma situação linguística, tanto de produção quanto de interpretação. A interpretação de uma obra de arte é o modo “que permite à obra de arte manifestar-se autenticamente”⁵¹ enquanto um acontecimento imediato e inédito, aqui torna-se claro que Gadamer tinha por modelo principalmente a relação entre o texto e a apresentação teatral.

De acordo com Gadamer, todo “compreender implica sempre interpretar”⁵². Assim, podemos afirmar que toda interpretação de uma obra de arte é sempre reprodutiva, sempre está aberta para a possibilidade de uma justificação através da língua, pois também a interpretação do artista que a reproduz tem uma pretensão de verdade. A reprodução da obra, por sua vez, também pode ser interpretada linguisticamente como tentativa de justificá-la. A alternância de sobreposição entre interpretação e compreender não permite que venhamos a compreender uma obra como mero resultante de uma subjetividade genial, pressuposto este de toda compreensão da tese estética proveniente a partir de Kant.

Diante do caráter acidental (contextual) da interpretação linguística e da interpretação reprodutiva artística, Gadamer afirma

⁵⁰ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 515. No original: “eine solche Aneignung des Gesagten, daß es einem selbst zu eigen wird.” *GW1*, p. 402.

⁵¹ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 516. No original: “das Kunstwerk erst zu seiner eigentlichen Erscheinung bringt.” *GW1*, p. 403.

⁵² GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 517. No original: “Verstehen enthält immer Auslegung.” *GW1*, p. 403.

que ambas “não pretende[m] pôr-se no lugar da obra interpretada”⁵³. O caráter accidental da interpretação linguística se refere ao seu vínculo à pergunta hermenêutica, a qual é sempre relativa a uma situação, no sentido de que “compreender é sempre um verdadeiro acontecer”⁵⁴, o qual sempre irá carregar consigo algo de novo. A accidentalidade é constituinte da interpretação reprodutiva, mesmo nos casos em que não se dá uma execução ostensiva, uma vez que “toda e qualquer execução está obrigada a colocar suas ênfases”⁵⁵ situacionais. Desse modo, ante essa reiluminação de toda execução, pode-se afirmar então que “toda execução é interpretação”⁵⁶.

Para Gadamer, a primazia da linguisticidade de toda interpretação é irrefutável, pois

a superioridade crítica que pretendemos possuir ante a língua não atinge a convenção da expressão dentro da língua, mas a convenção do opinar (*Meinen*) cunhada no âmbito da língua. Ela não diz nada portanto contra a pertença essencial entre compreender e a linguisticidade. Na verdade, ela está apta a confirmar por si mesma essa pertença essencial. Isso porque toda crítica que, para compreender, se eleva para além do esquematismo de nossas frases encontra sua expressão na forma da língua. Nesse sentido, a língua escapa de todas as objeções feitas contra sua competência. Sua universalidade se mantém na altura da universalidade da razão. Aqui a consciência hermenêutica se limita a participar daquilo que perfaz a relação geral de língua e razão.

⁵³ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 517. No original: “will sich nicht an die Stelle des ausgelegten Werkes setzen.” *GW1*, p. 404.

⁵⁴ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 518. No original: “Verstehen immer ein echtes Geschehen ist.” *GW1*, p. 404.

⁵⁵ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 518. No original: “muß doch jede Aufführung ihre Akzente setzen.” *GW1*, p. 404.

⁵⁶ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 518. No original: “Jede Aufführung ist Auslegung.” *GW1*, p. 404.

Se toda compreensão se encontra numa necessária relação de equivalência com sua possível interpretação, e se a compreensão não conhece nenhuma barreira fundamental, também a concepção que se dá na língua, concepção experimentada pela compreensão na interpretação, precisa conter uma infinitude que supere qualquer fronteira. A língua é a língua da própria razão⁵⁷.

Na passagem supracitada, Gadamer introduz o termo máximo que fundamenta sua filosofia. Ele desloca a razão para a dimensão da linguisticidade. Em outras palavras, ele está afirmando que a razão é constituída pela língua (algo já anunciado por Schleiermacher⁵⁸, para quem nós pensamos através de palavras). Deste modo, ao contrário da posição do Iluminismo (que dá primazia à visão, sendo praticamente uma filosofia de surdos, a qual parte da interioridade do sujeito autônomo, autoconsciente, para uma descrição epistemológica do que é possível conhecer), Gadamer fez o caminho reverso, uma vez que encontrou como fundamento da sua ontologia um aspecto que constitui o humano de sua exterioridade para a interioridade do eu em seu processo de constituição que vai

⁵⁷ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 519. No original: “Die kritische Überlegenheit, die wir der Sprache gegenüber in Anspruch nehmen, betrifft aber gar nicht die Konvention des sprachlichen Ausdrucks, sondern die Konvention des Meinens, die sich im Sprachlichen niedergeschlagen hat. Sie sagt also nichts gegen den Wesenszusammenhang von Verstehen und Sprachlichkeit. Sie ist in Wahrheit geeignet, diesen Wesenszusammenhang selbst zu bestätigen. Denn jede solche Kritik, die sich, um zu verstehen, über den Schematismus unserer Aussagen erhebt, findet ihren Ausdruck abermals in sprachlicher Gestalt. Insofern überholt die Sprache alle Einreden gegen ihre Zuständigkeit. Ihre Universalität hält mit der Universalität der Vernunft Schritt. Das hermeneutische Bewußtsein hat hier nur an etwas teil, was das allgemeine Verhältnis von Sprache und Vernunft ausmacht. Wenn alles Verstehen in einem notwendigen Äquivalenzverhältnis zu seiner möglichen Auslegung steht, und wenn dem Verstehen grundsätzlich keine Grenze gesetzt ist, so muß auch die Sprachliche Erfassung, die dies Verstehen in der Auslegung erfährt, eine alle Schranken überwindende Unendlichkeit in sich tragen. Die Sprache ist die Sprache der Vernunft selbst.” *GW1*, p. 405.

⁵⁸ Cf. SCHLEIERMACHER, F. D. E. Sobre os diferentes métodos de traduzir. In: HEIDERMAN, W. (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010. V. I. pp. 37-101. p. 49.

do nascer ao morrer, ou seja, que se dá no processo da inconsciente relação dialogal⁵⁹ com o outro que vai do mero ouvir patológico⁶⁰ da criança pequena até a constituição e o aprimoramento consciente de si mesmo através da autoeducação. Ao destrinçarmos o processo do fenômeno hermenêutico se torna explícito a universalidade da linguisticidade como acontecimento virtual (num constante estar-em-obra, *energeia*) e a conseqüente dependência do processo do compreender e da interpretação à língua. Para Gadamer, o compreender e a linguisticidade precedem a qualquer objetificação, elas “abranquem, antes, tudo o que, de um modo ou de outro, pode chegar a ser objeto”⁶¹. É somente deste modo que Gadamer pode afirmar que:

Agora estamos em condições de compreender que essa cunhagem da idéia do fazer da própria coisa, do sentido que vem-à-fala, aponta para uma estrutura ontológica universal, a saber, para a constituição fundamental de tudo aquilo a que o compreender pode se voltar. *Ser, que pode ser compreendido, é língua*. De certo modo, o fenômeno hermenêutico desenvolve aqui a sua própria universalidade à constituição ontológica do compreendido, à medida que determina, num sentido universal, como *língua*, e determina sua própria referência ao ente como interpretação⁶².

⁵⁹ “A inconsciência da língua não deixou de ser o verdadeiro modo de ser do falar”. GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 524. *GW1*, p. 409.

⁶⁰ No sentido de *pathos*, do sofrer inescapável que nos molda.

⁶¹ GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 523. No original: “umgreifen alles, was je Gegenstand werden kann.” *GW1*, p. 408.

⁶² GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 612. Grifo do autor. No original: “Wir erkennen jetzt, daß diese Wendung vom Tun der Sache selbst, vom Zur-Sprache-kommen des Sinns, auf eine universal-ontologische Struktur hinweist, nämlich auf die Grundverfassung von allem, auf das sich überhaupt Verstehen richten kann. *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*. Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung des Verstandenen zurück, indem es dieselbe in einem universellen Sinne als Sprache bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation.” *GW1*, p. 478.

O acontecer da linguisticidade em sua universalidade se dá sim, enquanto um ente, enquanto um evento, um acontecer, como algo vivo que não cessa de se manifestar inconscientemente no falar, na nossa contínua dependência relacional com o outro, com a realidade e com o mundo humano. A partir disso, pode-se compreender a limitação do tratamento da língua dado pela metodologia científica, uma vez que ela também estaria fundada na linguisticidade do humano. Com sua tese, Gadamer pretendeu explicitar os fenômenos que precedem e são comuns na formulação de quaisquer princípios, teorias e métodos. Destarte, a filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer abdica da posição de soberania que perpassa toda tradição ocidental, descendo do pedestal, colocando-se na posição de intérprete e interlocutor no plano horizontal dos seres humanos e seus feitos, dentre os quais os próprios humanos se incluem.

Cientes desta base, adentremos mais a fundo na questão da tradução entre línguas. Quando a coisa em questão se trata de um texto, seu sentido, mesmo em uma tradução, tem que permanecer o mesmo. O tradutor deve tentar ao máximo preservar o sentido do texto original, uma vez que a tradução não é uma relação com a intenção do autor, mas antes, com o sentido do próprio texto, o qual por vezes o próprio autor pode não tê-lo percebido⁶³. Entretanto, Gadamer não está aqui pensando num sentido puro, platônico, mas antes sim num sentido que aparece sempre como um construto estratificado. Na sua visão, quando entramos na lógica dialética de perguntas e respostas com um texto não estamos dialogando com a intenção do autor do texto, mas com o conteúdo objetivo de sentido da coisa (*Sache*) de que nos fala o texto. Este processo se realiza graças ao encontro que ali acontece que inclui também aquilo que o intérprete é. O sentido que emerge do encontro entre

⁶³ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*: complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 282. GW2, p. 242.

intérprete (na interpretação deste) e texto é único desse encontro, se ele está ou não em correspondência com o que pensou o autor isto não temos como sabê-lo (salvo os casos raros em que o autor nos seja nosso contemporâneo e tenhamos o privilégio de poder conversar com ele), pois aqui não se opera mais sob o pressuposto da congenialidade, ou seja, da existência de uma base subjetiva comum dada, inata, ahistórica que uniria intérprete e o autor do texto interpretado. Isto não significa a recusa de que o autor do texto tenha intencionado certo sentido com o texto, mas sim a recusa da primazia do sentido do autor como princípio metodológico para nortear a atividade interpretativa.

Via o legado de Gadamer, o critério que devemos ter perante uma tradução é se ela cumpre a exigência de manter o sentido original do texto, o qual sempre aparecerá por uma via interpretativa. Mesmo se levando em conta que “toda tradução já é interpretação”⁶⁴, – uma vez que expõe um sentido sob as condições contextuais de outra língua, i. e., sob uma nova forma de abertura de mundo –, este viés prático do confronto com o texto é a única forma de reconstruir o sentido do texto, sentido este autônomo ante o autor e o leitor do texto. Gadamer se diz ciente de que em toda interpretação que se realiza em uma tradução há perdas e ganhos de sentido, pois não é raro quando se traduz ter que optar em dar destaque a certos nuances do texto original enquanto colocamos “outros aspectos em segundo plano ou inclusive eliminando-os”⁶⁵. A pergunta que nos poderia surgir aqui é: Como Gadamer pode ter a certeza dessas perdas e galhos se, como mais um ente contingen-

⁶⁴ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 498. “Jede Übersetzung ist daher schon Auslegung”. *GW1*, p. 388.

⁶⁵ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 500. “andere Züge in demselben zurücktreten lassen oder ganz unterdrücken.” *GW1*, p. 389.

te, também não possui um acesso privilegiado ao sentido original do texto (um sentido puro do texto), em última instância, somente poderíamos falar de perdas e ganhos de uma tradução, ou seja, dessa incomensurabilidade entre as línguas, se tivéssemos acesso ao sentido original do texto. Esta dúvida se desfaz quando lembramos que Gadamer está pensando de um ponto de vista histórico, contínuo, acumulativo e levando em consideração o deslocamento temporal que nos permite, por exemplo, revisar uma tradução e com isso perceber as perdas e ganhos referentes a um momento anterior.

Para Gadamer, o processo de interpretação apresenta um duplo caráter, da mesma forma que toda cópia de uma obra de arte e toda interpretação, na tradução também se apresenta algo de produtivo, de novo; uma vez que

Ele [o tradutor] está ligado ao texto que tem diante de si e não pode simplesmente transportar o material da língua estrangeira para sua própria língua sem transformar-se ele próprio no sujeito que diz. Isso significa porém que ele deve conquistar em si próprio o espaço infinito do dizer que corresponde ao que é dito na língua estrangeira.⁶⁶

Gadamer percebeu que toda “tradução implica uma reiluminação”⁶⁷ do texto, reiluminação esta que deve ser assumida pelo tradutor⁶⁸.

⁶⁶ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*: complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 181. No original: “Er ist gebunden an das, was da steht, und er kann doch nicht einfach das Gesagte aus dem fremden Sprachstoff in den eigenen Sprachstoff umformen, ohne daß er selber wieder zum Sagenden wird. Das aber heißt, er muß in sich den unendlichen Raum des Sagens gewinnen, der dem in der fremden Sprache Gesagten entspricht.” *GW2*, p. 153.

⁶⁷ GADAMER, H.-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 500. *GW1*, p. 389. “Übersetzung ist wie jede Auslegung eine Überhellung.”

⁶⁸ Perspectiva esta que veio a ser desenvolvida posteriormente sob o *slogan* do tradutor como autor por autores como, por exemplo, Susan Bassnett.

Seguindo a consciência hermenêutica iluminista, Gadamer viu que “A sua superioridade consiste em apropriar-se do estranho, não simplesmente dissolvendo-o criticamente ou reproduzindo-o acriticamente, mas conferindo-lhe nova validade a partir do momento em que o interpreta no horizonte de seus próprios conceitos.”⁶⁹

A tradução difere do diálogo efetivo propriamente dito – onde a coisa em questão baliza o uso da língua –, porque se trata de um *medium* artificial de alcançar o sentido do texto. O tradutor se confronta com a distância entre as línguas. A tradução apenas é possível porque se pode falar sobre a mesma coisa com outras palavras de outra língua, porém, nunca de forma completa, por mais que o tradutor tente ser fiel ao sentido do texto original. Entretanto, da mesma maneira que na conversa, na tradução também se tem por objetivo compreender o que o outro diz, mesmo o outro, neste caso, sendo um texto. A dificuldade do intérprete (tradutor) aumenta na tradução ante a tarefa de “resguardar o direito de sua língua materna, para a qual traduz, ao mesmo tempo em que acolhe também o estranho e inclusive o adverso do texto e de sua forma de expressão”⁷⁰. Diferentemente do interlocutor da conversação, o texto tem a dependência do intérprete para vir a fazer sentido, para vir à língua novamente, caso contrário, é mera tinta no papel. A reiluminação que o tradutor proporciona ao texto é consequente da fusão de horizontes entre o texto e o tradutor, enquanto o tradutor aparece aqui como “uma opinião e possibilidade que se aciona e coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se verdadeiramente do que

⁶⁹ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 215. GW2, p. 183.

⁷⁰ GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 501. No original: “Genauso muß der Übersetzer das Recht seiner eigenen Muttersprache, in die er übersetzt, selber festhalten und doch das Fremde, ja selbst Gegenrische des Textes und seiner Ausdruckgebung bei sich gelten lassen.” GW1, p. 390.

se diz no texto⁷¹. Esse processo de compreender se aplica a quase todos os casos de tradução, com a exceção de duas situações limites: a primeira limitação se refere aos pensamentos confusos e aos textos mal redigidos⁷²; o segundo caso, refere-se à inefabilidade da dimensão poética, mais propriamente se refere à intradutibilidade da poesia lírica, “uma vez que aí uma língua não se deixa traduzir para outra sem perder sua força de expressão poética”⁷³. Este último caso é, para Gadamer, a prova da insustentabilidade da teoria da substituição, uma vez que ficaria evidente a incomensurabilidade entre uma língua e outra ou mais precisamente que nem toda expressão pode ser substituída por outra que mantenha o mesmo sentido.

Esta defesa da individualização da palavra realizada diante da ineficácia da substituição de termos no âmbito poético realizada por Gadamer já havia sido feita por antecessores como Schleiermacher e Frege. Apesar de defender a possibilidade da tradução, Gadamer recusa a teoria da substituição de termos de Frege não apenas perante do âmbito poético, mas para qualquer caso, pois, para Gadamer, a alteração de termos tem como resultante a mudança de sentido do texto e, conseqüentemente, a produção de uma reiluminação do texto, por menor que esta seja. Este fenômeno não acontece apenas na substituição de um termo por outro no âmbito poético, mas em qualquer caso em que nos utilizamos das línguas naturais/históricas.

⁷¹ GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 503. “eine Meinung und Möglichkeit, die man ins Spiel bringt und aufs Spiel setzt und die mit dazu hilft, sich wahrhaft anzueignen, was in dem Texte gesagt ist.” *GW1*, p. 392.

⁷² Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 510. *GW1*, p. 397-8.

⁷³ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 208. No original: “so daß es überhaupt nicht mehr von einer Sprache in eine andere übertragen werden kann, ohne seine gesamte dichterische Sagkraft einzubüßen”. *GW2*, p. 177.

O caso da poesia lírica se mostra como o mais claro exemplo do caráter singular de cada palavra, pois “a palavra conceitual planta raízes numa língua e individualiza-se a ponto de tornar-se intraduzível.”⁷⁴ Este fenômeno aparece de forma mais evidente no âmbito da literatura. Gadamer explicita esta univocidade semântica da palavra em um verso de Immermann, como vemos no excerto a seguir:

O exemplo de um poema pode esclarecer o que produz o aspecto semântico. Há um verso de Immermann que diz: ‘Die Zähre rinnt’ (‘As lágrimas escorrem’). Todo mundo que ouve a palavra ‘Zähre’ surpreende-se com o uso de uma palavra tão arcaica no lugar da palavra ‘Träne’. Mas, consideram o contexto poético, e tratando-se de um verdadeiro poema, como é o caso aqui, acaba-se concordando com a escolha do poeta. A palavra ‘Zähre’ privilegia outro sentido, ligeiramente alterado, ante o pranto cotidiano. Pode-se até duvidar. Haverá mesmo uma diferença de sentido?⁷⁵

Podemos perceber que esta diferença vai para além da escolha entre uma palavra ou outra no interior da língua alemã. A influência desta opção se torna ainda mais clara quando vamos tentar traduzir este verso para a língua portuguesa. Nesse caso, como verter “Zähre”? Diante da tradução de Giachini (Tradutor de *Verdade e Método II*), que traduziu “Zähre” por “lágrimas”, perguntamo-

⁷⁴ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 208. “Eben damit aber wächst das Begriffswort in die deutsche Sprache ein und wird bis zur Unübersetzbarkeit individualisiert.” *GW2*, p. 177.

⁷⁵ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 206. “Das Beispiel eines Gedichtes mag verdeutlichen, was der semantische Aspekt leistet. Es gibt einen Vers von Immermann, wo es heißt: “Die Zähre rinnt“, und jedermann, der zuerst diesen gewählten Wortgebrauch von Zähre statt Träne hört, wird vielleicht stutzen, daß ein so altertümelndes Wort an die Stelle des gewohnten tritt. Und doch wird man im Wägen eines Kontextes dichterischer Art dort, wo es sich - wie in diesem Falle - um ein wirkliches Gedicht handelt, die Wahl des Dichters schließlich anerkennen. Man wird sehen, daß es ein anderer, ein leise veränderter Sinn ist, der durch das Wort Zähre dem Alltag des Weinens gegenüber herausgehoben wird. Man mag zweifeln. Ist das wirklich eine Sinndifferenz?” *GW2*, p. 175.

-nos o quanto se perdeu aqui? Que surpresa provocaria a palavra “lágrimas” na tradução em língua portuguesa? O quanto de arcaico há nela? Ao traduzir “Zähre” por “lágrimas”, Giachini perdeu toda a nostalgia invocada pela escolha de Immermann por uma palavra em desuso, perdeu os ornamentos da palavra.

Em carta datada de 2001 para a tradutora da versão brasileira de *Wer bin Ich und wer bist Du?* (*Quem sou eu e quem és tu?*), Gadamer autorizou a tradução dos poemas herméticos contidos nesta obra, mas fazendo a ressalva de que isto apenas se autorizaria pelo fato dos poemas da obra *Atemkristall – Hausto-Cristal* –, do poeta romeno Paul Celan, estarem comentados, e advertiu ainda da necessidade citá-los na língua original, neste caso em alemão. Em suas próprias palavras, Gadamer se refere à lírica de Celan do seguinte modo:

Esse é realmente um modo de lírica que se pode entender somente por um comentário, e por isso resulta que nesse caso deva-se até aceitar que a lírica possa ser traduzida. Sem dúvida, deveria insistir-se para que os textos do poeta fossem citados também na sua língua de origem e estes, então, receberiam uma tradução por seu intermédio [referindo-se à tradutora].⁷⁶

Ainda nesta obra de Gadamer, encontramos outro exemplo de considerável perda de sentido quando tentamos traduzir o título da obra de Paul Celan: *Atemkristall* para a língua portuguesa. A própria tradutora Raquel Abi-Sâmara nos chama a atenção para este fato, pois ao verter a palavra alemã *Atem* como “Hausto”, esta não indica para ambas as acepções que se referem aos dois movimentos do processo respiratório contidas em “*Atem*”, mas apenas

⁷⁶ GADAMER *apud* ABI-SÂMARA. Apresentação. In: GADAMER, Hans-Geor. *Quem sou eu, quem és tu?*, p. 32.

para o movimento de sucção⁷⁷, de interiorização do ar. É por motivos semelhantes a estes que conduziram Gadamer a dizer que:

Em geral, ler textos traduzidos é decepcionante. Fica faltando a respiração (*Atem*) do falante, aquela respiração que nos sopra a compreensão. Falta à linguagem o volume do original. Mas exatamente por isso as traduções freqüentemente oferecem ao conhecedor do original uma verdadeira ajuda na compreensão. (...) E esse certamente é um ganho, não é mesmo? (GW 8: 281)⁷⁸

No caso da poesia lírica, este fracasso na tentativa de traduzi-la se dá porque este tipo de textos possui uma unidade interna de sentido. Segundo Gadamer,

As configurações poéticas são ‘configurações’ em um sentido novo, são ‘textos’ em sentido eminente. A língua aparece aqui em sua autonomia plena. Está e coloca-se de pé por si própria, enquanto que nos outros casos as palavras são superadas pela intenção que as ultrapassa.

Aqui encontra-se um problema hermenêutico verdadeiramente árduo. A poesia comporta um tipo especial de comunicação. Com quem se dá essa comunicação? Com o leitor? Com qual leitor? A dialética de pergunta e resposta, que sustenta o processo hermenêutico, a qual surge do esquema básico do diálogo, sofre aqui uma modificação específica. A recepção e interpretação da poesia parecem implicar uma relação dialógica de modo próprio.⁷⁹

⁷⁷ GADAMER apud ABI-SÂMARA. Apresentação. In: GADAMER, Hans-Geor. *Quem sou eu, quem és tu?*, p. 26-7.

⁷⁸ GADAMER apud ABI-SÂMARA. Apresentação. In: GADAMER, Hans-Geor. *Quem sou eu, quem és tu?*, p. 31.

⁷⁹ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 580. “Dichterische Gebilde sind in einem neuartigen Sinne ‘Gebilde’, sie sind in eminenter Weise ‘Texte’. Sprache tritt hier in ihrer vollendeten Autonomie heraus. Sie steht für sich und bringt sich zum Stehen, während sonst Worte durch die Intensionsrichtung der Rede überholt werden, die sie hinter sich läßt.

Em “Poema y diálogo”, seguindo a mesma concepção de um sentido eminente do texto poético-lírico, Gadamer pergunta: “¿Qué otra cosa hay en el mundo que pueda llamarse com más propiedad ‘afirmación’ que la poesía lírica? Es una afirmación que, como ninguna otra, da testimonio de sí misma, incluso sin beneplacito judicial.”⁸⁰ Pois “la fuerza de la poesía lírica reside en su tono”⁸¹, *tono* aqui entendido como tensão, sendo esta tensão do poema que lhe dá autenticidade e a possibilidade de se autossustentar. “Puesto que el poema adquiere así consistencia, su palabra es, más que nada, un texto. Es decir, algo en el que nada puede ni debe cambiarse, razón por la cual se niega tan acerbamente a la traducción a otras lenguas.”⁸² Ao ver de Gadamer, a poesia contemporânea chegou ao limite da significatividade compreensível, principalmente ao que diz respeito a poesia hermética, a qual se apresenta como uma convocação, um desafio ao compreender do filósofo, visto que “quizá, las mayores realizaciones de los más grandes artistas de la palabra están marcadas por un trágico enmudecer en lo indecible.”⁸³

Hier steckt ein hermeneutisches Problem von eigener Schwierigkeit. Es ist eine besondere Art von Kommunikation, die bei Dichtungen vor sich geht. Mit wem findet sie statt? Mit dem Leser? Mit welchem Leser? Hier gewinnt die Dialektik von Frage und Antwort, die dem hermeneutischen Prozeß immer zugrunde liegt und dem Grundschema des Dialogischen entspringt, eine besondere Modifikation. Aufnahme und Interpretation von Dichtung scheint ein dialogisches Verhältnis eigener Art zu implizieren.” GW2, p. 508.

⁸⁰ GADAMER, H.-G. *Poema y diálogo*: Reflexiones en torno a una selección de textos de Ernst Meister. In: Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX. Barcelona: Gedisa, 1993, p. 144.

⁸¹ GADAMER, H.-G. *Poema y diálogo*: Reflexiones en torno a una selección de textos de Ernst Meister. In: Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX. Barcelona: Gedisa, 1993, p. 145.

⁸² GADAMER, H.-G. *Poema y diálogo*: Reflexiones en torno a una selección de textos de Ernst Meister. In: Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX. Barcelona: Gedisa, 1993, p. 145.

⁸³ GADAMER, H.-G. *La actualidad de lo bello*: El arte como juego, símbolo y fiesta. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991, p. 40.

Podemos afirmar que, na perspectiva de Gadamer, um poema se apresenta como o *lugar* mais claro em que podemos encontrar uma resposta à pergunta pela unidade de sentido pleno de um texto, uma vez que este não se trata de apenas mais uma forma de revelação de sentido, mas da forma capsular onde o sentido vige por si mesmo, visto que no texto poético de forma enigmática as palavras chegam a uma univocidade e insubstituibilidade plenas, aspectos estes, a seu ver, caracterizadores de toda obra de arte⁸⁴.

Diante deste desafio da poesia lírica, Gadamer defendeu a seguinte perspectiva quando se assume a tarefa de traduzir, segundo ele,

O sentido multirrelacional do que é dito – e sentido significa sempre sentido direcional – vem à fala apenas na originalidade do dizer; na repetição e na imitação ele se esvai. Por isso, a tarefa do tradutor nunca deve ser retratar o que é dito, mas colocar-se na direção do que é dito, isto é, no seu sentido, para transferir aquilo que deve ser dito para a direção de seu próprio dizer.⁸⁵

Deste modo, podemos perceber que Gadamer não mantém a mesma coerência tida na descrição da conversa hermenêutica viva na problemática da tradução, visto que diante de sua defesa da prioridade pela busca de facilitar a compreensibilidade do sentido para a língua para a qual se traduz, a perspectiva de Gadamer acaba por deixar em segundo plano a letra do texto, pois, literalmente, “a tarefa do tradutor deve ali sempre ser a de não retratar o dito” (“Die Aufgabe des Übersetzers muß daher immer die

⁸⁴ GADAMER, H.-G. *La actualidad de lo bello*: El arte como juego, símbolo y fiesta. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991, p. 40, p. 88-9.

⁸⁵ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*: complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 182. No original: “Es ist eben gerade der vieles einbeziehende Sinn des Gesagten – und Sinn ist immer Richtungssinn –, der nur in der Ursprünglichkeit des Sagens zur Sprache kommt und in allem Nachsagen und Nachsprechen entgleitet. Die Aufgabe des Übersetzers muß daher immer die sein, nicht das Gesagte abzubilden, sondern sich in Richtung des Gesagten, d. h. in seinen Sinn, einzustellen, um in die Richtung seines eigenen Sagens das zu Sagende zu übertragen.” GW2, p. 153.

sein, nicht das Gesagte abzubilden”, mas apenas seguir o sentido do que foi dito. É o que podemos constatar nas linhas seguintes ao supracitado excerto:

Isso aparece exemplarmente naquelas traduções que deveriam possibilitar um diálogo oral, pela mediação do intérprete, entre pessoas de idiomas diferentes. Um intérprete que se limita a reproduzir o que representam na outra língua as palavras e frases ditas por um dos interlocutores torna o diálogo incompreensível. O que deve reproduzir não é o que foi dito em seu sentido literal, mas o que o outro quis dizer e disse, deixando muita coisa impronunciada. O limite de sua reprodução também deve ganhar o único espaço que possibilita o diálogo, isto é, a infinitude interna que convém a todo entendimento.⁸⁶

Não estou aqui a defender uma tradução de palavra por palavras. Mesmo assim penso que podemos perceber que, diferentemente de Schleiermacher, Gadamer opta de certa forma pela direção dada pelo segundo princípio schleiermacheriano supracitado na epígrafe deste ensaio, lembrando-o, o de conduzir o autor ao leitor, reformulado e melhor dito em termos gadamerianos, tornou-se o princípio de conduzir o sentido do texto original (o produto quer consciente quer inconsciente do autor) ao fazer sentido na língua do leitor/tradutor.

Ante o apresentado, valendo-me de uma percepção do teórico francês da tradução Berman, para quem (segundo Levinas)

⁸⁶ GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*: complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 182. No original: “Am deutlichsten wird das bei solchen Übersetzungen, die ein mündliches Gespräch durch die Zwischenschaltung der Dolmetscher zwischen Menschen fremder Muttersprache ermöglichen sollen. Ein Dolmetscher, der nur wiedergibt, was die von dem einen gesprochenen Worte und Sätze in der anderen Sprache sind, verfremdet das Gespräch ins Unverständliche. Was er wiedergeben muß, ist nicht das Gesagte in seinem authentischen Wortlaut, sondern das, was der andere sagen wollte und sagte, indem er vieles ungesagt ließ. Auch die Begrenztheit seiner Wiedergabe muß den Raum gewinnen, in dem allein Gespräch, d. h. die innere Unendlichkeit, die aller Verständigung zukommt, möglich wird.” *GW2*, p. 153-4.

o ato do tradutor para ser ético exige a percepção de que ali “O ato ético consiste em reconhecer e em receber o Outro enquanto Outro.”⁸⁷ Pois o ato de traduzir requer o reconhecimento da “adesão obstinada do sentido à sua letra”⁸⁸, diante da qual o tradutor deveria ter como meta “a comunicação de algo” e não “a comunicação para alguém”⁸⁹, ele deveria compactuar para “uma *educação à estranheza*.”⁹⁰ Para a visão bermaniana, as traduções que não seguem esta orientação são taxadas pelos conceitos de etnocêntrico e hipertextual, os quais ele explicita da seguinte forma:

Etnocêntrico significará aqui: que traz tudo à sua própria cultura, às suas normas e valores, e considera o que se encontra fora dela — o Estrangeiro — como negativo ou, no máximo, bom para ser anexado, adaptado, para aumentar a riqueza desta cultura.

Hipertextual remete a qualquer texto gerado por imitação, paródia, pastiche, adaptação, plágio, ou qualquer outra espécie de transformação formal, a partir de um outro texto *já* existente.⁹¹

Pelo que vimos acima, avaliando Gadamer a partir da perspectiva de Berman, surpreendentemente este tem um posicionamento muito mais ontológico do que Gadamer ante a problemática tradutória, enquanto para Berman a prática tradutória é regida pela busca da “comunicação de algo”. Diante disso, podemos dizer

⁸⁷ BERMAN, A. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. P. 95.

⁸⁸ BERMAN, A. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. P. 54.

⁸⁹ BERMAN, A. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. P. 92.

⁹⁰ BERMAN, A. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. P. 93. Grifo do autor.

⁹¹ BERMAN, A. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. p. 39-40.

que Gadamer defende um viés um tanto etnocêntrico e hipertextual, pois se pode perceber que se na conversa entre duas pessoas – obviamente numa mesma língua – sua teoria tem espaço tanto para reconhecer quanto para receber a outridade do outro, entretanto, no seu viés de tradução, isto não ocorre completamente, pois o recebimento da letra é sacrificado em prol da clareza do sentido na língua para a qual se traduz, aqui o foco da *Sache* (assunto, coisa em questão) que há na conversa legitimamente hermenêutica entre duas pessoas é deslocado no ato tradutório para o facilitação da compreensibilidade do leitor. Não somos os primeiros a perceber isso, Ineichen já o tinha feita. Segundo ele:

Gadamer sabia perfeitamente a diferença entre o entendimento mútuo na conversa entre pessoas e o tornar-se compreensível de um texto. Em um caso em que as pessoas falam uma com a outra, apresentando reciprocamente perguntas e procurando pelas respostas. Mas no caso do texto, o leitor gosta provavelmente de pôr perguntas, mas ele deve respondê-las para si mesmo, ainda que no apelo para o texto. Mas Gadamer não percebeu para esta situação, senão depois, que se trata em ambas as situações de se *compreender sobre uma coisa*.⁹²

Um parágrafo depois, Ineichen complementa,

Parece-me inadequado o modelo da conversa, porque o texto interpretado simplesmente não é o mesmo que uma

⁹² INEICHEN, H. *Analytische Hermeneutik*. In: OLIVEIRA, N. F. de; SOUZA, R. T. de (Orgs). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. pp. 211-240. p. 224. Tradução minha. Grifo do autor. “Gadamer kennt wohl die Unterschiede Zwischen der gegenseitigen Verständigung im Gespräch zwischen Personen und dem Verständlichmachen eines Textes. Im einen Falle reden Personen miteinander, stellen einander Fragen und suchen nach Antworten. Im Falle von Texten aber mag der Leser wohl Fragen stellen, aber er muss sie sich selbst beantworten, wenn auch im Rückgriff auf den Text. Gadamer hebt aber nicht auf diese Situation ab, sondern darauf, dass es sich in beiden Situationen darum handle, sich *über eine Sache zu verständigen*.”

conversa mantida com outros humanos; Humanos respondem por si mesmos, textos não. Textos estão em um modo situacionalmente independente, como precisamente não estão as conversas. O discurso do modelo da conversa encobre esta diferença entre texto e discurso vivo.

Por isso mesmo, eu prefiro outro modelo, ou seja, compreender e interpretar como formação de hipóteses; nós procuramos para as propostas de compreensão, as que nos sejam capazes de apreender o sentido de um texto, ou seja, o qual nós devemos subordinar ao autor não a opiniões estranhas, a não ser que nós tenhamos fundamentos convincentes para isto.⁹³

Não vamos aqui adentrar nos desdobramentos do ponto de vista de Ineichen de sua teoria de formação de hipóteses, pois isto nos exigiria várias páginas. Retomando a concepção gadameriana de tradução, podemos perceber, com o visto acima, que o privilégio dado ao sentido comum dizível em ambas as línguas, deixando para trás muita coisa da língua estrangeira, mostra-se como um impen-sado de Gadamer, enquanto se recorda que ele concebeu a palavra como imagem. Isto significa dizer que o que se apresenta pela palavra é a própria coisa, o próprio assunto. Mas parece-me que ele levou esta concepção da palavra como imagem a sério apenas para a língua alemã, usando e abusando desta prática, pensando na e

⁹³ INEICHEN, H. *Analytische Hermeneutik*. In: OLIVEIRA, N. F. de; SOUZA, R. T. de (Orgs). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. pp. 211-240. p. 224-5. Tradução minha.

“Doch scheint mir das Gesprächsmodell unangemessen, weil Texte interpretieren einfach nicht dasselbe ist wie ein Gespräch mit andern Menschen führen; Menschen antworten selbst, Texte nicht. Texte sind in einer Weise situationsunabhängig, wie es Gespräche gerade nicht sind. Die Rede vom Gesprächsmodell verdeckt diese Unterschiede zwischen Text und lebendiger Rede.

Ich ziehe deshalb ein anders Modell vor, nämlich Verstehen und Auslegen als Hypothesenbildung; wir suchen nach Verständnissvorschlägen, welche den Sinn eines Textes zu erfassen vermögen, und zwar so, dass wir dem Autor nicht zu merkwürdige Ansichten unterstellen müssen, es sei denn, wir haben überzeugende Gründe dafür.”

através dela. Levar a perspectiva da palavra como imagem a sério para a língua estrangeira, a meu ver, exige-nos a radical consideração da letra estrangeira, pois é nela que estão os matizes da coisa apreendidos pelos outrem estrangeiros nas suas visões de mundo.

Para encerrar, pudemos perceber que apesar de o viés gadameriano falhar ao deslocar o modelo da conversa viva como modelo para o ato tradutório, enquanto peca na preservação do outro estrangeiro em suas estranhezas linguísticas, não sendo assim ético para com o estrangeiro. Ainda assim parece-me correto dizer que Gadamer via a ação do traduzir como um esforço ético-político, pois ela trata-se de um dever ético daqueles que estão em condições de fazê-la perante aqueles com os quais se compartilha e partilha a língua materna e não estão em condições de acessar a língua estrangeira. Dever este que surge perante o fato de que assim como o perpassamento pela própria língua materna não se dá na e pela solidão, este também não é o caso para a conquista do domínio de línguas estrangeiras. Deste modo, diante desta dívida para com o outro (mesmo para os casos de autodidatismo, pois mesmo nesses casos os sujeitos não aprendem línguas a partir do nada, uma vez que dependem de recursos proporcionados por outrem), cabe àqueles que têm a autoridade (de conhecimento) de traduzir fazer desta arte, deste apresentar para outrem, a sua forma de preparar os caminhos para a “verdadeira liberdade ética e política”⁹⁴, a qual, via Gadamer, é a nobre função da arte, qual seja, a do reconhecimento da outridade do outro (como defensor da tradução, Gadamer pelo menos reconhece a outridade do outro enquanto o outro é aquele compatriota que não acessa a língua estrangeira) e da responsabilidade de colaborar na formação (*Bil-*

⁹⁴ GADAMER, H-G. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 132. No original: “der wahren sittlichen und politischen Freiheit, zu der die Kunst vorbereiten sollte”. *GW1*, p. 88.

dung) do outro, provocando-o ao pensar (maior dos deveres ético-políticos) quer vertendo legados pensados por outrem quer os fazendo pensar sobre o próprio modo de vertê-los. Função esta da qual a tradução já ocupou e ocupa um espaço gigantesco em sua dupla tarefa na tradição ocidental, apesar de sua quase completa invisibilidade, para além do espaço dos cursos de letras, mesmo no hodierno âmbito acadêmico.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Custódio L. S. de. “Hermenêutica e Dialética: complementação ou substituição?” Disponível em: <<http://atualaula.vilabol.uol.com.br/dialetica.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2009.

BERMAN, Antoine. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. 2. Ed. Trad.: Marie-Hélène C. Torres; Mauro Furlan; Andreia Guerini. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013.

BIAGIONI, João. *A ontologia hermenêutica de H.G. Gadamer: reflexões e perspectivas sobre a 3ª parte de Verdade e método*. Uberlândia: Edufu, 1983.

BRANDÃO, Junito de S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1997.

FIGAL, Günter. The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Trad.: Robert J. Dostal. Cambridge University Press, 2002. P. 102-25.

GADAMER, Hans G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 6. ed. Trad.: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 2. ed. Trad.: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1999a. (*Gesammelte Werke* 1).

_____. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen und Register*. Tübingen: Mohr, 1999b. (*Gesammelte Werke* 2).

_____. *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. In: *Griechische Philosophie I*. Tübingen: Mohr, 1985. (*Gesammelte Werke* 5).

_____. *Quem sou eu, quem és tu?*⁹ Trad.: Raquel Abi-Samara. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2005.

_____. *La actualidad de lo bello: El arte como juego, símbolo y fiesta*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991. (*Pensamiento Contemporáneo*).

_____. *Poema y diálogo: Reflexiones en torno a una selección de textos de Ernst Meister*. In: *Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*. Tr.: Daniel Najmías; Juan Navarro. Barcelona: Gedisa, 1993.

_____. *El Outro Puede Tener Razón*. Entrevista realizada pela Profa. Dra. Graciela Fernández a Hans Georg Gadamer. Heidelberg, 1992. (Ratio – Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata). Disponível em: <<http://www.favanet.com.ar/ratio/entrev1.htm>>. Acesso em: 13 abril 2009.

HACQUARD, Georges. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Trad.: Maria Helena Trindade Lopes. Rio Tinto: Edições ASA, 1996.

INEICHEN, Hans. *Analytische Hermeneutik*. In: OLIVEIRA, Nythamar F. de; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. P. 211-240.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Sobre os diferentes métodos de traduzir. Trad.: Celso Reni Braidão. In: HEIDERMANN, Werner (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. 2. Ed., revisada e ampliada. Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010. V. I. P. 37-101. (Antologia Bilíngue).

O ARGUMENTO DA INDISPENSABILIDADE E A EXISTÊNCIA DOS OBJETOS MATEMÁTICOS

Jean Rodrigues Siqueira¹

RESUMO

Quando os matemáticos falam a respeito de números, funções, conjuntos, etc., eles estão falando de coisas que existem de fato? Na filosofia contemporânea o chamado “argumento da indispensabilidade” é uma das mais influentes tentativas de justificar um “sim” à questão da existência das entidades ou objetos matemáticos. Esse argumento, associado principalmente aos filósofos W. V. O. Quine e a Hilary Putnam, afirma basicamente que temos que aceitar a existência de objetos matemáticos porque eles são necessários para a prática da ciência. Levando em consideração a reconstrução que Mark Colyvan faz do argumento da indispensabilidade, este artigo apresentará algumas críticas comumente feitas contra o argumento na literatura sobre o assunto a fim de colocar em questão sua solidez.

Palavras-chave: argumento da indispensabilidade, comprometimento ontológico, existência, objetos matemáticos.

¹ Professor do curso de Graduação em Filosofia do Centro e do curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Filosofia Contemporânea do Centro Universitário Assunção (UNIFAI) e do curso de Graduação em Filosofia e do curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Filosofia da Linguagem na Filosofia Contemporânea da Universidade Camilo Castelo Branco (UNICASTELO). E-mail: jeansiq@hotmail.com

ABSTRACT



When mathematicians talk about numbers, functions, sets, etc., are they talking about things that really exist? In contemporary philosophy, the so-called “indispensability argument” is one of the most influential attempts to justify a “yes” to the question of the existence of mathematical entities or objects. This argument, mainly associated to philosophers W. V. O. Quine and Hilary Putnam, basically contends that we have to accept the existence of mathematical objects because they are necessary to scientific practice. Taking into account the Mark Colyvan’s reconstruction of the indispensability argument, this article will present some criticisms of it founded in the current literature about the subject, intending to assess its soundness.

Key-words: indispensability argument, ontological commitment, existence, mathematical objects.

INTRODUÇÃO

Quando os matemáticos falam a respeito de números, funções, conjuntos, etc., eles estão falando de coisas que existem de fato? Ao longo da história do pensamento ocidental, muitos responderam com um “sim” a esse tipo de pergunta, outros responderam com um sonoro “não”; alguns, ainda, disseram que a resposta dependeria fundamentalmente do que se entende por “existência”. Na filosofia contemporânea em particular, o chamado “argumento da indispensabilidade” talvez seja a mais influente tentativa de justificar um “sim” à questão da existência das entidades ou objetos matemáticos. Esse argumento, associado principalmente ao filósofo estadunidense W. V. O. Quine (e, em grande medida, também a seu conterrâneo, Hilary Putnam), basicamente sustenta que devemos admitir a existência de objetos matemáticos, pela razão de não podermos abrir mão da matemática na prática científica.

Nas páginas a seguir as premissas do argumento da indispensabilidade articulado por Quine serão explicitadas, o que será feito a partir de uma reconstrução proposta pelo filósofo australiano Mark Colyvan (2001), um dos principais defensores desse argumento nos dias de hoje. Essa reconstrução, por sua vez, permitirá destacar algumas importantes pressuposições do argumento na obra de Quine, mais especificamente o viés naturalista de sua filosofia e seu chamado “holismo confirmacional”. Em seguida, tomando como base algumas das principais críticas disponíveis na literatura sobre o assunto, a solidez ou correção do argumento será brevemente discutida. A exposição encerra-se com a constatação de que o argumento da indispensabilidade apresenta problemas que colocam em cheque sua pretensão de justificar a crença na existência das entidades matemáticas.

No entanto, antes desse percurso de exposição e crítica ser trilhado, uma breve apresentação do critério quineano de comprometimento ontológico servirá aqui como um preâmbulo. E isso porque a adoção de um critério desse tipo é o pressuposto mais fundamental do argumento da indispensabilidade.

O CRITÉRIO QUINEANO DO COMPROMETIMENTO ONTOLÓGICO

Já há muito tempo os filósofos têm mostrado um interesse especial acerca da natureza da existência; diversas foram as ocasiões em que o tema ocupou o centro do debate filosófico. Próximo do final da segunda metade do século XIX, no entanto, uma nova maneira de se pensar a natureza da existência veio à tona, lançando nova luz sobre as polêmicas mais tradicionais. A ideia básica por trás dessa nova concepção consistia na constatação de uma relação bastante peculiar entre as ocorrências linguísticas do verbo “existir” e as ocorrências de palavras quantificadoras como “algo”, “algum”, “um” e outras expressões equivalentes.

Franz Brentano, por exemplo, ao abordar as relações entre representação e juízo, afirmou em sua *Psychology from an empirical standpoint*, obra publicada em 1874, que todos os enunciados categóricos nada mais eram do que variações de enunciados existenciais². Para provar esse ponto, Brentano apresentou exemplos de proposições categóricas e, mediante a eliminação da cópula, transformou-as em proposições existenciais (a particular afirmativa “Algum homem é doente”, por exemplo, poderia ser traduzida como “Existe algum homem doente”, a universal negativa “Nenhuma pedra é um vivente”, como “Não existe pedra vivente”, etc.).

² “Podemos mostrar, com a mais absoluta clareza, que qualquer proposição categórica pode ser traduzida por uma proposição existencial sem que nenhuma modificação em seu sentido venha a ocorrer” (Brentano 1995, p. 213).

Com esse procedimento, Brentano foi um dos primeiros filósofos a indicar de maneira explícita que enunciados envolvendo a ideia de existência mantinham uma íntima relação com a noção de quantificação.

No século XX, talvez nenhum outro filósofo tenha contribuído de maneira mais significativa para a consolidação dessa relação entre existência e quantificação do que Quine. Em seu artigo de 1948 intitulado *On what there is*, por exemplo, ao abordar o famoso problema platônico do não-Ser, Quine sustentou que a raiz desse problema residia justamente no equívoco de se tomar a existência como um predicado em vez de reconhecer sua função quantificadora. Quine observou, então, que o procedimento proposto algumas décadas atrás por Russell em *On denoting* para analisar as chamadas descrições definidas – em 1905 precisamente – já havia mostrado claramente a possibilidade de palavras das linguagens naturais poderem ser empregadas de maneira significativa sem que isso implicasse a existência das entidades (supostamente) nomeadas por elas.

Segundo Russell (1980), enunciados como “o atual rei da França é careca”, por exemplo, ainda que constituídos por uma descrição definida (“o atual rei da França”, nesse caso), nada nomeariam, o que poderia ser constatado mediante a aplicação de um procedimento de paráfrase que traduzisse o enunciado linguístico em uma linguagem mais precisa capaz de revelar sua estrutura lógica. Assim, a referida descrição poderia ser analisada em três enunciados existenciais diferentes: (1) Há uma coisa que é rei da França; (2) Há apenas uma coisa que é rei da França – o que explícita o aspecto singular presente no artigo definido “o”- (3) Há uma coisa que é o rei da França e essa coisa é careca. E, como a análise da descrição revela, não há nenhum objeto que corresponda à primeira exigência, o que faz com que o enunciado “O atual

rei da França é careca” seja falso. O que aconteceu a partir desse tipo de análise é que Russell, ao explicitar a presença dos quantificadores envolvidos nos enunciados existenciais acerca das descrições definidas – a marca registrada, por assim dizer, de sua teoria das descrições – eliminou a expressão problemática que originava o problema do não-Ser e, assim, revelou a estrutura lógica desse tipo de enunciado. Nas palavras de Quine:

Quando um enunciado sobre o ser ou o não ser é analisado segundo a teoria das descrições de Russell, ele deixa de conter qualquer expressão que pretenda até mesmo nomear a suposta entidade cujo ser está em questão, de modo que já não se pode considerar que a significatividade do enunciado pressuponha haver tal entidade. (2010, p. 19)

E a mesma estratégia, insistiu Quine, poderia ser tomada com relação aos nomes próprios: bastaria, para tanto, parafraseá-los de modo a formular uma descrição definida, a qual seria, por sua vez, analisada conforme o modelo proposto por Russell. Em “Sócrates não existiu”, por exemplo, “Sócrates” poderia ser parafraseado por “o professor de Platão”, ficando assim submetido a exatamente o mesmo procedimento de análise levado a cabo em *On denoting*. Para Quine, portanto, nem o uso dos nomes, nem o uso das descrições poderia efetivamente nomear; isto é, referir entidades – ainda que esses termos certamente possam ser empregados de maneira significativa no interior das linguagens naturais; nenhum compromisso ontológico poderia decorrer da mera ocorrência desses termos:

Nomes são, de fato, totalmente irrelevantes para o problema ontológico, pois mostrei que (...) nomes podem ser convertidos em descrições e Russell mostrou que descrições podem ser eliminadas. O que quer que digamos com a ajuda de nomes pode ser dito em uma linguagem que evita nomes completamente. (*ibid.*, p. 26)

Mas, se a questão “o que existe?” – referida acima por Quine como “o problema ontológico” – não pode ser pensada a partir do emprego de nomes ou descrições, qual seria critério mais adequado para o estabelecimento da referência a entidades? Segundo Quine, essa tarefa da referência caberia única e exclusivamente às variáveis de quantificação, isto é, a quaisquer objetos (x , y ou z) explicitamente assumidos por meio da adoção de uma linguagem quantificadora rigorosa – essa é “essencialmente, a única maneira de nos envolvermos em compromissos ontológicos: por nosso uso de variáveis ligadas. (...) Supor algo como entidade é, pura e simplesmente, supô-lo como o valor de uma variável.” (*ibid.*). Temos, pois, o critério de comprometimento ontológico de Quine intimamente associado à ideia de quantificação, posição que – em uma alusão ao famoso princípio *esse est percipi* do filósofo irlandês George Berkeley – o filósofo estadunidense resume ao mote “Ser é ser o valor de uma variável”. Como dito anteriormente, a adoção desse critério é um pressuposto básico do argumento da indispensabilidade, já a existência das entidades matemáticas será pensada justamente a partir da necessidade de quantificação sobre objetos matemáticos no interior do discurso da ciência.

O QUE É O ARGUMENTO DA INDISPENSABILIDADE?

O argumento da indispensabilidade é atualmente um dos mais discutidos argumentos em favor do realismo ou platonismo matemático, isto é, a tese de que os objetos matemáticos existem realmente e não são apenas ficções ou construções teóricas da mente humana. Conforme já foi dito, esse argumento pode ser rastreado pelo menos até a obra de Quine, mas alguns textos e trabalhos de Putnam também são frequentemente mencionados – daí, inclusive, a referência a ele muitas vezes ser feita por meio da

expressão “argumento Quine-Putnam da indispensabilidade”. Sua importância para a discussão a respeito da existência dos objetos matemáticos reside principalmente no fato dele ser tido como o melhor argumento disponível em favor do platonismo matemático e não apenas como mais um argumento a aparecer na mesa de debates entre nominalistas e platonistas.

O argumento da indispensabilidade geralmente é apresentado na forma de um silogismo, sendo que sua versão mais conhecida e debatida remete à formulação proposta por Colyvan. Colocado na forma padrão, o argumento reconstruído por Colyvan segue a seguinte estrutura:

(P1) Devemos admitir a existência de todas e apenas das entidades que são indispensáveis para nossas melhores teorias científicas;

(P2) Entidades matemáticas são indispensáveis para nossas melhores teorias científicas;

(C) Portanto, devemos admitir a existência de entidades matemáticas.

Em Putnam (1979), essa formulação do argumento pode ser claramente encontrada em passagens como a que segue: “A quantificação sobre entidades matemáticas é indispensável para a ciência, tanto para a formal como para a física; portanto, deveríamos aceitar essa quantificação; mas isso nos compromete a aceitar a existência das entidades matemáticas em questão” (p. 347). Já na obra de Quine, o argumento aparece de maneira bem mais difusa, sendo que a palavra “indispensabilidade” sequer é empregada no contexto de suas discussões a respeito da existência dos objetos matemáticos. Apesar disso, as premissas indicadas por Colyvan podem ser identificadas com relativa facilidade em seus trabalhos.

A PRIMEIRA PREMISA DO ARGUMENTO NA OBRA DE QUINE

A primeira premissa do argumento da indispensabilidade é apresentada por Colyvan de modo ressaltar duas pressuposições fundamentais do argumento quineano: a sua perspectiva naturalista e sua dependência de uma concepção holística da ciência. Desse modo, podemos partir essa premissa em duas afirmações distintas: (a) devemos admitir a existência *apenas* das entidades indispensáveis à ciência, e (b) devemos admitir a existência de *todas* as entidades indispensáveis à ciência. A primeira afirmação, que coloca em destaque o “apenas”, revela justamente o naturalismo pressuposto pelo argumento, ao passo que a afirmação que destaca o “todos” enfatiza suas pressuposições holísticas.

Em diversas passagens da obra de Quine podemos encontrar seu marcante compromisso com uma visão naturalista de conhecimento, isto é, a visão segundo a qual a ciência é a única forma confiável de conhecimento acerca do mundo, o que, segundo o filósofo, implica um “abandono do objetivo da primeira filosofia” (QUINE, 1981, p. 72). Para Quine, portanto, “(...) é no interior da própria ciência, e não em alguma filosofia anterior, que a realidade deve ser identificada e descrita” (*ibid*, p. 21). É claro que, como o próprio Quine reconhece, a ciência não é um sistema acabado e absoluto de conhecimentos, daí sua imagem de que o trabalho do filósofo naturalista e do cientista é como o do marinheiro que tem que construir seu navio em alto-mar (Cf. QUINE, 2010, p. 115; 1960, 122-123). No entanto, apesar dessa possibilidade constante de revisão, a ciência é um conhecimento absolutamente autônomo, cujas ferramentas de revisão são exatamente aquelas que a própria ciência disponibiliza, ou, nas palavras do filósofo, a ciência é “uma investigação acerca da realidade, falível e corrigível, mas indepen-

dente de qualquer tribunal supra científico e sem a necessidade de qualquer justificação além da observação e do método hipotético-dedutivo.” (QUINE, 1981, p. 72).

Sendo assim, em virtude da ciência ser a única fonte de conhecimento genuíno a respeito da realidade e do mundo, “apenas” as entidades que são indispensáveis às suas teorias é que podem ser admitidas em uma ontologia; entidades propostas por quaisquer outros domínios da atividade discursiva humana não podem aspirar ao mesmo estatuto. Devemos aceitar a existência de elétrons e de buracos negros, mas nada nos leva a admitir a existência de anjos ou unicórnios.

Agora, do mesmo modo que a expressão “apenas” nos mostra a ligação do argumento da indispensabilidade com o naturalismo defendido por Quine, o “todos” presente na primeira premissa remete diretamente ao seu chamado holismo confirmacional³, isto é, sua tese de que “(...) nossos enunciados a respeito do mundo externo enfrentam o tribunal da experiência sensível não individualmente, mas como um corpo organizado” (QUINE 1953, p. 41). Em virtude dessa concepção holística do conhecimento, Quine rejeita qualquer tentativa de traçar uma linha demarcatória entre as afirmações das ciências naturais, como a física ou a astronomia, e as afirmações das ciências formais, como a lógica e a matemática; a ciência é um corpo unitário, onde as diferenças epistemológicas existentes entre a apreensão dos objetos de cada ciência em particular é meramente uma diferença de grau e não de natureza:

Dentro da ciência natural há um contínuo de gradações, dos enunciados que reportam observações àqueles que refletem características básicas da, digamos, teoria quânti-

³ Convém distinguir entre o holismo confirmacional e o holismo semântico. Este é a tese de que a unidade de significado não é uma sentença isolada, mas a tonalidade de linguagem (ou pelo menos uma maior parte dela).

ca ou da teoria da relatividade (...) [O]s enunciados de ontologia, ou mesmo da matemática e da lógica, formam uma continuação desse contínuo, uma continuação que talvez seja ainda mais remota da observação do que são os princípios centrais [dessas teorias]. (Quine, 1951, pp. 71-72).

Assim, essa concepção holística da ciência nos leva a admitir como existentes “todas” as entidades que, dentre desse espectro, são indispensáveis para as teorias que perpassam seus extremos, seja a ponta onde estão as coisas físicas ou a ponta onde estão os objetos matemáticos. Quando utilizamos a teoria atômica e admitimos a existência das partículas que são exigidas por essa teoria, estamos também utilizando um modelo matemático que, por sua vez, exige que admitamos como existentes as entidades empregadas em sua construção:

O discurso científico comumente interpretado está irremediavelmente tão comprometido como objetos abstratos – noções, espécies, números, funções, conjuntos – quanto com maçãs e outros corpos. Todas essas coisas figuram como valores das variáveis em nosso sistema global do mundo. Os números e as funções contribuem para a teoria física tão genuinamente como o fazem as partículas hipotéticas. (QUINE, 1981, pp. 149-150).

A SEGUNDA PREMISSE DO ARGUMENTO NA OBRA DE QUINE

A indispensabilidade das entidades matemáticas tem uma interessante história no pensamento de Quine. Por volta de 1947, ano em que publica juntamente com Nelson Goodman um artigo intitulado *Steps toward a constructive nominalism*, Quine é um opositor declarado de qualquer tipo de platonismo, como bem mostram as frases que abrem o texto do referido artigo:

Nós não acreditamos nas entidades abstratas. Ninguém supõe que as entidades abstratas – classes, relações, propriedades, etc. – existiam no espaço-tempo; mas nós queremos dizer mais do que isso. Nós renunciamos completamente a elas. (GOODMAN, QUINE, 1947, p. 173)

Mas, no ano seguinte à publicação desse artigo, Quine começa a desenvolver seu critério de comprometimento ontológico, estabelecendo como pedra de toque dessa ideia o mote de que ser é ser o valor de uma variável. É justamente em virtude da adoção desse critério de comprometimento ontológico que as entidades matemáticas passam a ser tidas como indispensáveis para a ciência: a quantificação a respeito das teorias científicas inevitavelmente traz números, funções, classes, etc., como variáveis dentro de seu escopo. Não há, então, ciência sem a introdução de objetos matemáticos entre as variáveis dentro do escopo do quantificado existencial.

No entanto, segundo Quine, as únicas entidades matemáticas que realmente precisam ser admitidas em uma ontologia são as classes: apenas elas são indispensáveis. Todos os demais objetos comumente referidos pelo discurso matemático podem ser reduzidos a elas. Essa redutibilidade fica bastante clara em passagens como as que seguem:

Assim colocadas, as classes são, de fato, todos os universais de que a matemática necessita. Números, como Frege mostrou, são definíveis como certas classes de classes. Relações, conforme observado, também são definíveis como certas classes de classes. E funções, como enfatizou Peano, são relações. (QUINE, 1953, p. 122; *itálicos meus*)

Classes podem cumprir a função de pares ordenados e, assim, também das relações, e cumprir a função dos números naturais. Elas podem cumprir a função dos tipos mais ricos de núme-

ros racionais, reais, complexos, pois esses podem ser explicados de diversas maneiras a partir dos números naturais a partir de construções adequadas de classes e relações. Funções numéricas, por sua vez, podem ser explicadas como certas relações de números. Em suma, *o universo das classes não deixa que nenhum objeto adicional seja requerido para o todo da matemática clássica.* (QUINE 1960, pp. 265-266; itálicos meus)

E, com relação à indispensabilidade das classes, a passagem a seguir é bastante evidente, já que nela Quine afirma que, apesar dos possíveis paradoxos decorrentes da admissão das classes em uma ontologia, é necessário simplesmente tentar resolvê-los, uma vez que a exclusão das classes não é um caminho possível de ser seguido:

Os infinitesimais e os objetos ideais eram pretensos objetos cujo reconhecimento era prima facie útil para a teoria, mas, ao mesmo tempo, problemático. E as classes são outro exemplo do mesmo tipo, mas elas parecem resistir ao mesmo tratamento. Maneiras de atingir os propósitos dos infinitesimais e dos objetos ideais que não exigissem esses problemáticos objetos foram encontradas e conseqüentemente tais objetos foram abandonados. Por outro lado, nenhuma estratégia semelhante pode ser sugerida com relação às classes, na verdade, somos impelidos a adotar o caminho contrário e admitir as classes e lidar com os problemas que elas trazem. (ibid, p. 266)

AVALIANDO O ARGUMENTO DA INDISPENSABILIDADE

Conforme já observamos, o argumento da indispensabilidade, tal como exposto por Colyvan não apresenta qualquer problema com relação a sua validade, uma vez que sua conclusão segue-se necessariamente das premissas indicadas. Cabe agora, no entanto, perguntarmos se o argumento é sólido ou correto, ou seja, se suas premissas são verdadeiras de modo a garantir a verdade da conclusão.

A segunda premissa do argumento, a que afirma indispensabilidade das entidades matemáticas para as melhores teorias científicas, tem sido sistematicamente negada por filósofos de forte orientação nominalista. Hartry Field, um dos mais ferrenhos críticos do argumento da indispensabilidade, entende que afirmar que os objetos matemáticos são indispensáveis para a ciência equivale a afirmar que não é possível fazer ciência sem o uso de modelos matemáticos. E no intuito de mostrar que os objetos matemáticos são, nesse sentido, perfeitamente dispensáveis, Field propõe um projeto radical de nominalização da ciência – daí o título de sua principal obra: *Science without numbers*, publicada em 1980. Nesse texto, porém, Field não apenas argumenta que é possível fazer ciência sem qualquer referência a objetos matemáticos na construção de teorias, senão que, ao apresentar uma nominalização de grande parte da teoria de gravitação universal de Newton, também pretende mostrar como o projeto de fato é realizável. Ainda hoje, Field e outros nominalistas influenciados por ele ainda trabalham na construção efetiva de uma ciência “sem números”; Balaguer (1996), por exemplo, já há alguns anos vem tentando nominalizar a mecânica quântica.

Apesar desses ataques nominalistas à premissa da indispensabilidade da matemática, o fato é que mostrar que algumas teorias podem ser nominalizadas não significa que todas as teorias podem ser construídas dessa maneira. E mesmo que o projeto proposto por Field se revelasse em algum momento futuro plenamente exitoso, isso em tese não eliminaria a possibilidade de novas teorias dependerem da quantificação (indispensável) sobre entidades matemáticas em sua formulação. Colyvan, por sua vez, defende a indispensabilidade da matemática chamando a atenção para o sentido exato que o termo “indispensabilidade” deve ser tomado no contexto de sua avaliação. Segundo ele:

Uma entidade é dispensável a uma teoria se existe uma modificação dessa teoria que resulta em outra teoria com exatamente as mesmas consequências observacionais que a primeira, mas na qual não há qualquer menção ou previsão dessa entidade, além disso, a segunda teoria deve ser preferível à primeira. (COLYVAN, 1999, p. 5)

De posse dessa definição, Colyvan argumenta que a estratégia de nominalização proposta por Field, ainda que realmente capaz de produzir teorias científicas de poder explanatório equivalente ao das melhores teorias científicas, deve ser rejeitada, já que sua abordagem não apresenta razões para suas reformulações teóricas serem preferíveis às alternativas já existentes e em uso efetivo pelos cientistas. Nesse ponto, é curioso Colyvan ressaltar a necessidade da nova teoria (a teoria que pode “dispensar” certas entidades supostas pela outra) ser preferível à anterior, pois sua argumentação não deixa evidente quais motivos haveria para não aceitarmos a adoção de uma nova teoria dotada do mesmo poder explicativo e comprometida com a existência de menos entidades.

Entretanto, por mais que a defesa de Colyvan possa parecer nebulosa, a premissa da indispensabilidade da matemática certamente não é o maior problema do argumento da indispensabilidade. É a primeira premissa do argumento – aquela que pressupõe tanto o naturalismo quanto o holismo confirmacional – que se mostra muito mais frágil, como observaram diversos intérpretes da obra de Quine.

Já vimos que de acordo com o holismo confirmacional professado por Quine todas nossas crenças devem ser justificadas como um único corpo teórico e não isoladamente, uma a uma. Vimos também que em decorrência dessa concepção, não há nada que separa a justificação das crenças em entidades matemáticas das crenças em outras entidades físicas: na medida em que ambas fazem parte (indispensável) de nossas melhores teorias a respeito do mundo, isto

é, a ciência concebida naturalisticamente, ambas gozam da mesma legitimidade ontológica. No entanto, se as entidades matemáticas são indispensáveis à ciência em virtude de fazerem parte do mesmo corpo teórico das ciências naturais, o que dizer das porções da matemática que não têm aplicação nesse domínio? O que fazem os matemáticos quando exploram sua ciência internamente, sem se preocuparem com aplicabilidade de suas noções ao mundo físico? Devemos nos comprometer com a existência das entidades a que (somente) os matemáticos se referem? Percebendo esse tipo de dificuldade, Quine acreditou superá-la ao dizer que certos domínios da matemática nada mais eram do que “recreação matemática, sem quaisquer direitos ontológicos” (QUINE, 1986, p. 400). No entanto, essa objeção, levantada originalmente em 1992 por Penelope Maddy no artigo *Indispensability and practice*, ao forçá-lo a admitir, por uma questão de coerência, a existência de todas as entidades matemáticas e não apenas daquelas indispensáveis para as teorias das ciências naturais, coloca o holismo quineano em um imenso impasse. Afinal, se uma teoria matemática recebe confirmação, a matemática como um todo também deveria ser confirmada. E traçar uma demarcação, com faz Quine, entre um mundo matemático com direito ontológicos e outro sem, realmente parece algo arbitrário. Maddy, porém, não apenas se recusa a aceitar essa divisão entre matemática recreacional e matemática indispensável, senão que, ao explorar as próprias consequências do holismo confirmacional, lança mão de uma interessante observação crítica a respeito do naturalismo pressuposto no argumento de Quine. Essa observação inclusive rebate diretamente a alegação do filósofo de que as partes não aplicadas da matemática são como uma espécie de jogo ou atividade recreativa. Segundo ela: “Afinal das contas, a matemática é, por si só, um empreendimento imensamente bem sucedido e bem mais velho do que a ciência natural experimental. Assim, ela merece um

esforço para ser entendida tal como praticada” (MADDY, 1992, p. 276). Ora, se devemos nos guiar estritamente pela ciência, conforme reza a cartilha naturalista, porque as ciências naturais ocupam um lugar mais proeminente? Por que não a matemática? Por que a matemática deve ser condicionada à física e não o contrário?

Em outra importante objeção presente no mesmo texto, Maddy, destaca a existência de uma forte dissonância envolvendo a ideia de que a prática da ciência deve ser tomada como único guia para nossa compreensão do mundo – o naturalismo mais uma vez – e a constatação de como realmente se dá a prática da ciência nos laboratórios, universidades e centros de pesquisa. Segundo ela, em suas predições, cálculos e explicações, os cientistas comumente fazem uso de partes de teorias a respeito das quais muitas vezes não têm qualquer disposição a aceitar ou considerar como verdadeiras, mas que acabam por aceitar em virtude de seu valor instrumental. A prática da ciência, portanto, mostra claramente que naturalismo e holismo estão mais uma vez em conflito: se, por um lado, é verdade que devemos aceitar *apenas* as entidades que são indispensáveis a nossas melhores teorias científicas, por outro, não há nada que nos leve a aceitar *todas* elas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O argumento da indispensabilidade desenvolvido por Quine, aqui examinado a partir de sua reformulação por Colyvan, ainda que válido, enfrenta dificuldades quando avaliado com relação a sua solidez. A primeira premissa do argumento, em particular, parece ser a mais problemática, e isso porque tanto o naturalismo quanto o holismo que lhe servem de base são posições amplamente questionáveis. Além disso, um importante conflito geral entre essas duas tendências fundamentais do pensamento de Quine também pode ser identificado. Desse modo, tal como exposto, o argumento parece carecer de sustentação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALAGUER, Mark. 1996. Towards a nominalization of quantum mechanics. *Mind* (105) 408: 209-226.
- BRENTANO, Franz. 1995. *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge.
- COLYVAN, Mark. 2001. *The indispensability of Mathematics*. New York: Oxford University Press.
- FIELD, Hartry. 1980. *Science without numbers: a defence of nominalism*. Oxford: Blackwell.
- GOODMAN, Nelson; Quine W. V. O. Steps toward a constructive nominalism. *The journal of symbolic logic* 12 (4): 105-122.
- QUINE, W. V. O. 1951. On Carnap's views on ontology. *Philosophical studies* (2) 5: 65-72.
- _____. 1960. *Word & object*. Cambridge: The MIT Press.
- _____. 1969. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia.
- _____. 1976. *The ways of paradox*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1981. *Theories and things*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2010. *De um ponto de vista lógico*. São Paulo: Unesp, 2010.
- PUTNAM, Hilary. 1979. Philosophy of logic. In: Putnam, Hilary. *Matter and method: philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 323-357.

RUSSELL, Bertrand. 1905. On denoting. *Mind* (14) 56: 479-493.

MADDY, Penelope. 1992. Indispensability and Practice. *Journal of philosophy*, 89: 275-289.

O OPÚSCULO DE 1768 DE KANT: UMA CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO DAS ORIGENS DA FILOSOFIA CRÍTICA

Lucas Alessandro Duarte Amaral¹

RESUMO

Neste artigo nos propomos como tarefa apresentar, discutir e avaliar a importância do *Opúsculo de 1768* às origens da filosofia crítica. Teremos como tema específico a ser tratado aqui o espaço cujo foi, sem sombra de dúvidas, um dos mais caros assuntos na doutrina kantiana em seu viés teórico. Para alcançar os objetivos esperados, optamos por dividir nosso texto em duas partes: na primeira, mais descritiva, apresentaremos os principais movimentos do referido escrito de Kant (no total são quatro); na segunda, faremos alguns apontamentos às possíveis contribuições, outrossim alguns problemas, do mesmo tendo em vista a doutrina madura do filósofo de Königsberg, particularmente aquela acerca do espaço.

Palavras-chave: Kant, *Opúsculo de 1768*, espaço, virada crítica.

¹ Bacharel, mestre e doutorando em filosofia pela PUC-SP. Bolsista da Capes. E-mail: lucasadamaral@gmail.com

ABSTRACT

In this article we propose as a task to present, to discuss and to evaluate the importance of the *Opuscule of 1768* to the origins of critical philosophy. We shall have as main subject here the space which was, without doubt, one of the major themes in Kant's theoretical doctrine. To achieve our goals we opt to divide the text in two parts: in the first, more descriptive, we shall present the principal movements of the refereed text (they are four); in the second, we shall make some remarks to the possible contributions, equally to some problems, taking into account particularly that one about the space.

Key-words: Kant, Space, *Opuscule of 1768*, critical turn.

1. INTRODUÇÃO

Notadamente, o *Opúsculo de 1768*² foi um texto de Kant que representou um verdadeiro divisor de águas em seu pensamento, sobretudo em se tratando do tema do espaço. Um dos traços distintivos desse breve escrito que endossam a tese acima foi a marcante ruptura do filósofo de Königsberg com uma concepção com respeito à natureza do espaço a qual geralmente costumou-se atribuir àqueles pensadores de cariz leibnizianos (i.e., espaço relativo) e sua adoção a tese do espaço absoluto newtoniano.³ Isso,

² *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* – Ak II, 375-83 (também faremos uso das iniciais DE para nos referirmos ao *Opúsculo de 1768*). As citações dos textos de Kant remetem à edição da Akademie-Ausgabe e se efetuam segundo o que é norma em trabalhos especializados, exceções feitas no caso das citações da *Crítica da Razão Pura*; nessas utilizaremos as iniciais KrV, seguindo a edição – primeira edição de 1781 (A) e segunda edição 1787 (B) – e página.

³ É quase lugar comum encontrarmos na literatura especializada a tese que acabamos de mencionar, i.e., acerca da marca distintiva do *Opúsculo de 1768*, em vista aos outros textos que precederam este último, sobremaneira, com respeito à natureza absoluta ou relativa do espaço. Isso não é de todo equivocado, contudo tal tese é, no mínimo, incompleta e carece ser tematizada devidamente. Aqui não seria o momento de investigar tal assunto com o devido rigor que ele mereceria; contudo façamos uma nota elucidativa, que passamos a descrever. Em uma leitura despreziosa de certos textos juvenis de Kant encontramos o filósofo defendendo a clara bandeira de espaço relativo (ou seja: se trata do espaço, *grosso modo*, o resultado das coisas espaciais que o ocupam, portanto o espaço é posterior às coisas espaciais). Nesse sentido, teríamos algo que lembraria vagamente aquilo dito por Leibniz sobre a natureza do espaço. Entretanto, como dissemos acima, isso deve ser levado em consideração *cum grano salis*. Saindo agora da superficialidade e partindo a um plano hermenêutico mais refinado das passagens centrais de Kant acerca do tema do espaço nesses textos, ver-se-á que, na realidade, nesses mencionados trechos o filósofo de Königsberg está pressupondo certas coisas que Leibniz nunca pressupôs e, mais importante do que isso ainda, se acaso pressupusesse seu sistema filosófico estaria simplesmente condenado ao fracasso. Para darmos apenas um exemplo aqui, leve em conta que Kant aceita a tese de que as substâncias interagem entre elas (cf. especialmente o § 9 de seus *Pensamentos* – Ak I, 23). Se isso ocorresse, então uma das mais fortes teses de Leibniz, a saber, aquela com respeito à autonomia ontológica das mônadas estaria simplesmente anulada. Ora, tal estado de coisas se sucede a Kant não por acaso senão que, como sabemos, no contexto de sua filosofia juvenil, outros tantos nomes estavam discutindo sobre assuntos que se encontravam na ordem do dia no cenário científico-filosófico. Dentre os calorosos debates, aquele em torno às Mônadas acabou sendo, sem dúvidas, um dos mais célebres. Para que se tenha conhecimento de alguns nomes que se propuseram investigar o

conforme nós veremos mais detidamente nas páginas que se seguirão, significou um importante passo rumo a sua filosofia crítica. Além disso, outro dado a ser notado ainda nesta introdução seria o de que esse ensaio de Kant foi o único texto publicado⁴ no período que se sucedeu entre os anos de 1766, quando foi publicado seus *Sonhos de um Visionário elucidados pelos sonhos da metafísica*⁵, e 1770, quando foi publicada a célebre *Dissertação de 1770*.⁶

1ª PARTE: O OPÚSCULO DE 1768

AS QUATRO PARTES DO OPÚSCULO DE 1768

Como já adiantamos, são quatro os momentos do texto de Kant. Assim sendo, no intento de expormos a argumentação do filósofo, efetuiremos aqui esses quatro movimentos: (i) primeiramente, trataremos da colocação do problema em DE;⁷ (ii) dando prosseguimento, trataremos de alguns exemplos do filósofo com

assunto, retenham por ora estes: (i) Maupertuis (o presidente da academia de ciências de Berlim no período em que o então jovem Kant começava sua carreira intelectual); (ii) Boscovich (um importante nome no campo da dinâmica); (iii) Euler (o físico suíço que Kant viria a mencionar por diversas vezes em seus ensaios). Com efeito, muitos aspectos dessa célebre trama poderiam ser explorados, todavia isso nos levaria muito longe e perderíamos nosso fio condutor. O intuito desta larga nota foi o de apontar para o fato de que não se pode simplesmente passar por alto a importância exercida pelos contemporâneos de Kant no período de sua formação acadêmica. Ademais, atentarmos para o fato de que não houve simplesmente um abismo na filosofia que se deu entre Leibniz e Kant, mas que diversos outros nomes – esquecidos ou negligenciados pela história – colaboraram decisivamente aos debates, bem como a edificação do projeto kantiano.

⁴ O *Opúsculo de 1768* foi publicado pela primeira vez no *Wochentliche Königsbergsche Frag- und Anzeigungsnachrichten* (números 6-8) em 1768.

⁵ *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (Ak II, 317-373 – 1766).

⁶ *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis* (Ak II, 387-419 – 1770). Como se sabe, o motivo pelo qual Kant escreve sua *Dissertação de 1770* é, na realidade, uma exigência acadêmica, para que o filósofo pudesse então concorrer a uma vaga ao posto de professor titular de lógica e metafísica.

⁷ Com esse ponto nos ocuparemos nos itens: 3, 3.1, 3.1.1e 3.1.2.

respeito aos objetos que reconhecemos através de sua orientação espacial;⁸ (iii) na terceira parte, em que se encontra o cerne do *Opúsculo de 1768*, apresentaremos o argumento kantiano da contrapartida incongruente, i.e., o contra-argumento de Kant a Leibniz e o fenômeno da congruência;⁹ (iv) finalmente, fechando essa primeira parte do artigo, trataremos da conclusão que chega Kant em 1768.¹⁰

3. O PROBLEMA

Em sua forma mais elementar, o problema que Kant teve a sua frente em 1768 foi o da anterioridade do espaço com respeito aos objetos espaciais. Em outras palavras, ele pretendeu responder a seguinte questão: seria o espaço algo anterior às coisas espaciais ou não? Visto que em DE o filósofo defenderia a tese newtoniana do espaço absoluto, suas ambições seriam, portanto, estas:

- (i) refutar Leibniz e sua concepção de espaço relacional; e
- (ii) provar a realidade do espaço absoluto.

3.1. As críticas iniciais de Kant a Leibniz

Sabemos que *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço* é um escrito de Kant que visa refutar Leibniz e sua concepção espacial. E isso é enfatizado pelo nosso autor por várias vezes durante todo seu texto. Para que se tenha conhecimento, a primeira crítica ao filósofo de Leipzig aparece já na frase inicial do texto, quando, e antes mesmo de estabelecer o problema que pretende trabalhar, Kant faz a primeira menção a Leibniz e a alguns de seus feitos. Nesse exame preliminar, ele concede um

⁸ Com esse ponto nos ocuparemos no item 3.2.

⁹ Com esse ponto nos ocuparemos no item 3.3.

¹⁰ Com esse ponto nos ocuparemos no item 3.4.

certo crédito a determinadas teses leibnizianas, que enriqueceram em certo sentido o campo das ciências. Sem embargo, ele diz também que esse mesmo célebre filósofo tinha outros projetos que, ao final das contas, o mundo das ciências infelizmente esperou dele em vão.¹¹ Ainda em suas primeiras apreciações, o filósofo de Königsberg propõe, a título de hipótese, uma certa relação existente entre seu opositor e os químicos de sua época (entre esses últimos, Boerhaave¹² assume um lugar de destaque na menção de Kant). Tal comparação é feita com o intuito de dizer basicamente o seguinte: tanto Leibniz quanto os químicos de sua época se propuseram fornecer soluções para projetos muito mais ousados do que aqueles que seriam passíveis de realização.¹³

Levando em conta o anterior, se aceitamos que Kant esteja realmente comparando os feitos de Leibniz com os feitos dos químicos daquela época, então o resultado disso, a nosso ver, é uma crítica severa de Kant ao seu oponente. Isso porque, se tivermos presente o estatuto científico que a química possuía por aqueles tempos, lembraremos então de que ela não se apresentava com o mesmo prestígio de outras disciplinas consideradas ciências *stric-*

¹¹ “O célebre Leibniz teve conhecimentos muito efetivos com os quais enriqueceu as ciências, mas tinha ainda projetos muito maiores, cuja execução o mundo esperou dele em vão.” (Ak II, 377). Apenas adiantando algo que voltaremos a tematizar em seguida, o projeto em vão ao qual Kant menciona nesse momento é a disciplina leibniziana: *Analysis Situs*.

¹² Herman Boerhaave (1668-1738), além de médico, botânico e estudioso de filosofia, se ocupou bastante com o estudo da química. Sua obra de maior destaque e, pelo que parece, aquela a que Kant está se referindo em 1768 é a *Elementa chimiae*, de 1724. O mesmo Boerhaave é mencionado em outras oportunidades por Kant, como, por exemplo, nos *Sonhos de um Visionário*. Cf. Ak II, 330; Ak II, 331.

¹³ “ou se com ele [isto é, Leibniz] ocorreu o que Boerhaave conjectura sobre os grandes químicos, que frequentemente alegavam poder obter produtos como se estivessem na posse dos mesmos, quando, na verdade, estavam apenas persuadidos e confiantes em sua habilidade técnica para produzi-los, e cuja execução não poderia falhar, caso quisessem empreendê-las.” (Ak II, 377). Grifos nossos.

to *sensu*, a saber, física e matemática.¹⁴ Para além disso, a mesma não seria sequer uma ciência legítima para Kant, levando em consideração o conceito de ciência em voga na época¹⁵, qual seja: a ciência é conhecimento universal e necessário. Nesse sentido, visto que conhecimento científico, por definição, não pode jamais estar submetido às contingências da realidade empírica e que a química estaria ocupada justamente com os princípios de ordem empírica, então seria simplesmente uma contradição de termos imputarem o status de ciência a uma disciplina cuja tem por princípios aqueles empíricos, porquanto os mesmos não são nem universais, nem muito menos necessários.¹⁶

¹⁴ Talvez seja o caso de retomar aqui algo sumamente sabido, mas que não obstante é fundamental e nunca deve ser passado por alto, a saber, ciência era para Kant sinônimo de mecânica newtoniana e de geometria euclidiana.

¹⁵ Conceito cuja origem, como se sabe bem, remete à antiguidade clássica; tendo sido proferido, entre outros, por Aristóteles. Para mencionarmos uma célebre passagem, tenha-se presente a seguinte passagem do estagirita em sua *Ética a Nicômaco*: “a ciência é o conhecimento do universal e do necessário” (*Ética a Nicômaco*, VI, 1).

¹⁶ Kant, passados quase 20 anos do *Opúsculo de 1768*, ou seja, depois da publicação de primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781) e dos *Prolegômenos* (1783), publicaria seus *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* – Ak IV, 467-565); muito embora tal projeto fora uma antiga ambição de Kant e suas origens datem a década de 1760, basta verificar a *Carta de Kant a Lambert de 31 de Dezembro de 1765* (Ak X, 54-57), nela essa intenção é bem clara; apesar disso, o fato é que esse texto foi redigido somente em 1785 e publicado em 1786. O que importa dizer aqui é que no “Prefácio” da obra de 1786, nosso filósofo distingue entre dois tipos de ciência: (i) uma ciência genuína – que seria aquela que parte de princípios totalmente *a priori* – de (ii) uma ciência imprópria – que seria aquela que está de acordo com as leis de experiência. Ademais, sobre o estatuto da química, encontramos uma passagem taxativa sobre sua impossibilidade enquanto disciplina científica. Nela lemos: “Por conseguinte, enquanto as ações químicas das matérias entre si não se encontrar algum conceito que construir se possa, isto é, enquanto não se fornece uma lei da aproximação ou do afastamento das partes segundo a qual, por exemplo, em proporção das suas densidades e coisas semelhantes, os seus movimentos, juntamente com suas consequências, se possam tornar intuitivas e representar *a priori* no espaço (exigência que dificilmente alguma vez se realizará), a química só poderá tornar-se uma arte sistemática, ou uma teoria experimental, mas jamais uma ciência genuína, porque os seus princípios são puramente empíricos e não permitem nenhuma exibição *a priori* na intuição; por consequência, não tornam minimamente inteligíveis os princípios dos fenômenos químicos segundo a sua possibilidade, porque são incapazes da aplicação da matemática” (Ak IV, 470-71). Grifo nosso. Decerto que a passagem que acabamos de

Após o exame preliminar e comparação inicial, Kant efetua uma nova, e mais pontual, crítica a Leibniz. Trata-se agora de uma crítica a uma disciplina matemática intitulada *Analysis situs*. Nela, a concepção espacial de Leibniz entra em cheio.¹⁷

A *Analysis situs* foi, em sua essência, uma original proposta de Leibniz a uma geometria sobre a base de inovadoras pressuposições; fugindo, portanto, daqueles moldes clássicos, que se tinham acerca dessa disciplina na época (como por exemplo, a geometria euclidiana ou cartesiana). Leibniz pretendia mais especificamente com sua *Analysis Situs* investigar os elementos da situação (daí o porquê do nome dessa disciplina), sendo esses, para o filósofo, as considerações mais básicas e primeiras a serem analisadas.¹⁸ Um

aludir careceria de inúmeros esclarecimentos, tanto em relação ao conteúdo próprio do texto citado quanto acerca da evolução interna que se sucedeu no período entre 1768 e 1786 no pensamento kantiano. Não faremos isso aqui. O objetivo da citação foi o de, tão só, ilustrar com uma passagem do próprio Kant – ainda que anos depois e do amadurecimento substancial de sua doutrina contida no escrito de 1768 – que a química não pode ser considerada uma ciência *stricto sensu*.

¹⁷ Está contido, nos escritos matemáticos de Leibniz, um texto seu sobre a *Analysis Situs* cujo título é justamente, “*De Analysis situs*”. Cf. o volume 5 de *Die mathematischen Schriften von G.W. Leibniz*, editados por K. I. Gerhard em 1858. Faremos algumas menções ao mesmo no decorrer de nosso texto.

¹⁸ Alguns trechos do texto leibniziano *De Analysis situs* parecem bastante elucidativos a respeito disso. No primeiro parágrafo do mesmo se lê: “*A análise matemática* comumente praticada é a da *grandeza*, não a da *situação*; e mais, pertence direta e imediatamente à aritmética, aplica-se à geometria, porém, por um certo rodeio. Daí ocorre que muitas coisas que o cálculo algébrico bem penosamente mostra sejam com facilidade patentes a partir da consideração da situação. Reduzir problemas geométricos à álgebra, isto é, reduzir problemas que são determinados pelas figuras às equações, é coisa não raro bastante prolixa e, por seu turno, é preciso outra prolixidade e dificuldade para retornar da equação à construção, da álgebra à geometria; e por esta via não se produzem com freqüência construções inteiramente aptas, a não ser que por sorte incidamos em certas suposições ou assunções não previstas. O próprio Descartes confessou-o tacitamente quando, no livro 3 de sua Geometria, resolveu um problema de Pappus. Decerto a álgebra, quer numérica, quer especiosa, soma, subtrai, multiplica, divide, extrai raízes, o que de todo modo é aritmético; pois a logística, ou seja, a ciência da grandeza ou da proporção em geral, não trata de outra coisa senão do número geral ou indeterminado e das formas de operar nele, porquanto a *grandeza* de determinadas partes é deveras estimada pela multiplicidade, a qual varia, porém a coisa permanecendo, conforme uma ou outra medida ou unidade é assumida. Daí não ser espantoso que a ciência da

“sítio” não se trata de outra coisa que um ponto, na medida em que o mesmo se relaciona com outro. Ademais, esse sítio é definido através da distância determinada a um outro por intermédio do fenômeno da congruência¹⁹. E isso ocorre pelo fato de que, de acordo com o referido fenômeno, todos os pontos são passíveis de sobreposição. Por fim, os pontos analisáveis possuem duas características principais, a saber:

- (i) são desprovidos de grandeza; e
- (ii) coincidem entre si.

Apesar disso, o projeto da *Analysis situs* de Leibniz é visto aos olhos de Kant como algo quimérico. Entre outras considerações, ele pensa isso pelo fato de que essa mesma disciplina não foi levada a cabo de modo consistente o bastante por parte de Leibniz.²⁰

grandeza em geral seja um tipo de aritmética, visto que se ocupe de um número incerto.” (LEIBNIZ, G. *De Analysi situs*. Trad. Homero Santiago. In: *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, v. 5, p.64-75, 1999. P. 65).

¹⁹ Uma definição possível da congruência seria: se diz que dois corpos – enquanto esses sejam iguais entre si – são congruentes quando eles podem ser sobrepostos. Com respeito à congruência, diria Leibniz: “A figura em geral contém, além da quantidade, qualidade ou forma; do mesmo modo, são iguais as coisas cuja grandeza é a mesma, assim como *semelhantes* aquelas cuja forma é a mesma. E a consideração das semelhanças ou das formas é de longe mais patente que a matemática, e é tomada à metafísica, mas, por outro lado, tem múltiplo uso também na matemática e é útil no próprio cálculo algébrico; mas a semelhança de tudo é observada ao máximo nas situações ou figuras da geometria. Assim, a análise verdadeiramente geométrica não apenas observa igualdades e proporcionalidades, que deveras se reduzem a igualdades, mas também semelhanças, e *a partir da igualdade e semelhança juntas deve empregar congruências inatas*.” (LEIBNIZ, G. *De Analysi situs*. Trad. Homero Santiago. In: *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, v. 5, p.64-75, 1999. P. 67). Grifo nosso. Kant em 1768 pretendia, justamente, seguir em sentido contrário a Leibniz e o fenômeno da congruência, apresentando seu contra-argumento, a saber, o da contrapartida incongruente. Também voltaremos a esse ponto durante nosso texto.

²⁰ “Pelo menos, *parece que* uma certa disciplina matemática que ele [Leibniz] antecipadamente intitulou de *analysis situs*, e de que Buffon*, entre outros, lamentava a perda, enquanto examinava cuidadosamente as naturais irregularidades do germe, *nunca foi nada além de uma quimera*.” (Ak II, 377). Os grifos são nossos.

* Buffon (1707-1788) foi um importante naturalista francês. A citação de Buffon por Kant se refere à tentativa de uso da *Analysis situs* por parte de Buffon em seus estudos sobre ge-

3.1.1. O objetivo do *Opúsculo de 1768*

Se um dos objetivos pretendidos por Kant em seu *Opúsculo de 1768* é provar a realidade do espaço absoluto (o outro é refutar Leibniz), qual seria então o primeiro passo a ser efetuado para cumprir com tal demanda?²⁰ Ora o filósofo acredita que seria necessário principiar mostrando que a direção que é apontada no espaço,²¹ na realidade, não aponta propriamente a um lugar do espaço, mas aponta, numa primeira instância, ao espaço mesmo. Inclusive as posições das partes do espaço, em suas relações – e aqui ter-se-ia uma outra crítica de Kant contra Leibniz –, pressupõem apontar para uma direção no próprio espaço para onde estão ordenadas. Uma direção não consiste na relação entre as coisas mesmas²², senão como que algo fora delas, e este algo não é outra coisa que o espaço. Segundo Kant, o apontar uma direção já se apresenta um bom indício para a possibilidade de se haver um espaço anterior às coisas mesmas. Assim, o espaço adquire um caráter unitário e as suas extensões – como, por exemplo, as diferentes direções e ordenações dos objetos espaciais em geral – são partes dele (espaço absoluto).²³ Será precisamente esse o fio condutor do filósofo Königsberg para sua argumentação em 1768.

nética. No entanto, como a disciplina matemática de Leibniz não rendeu grandes frutos naquele período, o naturalista não pôde utilizá-la conseqüentemente em seu trabalho.

²⁰ O termo utilizado no original alemão é *Gegend*. Costuma-se traduzir esse mesmo termo ao português tanto por *direção* quanto por *região*. Contudo, é preferível, como sugere Rogério Passos Severo em sua tradução para o português, traduzir *Gegend* por *direção*, pelo fato de que, quando Kant apresenta seus exemplos no *Opúsculo de 1768* – que veremos no próximo item –, fica mais claro e de melhor compreensão dizer que os objetos apontam a certas *direções* do espaço e não, como em uma outra tradução possível, a certas *regiões* do espaço.

²² Kant insinua que Leibniz confunde os termos posição com direção.

²³ “procuro aqui filosoficamente o primeiro fundamento da possibilidade daquilo cujas grandezas ele [isto é, Leibniz] tencionara determinar matematicamente. Pois *as posições das partes do espaço nas suas relações recíprocas pressupõem a direção para a qual estão ordenadas em tal relação, e, num entendimento mais abstrato, a direção não consiste na relação de uma coisa no espaço com outra – o que é propriamente o conceito de*

Diante tais considerações, encontramos por fim que o objetivo almejado pelo filósofo. Trata-se de:

investigar se nos juízos intuitivos de extensão, como os que a geometria contém, não se encontraria uma prova evidente de que o espaço absoluto, independentemente da existência de toda matéria e inclusive como o primeiro fundamento da possibilidade de sua composição, tenha uma realidade própria.²⁴

3.1.2. O método proposto por Kant a fim de realizar seu projeto

Retenha-se uma última consideração de particular importância nessa primeira parte do *Opúsculo de 1768*: trata-se dessa vez da referência por parte de nosso filósofo as outras tentativas, para além da de Leibniz, que se propuseram a dissertar sobre o espaço. Nelas, são ressaltados os esforços de certos filósofos e dos cientistas naturais da época, fazendo destacar nesses tanto os intentos metafísicos quanto àqueles por intermédio da experiência para uma prova da existência do espaço absoluto. Diferentemente de todos, Kant não pretende, em sua argumentação, seguir nem as aspirações metafísicas nem as da experiência. Isso porque, na avaliação de nosso filósofo, nenhuma dessas tentativas atingiu grandes feitos. Apesar disso, nas ditas “tentativas fracassadas”, Kant ressalta um personagem de destaque em sua época; quem, ademais, exerceu influência direta em seu pensamento e em especial no que diz

posição – mas na relação do sistema dessas posições com o espaço universal e absoluto. Em tudo que seja extenso, a posição de suas partes umas em relação às outras pode ser conhecida suficientemente pela consideração da própria coisa extensa; mas a direção para a qual essa ordenação das partes está ordenada refere-se ao espaço fora dela, e na verdade não os seus lugares, pois isso nada mais seria do que a posição das partes mesmas em uma relação externa mas sim ao espaço universal como uma unidade, do qual cada extensão tem de ser vista como uma parte.” (Ak II, 377-78). Grifo nosso.

²⁴ Ak II, 378.

respeito ao tema do espaço e do tempo. Trata-se do cientista suíço Leonard Euler (1707-1783). No *Opúsculo de 1768* há uma menção explícita a uma das mais importantes obras de Euler, as *Reflexões sobre o espaço e o tempo* (publicada na História da Academia Real de Ciências de Berlim, no ano 1748).²⁵

Embora Kant não negue que existam importantes apreciações no trabalho do cientista com a respeito de espaço e tempo, o físico suíço não foi capaz, como acredita Kant, de oferecer uma explicação *in concreto* do espaço absoluto.²⁶ Com efeito, Euler, em 1748, não havia efetuado tal explicação, o que Kant bem nota. Não obstante, o mesmo cientista, em 1765 – portanto, antecipadamente ao nosso filósofo em 1768 –, diria que nem o espaço nem o tempo poderiam ser derivados da experiência. Conforme veremos em seguida, Kant diria o mesmo em 1768.²⁷

²⁵ Em 1749 Kant manda uma carta a Euler pedindo ao cientista um parecer sobre seu texto *Pensamentos sobre a verdadeira estimativa das forças vivas*. Cf. a *Carta a Euler de 23 de Agosto de 1749* (esta carta não se encontra na edição da Academia de Berlim). Também no *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas (Versuch den Begriffe der negativen Grössen in die Weltwesheit einzuführen – Ak II, 167-204)*, Kant havia mencionado a mesma obra de L. Euler. E, finalmente, anos mais tarde, volta a citá-lo na *Dissertação de 1770*.

²⁶ “Todo mundo sabe como foram inúteis os esforços dos filósofos no sentido de colocar de vez este ponto fora de qualquer disputa mediante os juízos mais abstratos da metafísica, e não conheço nenhuma tentativa de realizar isso como que a posteriori (a saber, mediante outras proposições irrefutáveis, que na verdade se encontram elas mesmas fora do domínio da metafísica, mas podem fornecer, por seu emprego in concreto, uma pedra de toque de sua correção), a não ser a dissertação do célebre Euler, o velho, [publicada] na História da Academia Real de Ciências de Berlim, de 1748, que, contudo, não alcançou completamente seu fim, pois apenas mostra as dificuldades de se dar um significado determinado às leis mais gerais do movimento, se não se aceita nenhum outro conceito de espaço a não ser aquele que resulta da abstração da relação entre coisas existentes, deixando intactas, contudo, as não menores dificuldades que permanecem quando da aplicação das leis em questão, se se quer representá-las *in concreto* segundo o conceito de espaço absoluto.” (Ak II, 378). Grifo do autor.

²⁷ A crítica de Kant a Euler é uma crítica ao escrito de 1748, obra na qual o físico, de fato, ainda não havia proposto sua prova da realidade do espaço. Essa demonstração ocorreu, conforme o testemunho de Jammer: “A demonstração euleriana da realidade do espaço absoluto, *com base na lei da inércia*, finalmente apareceu em sua *Teoria do*

Enquanto, por um lado, Euler havia tentado uma demonstração do espaço absoluto a partir das leis de movimento, por outro, Kant, no *Opúsculo de 1768*, pretendia empreender um tal feito não a partir da física, senão que a partir da geometria, levando em consideração, mormente, a distinção das direções no espaço.²⁸ Dessa maneira, sua proposta difere-se em boa medida daquela sugerida pelos mecanicistas²⁹ – e, de acordo com o texto de Kant em 1768, o exemplo claro desses é Euler –, que viam no movimento absoluto a pedra de toque para demonstrarem o espaço absoluto.

3.2. Exemplos de objetos que reconhecemos por intermédio da orientação espacial

Após colocar em cheque aquelas concepções sobre o espaço, outrossim, explicitar o que pretende em seu texto, Kant inicia suas considerações com o intuito de cumprir sua tarefa (provar a realidade do espaço absoluto). Para tanto ele parte aos seus exemplos, em que ele nos faz notar as diferentes direções espaciais dos objetos. Os exemplos fornecidos são dos mais diversos tipos e vão desde o nosso conhecimento geográfico e suas coordenadas, até mesmo exemplos botânicos sobre a diferença entre as espécies e as carac-

movimento dos corpos sólidos ou rígidos (em 1765)” (JAMMER, M. *Conceitos de espaço...*, 2010, p. 171). Os grifos são nossos.

²⁸ Sobre o assunto, veja o que escreve Cassirer a respeito: “*La geometría nos suministra, en efecto, determinadas relaciones dentro del espacio y el ejemplo de determinadas distinciones espaciales, que en modo alguno pueden consebirse y esclarecerse como simples distinciones en cuanto la mutua situación de las partes de un cuerpo. Puede ocurrir que dos figuras sean perfectamente iguales entre sí, que sean, por tanto, idénticas en cuanto la ordenación de sus respectivas partes, sin llegar por ello a coincidir totalmente y sin representar, por tanto, lo mismo, consideradas como ‘espacios’.*” (CASSIRER, E. *El problema del conocimiento...*, v. II, 1957, p. 575). Grifo nosso. Tais considerações serão bastante caras quando tratarmos do fenômeno da incongruência.

²⁹ “A prova que aqui procuro deve fornecer *não aos mecânicos*, como o senhor Euler tinha em vista, *mas aos próprios geômetras* uma razão convincente para que possam afirmar, com sua evidência habitual, a realidade do seu espaço absoluto.” (Ak II, 378). Os grifos são nossos.

terísticas corpóreas que dizem respeito à direção. Todos eles têm basicamente um intuito, a saber, o de ilustrar a importância assumida pela noção de direção corpórea enquanto algo que não se dá com relação à posição, mas, inicialmente, com relação ao espaço absoluto.³⁰

O ponto de partida para que sejamos capazes de conhecer as diferentes direções do espaço, inclusive com respeito às três dimensões do espaço corpóreo, segundo Kant acredita, é o nosso próprio corpo. A fim de esclarecermos a importância que assume nosso corpo enquanto marco de referência para indicar uma direção no espaço, retenham o seguinte exemplo: se algo está voltado a uma direção – por exemplo, para esquerda –, esta mesma coisa está em relação com algum ponto de referência que está voltado a essa direção (no caso mencionado, à esquerda). No entanto, se estamos situados no espaço, então precisamos saber em primeiro lugar onde fica o lado esquerdo; a partir daí, percebe-se que na realidade nós não nos encontramos em acesso a este mundo de maneira externa, porque também nós estamos situados no espaço. Deste modo, concluímos que somos nós mesmos o marco de referência para indicar uma direção no espaço³¹.

³⁰ Aqui não mencionaremos todos os exemplos, senão apenas alguns deles, uma vez que mais importante do que esses é a tese de Kant, sustentada por seus argumentos relativos ao problema que ele se depara em 1768.

³¹ “No espaço corpóreo, por causa de suas três dimensões, deixam-se pensar três planos, que se entrecortam todos em ângulos retos. Uma vez que conhecer, por meio dos sentidos, tudo o que está fora de nós somente na medida em que se encontra em relação conosco, não é de estranhar que para gerar o primeiro fundamento do conceito de direções no espaço, partamos da relação desses planos de inserção com nosso corpo. O plano perpendicular ao comprimento de nosso corpo chama-se, em relação a nós, horizontal; e esse plano horizontal dá ensejo à distinção das direções que designamos por acima e abaixo. Sobre esse plano podem estar dois outros, perpendiculares e cruzando-se igualmente em ângulos retos, de modo que o comprimento do corpo humano é pensado na linha de interseção. Um desses planos verticais divide o corpo em duas metades exteriormente similares e dá o fundamento da distinção entre o lado *direito* e o *esquerdo*; o outro, que lhe é perpendicular, faz com que possamos ter o conceito de lado, de *frente* e de *trás*.” (Ak II, 378-79). Grifo nosso.

Agora, se se retomar aquele conceito de espaço leibniziano – em que o espaço não seria outra coisa que um sistema de relações dos lugares –, então não seria possível considerar que a direção apontada por um corpo também se trata de uma característica espacial. Um dos equívocos mais graves que Kant faz notar em sua leitura da posição defendida pelos leibnizianos foi, notadamente, a de que eles não levaram devidamente em conta a noção de direção espacial. Se fosse o caso de Leibniz e seus defensores estarem corretos, então não seríamos capazes de efetuar ações corriqueiras como, por exemplo, utilizar uma bússola ou até mesmo sabermos nos orientar em uma folha escrita, no sentido de lê-la de maneira a seguir a ordem correta.³²

3.3. O argumento da contrapartida incongruente³³

O argumento kantiano das contrapartidas incongruentes parte da seguinte premissa: o fundamento da determinação corpó-

³² “Em uma folha escrita, por exemplo, distinguimos primeiro o lado de cima do de baixo da escrita, observamos a *distinção dos lados frente e verso*, e então vemos a *posição da letra da esquerda para a direita ou ao contrário*. Aqui, a *posição recíproca das partes ordenadas sobre a superfície é sempre a mesma e se constitui em uma figura inteiramente idêntica, podendo-se virar a folha como se quiser*; mas a *distinção das direções tem tanta importância nesta representação e está tão estreitamente ligada à impressão que o objeto visível produz, que a mesma escrita torna-se irreconhecível quando vista de tal modo que seja volvido da direita para a esquerda tudo o que antes tomava a direção contrária*.” (Ak II, 379). Grifo nosso.

³³ O argumento das contrapartidas incongruentes também pode ser encontrado em outros textos de Kant posteriores ao *opúsculo de 1768*, como, por exemplo: (i) no § 15 da *Dissertação de 1770* – Ak II, 402-406; (ii) no § 13 dos *Prolegômenos* – Ak IV, 286; e (iii) nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* – Ak IV, 484. Não obstante, em cada um desses três textos, Kant usa esse argumento de maneiras diferentes. A saber: 1º – em *DE* o filósofo usa o argumento das contrapartidas incongruentes para provar a realidade absoluta do espaço, como veremos agora; 2º – na *Dissertação de 1770*, para estabelecer o caráter intuitivo do espaço; 3º – nos *Prolegômenos* e nos *Primeiros Princípios Metafísicos*, ele é citado com o intuito de arguir sobre a idealidade transcendental do espaço.

rea não depende da relação das posições, senão que em primeira instância com relação existente com o espaço absoluto.³⁴

Se nos são dadas duas figuras iguais – de mesmo tamanho e desenhadas sobre um plano –, então poderíamos concluir, sem mais, que elas podem recobrir-se mutuamente. E lembremo-nos de que isso já havia sido dito por Leibniz.³⁵ Porém, se esse algo dado encontra-se fora de um plano, em virtude da extensão corpórea, daí então suas superfícies não se encontram mais num mesmo plano. E isso muda totalmente o caso. Ainda que as figuras dadas sejam iguais e similares, é possível que elas sejam diferentes entre si, pelo fato de que os limites de uma das duas pode não corresponder aos da outra.³⁶ Tenha-se presente, ademais, que as duas expressões mencionadas acima, i.e., “igual” (*gleich*) e “similar” (*ähnlich*) devem ser levadas em consideração em suas acepções técnicas nesse contexto. Enquanto “iguais” dizem respeito a figuras que possuem a mesma magnitude ou grandeza (como, por exemplo, duas figuras que possuem a mesma área); “similares” dizem respeito a figuras que possuem a mesma forma e a mesma estrutura do objeto (como, por exemplo, quando temos duas retas, dois quadrados, dois triângulos, etc).

Para Leibniz e sua *Analysis situs*, igualdade e similaridade implicariam na congruência entre os objetos espaciais. O que Kant quer dizer aqui não é outra coisa senão que os corpos são iguais e

³⁴ “Queremos, portanto, provar que o fundamento de determinação completo de uma forma corpórea não depende meramente da relação e da posição de suas partes umas com as outras, mas, além disso, de uma relação com o espaço absoluto universal, como o que os geômetras pensam, ainda que, entretanto, não se possa perceber imediatamente esta relação, mas sim, contudo, aquelas diferenças entre os corpos que dependem única e exclusivamente deste fundamento.” (Ak II, 381). Grifo nosso.

³⁵ Cf. a nota 18 acima.

³⁶ “Se duas figuras, desenhadas sobre um plano, são iguais e similares entre si, então elas recobrem-se mutuamente. Todavia, com a extensão corpórea, e também com as linhas e superfícies que não se encontram em um plano, as coisas passam-se frequentemente de modo bem diverso. Elas podem ser completamente iguais e similares e, contudo, ser em si mesmas tão diferentes que os limites de uma não podem ser simultaneamente os limites da outra.” (Ak II, 381).

semelhantes e, mais ainda, são incongruentes. Precisamente esse é o ponto nerval da argumentação kantiana e, por conseguinte, a grande diferença que o filósofo nos faz atentar em seu *Opúsculo de 1768*. Ora, mesmo que isso, a princípio, pudesse soar um pouco estranho, outro dos exemplos fornecidos por Kant – aquele da rosca, do parafuso e da porca – quiçá possa colaborar para compreendermos o que ele pretendia realmente. Nele lemos o seguinte:

Um parafuso cuja rosca procede da esquerda para direita nunca servirá a uma porca cuja rosca vai da direita para esquerda, mesmo que a espessura e o número de voltas do parafuso fossem iguais na mesma altura.³⁷

A partir dele, obtemos a definição da contrapartida incongruente, qual seja: a de um corpo perfeitamente idêntico a outro – seja do mesmo tamanho ou ainda – como no exemplo mencionado acima, com a mesma espessura e o mesmo número de voltas, mas que não pode ser incluído nos mesmos limites.³⁸ Como nesse caso, outro exemplo fornecido por Kant em *DE* são os próprios membros de nosso corpo. Levemos em consideração as nossas mãos: de fato, tanto a direita como a esquerda são iguais, porém, se nós puséssemos uma mão – a direita, por exemplo – numa superfície, então não seria possível que, no mesmo espaço ocupado pela mão direita, a mão esquerda o preenchesse. Seguindo esse mesmo raciocínio, vejamos um exemplo prático sobre isso: sabemos que uma luva que serve a mão esquerda não cabe na mão direita da mesma pessoa. Assim, temos que a contrapartida incongruente da mão direita é a mão esquerda, pelo fato de que ambas as mãos nunca poderão

³⁷ Ak II, 381.

³⁸ “Designo um corpo completamente igual e similar a outro, e que mesmo assim não pode ser incluído nos mesmos limites, de sua *contrapartida incongruente*.” (Ak II, 382). Grifo do autor.

ser incluídas numa mesma superfície. Poderíamos ainda pensar em outros tantos exemplos análogos a esse (como no caso de nossos pés). O que importa notar aqui é que a razão disso não se trata de outra coisa senão a diversa orientação espacial, tendo como fundamento dessas orientações espaciais justamente o espaço absoluto.³⁹

3.4. A conclusão de Kant no *Opúsculo de 1768*

Retomando seu argumento da incongruência, chegamos por fim a conclusão de Kant no *Opúsculo de 1768*.

Se se retomar aquilo que o nosso filósofo havia colocado como sendo problemático no início de seu texto, a saber, a compreensão de outros pensadores de seu tempo – e tenha-se presente com respeito a esses, sobremaneira, o que Kant diz sobre Leibniz –, i.e., de que, se fosse o espaço uma mera relação externa entre as coisas, então, com efeito, o espaço seria “aquele ocupado por uma dada coisa”.⁴⁰ Contudo, se o mesmo fosse meramente essa ordem de coexistência, então o fenômeno da incongruência não seria possível e, por conseguinte, o argumento kantiano não seria nem sequer necessário.

A apresentação do argumento da contrapartida incongruente é, portanto, uma refutação da tese de Leibniz cuja reza-va basicamente o seguinte: toda contrapartida é congruente. Além

³⁹ Sobre isso, vejamos novamente o que escreve Cassirer: “Conocido es el modo como Kant desarrolla este pensamiento a la luz del ejemplo de los ‘opostos incongruentes’. Así, la característica específica y peculiar que forma la diferencia entre la mano derecha y la izquierda no reside precisamente en ninguna cualidad de las manos mismas, ni en la relación entre sus diversas partes: para encontrarla, tenemos que proceder más bien a situar a los dos cuerpos en contraste con la totalidad del espacio, tal como hacen los geómetras.” (CASSIRER, E. *El problema del conocimiento...*, v. II, 1956, p. 575). Grifo nosso.

⁴⁰ “Ora, se aceitarmos a concepção de muitos filósofos recentes, principalmente os alemães, segundo o qual o espaço consistiria apenas nas relações externas das partes da matéria situadas umas ao lado das outras, então no caso mencionado todo espaço efetivo seria apenas aquele *que esta mão ocupa*.” (Ak II, 383).

disso, por intermédio da incongruência, obtivemos o seguinte resultado: similaridade não implica necessariamente em congruência. Se isso é correto, então se não levarmos em conta que os corpos são voltados a uma direção, não será possível distinguir as contrapartidas incongruentes. E é aí que verificamos a grande virada kantiana: ele conclui a realidade autônoma do espaço, advogando que as determinações do espaço não derivam das situações dos objetos, mas, pelo contrário, são estas que dependem daquelas; e que o espaço é absoluto, independentemente das relações que ocorrem nele, e ainda é necessário para o estabelecimento de tais relações. O espaço não é, dessa forma, um objeto da sensação externa, mas num conceito fundamental que torna todos os objetos (e neste caso dos objetos externos) possíveis. Dito em outros termos, ele é uma condição prévia aos objetos espaciais. Por consequência, tudo aquilo que percebemos na forma de um corpo está em relação com o espaço puro, através da comparação com outros corpos.⁴¹

Por fim, Kant faz uma última, mas não por isso menos importante, menção aos “leitores reflexivos”, os quais puderam compreender sua concepção de espaço, a saber, não como uma simples coisa do pensamento, isto é, através das ideias da razão – como, por exemplo, Leibniz pretendia –, mas que os mesmos tenham compreendido igualmente como os geômetras e os “filósofos sagazes”, os quais haviam aplicado tal conceito em suas teorias na ciência natural, pois a sua realidade se apreenderia através da intuição, por meio

⁴¹ “Disso fica claro que não são as determinações do espaço consequências das posições recíprocas das partes da matéria, mas estas é que são consequências daquelas, e que também na natureza dos corpos podem ser encontradas diferenças, e de fato verdadeiras diferenças, que dizem respeito unicamente ao *espaço absoluto e originário*, pois apenas por meio dele a relação com as coisas corpóreas é possível; e que, como o espaço absoluto não é um objeto da sensação externa, mas um conceito fundamental que os torna todos em primeiro lugar possíveis, nós podemos perceber aquilo que na forma de um corpo diz respeito unicamente em relação com o espaço puro somente pela comparação com os outros corpos” (Ak II, 383). Grifo nosso.

do sentido interno.⁴² Ora, estes últimos (os “filósofos sagazes”) não são outros senão Newton e seus epígonos. Eis aí outro endosso da frequentemente citada tese acerca da adoção de Kant, no *Opúsculo de 1768*, da posição newtoniana sobre a natureza do espaço.

2ª parte: contribuições do *Opúsculo de 1768* às origens da filosofia crítica

Tendo em vista agora tratar das contribuições do *Opúsculo de 1768* ao tema do espaço em Kant, vejamos de modo esquemático os resultados alcançados em nossa exposição na parte anterior:

1. Princípios o artigo apresentando o que Kant tinha por objetivo em 1768: encontrar uma prova evidente de que o espaço absoluto, independentemente de toda matéria e como o primeiro fundamento da possibilidade de sua composição, tenha uma realidade própria. Desse modo, se refutaria a concepção leibniziana de espaço relativo, como acreditava nosso filósofo. Nesse momento também apresentamos o método proposto por Kant para alcançar seu objetivo e sua diferença frente às outras tentativas que buscaram provar a realidade absoluta do espaço.

2. A partir disso, apresentamos os exemplos fornecidos por Kant dos objetos que reconhecemos em virtude de sua diversa orientação espacial. Fez-se isso com o intuito de enfatizar a importância assumida pela noção de direção (*Gegend*) do espaço. Assim sendo, a fundação de uma determinação corpórea não se daria por

⁴² “Por isso, um leitor reflexivo considerará o conceito de espaço – tal como o *geômetra pensa, e também certos filósofos sagazes* adotaram-no no sistema da ciência natural – não como uma simples quimera, ainda que não falem dificuldades envolvendo este conceito, se se quer aprender sua realidade, que é suficientemente intuída pelo sentido interno, por meio de ideias da razão. Mas esta dificuldade mostra-se por toda parte, se se quer ainda filosofar sobre os primeiros dados de nosso conhecimento, mas ela não é jamais tão decisiva como aquela que se apresenta quando as consequências de um conceito adotado contradizem a experiência mais evidente.” (Ak II, 383). Grifo nosso.

conta de sua relação de situação, mas, na realidade, que o único fundamento disso é a relação existente com o espaço absoluto.

3. Num terceiro momento, apresentamos o argumento da contrapartida incongruente, isto é, de um corpo idêntico ao outro, mas que não pode ser enquadrado nos mesmos limites. Os exemplos utilizados foram os membros de nosso corpo. Tal argumento refuta, aos olhos de Kant, a disciplina *Analysis situs*, de Leibniz.

4. Finalizando a primeira parte, chegamos à conclusão de Kant em *DE*: o espaço não é uma relação entre as coisas que o ocupam (i.e., a leitura que Kant faz da posição de Leibniz). Ademais, o espaço é absoluto e não é objeto de sensação externa, senão um conceito fundamental que torna os objetos externos possíveis.

Como dissemos outrora, o *Opúsculo de 1768* apresentou uma mudança significativa na doutrina de Kant, acima de tudo, se comparado com os outros textos do período pré-crítico que versaram sobre o espaço. Entretanto, ainda que tal guinada tenha sido um importante passo na evolução de seu pensamento rumo à *Crítica da Razão Pura*, ela não representaria a posição do filósofo em sua *opera magna*. Posto em outros termos: Kant não defenderia, em sua doutrina crítica, a mesma posição realista defendida no *Opúsculo de 1768*.⁴³ Desse modo, no intuito de explorarmos algumas das contribuições e os problemas contidos no texto de Kant, vejamos os pontos que seguem.

⁴³ Sabemos que outra mudança ocorreria na carreira de Kant e imediatamente após o *Opúsculo de 1768* em 1769 o filósofo teria tido sua “Grande luz”. Na extensamente citada “Grande luz de 1769”, contida na R 5037 (Ak, XVIII, 69), Kant muda, outra vez mais, sua posição com respeito ao espaço, passando de sua posição realista para sua posição idealista, ou seja, quando passa a aceitar que espaço e tempo são formas puras de nossa intuição sensível. Tal passagem foi de extrema importância às origens da filosofia crítica. Em nossa dissertação de mestrado procuramos tematizar tal mudança. Cf. AMARAL, L. A. D. *As origens da filosofia crítica: Um estudo sobre o tema do espaço nos anos de 1768 e 1769 e de sua importância para Kant*. Dissertação de mestrado. PUC-SP, 2013.

4. A refutação de Kant à noção de espaço relativo leibniziano

Em primeiro lugar, destaquemos a adesão à teoria espacial de Newton e a refutação à tese de Leibniz acerca da natureza relativa do espaço. Como já sabemos – e isso inclusive foi dito por repetidas vezes aqui –, a marca distintiva do texto de 1768 fora a ruptura de Kant com a concepção leibniziana de espaço relativo. Algo que nosso filósofo mantivera até então (i.e., até o ano de 1768), ainda que de modo vacilante.

Enquanto encontramos em vários dos escritos pré-críticos diversas críticas de Kant a Leibniz, ao falar do espaço nestes textos, nosso filósofo defendia uma posição de espaço enquanto relativo; ou seja, assumia um partido que se atribuía geralmente a seu oponente. Ora, ao que parece, o último aspecto a ser desvencilhado por Kant, com respeito a Leibniz, é justamente o espaço. E isso acabou acontecendo somente em 1768. Acreditamos que esse último afastamento por parte de nosso filósofo com relação a Leibniz é chave, por pelo menos um fator determinante: a partir dele encontra-se aberta a possibilidade para Kant, ao menos em um estágio embrionário, compreender a sensibilidade como uma fonte de conhecimento autônoma;⁴⁴ mesmo que, no *Opúsculo de 1768*, não exista ainda de modo explícito a relação de espaço com a sensibilidade, algo que seria fundamental a sua ulterior empresa crítica.

Relacionado com o anterior, lembremo-nos de que para Leibniz existe uma diferença de grau entre o conhecimento sen-

⁴⁴ Todavia, Kant, nos *Sonhos de um visionário*, de 1766, já havia traçado o esboço dessa distinção: sensibilidade e entendimento. Não obstante tal fato, em os *Sonhos de um visionário*, nosso filósofo ainda defende a tese de espaço relativo. Leia-se: “o geômetra representa o tempo através de uma linha, *apesar de espaço e tempo corresponderem apenas em relações*, estando, portanto, de acordo um com o outro segundo a analogia, mas nunca segundo a qualidade” (Ak II, 339). Grifo nosso.

sível e do intelectual, sendo que o conhecimento sensível seria sinônimo de conhecimento de grau “confuso”. Segundo Kant, um dos erros de Leibniz, com respeito à função que cumpre a sensibilidade, foi o da incapacidade de reconhecer nessa faculdade (i.e. a sensibilidade) um papel ativo na constituição do conhecimento. Notadamente, o conhecimento sensível foi de suma importância para a edificação do projeto de Kant, como testemunharia alguns anos depois tanto a *Dissertação de 1770* quanto a própria *Crítica da Razão Pura*. Tenha-se presente, ademais, que nessa última obra, caberia à sensibilidade – faculdade esta tratada por Kant na “Estética Transcendental”⁴⁵ – uma decisiva função dentro de sua teoria. Tal função seria a do papel assumido pela sensibilidade na manobra operada pelo filósofo na “inversão copernicana”. Nela, essa faculdade assumiria uma parte de extrema importância na fundamentação da resposta de Kant ao problema crítico. Se no ato de conhecermos o objeto fossemos meramente passivos nessa operação, não haveria maneira de explicar um saber *a priori*. Dessa maneira, o sujeito deve de alguma maneira ser ativo e colaborar na constituição desse tipo de conhecimento (i.e., conhecimento *a priori*).⁴⁶

⁴⁵ “Designo por *estética transcendental* uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*.” (KrV, A 21 – B 35). E ainda: “Na estética transcendental, por conseguinte, isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer” (KrV, A 22 – B 36).

⁴⁶ A propósito da “inversão copernicana,” tema maior do “Prefácio à segunda edição” da *Crítica da Razão Pura*, leia-se: “Devia pensar que o exemplo da matemática e da física que, por efeito de uma revolução súbita, se converteram no que hoje são, seria suficientemente notável para nos levar a meditar na importância da alteração do método que lhes foi tão proveitosa e para, pelo menos neste ponto, tentar imitá-las [...] Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que se estabeleça algo

5. A geometria enquanto ciência do espaço

Vimos que repetidas vezes Kant menciona a geometria no *Opúsculo de 1768*.⁴⁷ Inclusive o seu argumento deveria garantir ao geômetra, justamente, o fundamento do espaço absoluto.⁴⁸ Essa disciplina – em conjunto com a lógica e a mecânica de Newton – é uma disciplina de cunho científico, no sentido estrito do conceito de ciência, para o filósofo.

Agora, uma vez que um dos objetivos de Kant no *Opúsculo de 1768* foi o de “investigar se nos juízos intuitivos de extensão, como os que a geometria contém, não se encontraria uma prova evidente de que o espaço absoluto [...] tenha uma realidade

sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição posso perfeitamente representar essa possibilidade.” (KrV, B XVI-XVII). Grifo nosso. Como já adiantamos a operação de Kant intitulada “inversão copernicana” consiste em que o sujeito conhece *a priori* tão só aquilo que ele mesmo produz, i.e, conhece *a priori* aquilo que de algum modo depende dele. Diz, além disso, que só conhecemos *a priori* aqueles objetos da experiência possível. Desse modo, se se conhece o desdobramento desse tema, sabe-se então que Kant assevera que nós possuímos tanto intuições puras, quanto certos conceitos puros; existindo, portanto, dois âmbitos a serem considerados, a saber, o da sensibilidade e o do entendimento. Uma parte importante da resposta a essa questão é dada na “Estética transcendental”, visto que nela o filósofo estabelece as bases sensíveis para nos dizer como é possível a síntese *a priori*. Ele faz isso estabelecendo inicialmente que possuímos duas formas puras – e, portanto, não sensíveis – que possibilitam que quaisquer objetos enquanto fenômenos nos sejam dados. São elas: o espaço e o tempo. Tudo aquilo que nós somos capazes de conhecer deve possuir características espaciais e/ou temporais. Certamente haveria aqui muito a dizer com respeito ao que meramente passamos de modo breve acerca da “inversão copernicana” de Kant, carecendo muitíssimas precisões, desde o papel da sensibilidade até o do entendimento e, por fim, o papel do sujeito ativo e não meramente passivo no ato de conhecer. No entanto, uma vez que nossa constatação é feita com o intuito tão só de marcar a importância assumida pela sensibilidade na teoria de Kant, não nos aprofundaremos mais aqui sobre esse assunto.

⁴⁷ Cf., por exemplo, as notas 23, 28 e 41 acima.

⁴⁸ Cf. a nota 28 acima.

própria”;⁴⁹ então seria possível fazer aqui, ao menos sob a forma de uma conjectura, a seguinte constatação: estaria Kant, em 1768, ao falar dos juízos que a geometria contém, dizendo algo similar ou, no mínimo, começando a esboçar aquilo que ele mesmo asseveraria anos mais tarde, por exemplo, na *Crítica da Razão Pura*⁵⁰ ou nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*,⁵¹ com respeito aos juízos da matemática – e, nesse caso particular, o da geometria – serem sempre intuitivos, ou seja, que os mesmos carecem de uma intuição⁵² (e, no que se refere à geometria, da intuição pura do espaço)? Pela primeira vez, e no *Opúsculo de 1768*, Kant diz algo do tipo. Se acaso o anterior procede, então, de fato isso não é pouca coisa no marco de sua filosofia da matemática madura, mas ao contrário.

Com efeito, Kant eventualmente diria que o espaço (porquanto compreendido como uma intuição pura) é uma condição que “permite compreender a *possibilidade da geometria* como conhecimento sintético *a priori*”.⁵³ Portanto, se se tiver presente esse importante dado que acabamos de mencionar acerca do *Opúsculo de 1768* e relacioná-lo com certas teses contidas noutros dos textos pré-críticos que versaram sobre matemática – e um clássico exemplo

⁴⁹ Ak II, 378. Grifo nosso.

⁵⁰ Cf. a “Doutrina transcendental do método”, particularmente a primeira seção: “A DISCIPLINA DA RAZÃO NO USO DOGMÁTICO” (KrV, A 712-738 – B 740-766). Nela, Kant fala sobre a natureza do conhecimento matemático e do filosófico.

⁵¹ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Ak IV, 253-383).

⁵² Já na primeira parte dos *Prolegômenos* – na questão: como é possível a matemática pura? –, Kant escreve no § 7: “Descobrimos, porém, que todo o conhecimento matemático tem essa peculiaridade: deve *primeiramente representar seu conceito na intuição e a priori*, portanto, numa intuição que não é empírica, mas pura; sem este meio, não pode dar um único passo; por conseguinte, os *seus juízos são sempre intuitivos* [...] Esta observação a respeito da natureza da matemática fornece-nos já uma indicação da primeira e suprema condição da sua possibilidade: a saber, *importa que ela tenha como fundamento uma intuição pura na qual ela possa representar todos seus conceitos in concreto e, no entanto, a priori, ou como se diz, construí-los*. (Ak IV, 281). Os grifos são nossos.

⁵³ KrV, A 25 – B 41.

desses seria o *Preisschrift*⁵⁴ –, é possível perceber algo notável que aparenta ser um novo avanço rumo à sua doutrina madura, particularmente com relação à sua filosofia da matemática. Todavia, diante dessa novidade de 1768, faltariam ainda a Kant algumas importantes noções que são marcas características de sua filosofia da matemática crítica; como, por exemplo, o próprio conceito de construção.⁵⁵

⁵⁴ *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Ak II, 273-301 – 1764). Nesse escrito, em que o filósofo faz um aporte sobre os métodos da matemática e da filosofia, Kant ainda se encontra bastante distante de sua filosofia da matemática madura. Retenham-se quatro pontos fundamentais com respeito a algumas diferenças entre a filosofia da matemática pré-crítica (tendo como texto referência desse período o *Preisschrift*) e crítica e acerca do método em Kant:

1º – em 1764, Kant ainda não tem clara a distinção entre as faculdades sensibilidade e entendimento, e seus decisivos papéis em sua doutrina.

2º – o conceito de construção (chave à filosofia da matemática no Kant crítico) ainda inexistia em 1764.

3º – Nesse momento de sua carreira intelectual, Kant ainda não havia se desvinculado da forte influência da filosofia moderna (e alguns nomes representando esta seriam Descartes e Locke, por exemplo); sua investigação, e seja ela sobre a física, matemática ou metafísica, é ainda uma investigação na qual se busca saber quais são as regras e os métodos para se alcançar o mais alto grau de certeza de tais disciplinas (Cf., por exemplo, a questão proposta pela academia de ciências de Berlim em 1761 proposta por Sulzer, cujo *Preisschrift* é resposta a pergunta). Portanto, nessa época Kant não investiga ainda sobre as condições de possibilidade dessas ciências, como o faria em sua doutrina crítica.

4º – nesse contexto da década de 1760, Kant ainda não tem muito claros certos conceitos-chave de sua filosofia. Para darmos um exemplo: ele ainda faz uso dos conceitos sintético e *a posteriori*, de um lado, e analítico e *a priori*, de outro, enquanto sinônimos. Desse modo, o filósofo não daria conta de explicar, como explicaria posteriormente na *Crítica da Razão Pura*, que a matemática é uma disciplina que contém juízos que são sintéticos e também *a priori*.

⁵⁵ Como no caso do *Preisschrift* apontado acima, o conceito de construção ainda inexistia em 1768. Uma passagem que se tornou célebre de Kant sobre o conceito de construção, seria aquela encontrada em seu “Prefácio à segunda edição” da *Crítica da Razão Pura*. Lá ele escreveu: “Aquele que primeiro demonstrou o triângulo equilátero (fosse Tales ou como quer que se chamasse) teve uma iluminação; descobriu que não tinha que seguir um passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes *deveria produzi-la, ou construí-la*, mediante o que pensava e o *representava a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto de acordo com o conceito.” (KrV, B XI-XII). Os grifos são nossos. É claro que nessa passagem Kant está pressupondo o que ele diria páginas à frente, no mesmo prefácio, acerca de sua mudança de método: a “in-

6. A gênese do conceito de intuição pura (*reine Anschauung*)

Um terceiro aspecto sobre o *Opúsculo de 1768* que merece ser aludido é o da prova que Kant nos fornece já no fim de seu escrito: para apontar uma direção, é pressuposto o espaço absoluto e, além disso, se quisermos apreender a realidade do mesmo, seria possível através de uma intuição e graças ao sentido interno.⁵⁶ Precisamente nessa última parte, a nosso ver, parece que Kant estaria abarcando ou adiantando, e outra vez aqui de um modo embrionário ainda, aquilo que ele compreenderia alguns anos mais tarde, na *Dissertação de 1770*, pelo caro conceito de intuição pura (*reine Anschauung*); ou seja, uma representação⁵⁷ imediata e singular – i.e., que não é nem mediada, nem adquirida, nem inata –, sendo ela (a intuição pura) uma condição sob a qual algo nos é dado, enquanto objeto de nosso sentido. Apesar disso, em 1768, Kant ainda não tem tão clara – ou, pelo menos a partir do que ele escreve isso não fica claro – a definição ou o papel assumido pelo conceito de intuição, algo que seria bem melhor tematizado na *Dissertação de 1770*.⁵⁸

versão copernicana”. Ora, em 1768, o filósofo tampouco havia formulado tal mudança, algo que só ocorreria alguns anos mais tarde, em 1772, sendo seu esboço dado numa *Reflexão*: a R 4473 (Cf. Ak XVII, 564-565).

⁵⁶ Cf. nota 41 acima.

⁵⁷ Em seguida trataremos do conceito de representação.

⁵⁸ No § 10 da *Dissertação de 1770*, em que Kant tematiza pela primeira vez esse conceito. Nele ele escreve: “pois toda a nossa intuição está adstrita a certo princípio de uma forma unicamente sob a qual algo pode ser visto [cerni] pela mente de modo imediato, isto é, como singular, e não apenas concebido discursivamente por conceitos gerais. Ora, esse princípio formal de nossa intuição (espaço e tempo) é condição sob a qual algo pode ser objeto de nossos sentidos e, por isso, como condição do conhecimento sensitivo, não é um meio para a intuição intelectual. [...] A *intuição* de nossa mente é sempre *passiva*; e por isso, apenas na medida em que algo pode afetar os nossos sentidos ela é possível.” (Ak II, 396-97).

6.1. Sentido interno (*inneren Sinn*) na década de 1760

Para se tratar do conceito de sentido interno (*inneren Sinn*) na filosofia de Kant de maneira completa, muitíssimas considerações deveriam ser feitas.⁵⁹ Isso porque não se trata de algo simples, seja em se tratando do mesmo no contexto de sua filosofia pré-crítica ou crítica, uma vez que o conceito de sentido interno não possui a mesma acepção em ambos os períodos. Nesta última fase, diga-se ainda que sua importância é nuclear.⁶⁰ Assim, tendo em vista que o conceito de “sentido interno” se encontra presente e assume uma importante função em ambos os períodos, aos nossos modestos fins, façamos uma breve consideração com respeito a esse conceito no período pré-crítico, em particular na década de 1760.

Nessa década, o conceito de “sentido interno” utilizado por Kant sofre bastante influência daquela noção homônima do filósofo inglês John Locke⁶¹ (1632-1704), bem como dos anti-wolffianos alemães de sua época.

⁵⁹ Este seria um tema digno, sem exageros, de um tratamento à parte.

⁶⁰ Não pretendemos aqui tratar desse conceito na filosofia madura de Kant, isso porque, além de desviarmos consideravelmente de nosso foco, teríamos que abordar assuntos que nem sequer mencionamos, como, por exemplo, de que o tempo é a forma do sentido interno, ou ainda, enquanto Kant diz que pelo sentido externo somos cientes dos objetos no espaço, pelo sentido interno somos conscientes de nossos próprios estados de consciência no tempo. Portanto, com respeito a esse conceito no contexto da filosofia madura de Kant, sugerimos a leitura de KEMP SMITH, N.: *A commentary...*, 2008, o tópico: “The Doctrine of Inner Sense”, p. 291-298. Veja também dois tópicos do livro de PATON, H. J.: *Kant's Metaphysic of Experience...*, 2004: (i) o § 4 do capítulo IV (Sense and sensibility), intitulado “Outer and Inner Sense” (p. 99-101), do volume I; e (ii) todo o capítulo LII (“Inner Sense and Self-Knowledge”) (p. 387-403).

⁶¹ Na década de 1760 o conceito de “sentido interno” esteve bem presente na doutrina de Kant em alguns importantes escritos. É no ensaio de 1762, intitulado *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* – Ak II, 47-61 – 1762), que esse caro conceito aparece pela primeira vez (cf. principalmente o § 6). Nele, assim como nos outros textos – por exemplo, no *Preisschrift* (e no caso do *Preisschrift*, quando Kant menciona o auxílio à experiência interna, por exemplo, no § 2) – continua sendo um recurso ao sentido interno em sua acepção lockeana. A respeito

Inicialmente, deve-se notar aqui que um dos conceitos-chave da filosofia lockeana que particularmente nos interessa é a noção de *Idea*. A mesma correspondência, no vocabulário alemão, ao termo representação (*Vorstellung*), e ambos, tomados em sua forma mais elementar, dizem respeito a um item mental qualquer. Outra coisa não menos importante aqui é o próprio conceito lockeano de “sentido interno” ou *reflexão*. Para Locke, é este que permite tornar as representações – ou, nos termos do filósofo, as ideias⁶² – objetos de reflexão do sujeito.⁶³

Tal estado de coisas não foi fruto de um mero acaso, senão que o livro *Ensaio sobre o entendimento humano* estava sendo amplamente lido por aqueles tempos na Alemanha. A influência do inglês foi tamanha que a mesma se tornou moeda corrente naquela época, estando presente inclusive entre os predecessores e os contemporâneos de Kant. Para citarmos alguns retenham-se os

disso veja o que escreve Torretti: “Es razonable, pues, conjeturar que Kant en estos escritos de la década del sesenta, elige la denominación ‘sentido interno’, ‘experiencia interna’, para nombrar a las diversas formas de conciencia inmediata y evidente em que sostiene debe fundarse la metafísica, porque ya sospecha, aunque todavía no las ha analizado y clasificado, que todas las conciencias de este tipo no son sino los diversos aspectos y supuestos de la conciencia de sí. *Por lo demás, este uso de las palabras no se aparta de la tradición: sabemos que para Locke el sentido interno no es la conciencia de estados, sino conciencia de las operaciones de la mente, y como tal un ingrediente esencial de estas operaciones mismas, que son mentales justamente porque se efectúan a sabiendas, porque se envuelven conciencia de sí*” (TORRETI, R. *Manuel Kant – Estudio...*, 1967, p. 118). Grifo nosso.

⁶² Chamemos atenção a algo que não pode passar por alto, a saber, o fato de que a *Idea* de Locke em nada se assemelha ao conceito platônico de ideia (i.e., o *eidós*). Cada um deles tem um uso bastante distinto.

⁶³ “Todo homem possui totalmente em si mesmo esta fonte de ideias e, ainda que ela não seja um sentido por nada ter que ver com objetos externos, assemelha-se muito, todavia, e pode com propriedade ser chamada *sentido interno*. Mas, como à outra fonte das ideias chamo sensação, a esta denomino REFLEXÃO, porque por seu intermédio a mente só recebe as ideias que adquire ao refletir sobre as próprias operações internas” (LOCKE, J. *Ensaio...*, livro II, 1, 4, 1999).

nomes de Rüdiger⁶⁴ (1673-1731), Baumgarten⁶⁵ (1714-1762) e Tetens⁶⁶ (1736-1807).

Diante disso, notemos que o modo que Kant faz uso desse conceito no *Opúsculo de 1768* difere um pouco da maneira utilizada nos demais textos da década de 1760. Como bem assinala R. Torretti, o filósofo de Königsberg fornece como que uma nova roupagem⁶⁷ a esta importante noção; usando-a de um modo bastante peculiar, ainda que Kant, posteriormente em sua doutrina, não esteja falando da mesma coisa com respeito da natureza do espaço como no *Opúsculo de 1768*, nem muito menos sobre o conceito de sentido interno em sua acepção crítica. Em 1768, por meio do sentido interno, obteríamos uma consciência imediata (ou seja, não mediata) do espaço,⁶⁸ possibilitando, assim, as primeiras apreciações do que

⁶⁴ Cf. sobre este assunto em Rüdiger: WUNDT, M. *Die Deutsche Schulphilosophie...* OLSMS, 1992. Especialmente p. 84-86.

⁶⁵ Certamente Kant leu a *Metafísica* de Baumgarten. Nela, no § 535, este filósofo define o conceito enquanto uma representação do estado de nossa alma.

⁶⁶ Sobre a influência da psicologia de Tetens no pensamento de Kant, particularmente no momento de virada da doutrina de Kant, veja o livro de Herman J. De Vleeschauer: *La evolución del Pensamiento kantiano...*, 1962. Principalmente o § 4 do capítulo II (“La constitución de la síntesis crítica”) intitulado “La psicología de Tetens y su acción sobre el criticismo” (p. 86-92).

⁶⁷ Sobre as diferentes maneiras como Kant se utiliza do conceito de “sentido interno” em sua doutrina, veja o que escreve E. Giusti em seu artigo “Signo e sentido interno na filosofia da matemática pré-crítica”: “Usando assim o conceito de sentido interno como um coringa no sistema filosófico que vai esboçando, Kant não hesita em mudar este conceito conforme a necessidade e a orientação de suas pesquisas. Assim, no artigo de 1768 sobre A diferença das regiões do espaço, o sentido interno abarcará aquilo que logo depois será classificado como intuições puras, isto é o espaço e o tempo. Este conceito interessa Kant em todo seu percurso em direção a *Crítica*, mas o sentido interno (ou experiência interna) do *Preisschrift* guarda pouco em comum do seu homônimo crítico.” (GIUSTI, E. M. *Signo e sentido interno na matemática pré-crítica*. In: *Dois Pontos*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 61-76, 2005. p. 65-66). Grifo nosso.

⁶⁸ “En el citado escrito de 1768, la ‘conciencia imediata y evidente’ a que se apela no concierne en rigor a operaciones de la mente; su tema es más bien, como hemos dicho, el espacio, que se revela, de esta suerte, unido por un vínculo estrecho y peculiar a la conciencia de sí. En esse escrito Kant está lejos de extraer las consecuencias de este descubrimiento, el cual esta meramente implícito em el desarrollo de una investigación sobre la naturaleza del espacio, que apela a esta evidencia de lo que allí se llama ‘sentido interno’ unicamente como un nuevo recurso para decidir esa veja cuestión. Pero el

seria o compreendido por Kant do espaço enquanto intuição pura. Representando, portanto, um passo decisivo em sua doutrina.

7. O espaço enquanto conceito não empírico: o primeiro argumento da “Exposição metafísica”

Outra colocação a ser feita – encontrada também na última seção do *Opúsculo de 1768* – seria a de que existe um aspecto com respeito à natureza do espaço que Kant preservaria de 1768 até a “Estética Transcendental”, a saber, sua natureza não empírica.⁶⁹ A maneira através da qual o filósofo de Königsberg inicia sua “Exposição metafísica” do espaço, em que se pretende expor o conceito de espaço enquanto dado *a priori*, é clara: o espaço não é um conceito empírico. No primeiro argumento lemos:

1. O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, como algo situado num outro lugar do espaço, diferentemente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requiere-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação.⁷⁰

Daí se segue os outros três argumentos que compõem a “Exposição metafísica” de Kant com respeito ao espaço.

escrito de 1768 representa sin duda un paso decisivo hacia el establecimiento de una de las doctrinas básicas de la filosofía crítica, aquella precisamente que hará posible, como decíamos, la articulación de las demás: la doctrina según la cual nuestra representación del espacio (y del tiempo) es una fonte particularísima de saber inmediato y la par necesario, ligada inextricablemente a la conciencia de sí.” (TORRETI, R. Manuel Kant – Estudio..., 1967, p. 118-19). Grifo nosso.

⁶⁹ f. a nota 41 acima.

⁷⁰ KrV, B 38. Grifo nosso. Ademais, na *Dissertação de 1770*, o primeiro argumento sobre o espaço também foi o de que o espaço não têm origens nos sentidos (cf. § 15 – Ak II, 402).

8. Alguns problemas oriundos da noção de espaço absoluto

Nos escritos posteriores ao *Opúsculo de 1768*, Kant abandonaria essa visão realista acerca da natureza do espaço que em *DE* ele mesmo defendera; e isso acontece por alguns bons motivos. Note-se, por ora, o seguinte: se na *Crítica da Razão Pura* Kant mantivesse a mesma concepção sobre o espaço (isto é, real e absoluto), ele incorreria em sérios problemas para sua empresa filosófica. Pois, enquanto no contexto do *Opúsculo de 1768*, temos de um lado a influência direta de Newton e Euler, que são cientistas e se preocupavam prioritariamente com os problemas da física; por outro lado, temos Kant, que não era propriamente um cientista natural, mas sim um filósofo. Assim, sabemos que um de seus grandes problemas foi, para além daqueles concernentes à matemática e à física enquanto disciplinas de cunho científico, o do estatuto da metafísica como ciência. Portanto, se fosse o caso de ocorrer na *Crítica da Razão Pura* o mesmo que aconteceu no *Opúsculo de 1768*, i.e., considerando o espaço um ente absoluto, então se levarmos isso as suas últimas consequências, acabaria acarretando em seríssimos problemas. Um deles, e quiçá um dos mais sérios, seria o de que o espaço teria de ser considerado enquanto uma coisa em si. Nesse sentido, uma tal noção acarretaria no intrincado problema antinômico, o qual, sem dúvida alguma, foi um dos grandes problemas enfrentados por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

9. Conclusão

Embora no item anterior tenhamos apontado para certos aspectos, por assim dizer, negativos oriundos da noção de espaço absoluto, outra coisa que não podemos perder de vista seria para o fato de que no texto de 1768 nosso filósofo ainda não dá conta de

resolver tais pendências, mesmo porque algumas delas nem o próprio Kant havia desenvolvido de maneira plenamente satisfatória. O que se nota em 1768 – como ocorria noutros de seus primeiros textos – é um Kant preocupado em enfrentar um problema que lhe foi outorgado por sua própria época. E como vimos, no *Opúsculo de 1768* esse tema foi o espaço, um assunto de caríssima importância a Kant, bem como aos pensadores de seu tempo.

Vimos, ademais, que o diferencial encontrado no *Opúsculo de 1768* frente àqueles outros textos que o precederam é a dupla quebra de Kant em relação à sua posição sobre o espaço, a saber, a ruptura com Leibniz e a ruptura com o “jovem Kant”. Por fim, foi possível observar no *Opúsculo de 1768* um escrito mais maduro no que concerne especificamente ao tema do espaço, sendo que, a partir dele, o mesmo tema ruma numa direção em que Kant não abandonará por completo suas ideias, senão que seguirá avançando sua doutrina, reformulando alguns pontos quando necessário e seu fim seria dado na “Estética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*. Ora, tal progresso já nos parece ser um bom indício e um sugestivo convite à leitura de um texto que aborda com exclusividade um tema extremamente caro ao filósofo de Königsberg.

Bibliografia

AMARAL, L. A. D. *As origens da filosofia crítica: Um estudo sobre o tema do espaço nos anos de 1768 e 1769 e de sua importância para Kant*. Dissertação de mestrado. PUC-SP, 2013.

ARANA, J. *Ciencia y metafísica en el Kant pré-crítico (1746-1764)*. Sevilla: Universidade de Sevilla, 1982.

_____. *Kant y las tres físicas*. Crisis de la Modernidad, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1991. p. 55-79.

BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*. London: New Haven, 1978.

_____. Lambert and Hume in Kant's Development from 1769 to 1772. In: BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*. London: New Haven, 1978. p. 101-110.

BEISER, F. C. Kant's intellectual development. In: GUYER, P (org.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge U. Press, 1992. p. 26-61.

BURTT, E. A. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Editora UNB, 1991.

CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*. v. II. Fondo de Cultura Económica, 1953.

_____. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Magente, 1953.

CAYGILL, H. *Dicionário de Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2000.

CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal?* 2. ed. Editora Brasilense, 2006.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2003.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *La composition du 'Preisschrift' d'Immanuel Kant sur les progrès de la métaphysique*. Journal of the History of Philosophy, 1979. p. 149-196.

_____. *La Deduction Transcendentale dans L'Ouvre de Kant*. Tome Premier: La Deduction Transcendentale avant la Critique de la Raison Pure. Garland Publishing, Inc., 1976.

_____. *La evolución del pensamiento kantiano*. Universidad Autónoma de México, 1962.

DOS SANTOS, L. R. *A razão sensível*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

EISLER, R. *Kant Lexikon*. Hidelberg: Georg Olms Verlag, 1984.

ERDMANN, B. *Einleitung zu Immanuel Kant's Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Leipzig. I-CXIV, 1878.

EWING, A. C. *A short commentary on Kant's "Critique of Pure Reason"*. University of Chicago Press, 1938.

FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. v. IV. Immanuel Kant und seine Lehre. I. Teil Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. Mannheim, 1860.

FISCHER, K. UND TRENDELENBURG, A. *Kant's Lehre vom Raum und Zeit*. Jena: Druck und Verlag von Frederich Mauke, 1870.

FRIEDMAN, M. *Kant and the exact sciences*. Harvard U. Press, 1992.

_____. Philosophy of natural science. In: GUYER, P. (org.). *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge U. Press, 2007. p. 303-341.

GERHARDT, K. I. (ed.). *Leibnizens mathematische Schriften*. v. 5. Halle: Druck und Verlag von H. W. Schmidt, 1858.

GIUSTI, E. M. *A filosofia da Matemática no "Preisschrift" de Kant*. São Paulo: EDUC, 2004.

_____. Signo e sentido interno na matemática pré-crítica. In: *Dois Pontos*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 61-76, 2005.

HATFIELD, G. Kant on the perception of space (and time). In: GUYER, P. *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge U. Press, 2007. p. 61-93.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HINTIKKA, J. Kant on the mathematical method. In: POSY, C. J. *Kant's Philosophy of Mathematics – Modern Essays*. Kluwer Academic Publishers, 1992. p. 21-42.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José O. de A. Marques. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

JAMMER, M. *Conceitos de espaço: A história das teorias do espaço na física*. Contraponto; PUC-RIO, 2010.

_____. *Conceitos de Força: Estudo sobre os fundamentos da dinâmica*. Contraponto; PUC-RIO, 2011.

JOLEY, N. *Leibniz*. New York: Routledge, 2005.

KANT, I. Acerca do primeiro fundamento da diferença das regiões do espaço. Trad. Alberto Reis. In: *Textos pré-críticos*. Porto: Ed. Rés, 1983.

_____. *A new elucidation of the first principles of metaphysical cognition (Nova Dilucidatio)*. Trad. David Walford. In: *Theoretical Philosophy 1755-1770*. New York: Cambridge U. Press, 2007.

_____. Attempt to introduce the concept of negative magnitudes into philosophy. Trad. David Walford. In: *Theoretical Philosophy 1755-1770*. New York: Cambridge U. Press, 2007.

_____. *Briefwechsel, Akademie Ausgabe, Ak X-XIII. B. I-IV*. Ed. E. Adickes. Berlin. 1912.

_____. *Correspondence*. Ed. e trad. A. Zweig. Cambridge U. Press, 1999.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela dos Santos e Arthur F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. *Critique of Pure Reason*. 5. ed. Trad. Norman Kemp Smith. Londres: Macmillan and Co., 1918.

_____. *Critique of Pure Reason*. Trad. Paul Guyer. Cambridge U. Press, 1998.

_____. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. Trad. Paulo Licht dos Santos. In: *Escritos pré-críticos*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *Handschriftlicher Nachlass, Akademie Ausgabe, Ak XVII-XVIII. B. IV-V*. Ed. E. Adickes. Berlin. 1912.

_____. Investigações sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral (Preisschrift). Trad. Luciano Codato. In: *Escritos pré-críticos*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *Kritik der reinen Vernunft – Zweite Auflage 1787. Akademie Ausgabe, Ak III*. Berlin: Ed. E. Adickes, 1911.

_____. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Edunicamp, 2003.

_____. *Manuscrit de Duisburg (1774-1775) – Choix de Réflexions des années 1772-1777*. Trad. François-Xavier Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

_____. Metaphysic L². In: *Lectures on Metaphysics*. Ed. e trad. Karl Ameriks and Steve Naragon. New York: Cambridge U. Press, 2001.

_____. *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Trad. M. Friedmann. . New York: Cambridge U. Press, 2002.

_____. *On a discovery whereby any new critique of pure reason is to be made superfluous by an older one (Resposta a Eberhard)*. Trad. Henry Allison. New York: Cambridge U. Press, 2002.

_____. *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Trad. Juan Arana Cañedo-Argüeles. Peter Lang. Bern. Frankfurt am Main New York. Paris. 1988.

_____. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie*. Leipzig: Ed. B. Erdmann, 1882.

_____. Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço. Trad. Rogério Passos Severo. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 2, p. 61-75, 1997.

_____. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Trad. Joãozinho Beckenkamp. In: *Escritos pré-críticos*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. Uso da metafísica unida à geometria em filosofia natural cujo espécime I contém a monadologia física. Trad. José de Andrade. In: *Textos pré-críticos*. Porto: Ed. Rés, 1983.

_____. *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*. Akademie Ausgabe, Ak II. Ed. E. Adickes. Berlin. 1912.

KEMP SMITH, N. *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Palgrave Macmillan, 2008.

KENNY, A. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Trad. Carlos A. Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 4 v.

LEIBNIZ, G. W. *Correspondências com Clarke*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Monadologia*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Paris. Garnier-Flammarion, 1966.

_____. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Trad. Luis João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LINHARES, O. B. *A gênese da dedução transcendental (1768-1775)*. Dissertação de mestrado. PUC-SP, 1997.

_____. *A gênese das antinomias matemáticas*. Tese de doutorado. UNICAMP, 2005.

_____. *O despertar do sonho dogmático*. Trans/Form/Ação. São Paulo. 28 (2). p. 53-81. 2005.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Eduardo A. de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

NEWTON, I. *PRINCÍPIOS MATEMÁTICOS DA FILOSOFIA NATURAL – Livro I*. Trad. Trieste Ricci, Leonardo G. Brunet, Sônia T. Gehring e Maria Helena C. Célio. São Paulo: Edusp, 2008.

PATON, H. J.: *Kant's Metaphysic of Experience – A commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft*. London, 2004. 2 v.

PIAUI, W. de Siqueira. Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação. *Cadernos UFS de Filosofia* (on-line), v. 9, p. 77-94, 2012.

PORTA, M. A. G. *A filosofia a partir de seus problemas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. Cassirer e Kant. In: PORTA, M. A. G. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 145-184.

_____. De Newton a Maxwell – Uma contribuição à compreensão do projeto cassireriano de uma “filosofia das formas simbólicas”. In: PORTA, M. A. G. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 71-101.

_____. ZURÜCK ZU KANT! Adolf Trendelenburg, a superação do idealismo e as origens da filosofia contemporânea. In: PORTA, M. A. G. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 15-44.

PRADO, L. L. *Monadologia e espaço relativo: o jovem Kant receptionando Leibniz*. São Paulo: EDUC, 2000.

RAMOS, M. DE C. As mônadas físicas como unidades gerativas no Sistema da natureza de Maupertuis. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 07, n. 03, 2009, p. 461-472.

ROSS, G. M. *Leibniz*. Trad. Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

RUSSELL, B. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge U. Press, 1900.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zwieter Band*. Brodhaus, 1888.

SEVERO, R. P. Three Remarks on the Interpretation of Kant on Incongruent Counterparts. *Kantian Review*, v. 9, p. 30-57, 2005.

SPINOZA, B. *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica e dividida em cinco partes, nas quais são tratados I. Deus II. A natureza e a origem da mente III. A origem e a natureza dos afetos IV. A servidão humana ou a força dos afetos V. A potencia do intelecto ou a liberdade humana*. Trad. Tomaz Tadeu. Ed. Bilíngue: latim-português. Ed. Autêntica, 2007.

SCHWAIGER, C. Christian Wolff – A figura central do iluminismo alemão. Trad. Dankwart Bernsmüller. In: KREIMENDAHL, L. (Org.): *Filósofos do século XVIII*. Ed. Unisinos, 2007. p. 65-88.

TONELLI, G. *Ecllettismo di Kant precritico*. In. Fil 10, 1959. p. 560-73.

TORRETI, R. *Manuel Kant – Estudio sobre los fundamentos de la filosofia crítica*. Ediciones de la Universidad Chile, 1967.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Studgard/Berlim/Leipzig Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921. 2 v.

WINDELBAND, W. *Historia de la filosofía moderna*. 2 vols. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, 1951.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. Edusp, 2008.

WOOD, A. W. The antinomies of pure reason. In: Guyer, P.: *The Cambridge companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Cambridge U. Press, 2010. p. 245-265.

WUNDT, M. *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. OLMS. Hidesheim, Zürich, New York, 1992.

JUSTIÇA E ÉTICA BIOMÉDICA

Marciano Adilio Spica¹

“Tratar igualmente não significa tratar identicamente. A justiça não se faz monótona a este ponto.”

FRANKENA, K.W.

RESUMO

Neste trabalho apresentaremos as ideias de Beauchamp e Childress a respeito da justiça em questões biomédicas. A justiça é um dos mais complexos e também um dos pontos mais atacados da teoria principialista, já que estes não enunciam um único princípio material de justiça. Faremos um apanhado geral das principais ideias defendidas pelos autores em questão a respeito do princípio de justiça, analisando nelas os pontos relevantes e, ao final, mostraremos como se pode tirar dessas ideias um princípio material de justiça.

Palavras-chave: Ética. Principialismo. Justiça.

¹ UNICENTRO/SESu-MEC. Email: marciano.spica@gmail.com

ABSTRACT

In this paper we present briefly the ideas of Beauchamp and Childress about justice in biomedical issues. Justice is one of the most complex and also one of the points most attack principlalist theory, since they do not enunciate a single material principle of justice. We will try to give an overview of the main ideas advocated by the authors concerned about the principle of justice, analyzing the relevant points and at the end we will show how you can take these ideas a material principle of justice.

Keywords: Ethics. Principlalism. Justice.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O principlalismo é uma das teorias mais aceitas dentro da ética biomédica e é a base da legislação brasileira de ética em pesquisa envolvendo seres humanos. Tal teoria é defendida por T. L. Beauchamp e J. F. Childress na obra *Princípios de Ética Biomédica*. Nesta obra, os autores adotam quatro princípios fundamentais para a ética biomédica, a saber: 1) O princípio da Autonomia, que se refere à capacidade que as pessoas têm de realizar atos e tomar decisões livres de qualquer influência, é a capacidade de escolha que se dá intencionalmente e com conhecimento de causa; 2) O princípio da Não-Maleficência no qual está implícito a ideia de não causar dano ou mal a uma pessoa; 3) O princípio da

Beneficência que expressa uma obrigação moral de agir em benefício das pessoas; 4) O princípio da Justiça que se ocupa de como os bens e serviços de saúde devem ser distribuídos. Tais princípios não são hierarquizados tendo todos validade *prima facie*. Aqui, nos ocuparemos apenas em apresentar e discutir a ideia dos autores a respeito da justiça em questões biomédicas.

JUSTIÇA EM QUESTÕES DE ÉTICA BIOMÉDICA

Beauchamp e Childress utilizam o conceito de justiça no sentido de justiça distributiva, ou seja, “refere-se a distribuição igual, equitativa e apropriada na sociedade, determinada por normas justificadas que estruturam os termos da cooperação social” (BEUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 312). Tal distribuição pode referir-se tanto a direitos quanto a deveres. Os problemas da justiça distributiva sempre aparecem frente à escassez de recursos, já que se houvessem recursos abundantes e disponíveis a toda a população, não haveria problemas de distribuição. É diante do fato de que nem sempre há recursos para atender a toda a população que surge a questão de quem tem direitos de receber os recursos disponíveis.

Para desenvolver suas ideias a respeito da justiça, Beauchamp e Childress partem do princípio formal de justiça atribuído a Aristóteles, a saber, “os iguais devem ser tratados igualmente e os desiguais devem ser tratados desigualmente” (BEUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 354). É sabido que o princípio formal de justiça não estabelece critérios de quem seria igual e quem desigual no tratamento. O princípio da justiça formal deixa em aberto a definição da igualdade, além de não especificar os critérios para sabermos quem é igual a quem. E é justamente nisto que se dá sua formalidade. Por isso da necessidade de princípios materiais de justiça que guiem as ações éticas. Os princípios materiais de jus-

tiça “especificam as características relevantes para um tratamento igual, são materiais porque identificam as propriedades substantivas para a distribuição” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 355). Um princípio de justiça material oferece critérios que devem ser analisados para dizermos quem é igual a quem e como as pessoas devem ser tratadas igualmente. Tal especificação fica clara ao tomarmos, por exemplo, a necessidade como critério da avaliação da igualdade. Se assim o fizermos, dizer que alguém tem uma necessidade fundamental é dizer que se esta não for suprida a pessoa estaria sofrendo prejuízos, ou seja, estaria sendo injustiçada.

Beauchamp e Childress não enunciam um único princípio material de justiça para a ética biomédica, ao invés disso, nos apresentam seis princípios materiais de justiça que seriam válidos e poderiam ser utilizados em diferentes circunstâncias, a saber:

- 1- A cada pessoa uma parte igual
- 2- A cada pessoa de acordo com a necessidade
- 3- A cada pessoa de acordo com o esforço
- 4- A cada pessoa de acordo com a contribuição
- 5- A cada pessoa de acordo com o mérito

6- “A cada pessoa de acordo com as trocas de mercado.” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 355-56).

Apesar de apresentarem estes seis princípios, os autores deixam bem claro que poderia haver outros. Para eles não há problema algum em aceitar todos os princípios acima citados desde que tomados *prima facie*, não podendo estes ser avaliados independentemente das circunstâncias particulares ou das esferas em que são aplicados.

Não há nenhum obstáculo evidente à aceitação simultânea de mais de um desses princípios, e algumas teorias da justiça aceitam todos os seis como válidos. Uma tese moral plau-

sível é a de que cada um desses princípios materiais identifica uma obrigação *prima facie* cujo peso não pode ser avaliado independentemente das circunstâncias ou esferas particulares nas quais são especificamente aplicáveis. Uma especificação adicional pode estabelecer a relevância desses princípios para as esferas nas quais de início não haviam sido julgados como aplicáveis (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 356).

Tais princípios mostram algumas propriedades relevantes que devem ser levadas em conta numa distribuição justa em um caso particular. É justamente aí que se mostra a grande importância dos princípios materiais de justiça, já que sem eles fica difícil justificar o que deve ser levado em consideração na hora de distribuir bens e serviços. Para Beauchamp e Childress “A ambivalência a respeito de que propriedades enfatizar, e em que contextos, é responsável em parte pelo caráter de mosaico das políticas de saúde e da regulamentação do governo em muitos países” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 357). Ou seja, a dúvida a respeito do que o Estado deve enfatizar em suas políticas de saúde acarretam uma má distribuição dos recursos ou até mesmo um conjunto maior de recursos para uma área não tão necessitada. A clara adoção de princípios materiais de justiça define o que deve ser levado em conta na hora do atendimento à saúde. Com eles é possível definir os direitos e deveres de cada cidadão. Assim sendo, se uma política de assistência à saúde adota, por exemplo, o princípio de que cada pessoa merece uma parte igual na divisão dos bens estatais, a forma de distribuição de seus recursos será totalmente diferente do que a de uma política que adota o princípio de merecimento ou de trocas de mercado, por exemplo.

Os princípios, acima citados, são mais bem compreendidos se integrados dentro de uma teoria, já que

[...] as teorias da justiça distributiva foram desenvolvidas para especificar e tornar coerentes nossos diferentes princípios, regras e julgamentos. Uma teoria procura conectar as características das pessoas com distribuições moralmente justificáveis dos benefícios e dos encargos (BEAUCHAMP & CHILDRESS, p. 360).

Diante disso, Beauchamp e Childress analisam as teorias da justiça mais aceitas e mostram qual é a posição de cada uma delas em relação à distribuição de recursos da saúde. As primeiras teorias analisadas são as teorias utilitaristas que, segundo os autores,

[...] veem a justiça como envolvendo escolhas entre vantagens e desvantagens – por exemplo, ao estabelecer os benefícios em programas de saúde pré-pagos. Muitos utilitaristas defendem programas sociais que protegem a saúde pública e distribuem serviços básicos de saúde de forma igual para todos os cidadãos, pelo motivo de que esses programas maximizam a utilidade (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p.361).

Os princípios utilitaristas geram problemas ao serem aceitos como suficientes por terem uma fundamentação indefinida e tênue dos direitos individuais, além de negligenciarem o modo de justiça que se preocupa com a distribuição dos encargos e benefícios. Mas isso não quer dizer que os autores rejeitem o utilitarismo como um todo, ao contrário disso, defendem que este teria um papel legítimo na formação de políticas de macroalocação e microalocação, como veremos mais adiante.

Outra teoria analisada por Beauchamp e Childress é a teoria liberal, a qual se baseia nas leis de livre mercado. Segundo os autores, deixar os serviços de saúde serem regidos pelas leis de mercado traz graves problemas, pois nem todos teriam como pagar por tais recursos. Assim, sendo, ter acesso à saúde deixaria de ser um direito e se tornaria um serviço não estando ao alcance de todos (Cf. BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 362).

Um terceiro conjunto de teorias analisado em *Princípios de ética biomédica* são as teorias comunitaristas que “consideram os princípios da justiça como plurais, derivados de diferentes concepções do bem, tão numerosas quanto as diversas comunidades morais, e consideram que aquilo que é devido aos indivíduos e aos grupos depende desses padrões derivados da comunidade específica.” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p.364). As teorias comunitaristas baseiam-se na ideia de solidariedade e comunidade, onde a justiça não é apenas um princípio moral, mas também uma virtude pessoal em relação aos demais membros da comunidade. O maior problema dessas teorias é que vivemos, na atualidade, dentro de sociedades plurais, com imensa diversidade, sendo assim, ao dividir os recursos para a saúde o estado não tem como privilegiar uma ou outra comunidade e, mesmo nos hospitais, nem sempre é possível ater-se à variedade de costumes morais no que se refere ao tratamento dos pacientes. Na maior parte dos casos o atendimento segue um padrão que não leva em conta costumes comunitários.

Por último, Beauchamp e Childress analisam as teorias igualitaristas e parecem tomar partido por ela, mesmo que não de forma total. Ou seja, apesar de mostrarem claramente o quão mais vantajosa é esse tipo de teoria, não a consideram suficiente para justificar a distribuição de bens e serviços na saúde, mas antes de falarmos disso, vamos apresentar as principais características destas teorias.

As teorias igualitaristas defendem a ideia de que as pessoas deveriam ter acesso igual a alguns bens, disso não decorrendo que todos os bens tenham que ser igualmente distribuídos à sociedade. Desta forma, todas as pessoas teriam direito a receber, da mesma forma, o mesmo nível de assistência à saúde, mas não todos os serviços sanitários. O importante é que seja distribuído igualmente o melhor nível possível de assistência, e outros tratamentos

que não estejam ao alcance de todos sejam custeados com recursos próprios. Tais teorias têm como grande representante John Rawls, que defende uma ideia de justiça como equidade, “entendida como normas comuns de cooperação reconhecidas por pessoas livres e iguais que participam nas atividades sociais em respeito mútuo” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 366).

A teoria de Rawls tem gerado grandes discussões e já existem várias outras teorias inspiradas nele que defendem a ideia de um mínimo decente de acesso à saúde, independentemente da posição social, mesmo que este mínimo seja determinado pela disponibilidade de recursos públicos. Dentre essas teorias, Beauchamp e Childress chamam a atenção para a teoria de Norman Daniels² que defende, baseado no princípio rawlsiano de equitativa igualdade de oportunidade, um sistema de assistência médica justo. Segundo esta teoria, as instituições que cuidam da distribuição de recursos na saúde deveriam se organizar de modo a que todas as pessoas obtenham uma parcela equitativa de oportunidades de acesso à saúde, disponíveis em determinada sociedade.

Essa teoria, como a de Rawls, reconhece a obrigação social positiva de eliminar ou reduzir as barreiras que impedem a equitativa igualdade de oportunidade, uma obrigação que se estende a programas que corrijam ou compensem por diversas desvantagens. A doença e a deficiência são vistas como restrições imerecidas às oportunidades de satisfazer objetivos básicos (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 367).

² Daniels desenvolve suas ideias em DANIELS, N. *Just Health Care*. New York: Cambridge University Press, 1985. Para uma maior compreensão do autor é interessante também ver suas ideias em DANIEL, N. *A Lifespan Approach to Health Care*. In.: KUHSE, H. & SINGER, P. *Bioethics: An anthology*. Oxford: Blackwell publishing, 2009.

Uma teoria igualitarista parece ter o mérito de definir o que deve e o que não deve ser papel do estado em questão de saúde. Como colocam Beauchamp e Childress, numa teoria igualitarista:

Todos os membros da sociedade, independentemente de riqueza e posição, teriam acesso igual a um nível adequado, ainda que não máximo, de assistência médica – sendo o exato nível de acesso determinado pela disponibilidade de recursos sociais e pelos processos públicos de decisão. Serviços superiores, como quartos de hospital luxuosos e tratamentos dentários opcionais ou estéticos deveriam ser procurados por conta própria, inclusive por meio de seguro privado (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 367).

Assim sendo, teríamos uma regra de oportunidade justa, ou seja, todos teriam acesso a uma parte equitativa do serviço de saúde, apesar deste acesso não ser ilimitado. A chamada *regra da oportunidade justa* deriva de uma concepção segundo a qual todos deveriam ter acesso igual aos recursos oferecidos pela sociedade. Ninguém deveria ter mais benefícios “com base em propriedades favoráveis imerecidas (porque ninguém é responsável pela posse dessas propriedades) e afirma também que não se deve negar benefícios sociais com base em propriedades desfavoráveis imerecidas (porque as pessoas também não são responsáveis por essas propriedades).” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 368). Ou seja, ninguém deve ser discriminado por causa do nível social, da raça, do sexo, ou da cor. Ninguém deve sofrer perda ou ganho por causa de condições em que as pessoas se apresentam e pelas quais não são responsáveis. Tais condições acima citadas são distribuídas pela loteria da vida social ou natural e as pessoas não são responsáveis por isso. Ou seja, ninguém pode ser responsabilizado por ter nascido em situação de precariedade social ou por diferença sexual ou racial. Para Rawls, em sua obra *Uma teoria da Justiça*: “A

distribuição natural dos bens não é justa ou injusta; nem é injusto que os homens nasçam em algumas condições particulares dentro da sociedade. Estes são simplesmente fatos naturais. O que é justo ou injusto é o modo como as instituições sociais tratam deste fato” (RAWLS, 2002, p.109). A natureza não é passível de um princípio de justiça, mas o modo como a sociedade lida com aquilo que a natureza ofereceu é.

Vários conceitos importantes aparecem na regra de oportunidade justa de John Rawls, entre eles, o conceito de loteria da vida. Esta é uma ideia de que as pessoas nascem ao acaso, em diferentes situações, e que não podem ser responsabilizadas por isso. Ao contrário, deveríamos dar condições para que as pessoas se tornem o mais iguais possível durante a sua vida. É daí que nasce uma ideia de política compensatória, ou seja, na medida do possível, deveríamos compensar, através de recursos sociais, a loteria da vida. Baseados nesta ideia, podemos dizer, - com Rawls, Beauchamp e Childress, - que deveríamos investir mais recursos para corrigir as desigualdades geradas pela loteria da vida. Assim, deveríamos gastar mais na alfabetização das crianças carentes e com dificuldade de alfabetização, para que estas tenham a mesma oportunidade, do que com crianças que têm facilidade em alfabetização e não são carentes.

Transferindo a ideia de loteria da vida para o âmbito da saúde, poderíamos dizer que ninguém é culpado de ter nascido com alguma deficiência ou por ter sido atingido por alguma doença. Por isso, deveríamos fazer o máximo possível para que as pessoas que, por causa de deficiências naturais são desiguais a nós, não tendo as mesmas condições de vida que a nossa, se aproximem o máximo possível de nossa qualidade de vida, através de recursos sociais dispensados a elas.

Mas as ideias de Rawls, tão bem aceitas por Beauchamp e Childress, são passíveis de crítica. Neste sentido, um dos mais ferrenhos críticos dessa ideia é Engelhardt. Ele faz uma forte crítica à ideia de loteria da vida e suas consequências para a bioética em sua obra *Fundamentos da Bioética*. Para ele:

A circunstância em que os indivíduos são feridos por causa da ação de furacões, tempestades e terremotos muitas vezes não é culpa de ninguém. Quando ninguém pode ser responsabilizado, ninguém pode ficar encarregado da responsabilidade de tornar sadios aqueles que perdem na loteria natural, com base na responsabilização pelos danos. Será preciso encontrar um argumento dependente de um sentido particular de imparcialidade para demonstrar que os leitores deste livro deveriam submeter-se à obrigatória distribuição dos seus recursos para proporcionar assistência à saúde para aqueles que foram feridos pela natureza. Pode ser falta de sentimentos, de solidariedade ou de caridade deixar de proporcionar essa ajuda. [...] Mas é outra coisa demonstrar, em termos morais seculares gerais, que os indivíduos devem aos outros a sua ajuda, de um modo que autorizaria moralmente o uso da força do Estado para a redistribuição das energias e recursos privados, ou para obrigar as pessoas a tomarem suas livres decisões em relação aos outros. [...] A loteria natural cria desigualdades e coloca os indivíduos em desvantagem, sem criar uma obrigação moral secular direta de parte dos outros em ajudar aqueles que têm necessidades (ENGELHARDT, 2008, p. 444-445).

É diante da percepção da falta de decorrência entre loteria da vida e dever moral que Engelhardt defende ser necessário criar uma barreira entre aquilo que é injusto e o que é simplesmente desastroso. Para ele:

A vida, em geral, e a assistência à saúde, em particular, revelam grandes tragédias, sofrimentos e privações. As dores e os sofrimentos de enfermidade, da incapacidade e da

doença, assim como as limitações das deformidades, apelam à solidariedade de todos, para que proporcionem ajuda e conforto. As incapacidades, doenças e ferimentos devidos às forças da natureza são infelicidades. As incapacidades, doenças e ferimentos devidos às ações não-consentidas dos outros são injustiças (ENGELHARDT, 2008, p. 458).

Sendo assim, seria necessário estabelecer um limite preciso entre o que é meramente desastroso e não teria imputabilidade moral e aquilo que é injusto e que precisaria ser corrigido pelo poder público. Isso ajudaria também a diferenciar reais necessidades de meros desejos³.

Beauchamp e Childress parecem concordar em parte com a crítica que Engelhardt faz à loteria da vida, pois defendem que o processo de redução das desigualdades desta deve parar em algum ponto para não causar enormes prejuízos ao estado. Porém, eles chamam a atenção para o fato de que:

Não há linhas divisórias nítidas entre o injusto e o desventuroso, mas a suposição de que há uma distinção precisa pode nos cegar para formas de necessidade individual e de responsabilidade social que não poderíamos considerar como baseadas numa injustiça. Como sugere a metáfora da loteria, muitos prejuízos à saúde são distribuídos aleatoriamente, e não sob o controle direto de alguém. Contudo, essa metáfora é problemática caso sugira também que não há nenhuma obrigação social que requer que previnamos, eliminemos, controlemos ou compensem por esses danos (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 372).

É claro que os autores de *Princípios de Ética Biomédica* percebem que a utilização da regra de oportunidade justa pode trazer sérios prejuízos ao estado, já que seria necessário dispensar altos recursos para a saúde. Porém, fica claro que nem todos os serviços

³ Falaremos disso mais adiante.

de saúde seriam oferecidos pelo Estado. Seria necessário, apenas, um mínimo decente de assistência à saúde. Tal mínimo seria determinado a partir de um montante fixo de recursos. A questão é: como atingir o maior número de pessoas, com um limite fixo de recursos?

Princípios de ética biomédica apresenta dois argumentos que defendem um mínimo decente de assistência à saúde: o primeiro é um argumento baseado na ideia de proteção social coletiva. Segundo este argumento, assim como o governo tem o dever de dispensar recursos com segurança e educação, também tem o dever de dispensar recursos para a saúde, por que esta também oferece risco social assim como o crime. Tal teoria faz um apelo à coerência dizendo que “se o governo tem uma obrigação de fornecer um tipo de serviço essencial, então deve haver a obrigação de fornecer um outro” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 380).

Um segundo argumento está baseado na regra de oportunidade justa, derivada da teoria igualitarista de Rawls. Este argumento pode ser explicado da seguinte forma: a assistência à saúde deve ser promovida como uma compensação a uma má sorte que as pessoas teriam na loteria da vida, pelas quais não são responsáveis. Se uma pessoa está doente, como já dissemos acima, ela teria direito à assistência sanitária para que sua qualidade de vida pudesse se aproximar o máximo possível da qualidade de vida de uma pessoa saudável. Além disso, uma pessoa portadora de um mal de saúde está inapta a ter a possibilidade de mesmas oportunidades que uma pessoa saudável. Seria necessário investir na saúde para que todas as pessoas tivessem as mesmas condições de oportunidades.

Se a sociedade aceitasse esses dois argumentos, isto já traria enormes deveres ao Estado e não podemos negar, que se todos deveriam ter as mesmas oportunidades, esta possibilidade é, muitas vezes, limitada por doenças que não são responsabilidade

individual. Porém, é necessário lembrar que somente a aceitação da ideia de que todos temos direitos a um mínimo decente de assistência à saúde não é suficiente, faz-se necessário sabermos os limites e alcances do direito mínimo à assistência sanitária.

A ideia de um mínimo decente de assistência sanitária sugere que o governo cubra as necessidades básicas de saúde e catástrofes; outras necessidades e desejos de saúde seriam cobertas privativamente. Porém, uma outra perspectiva defende a ideia de que não se deve negar a ninguém o acesso à saúde. Tal visão expansiva da igualdade propõe que todos tenham direito ao acesso a todo tratamento que esteja disponível para qualquer pessoa. Beauchamp e Childress parecem compartilhar mais com a ideia de um mínimo decente de assistência sanitária, no qual o governo se responsabilizaria, por exemplo, pela prevenção de doenças, atenção primária, e serviços sociais de apoio a pessoas deficientes. “Embora o fato de se tratar de um modelo de assistência ‘mínima’ em vez de um modelo de assistência ‘ótima’ venha a afligir algumas pessoas, somente esse primeiro modelo pode ser justificado numa política socialmente custeada” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 385). Uma outra vantagem da proposta de um mínimo decente de assistência à saúde é que ela oferece a possibilidade de compromisso entre utilitaristas, comunitaristas, liberais e igualitaristas, já que incorporaria algumas preocupações morais presentes em cada uma destas teorias⁴.

4 “Ela garante assistência médica básica para todos com base numa premissa de acesso igual, permitindo ao mesmo tempo a aquisição não-igual de serviços adicionais por meio da iniciativa e do contrato individuais. A proposta mescla formas de distribuição privadas e públicas, afirmando métodos de livre Mercado e métodos coletivos de prestação de serviços de saúde. Os utilitaristas devem considerar a proposta interessante uma vez que funcione de modo a minimizar a insatisfação pública e a maximizar a utilidade social, sem exigir uma tributação demasiadamente onerosa. [...] Os igualitaristas encontram uma oportunidade de usar um princípio de acesso igualitário e de ver um sistema de distribuição em que está presente a oportunidade equitativa. A perspectiva comunitarista também não é negligenciada. Para que o sistema seja praticável, é necessário um consenso social acerca dos valores, ainda que tosco e incompleto. [...] Por

Porém, se optarmos pela ideia de mínimo decente de acesso à saúde teremos o problema de saber qual é este mínimo, ou seja, que serviços de saúde entrariam no limite do mínimo, quem os receberia, quais problemas de saúde seriam prioritários e como se perderia o direito a tal acesso. Para Beauchamp e Childress os problemas de distribuição são classificados em quatro tipos: 1) *Divisão pelo pressuposto social completo*, ou seja, como o único serviço de um estado não é a saúde, mas há outros, os recursos deveriam ser divididos de acordo a que todos os serviços, como moradia, segurança, educação, fossem atingidos. Porém, para ser justo o sistema tem de distribuir um mínimo de assistência sanitária; 2) *Distribuir dentro do pressuposto da saúde* que se refere a como destinar os fundos dentro do segmento pressuposto dedicado a saúde. Já que promovemos e protegemos a saúde de muitos modos, não só com atendimento médico. “A expressão *recursos de saúde* não é, portanto, equivalente à expressão *recursos médicos*, e o orçamento para a saúde excede muito a porção destinada à assistência médica” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 394); 3) *Distribuir dentro do pressuposto de assistência sanitária* que se refere a saber onde e como é mais eficiente distribuir os recursos destinados à assistência sanitária, já que, por exemplo, muitas vezes, é mais eficaz distribuir recursos para a prevenção do que para o tratamento, porém, seria injusto se, ao distribuir para a prevenção, as pessoas em tratamento ficassem sem assistência. Ainda, dever-se-ia criar um modo de saber qual doença é prioritária em relação à outra. 4) *Conceder tratamentos escassos para os pacientes*, que consiste em distribuir medicamentos, espaço em hospitais e/ou coisas do tipo.

Beauchamp e Childress trabalham mais os tipos 3 e 4 de distribuição de recursos. Ao desenvolver o tipo 3, a saber, distribuir

fim, o liberal vê uma oportunidade para a produção e a distribuição de livre mercado.” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 386).

dentro do pressuposto da assistência sanitária, eles defendem que a justiça e a utilidade teriam de ter posições prioritárias em um sistema de atenção sanitária. Para eles, criar

Um sistema eficiente por meio do corte de custos e do oferecimento de incentivos apropriados pode entrar em conflito com a meta do acesso universal à assistência, mas muitas das metas de cobertura universal baseadas na justiça (assim como as metas de consentimento informado baseado na autonomia) tendem também a tornar o sistema ineficiente (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 408-409).

A pergunta de Beauchamp e Childress é, então, como conciliar justiça e utilidade num sistema de atenção sanitária? Para eles tal sistema precisa ter 4 objetivos primários, junto com condições de um sistema moralmente aceitável. Os quatro objetivos são:

1 – Acesso sem obstáculos a um mínimo decente de assistência sanitária, através de alguma forma de seguro de cobertura universal que torne operativo o direito à assistência sanitária.

2 – Alterar o sistema de incentivos para médicos e pacientes consumidores, fazendo com que estes busquem eficiência e não melhor atenção aos pacientes.

3 – Construir um sistema justo de racionamento que não viole a norma do mínimo decente;

4 – Estabelecer um sistema que possa funcionar progressivamente, sem uma interrupção drástica das instituições básicas que financiam e desenvolvem a assistência sanitária;

Se esses objetivos forem cumpridos, a questão da assistência sanitária será, ao menos, parcialmente resolvida.

Ao tratar do quarto tipo de problema de distribuição dos recursos sanitários, a saber, *distribuição de recursos terapêuticos*

escassos, Beauchamp e Childress nos dizem que frequentemente médicos e governos se deparam com recursos disponíveis para tratamento, porém tais recursos são escassos, não podendo atender a todas as pessoas que necessitam. Mesmo que o mínimo decente seja satisfeito, é preciso notar que, às vezes, há recursos terapêuticos disponíveis, mas não são suficientes⁵. Diante disso é que surge a questão de saber quem tem direito à assistência. Os autores defendem um sistema de seleção no qual dois conjuntos de normas e regras procedimentais aparecem: 1) Seleção inicial de possíveis receptores; 2) Seleção final dos pacientes.

No primeiro conjunto de normas e regras a seleção se dá por três categorias básicas de seleção, a saber, a) o fator de circunscrição, determinado pelos limites da clientela, limites geográficos e capacidade para pagar (p.ex. ricos); b) progresso da ciência que é relevante durante uma fase experimental de um tratamento; c) perspectiva de êxito porque um recurso médico que é escasso deveria ser distribuído somente a pacientes que têm probabilidade de ter algum bem.

Já no segundo conjunto de normas e regras procedimentais, o qual se refere à seleção final dos pacientes, ou seja, a seleção de quem concretamente irá receber um recurso disponível mas escasso, o debate é mais amplo e as controvérsias também. Para os autores de *Princípios de Ética Biomédica*, tal seleção ocorre geralmente,

a) através da discussão sobre *a utilidade médica* que é “o uso efetivo e eficiente dos recursos médicos escassos” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 417);

b) *dos mecanismos impessoais de azar ou fila*, no qual os pacientes são aleatoriamente atendidos através de filas ou outras

⁵ São exemplos de tais problemas a falta de leitos nas UTIs dos hospitais, a falta de aparelhos quando só existe um e está sendo ocupado, mas existem outros na espera, etc.

formas de escolha aleatórias. Para Beauchamp e Childress tal procedimento é justificável se não há nenhuma disparidade de utilidade médica e recorrendo à ideia de justiça e igualdade.

c) *Utilidade social* onde é avaliada a contribuição futura que uma pessoa pode dar à sociedade, porém, isto traz sérios problemas e, para Beauchamp e Childress só é justificável em casos críticos onde, salvando uma vida é possível que outras vidas sejam salvas; p. ex. salvar um médico num acidente para que ele possa atender os outros pacientes;

Para Beauchamp e Childress, a proposta de seleção deveria começar com “a necessidade médica e a probabilidade de sucesso no tratamento (isto é, com a utilidade médica) e depois então usar a sorte e as filas como maneiras de expressar justiça e igualdade [...]” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 422), já a utilidade social somente é justificável em casos extremos.

Até aqui fizemos uma breve reconstrução das ideias de Beauchamp e Childress a respeito da justiça em questões de ética biomédica. Percebemos que há uma defesa de um mínimo decente de assistência sanitária no que se refere à distribuição de recursos pelo estado. Vimos também algumas de suas principais ideias sobre como os recursos terapêuticos devem ser distribuídos. Cabe-nos, agora, algumas observações a partir da teoria dos autores.

REFLEXÕES A PARTIR DO EXPOSTO: EM BUSCA DE UM PRINCÍPIO MATERIAL DE JUSTIÇA

Ao estudar a teoria de Beauchamp e Childress percebemos que eles não adotam nem enunciam um único princípio material de justiça para a ética biomédica. Porém, a nosso ver, tal princípio parece estar implícito em tal teoria. A nosso ver, há uma defesa aberta de um *mínimo decente de assistência sanitária* na obra *Prin-*

cípios de Ética Biomédica. Os autores sustentam que, frente a escassez de recursos que o estado enfrenta ele não pode dar assistência completa à saúde de sua população, porém ele tem o dever de satisfazer à necessidade de um mínimo decente de assistência sanitária. Ainda, vimos que eles concordam em parte com a regra de oportunidade justa e com o conceito de loteria da vida. Para eles, a justiça não deve pautar-se por uma igualdade sem regras. Questões de enfermidades e prevenção devem obedecer inversamente a loteria da vida, gerando uma espécie de política compensatória, já que ninguém pode ser culpado por nascer em um local sem saneamento, no interior de um país com vasto território onde não há recursos como nas capitais ou portador de uma doença. Diante de tais desvantagens criadas pela loteria da vida, é preciso criar políticas compensatórias, que mitiguem as desvantagens. Nem todas as necessidades são iguais e, por isso, a distribuição também não deve ser feita de forma igual, mas de forma proporcional às necessidades de cada um⁶. Vimos, ainda, que na distribuição de recursos terapêuticos, ou seja, aqueles que se dão diretamente nas instituições hospitalares, muitas vezes há escassez e muitas pessoas não podem ter acesso a eles ao mesmo tempo. Muitas pessoas morrem, diariamente, nas filas dos hospitais por não terem acesso a um equipamento que poderia salvar suas vidas, por este estar sendo ocupado por outra pessoa. Ao tratar destes problemas, vimos que Beauchamp e Childress defendem que devemos partir da necessidade e também avaliarmos a possibilidade de êxito do tratamento. Há, de certa forma, uma tentativa de conciliar necessidade e utilidade. Tal tentativa de conciliação se dá pela necessida-

⁶ É necessário lembrar aqui que a distribuição de tais recursos dá-se de forma ampla pelo estado, através da prevenção, pesquisa, formação de profissionais, tratamento de água e esgoto, controle de produtos prejudiciais à saúde na composição de alimentos, etc. Os recursos destinados à saúde não são unicamente aqueles que aparecem em relação ao tratamento de doenças.

de de evitar desperdícios, onde já há escassez de recursos. Apesar de não enunciarem um princípio de justiça material, parece-nos que Beauchamp e Childress estão afirmando que em questões de distribuição de bens e direitos devemos *tratar as pessoas equitativamente e distribuir os bens de acordo com a necessidade e eficácia de tratamento*. Ao fazer isso estaríamos conciliando igualdade, necessidade e utilidade.

Mais do que isso Beauchamp e Childress parecem estar trazendo para dentro da ideia de justiça, suas ideias gerais a respeito da ética biomédica, mais precisamente o fato de que os princípios da ética biomédica são válidos *prima facie* e limitam-se a si mesmos na ação. A ideia de limitação se faria presente também no interior da ideia de justiça. As ideias de igualdade, necessidade e utilidade não são hierarquizadas dentro deste princípio, mas funcionariam limitando-se umas às outras.

A igualdade e necessidade limitam-se mutuamente no fato de que nem todos são iguais e nem todos têm as mesmas necessidades. Trataremos igualmente necessidades iguais e diferentemente necessidades diferentes. Tal ideia leva em conta a noção de Frankena segundo o qual, “a justiça distributiva é uma questão de tratamento comparativo de indivíduos” (FRANKENA, 1981, p. 61). As necessidades devem ser avaliadas para que se possa atingir um máximo de igualdade possível. Isto é o que requer a regra de oportunidade justa de Rawls. Somente com necessidades provenientes da loteria da vida satisfeitas é que se poderá chegar ao máximo de igualdade possível. Tal ideia parece ser muito bem compartilhada por Beauchamp e Childress quando eles nos dizem que

Se a pessoa não é responsável pelas diversas enfermidades, seria injusto não proporcioná-la os benefícios sociais disponíveis para outros que não sofrem dos mesmos problemas de saúde. A regra

de oportunidade justa requer que a todos se dê uma oportunidade justa na vida quando sofrem desvantagens que não está em suas mãos evitar” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 371).

Da mesma forma que igualdade e necessidade limitam-se mutuamente, também a igualdade e a utilidade limitam-se. Beauchamp e Childress parecem defender que não basta distribuir recursos de forma igualitária se, em certas circunstâncias, tais recursos não são úteis. Precisamos levar em conta, ao menos de forma parcial, um princípio da utilidade. Ou seja, precisamos levar em conta que, ao distribuir os recursos destinados à saúde, estes devem ser distribuídos de forma a maximizar o bem. Com isso não estaríamos adotando a teoria utilitarista clássica para a qual a justiça está contida na maximização do bem. Estaríamos apenas e tão somente distribuindo os recursos de forma eficiente ou, ao menos, levando em conta a possibilidade de eficácia de tratamento. Utilizar os recursos do estado de forma eficiente é apenas e tão somente não desperdiçar tais recursos. Beauchamp e Childress são claros em afirmar que “Embora a justiça e a utilidade sejam com frequência apresentadas como valores opostos, ambos devem ter posições prioritárias na formulação de um sistema de assistência à saúde” (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 408). Muitos tratamentos que são feitos em nossos hospitais requerem altos custos e trazem pouca ou nenhuma eficiência. Por outro lado, sabe-se que muitos programas de prevenção são muito mais eficientes que o tratamento da doença em si, porém espera-se as doenças para tratá-las e não se tem a prevenção como prioridade.

Necessidade e eficiência também se limitam. Tal ideia está presente em Beauchamp e Childress quando estes nos dizem que além da necessidade devemos levar em conta o êxito do tratamento. Vimos acima que para Beauchamp e Childress a regra para

se ter um tratamento deve começar com a necessidade e a probabilidade de êxito, e em segundo plano o uso de filas e azar. Sem dúvida esse parece ser um pressuposto extremamente útil em caso de escassez de recursos.

Neste sentido também cabe chamar a atenção para a reflexão que Engelhardt faz a respeito do fato de que na distribuição do estado a eficácia deveria se fazer presente. O autor em questão apresenta uma interessante distinção entre desejos e necessidades. Para ele, existem tratamentos que simplesmente satisfazem desejos e não são necessidades. Dever-se-ia levar em conta que a assistência à saúde compreende desde problemas psiquiátricos até questões estéticas. Para decidir quais procedimentos são dignos e urgentes de tratamento público, deveríamos “[...] montar uma hierarquia de necessidades e desejos para avaliar as reivindicações feitas por diferentes áreas de assistência à saúde em busca de apoio.” (ENGELHARDT, 2008, p. 466). Engelhardt chama a atenção, por exemplo, para os altos custos dispensados a tratamentos de sobrevida que segundo ele nada mais é do que um desejo de prolongar a vida, um desejo antigo com o qual até Platão se preocupou. Tal desejo surgiria da dificuldade humana de lidar com a morte. Esta dificuldade, segundo Engelhardt, traz atualmente problemas de alocação de recursos já que é extremamente questionável se cabe ao estado prover recurso para tratamentos de altos custos que não trarão benefício algum ao paciente. Na verdade, a questão que se coloca aqui é se cabe ao estado custear as despesas de uma pessoa que está prolongando a sua vida em um estado que pode ser caracterizado de sobrevida. Não seria mais justo alocar recursos para tratamentos que teriam a função de restaurar a saúde das pessoas? Isso não quer dizer que uma pessoa não tenha o direito de viver quanto ela puder e quiser, mesmo que às custas de tratamentos onerosos, a questão é saber a quem cabe os custos de tal desejo

em situações de recursos escassos. Não estamos também fazendo uma defesa aberta de eutanásia, apenas afirmando que o problema da sobrevida, prolongamento da vida sem nenhuma qualidade em casos irreversíveis, deve ser pensado também à luz da justiça, sem deixar de lado o fato de que este problema específico deve ser tratado também à luz dos outros princípios enunciados por Beauchamp e Childress.

Ao que nos parece, apesar de várias divergências entre Engelhardt e Beauchamp e Childress, ambos concordariam com a ideia de que não cabe ao estado satisfazer desejos, mas necessidades. Os desejos devem ser satisfeitos privativamente, enquanto as necessidades devem receber apoio público.

Com o que vimos até aqui entendemos que cumprimos com o objetivo de apresentar as discussões de Beauchamp e Childress a respeito da justiça em ética biomédica. Além disso, fomos um pouco além ao mostrarmos que, apesar de não enunciarem um princípio material de justiça, os autores de *Princípios de Ética Biomédica* defendem claramente um tratamento equitativo que leve em conta necessidade e eficácia de tratamento.

BIBLIOGRAFIA

BEAUCHAMP, T. L. & CHILDRESS, J. F. *Princípios de Ética Biomédica*. Trad.: Luzia Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2002.

BEAUCHAMP, T. L. & CHILDRESS, J. F. *Principles of biomedical ethics*. 4^o ed. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994.

DALLAGNOL, D. *Bioética: princípios morais e aplicações*. 1^a. ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2004.

DANIELS, N. *Just Health Care*. New York: Cambridge University Press, 1985

DANIELS, N. A Lifespan Approach to Health Care. In.: KUHSE, H. & SINGER, P. *Bioethics: An anthology*. Oxford: Blackwell publishing, 2009.

DWORKIN, R. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.

ENGELHARDT, H. T. *Fundamentos da bioética*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 2008.

FRANKENA, W. K. *Ética*. Trad.: de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 3º ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

RAWLS, J. *Uma teoria da Justiça*; Trad.: Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GALILEO GALILEI: PARÁGRAFO 48 DO ENSAIADOR (1623)¹

Tradutor: Marcelo Moschetti²

TRADUÇÕES

Leia então V. S. Ilustríssima aquilo que há no final desta proposição: a esse propósito resta-me pouco a dizer, havendo dito o suficiente acima. Portanto, manifestar-me-ei apenas, como faz Sarsi, para sustentar que o incêndio do cometa possa durar meses e meses, enquanto outras coisas que surgem no ar, como relâmpagos, raios, estrelas cadentes e similares são momentâneos, estabelecendo duas espécies de matérias combustíveis: umas leves, ralas, secas e sem nenhuma adesão de umidade, outras viscosas, gelatinosas, e em consequência com alguma umidade aderida. Das primeiras cumpre que haja combustão momentânea; das segundas, o incêndio diuturno, como são os cometas. Mas aqui surge, para mim, uma muito manifesta repugnância e contradição: por que, se assim fosse, os relâmpagos e os raios deveriam, como as coisas que se formam de matéria leve e rarefeita, surgir nas partes altíssimas, e os cometas, como inflamados em matéria mais gelatinosa, corpulenta, e em

1 Este trabalho foi parte de projeto financiado pela Universidade Estadual de Santa Cruz e tem como base o primeiro capítulo da tese “Navegando em um oceano infinito: a física geométrica de Galileu e o problema do contínuo”, defendida na Universidade Estadual de Campinas em fevereiro de 2011.

2 Universidade Estadual de Santa Cruz

conseqüência mais grave, nas partes mais baixas. Todavia, ocorre o contrário, porque os relâmpagos e raios não se formam nem ao menos um terço de milha acima da Terra, como é assegurado pelo pequeno intervalo de tempo que há entre vermos o relâmpago e ouvirmos o trovão, quando troveja sobre o vértice. Mas que os cometas estejam indubitável e incomparavelmente acima, caso outra coisa não o manifeste suficientemente, temo-lo de seu movimento diurno do oriente para o ocidente, similar ao das estrelas. E tanto basta haver considerado a respeito dessa experiência.

Resta-me então que, em conformidade com a promessa feita acima a V. S. Ilustríssima, eu fale de certo pensamento meu acerca da proposição “o movimento é causa de calor”, mostrando de que modo ela me parece verdadeira. Mas primeiro a necessidade impõe algumas considerações sobre isto a que chamamos “calor”, do qual suspeito grandemente que, ao universalizá-lo, tenhamos formado um conceito muito distante do verdadeiro, porquanto se crê que ele seja um verdadeiro acidente, afecção e qualidade que realmente resida na matéria que sentimos quente.

Portanto digo que é a partir da necessidade, quando concebo uma matéria ou substância corpórea, que a concebo também como limitada e figurada por esta ou aquela figura, grande ou pequena em relação a outras, ocupando este ou aquele lugar, neste ou naquele tempo, em movimento ou parada, em contato ou não com outro corpo, como uma, poucas ou muitas, nenhuma imaginação permite que a separe de tais condições; mas que ela deva ser branca ou vermelha, amarga ou doce, sonora ou muda, de odor agradável ou desagradável, não me sinto forçado a apreendê-la necessariamente acompanhada destas últimas condições; ao contrário, se não fossem discernidas pelos sentidos, talvez o discurso ou a imaginação por si mesma não as alcançassem jamais. Por isso penso que estes

sabores, odores, cores, etc., à parte do sujeito no qual parecem residir, não sejam outra coisa que puros nomes, mas tenham residência unicamente no corpo sensitivo, de modo que, removido o animal, sejam levadas e aniquiladas todas estas qualidades. Todavia nós, na medida em que lhe impusemos nomes particulares e diferentes daqueles dos outros acidentes primários e reais, agora queremos crer que fossem real e verdadeiramente diversos daqueles.

Eu acredito poder explicar mais claramente meu conceito através de algum exemplo. Movo minha mão ora sobre uma estátua de mármore ora sobre um homem vivo. Quanto à ação que vem da mão, com respeito a essa mão ela é a mesma sobre um e outro objeto, e está entre aqueles acidentes primários, movimento e contato, não a chamamos por outro nome. Mas o corpo animado que recebe tal operação sente diversas afecções conforme é tocado em diversas partes. E ao ser tocado, por exemplo, sob as plantas dos pés, sobre os joelhos ou sob as axilas, sente, além do toque comum, uma outra afecção, a qual impusemos um nome particular, chamando-a “cócega”: tal afecção é toda nossa, e de modo algum da mão. Parece-me que gravemente erraria quem dissesse haver na mão, além de movimento e contato, uma outra faculdade diversa desta, isto é, fazer cócegas, como se a cócega fossem um acidente que residisse nela. Um pedaço de papel ou uma pena, ligeiramente friccionada com qualquer parte de nosso corpo faz, por si mesma, exatamente a mesma operação, que é mover-se e tocar. Mas em nós, ao tocar-nos entre os olhos, no nariz e abaixo das narinas, excita uma titilação quase intolerável, e em outra parte a pena mal se faz sentir. Tal titilação é completamente nossa, e não da pena, e removido o corpo animado e sensitivo, ela nada é além de um puro nome. Ora, de tal e não maior existência creio que possam ser muitas qualidades que são atribuídas aos corpos naturais, como sabor, odor, cor, e outras.

Um corpo sólido e, como se diz, bem material, movido e aplicado a qualquer parte da minha pessoa, produz em mim aquela sensação a que chamamos “tato”, a qual, ainda que ocupando todo o corpo, todavia parece residir principalmente nas palmas das mãos, mais exatamente nas pontas dos dedos, com as quais nós sentimos pequeníssimas nuances de áspero, liso, mole e duro que, com outras partes do corpo, não distinguimos tão bem. E dessas sensações umas são mais gratas, outras menos, segundo a diversidade das figuras dos corpos tangíveis, lisas ou escabrosas, agudas ou obtusas, duras ou flexíveis. E esse sentido, como mais material que os outros, e sendo feito da solidez da matéria, tem relação com o elemento da terra. E por que entre esses corpos alguns se dissolvem continuamente em partículas mínimas, das quais umas, mais pesadas que o ar, descem, e outras, mais leves, sobem; destas nascem talvez dois outros sentidos, na medida em que elas ferem duas partes de nosso corpo muito mais sensíveis que a pele, que não sente a incursão de matérias tão sutis, tênues e flexíveis. E aquelas partes mínimas que descem, recebidas sobre a parte superior da língua, penetrando-a, misturada com a sua umidade, com sua substância, produzem os sabores, suaves ou ingratos, segundo a diversidade dos contatos com as diversas figuras dessas partes, e conforme elas forem poucas ou muitas, mais ou menos velozes. As outras, que sobem, ao entrar pelas narinas ferem algumas papilas que são o instrumento do olfato, e ali igualmente são recebidas e seus contatos e passagens com nosso gosto ou aborrecimento, na medida em que suas figuras são estas ou aquelas, e os seus movimentos, lentos ou velozes, e estes mínimos, poucos ou muitos. E encontram-se bem dispostas, quanto ao lugar, a língua e a cavidade nasal: aquela posta por baixo para receber as incursões descendentes, e esta acomodada para aquelas que sobem. Talvez as que excitam os sabores acomodem certa analogia com os fluidos que descem através do ar,

e com os odores as chamas que sobem. Resta pois o elemento ar para os sons, os quais vêm a nós de baixo, de cima e das laterais, sendo constituídos no ar, cujo movimento em si mesmo, isto é, em sua região própria, ocorre igualmente em todas as direções; e a posição da orelha é própria, tanto quanto possível, para receber de todos os lugares. Os sons então são produzidos e sentidos por nós quando (sem qualquer qualidade sonora ou trans-sonora) um freqüente tremor do ar, encrespado em diminutas ondas, move certa cartilagem de um certo tímpano³ localizado dentro da orelha. As maneiras exteriores de causar esse encrespamento no ar são muitíssimas, as quais talvez se reduzam em grande parte ao tremor de algum corpo que, ao chocar-se com o ar, o encrespa, e com grande velocidade propagam-se através dele as ondas; da maior freqüência das últimas nasce a agudeza do som, assim como a gravidade de sua raridade. Todavia, que nos corpos externos, para excitar em nós os sabores, os odores e os sons, seja preciso de algo além de grandezas, figuras, multiplicidade e movimentos lentos ou velozes, não o creio, e estimo que, retirados as orelhas, as línguas e os narizes, restam as figuras, os números e os movimentos, e não mais os odores, os sabores ou os sons, os quais fora do animal vivente nada são além de nomes, assim como nada são além de nomes as cócegas e as titilações, removidas as axilas e a pele ao redor do nariz. E, na medida em que os quatro sentidos considerados têm relação com os quatro elementos, creio também que a vista, sentido superior a todos os outros, tenha relação com a luz, embora com a proporção de excelência que há entre o finito e o infinito, entre o temporal e o instantâneo, entre a quantidade e o indivisível, entre a luz e as trevas. Desta sensação e das coisas relacionadas com ela não julgo

³ É o nome de uma espécie de tambor, em italiano e em português, embora no texto já apareça com o seu sentido atual..

compreender senão pouquíssimo, e para explicar este pouquíssimo, ou melhor, para esboçá-lo por escrito, não haveria tempo que bastasse. Portanto, ponho-me em silêncio.

De volta ao meu propósito inicial, já visto de que modo muitas afecções que se considera residentes nos objetos externos não possuem outra existência que não em nós, sendo apenas nomes fora de nós, declaro-me bastante inclinado a crer que o calor seja deste gênero, e que aqueles materiais que em nós produzem e fazem sentir o calor, os quais chamamos com o nome geral “fogo”, sejam uma multiplicidade de mínimos corpúsculos, figurados de tal e tal modo, movidos com tal e tal velocidade. Estes, ao encontrar o nosso corpo, penetram-no com sua extrema sutileza, e seu contato, quando de sua passagem através de nossa substância e sentido por nós, seja a afecção a que chamamos “calor”, grato ou desagradável segundo a multiplicidade e a menor ou maior velocidade desses corpúsculos que ferem e penetram, de modo que seja grata aquela penetração pela qual é facilitada nossa necessária e insensível transpiração, e desagradável aquela que causa divisões demasiado grandes e dissoluções em nossa substância. Dessa maneira, em suma, a operação do fogo não é outra que, ao mover-se, penetrar com sua máxima sutileza todos os corpos, dissolvendo-os mais rápida ou mais vagorosamente segundo a multiplicidade e a velocidade de suas pequenas partes e a densidade ou rareza da matéria desses corpos. Muitos destes corpos são de tal maneira que, em seu esfacelamento, a maior parte se transforma em outros mínimos corpos ígneos e a dissolução prossegue até que a matéria se encontre dissolvida. Mas que, além de figura, multiplicidade, movimento, penetração e contato, haja no fogo outra qualidade, e que esta seja o calor, não o creio, e estimo que este seja inteiramente nosso; que, removido o corpo animado e sensível, o calor nada seja além de um simples vocábulo. Na medida em que essa

afecção é produzida em nós por meio da passagem e do contato de mínimos ígneos através de nossa substância, é manifesto que, se eles estivessem parados, sua operação seria anulada. Assim vemos que uma quantidade de fogo, retido nas porosidades e sinuosidades de uma pedra calcinada, não se aquece, ainda que o tenhamos na mão, porque ele está parado. Mas se a pedra for posta na água, onde ela, devido à sua gravidade, possui uma propensão ao movimento que não possuía no ar; e sendo mais abertos os meatos da água, o que não ocorria com o ar, os mínimos ígneos escapam e encontram nossa mão, penetrando-a; e nós sentimos calor.

Portanto, para excitar o calor não basta a presença dos corpúsculos ígneos, mas é necessário também seu movimento; a mim parece, pois, haver sido dito com grande razão que o movimento é causa do calor. Este é o movimento pelo qual as flechas e outras lenhas queimam e o chumbo e outros metais se liquefazem, quando os mínimos do fogo, movidos velozmente, por si mesmos ou, não bastando sua própria força, empurrados por um impetuoso vento de fole, penetram todos os corpos e, entre estes, alguns se transformam em outros mínimos ígneos voadores, outros em diminuta poeira, e outros são liquefeitos e tornam-se fluidos como a água. Mas a seguinte proposição, tomada do senso comum, que uma pedra, um ferro ou um lenho se aquece ao ser movido, considero-o uma solene tolice. Ora, a fricção entre dois corpos duros, seja através da dissolução de parte deles em mínimos móveis ou através da liberação de pequenas chamas contidas, leva-os finalmente ao movimento, com o qual encontram nossos corpos e os penetram e percorrem, e a alma sensitiva, ao sentir os contatos em sua passagem, sente aquela afecção grata ou desagradável que nós denominamos “calor”, “ardor” ou “queimação”. E porventura enquanto a fragmentação e o atrito permanecem e se limitam a mínimos quantificáveis, seu movimento é temporal e sua operação somente calorífica; em seguida, ao chegar

à última e à mais elevada solução em átomos realmente indivisíveis, cria-se a luz, de movimento ou talvez, digamos, expansão e difusão instantâneas, e potente devido à sua, não sei se devo dizer, sutileza, raridade, imaterialidade, ou então outra condição diversa de todas essas e não nomeada, capaz de preencher espaços imensos.

Eu não gostaria, Ilustríssimo Senhor, de me perder em um oceano infinito, de onde não pudesse mais voltar; tampouco desejo, enquanto procuro resolver uma dúvida, criar cem delas, o que temo haver ocorrido em parte devido a este pouco que estou afastado da praia; por isso prefiro manter-me reservado até outra ocasião mais oportuna.

Edição utilizada pelo tradutor:

GALILEI, Galileo. *Il saggiatore*. In: FAVARO, A. (Ed.). *Edizione nazionale delle opere di Galileo Galilei*. Firenze: G. Barbèra, 1933 [1623]. v. 6, p. 197-372. O texto traduzido corresponde.