



# XXIII SEMANA ACADÊMICA

## PPG FILOSOFIA PUCRS

VOLUME III: EPISTEMOLOGIA | FILOSOFIA  
DA RELIGIÃO | METAFÍSICA E ONTOLOGIA



Editora Fundação Fênix

Orgs.: Vinícius Felipe Posselt, Taís Regina Chiodelli, Claiton Costa,  
Eduardo Alves, Kelvin Amorim de Melo, Leonardo Teixeira Pereira,  
Messias Miguel Uaissone

É com imensa alegria que publicamos este livro, resultado de uma semana acadêmica repleta de apresentações e debates enriquecedores, permeados por uma troca amistosa e engajada de conhecimento. Não poderia ser diferente, dada a expertise de nossos participantes e comunicadores em temas caros à filosofia, e sua habilidade sensível e competente em lidar com pautas atuais como questões de gênero e ética na inteligência artificial. Nossa XXIII Semana Acadêmica foi planejada para abraçar esses temas de forma interdisciplinar, e isso só foi possível devido a todos os participantes, que deram corpo e valor ao evento. A nossa semana acadêmica também contou com 111 comunicações em formato híbrido que foram distribuídas em 26 mesas compreendendo as seguintes temáticas: Teorias da Discriminação, Feminismo, Dialética e Teoria Crítica, Filosofia Política, Liberalismo, Lógica, Epistemologia, Filosofia da Religião, Epistemologia Analítica, Ética, Psicanálise, Filosofia Antiga, Filosofia e Medieval, Estética Filosofia Contemporânea, Metafísica, Fenomenologia, e Filosofia da Informação, além de eventos culturais com exposição de obras arte, demonstração de desenho de modelo vivo, apresentação de música e também apresentação de dança.



Editora Fundação Fênix



**XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**

**Vol. 3**

**EPISTEMOLOGIA, FILOSOFIA DA RELIGIÃO, METAFÍSICA E ONTOLOGIA**

# **Série Filosofia**

## **Editor**

Agemir Bavaresco

## **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

## **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Thadeu Webber

**Taís Regina Chiodelli**  
**Eduardo Alves**  
**Vinícius Felipe Posselt**  
**Claiton Costa**  
**Kelvin Amorim de Melo**  
**Leonardo Teixeira Pereira**  
**Messias Miguel Uaissone**  
**Organizadores**

**XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**

**Vol. 3**

**EPISTEMOLOGIA, FILOSOFIA DA RELIGIÃO, METAFÍSICA E ONTOLOGIA**



**Editora Fundação Fênix**

**Porto Alegre, 2023**

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Vitor Matisse Kauffmann

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Obra editada com apoio - CAPES/PROEX - Auxílio N° 0569/2018, Processo N° 23038.001026/2018-81



Série Filosofia – 129

#### Catálogo na Fonte

S471e XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS (23.: 2023 : Porto Alegre, RS).  
Epistemologia, filosofia da religião, metafísica e ontologia [recurso eletrônico] / Taís Regina Chiodelli ... [et al.] (Orgs.). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.  
v. 3 (Série Filosofia ; 129)

Demais organizadores: Eduardo Alves, Vinícius Felipe Posset, Claiton Costa, Kelvin Amorim de Melo, Leonardo Teixeira Pereira, Messias Miguel Uaissone.

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
ISBN 978-65-5460-098-9  
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600989>

1. Filosofia. 2. Filosofia da religião. 3. Epistemologia. 4. Metafísica. 5. Ontologia. I. Chiodelli, Taís Regina (org.). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. III. Título.

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>11</b>
<i>Comissão de Representação</i>	
<b>SEÇÃO 1</b>	<b>15</b>
<b>EPISTEMOLOGIA ANALÍTICA</b>	
<b>1. SOBRE A PLAUSIBILIDADE DE ALGUMAS SOLUÇÕES PARA O CONFLITO ENTRE O DOMÍNIO EPISTÊMICO E MORAL</b>	<b>17</b>
<i>Eduardo Alves</i>	
<b>2. CHARACTERIZING CONTEXTUALISM: AN OVERVIEW OF EPISTEMIC CONTEXTUALISM'S SITUATION IN CONTEMPORARY EPISTEMOLOGY</b>	<b>29</b>
<i>Felipe Suris Kokot</i>	
<b>3. COMMON SENSE E RACIONALIDADE NA EPISTEMOLOGIA DE ALVIN PLANTINGA</b>	<b>43</b>
<i>Leonardo T. Pereira</i>	
<b>4. PODEMOS CONFIAR NAS INTUIÇÕES DOS ESPECIALISTAS?</b>	<b>59</b>
<i>Roberto Schmitz Nitsche</i>	
<b>5. FORMAS DE INFINITISMO PARA O REGRESSO</b>	<b>69</b>
<i>Samuel Basso Cibils</i>	
<b>6. É POSSÍVEL CONSTRUIR UM AGENTE ARTIFICIAL QUE SEJA TAMBÉM EPISTEMICAMENTE RACIONAL?</b>	<b>83</b>
<i>Taís Regina Chiodelli</i>	
<b>7. UMA ANTOLOGIA SOBRE RISCO DEDUTIVO</b>	<b>91</b>
<i>Vinícius Felipe Posselt</i>	

<b>SEÇÃO 2</b>	<b>101</b>
<b>FILOSOFIA DA RELIGÃO</b>	
<b>8. A NOÇÃO DE HOMEM INTEGRADO DE LUDWIG FEUERBACH</b>	<b>103</b>
<i>Kelvin Amorim de Melo</i>	
<b>9. MAMOM, O DEUS DO HOMEM CONTEMPORÂNEO</b>	<b>119</b>
<i>Luiz Antonio Pereira</i>	
<b>10. RAZÃO COMO PROSTITUTA E O USO DA FILOSOFIA EM MARTINHO LUTERO</b>	<b>139</b>
<i>Oséas Gabriel de Abreu Macêdo</i>	
<b>11. A VONTADE DE CRER: EM DEFESA DA CRENÇA NÃO JUSTIFICADA E DA FÉ</b>	<b>159</b>
<i>Pedro Brosina Alencastro Musella</i>	
<b>12. O VERDADEIRO REFERENTE E O REFERENTE DISPONÍVEL: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CRÍTICA DE ALVIN PLANTINGA À GORDON KAUFMAN NA OBRA WARRANTED CHRISTIAN BELIEF</b>	<b>173</b>
<i>Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani</i>	
<b>SEÇÃO 3</b>	<b>187</b>
<b>METAFÍSICA E ONTOLOGIA</b>	
<b>13. NORMATIVE EXPLANATIONS TO THE RESCUE!</b>	<b>189</b>
<i>Claiton Silva da Costa</i>	
<b>14. COMPROMETIDO, MAS NÃO CASADO, COM SOLTEIROS: EXPLODINDO O CRITÉRIO DE COMPROMISSO ONTOLÓGICO DE QUINE</b>	<b>197</b>
<i>Deiver Vinícius de Melo</i>	
<b>15. POR UMA ÉTICA ECOLÓGICA FUNDADA NA ALTERIDADE COMO FILOSOFIA PRIMEIRA</b>	<b>213</b>
<i>José Renato de Oliveira Barcelos</i>	

<b>16. O DIAGNÓSTICO DA TOTALIDADE NA CRÍTICA LEVINASIANA</b>	<b>229</b>
<i>Magdiel Pacheco Santos</i>	
<b>17. A JUVENTUDE E A CONTESTAÇÃO DA PRIORIDADE DO ATO SOBRE A POTÊNCIA</b>	<b>245</b>
<i>Messias Miguel Uaissone</i>	
<b>18. DA CONSCIÊNCIA À EXPRESSÃO: A REABILITAÇÃO ONTOLÓGICA DO SENSÍVEL EM MERLEAU-PONTY</b>	<b>253</b>
<i>Paulo Henrique Carboni</i>	
<b>19. UMA MATERIALIDADE ANÔNIMA: O OUTRO LADO DO INFINITO NA ONTOLOGIA DE LEVINAS</b>	<b>269</b>
<i>Wellington Monteiro</i>	



## APRESENTAÇÃO

É com imensa alegria que publicamos este livro, resultado de uma semana acadêmica repleta de apresentações e debates enriquecedores, permeados por uma troca amistosa e engajada de conhecimento. Não poderia ser diferente, dada a expertise de nossos participantes e comunicadores em temas caros à filosofia, e sua habilidade sensível e competente em lidar com pautas atuais como questões de gênero e ética na inteligência artificial. Nossa XXIII Semana Acadêmica foi planejada para abraçar esses temas de forma interdisciplinar, e isso só foi possível devido a todos os participantes, que deram corpo e valor ao evento. Para a palestra de abertura, contamos com a ilustre Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos (USP) falando sobre “Gilda de Mello e Souza e o aspecto feminino do ensaio”. Também tivemos a honra de contar com a Profa. Dra. Patrícia Ketzer (UPF) e sua especialíssima palestra sobre epistemologia feminista: “Estereótipos Preconceituosos de Gênero e o Déficit de Credibilidade a Testemunhos de Mulheres em Casos de Agressão Sexual”. Além disso, fomos muito felizes em ter outras exímias presenças femininas: a Profa. Dra. Polyana Tidre (UFPR) apresentando sua pesquisa sobre a atualidade da teoria do reconhecimento de Hegel, a Profa. Dra. Renata Guadagnin (UNIFAC) e a Profa. Dra. Anelise de Carli (APPH) ministrando um magnífico minicurso chamado “Decolonialidade e autodefesa: notas ético-estéticas”, e a Profa. Dra. Camila Barbosa com sua esplêndida atuação em nossa memorável mesa redonda sobre IA, compartilhada com eminentes presenças: Prof. Dr. Avelino Zorzo (PUCRS) e Prof. Dr. Gerson Albuquerque (UFPI).

Também contamos com o excelente minicurso conduzido pelo Prof. Dr. Leonardo Ruivo (UFMA) que promoveu uma sólida introdução à epistemologia da expertise, a excelente palestra “Pensamento Filosófico do Século XI” do Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPel), o interativo minicurso do Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento Dias (USP), intitulado “Pensar o Mundo Atual”, e o instigante minicurso interdisciplinar ministrado pelo Prof. Dr. Eduardo Vicentini (UFSM) com o tema “Críticas Filosóficas ao Casamento”. O propósito deste ano foi reduzir o número de minicursos e focar na qualidade, ampliando a duração das sessões e concentrando-nos na didática.

A nossa semana acadêmica também contou com 111 comunicações em formato híbrido que foram distribuídas em 26 mesas compreendendo as seguintes temáticas: Teorias da Discriminação, Feminismo, Dialética e Teoria Crítica, Filosofia Política, Liberalismo, Lógica, Epistemologia, Filosofia da Religião, Epistemologia Analítica, Ética, Psicanálise, Filosofia Antiga, Filosofia Medieval, Estética, Filosofia Contemporânea, Metafísica, Fenomenologia, e Filosofia da Informação. Além disso, tivemos eventos culturais com exposição de obras dos artistas plásticos Alex Sernambi, Bea Balen Susin e Mariana Riera, uma demonstração de desenho de modelo vivo pelo estudante de desenho Vitor Matisse, um espetáculo de Ballet: "A Morte do Cisne, de Fokine e música de Saint-Saëns", com a bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejitailenco Bechstedt e um Acústico com o artista Vitor Massa. Nós fizemos questão de disponibilizar, no Volume V, os registros desses eventos.

As apresentações das mesas de comunicações que desejaram publicar em nossos anais originaram quatro volumes de artigos, que estão organizados conforme a seguinte estrutura:

– **Volume 1:** Filosofia Medieval, Estética, Fenomenologia, Psicanálise. Organizadores: Júlia Sant'anna Horn, Barbara Dornelles Brea Torelly, João Francisco Cortes Bustamante, Mabi Oliveira de Moura, Pedro Henrique Baptista Reis, Umbelina Maria Galvão de Moura, Wellington Carvalho de Macedo.

– **Volume 2:** Filosofia Política, Marxismo. Organizadores: Elisandra Gomes Maia Strona Loureiro, Francis Denis Pacheco da Silva, Iverson Custódio Kachenski, Jane de Araujo Melo, Pedro Antônio Gregorio de Araujo.

– **Volume 3:** Epistemologia, Filosofia da Religião, Metafísica e Ontologia. Organizadores: Taís Regina Chiodelli, Vinícius Felipe Posselt, Claiton Costa, Eduardo Alves, Kelvin Amorim de Melo, Leonardo Teixeira Pereira, Messias Miguel Uaissone.

– **Volume 4:** Ética, Filosofia Contemporânea e Educação. Organizadores: Vitor Matisse, Cássia Zimmermann Fiedler, Enzo da Silva Efthymiatos, Érica Isabel Dellatorre Andrade, Giselle dos Santos Steinstrasser, Guilherme Augusto Pessin Corrêa, Ivan Krás Borges Schardosim, Liane Maria Busnello Thomé, Rute Raquel Prates Ferreira.

Nós, enquanto representação discente, desejamos expressar profunda gratidão a todas as pessoas que contribuíram significativamente para o êxito da XXIII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. O conceito sete da

CAPES atribuído ao nosso programa atesta claramente a excelência do nosso corpo docente e discente, justificando a presença de renomados pesquisadores e pesquisadoras no cenário intelectual, assim como a qualidade das apresentações que tivemos o privilégio de testemunhar.

Gostaríamos de agradecer a todos os membros da comissão científica, que ajudaram ativamente na avaliação de resumos e de artigos publicados neste livro. De modo especial, gostaríamos de agradecer aos membros Barbara Brea, Cássia Fiedler, Eduardo Alves, Giselle Steinstrasser, Ivan Schardosim, João Francisco Bustamante e Pedro Henrique Reis, que articularam conosco a organização dos volumes aqui publicados. Agradecemos também ao André Maximino Chiodelli, artista responsável pela arte utilizada no evento.

Queremos expressar um agradecimento especial à comissão de coordenação do nosso Programa de Pós-graduação, composta por Nythamar H. Fernandes de Oliveira (Coordenador), Augusto Jobim do Amaral, Thadeu Weber, Teresa Cristina Schneider Marques e Umbelina Maria Galvão de Moura (representante discente), pelo apoio integral e estímulo fornecidos. Nossos agradecimentos também se estendem à Analista Administrativa Lisiane Ramos do Prado e ao Assistente Administrativo Felipe Verlindo, pela prontidão e paciência ao nos orientarem durante a jornada de organização do evento. E não podemos deixar de reconhecer e agradecer a todo o corpo docente do nosso programa de pós-graduação pelo apoio constante e valioso.

A você, estimado leitor, expressamos o desejo de que o conhecimento contido nos volumes desse livro lhe seja, em grande medida, significativo e enriquecedor.

Com atenção,

Comissão de Representação Discente do PPG em Filosofia da PUCRS.

*Umbelina Maria Galvão de Moura (Representante Discente).*

*Vitor Matisse Kauffmann (Vice-representante Discente).*

*Júlia Sant'Anna Horn (Primeira Secretária).*

*Vinícius Felipe Posselt (Segundo Secretário).*

*Taís Regina Chiodelli (Suplente).*



**SEÇÃO 1**  
**EPISTEMOLOGIA ANALÍTICA**



# 1. SOBRE A PLAUSIBILIDADE DE ALGUMAS SOLUÇÕES PARA O CONFLITO ENTRE O DOMÍNIO EPISTÊMICO E MORAL

## ON THE PLAUSIBILITY OF SOME SOLUTIONS FOR THE CONFLICT BETWEEN THE EPISTEMIC AND MORAL DOMAIN



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-01>

Eduardo Alves<sup>1</sup>

### RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a plausibilidade das principais propostas de solução para o conflito normativo entre o domínio epistêmico e o domínio moral. Para isso, explico o conflito normativo entre o domínio epistêmico e o domínio moral. Logo após, analiso algumas opções de solução resolver o conflito. Por fim, analiso a tese do purismo epistêmico e da infiltração moral como as alternativas mais plausíveis para a solução do aparente conflito normativo.

Palavras-chaves: Conflito Normativo; Purismo; Infiltração Moral.

### ABSTRACT

This paper analyzes the plausibility of the main proposals for the apparent normative conflict between the epistemic and moral domains. In order to do this, firstly, I explain the apparent normative conflict between the epistemic and moral domains. Secondly, I analyze some proposals to solve the apparent conflict. Lastly, I analyze the purism epistemic thesis and the moral encroachment as the most plausible options to solve the apparent normative conflict.

Keywords: Normative Conflict; Purism; Moral Encroachment.

### 1 INTRODUÇÃO

Uma boa prática *epistêmica* para a formação de crenças parece ser formar crenças apoiadas por evidência suficiente. É uma prática que é autorizada por uma noção mais geral de normatividade epistêmica, segundo a qual a crença de que  $p$  é

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na PUCRS. Bolsista do CNPq. Contato: eduardoalves.eas@gmail.com

epistemicamente racional se e somente se é formada por fatores indicadores da verdade de  $p$ , como a confiabilidade de um processo, a posse suficiente de evidências, segurança e sensibilidade de uma crença e etc. Uma boa prática *moral* para a formação de crenças parece ser atentar-se para os fatores morais da situação para avaliar a crença como moralmente correta ou incorreta.<sup>2</sup> A normatividade moral, com base nisso, sugere que a formação de crenças moralmente corretas deve-se atentar para considerações morais da situação.

Conforme a visão tradicional em epistemologia acerca da normatividade epistêmica, a avaliação epistêmica de uma crença é independente de considerações morais. Ou seja, a normatividade epistêmica é independente da normatividade moral; o que torna uma crença em um caso de conhecimento (se verdadeira) ou em um caso de crença epistemicamente racional não depende de considerações sobre o que é certo ou errado, justo ou injusto.<sup>3</sup> No entanto, há alguns casos na literatura de aparente conflito normativo entre o domínio epistêmico e o domínio moral. Nesses cenários, parece que a normatividade epistêmica demanda a formação de crença, enquanto a normatividade moral condena a formação de crença. Em outras palavras, seria epistemicamente racional crer que  $p$  ao mesmo tempo que seria moralmente incorreto crer que  $p$ . O que devemos fazer? Formar a crença, conforme sugere a normatividade epistêmica, ou não formar a crença, conforme sugere a normatividade moral? O objetivo deste artigo é analisar a plausibilidade das principais propostas de solução para o conflito normativo entre o domínio moral e o domínio epistêmico. Para isso, explico o aparente conflito normativo entre o domínio epistêmico e moral. Logo após, analiso as seguintes propostas: 1. há prioridade entre os domínios normativos, 2. há uma metanorma que ministra sobre as normas de primeira ordem, 3. o conflito entre as normas configura um dilema e 4. há uma pluralidade de normas. Por fim, analiso a tese do purismo epistêmico e da infiltração moral como as alternativas mais plausíveis para a solução do aparente conflito normativo.

---

<sup>2</sup> Tradicionalmente, propriedades morais são atribuíveis apenas a ações. Estados doxásticos, conforme essa concepção, não seriam objeto de avaliação moral. Seguindo Basu & Schroeder (2019), assumirei que crenças podem ser objetos de avaliação moral.

<sup>3</sup> De modo mais amplo, a normatividade epistêmica é independente de considerações não-epistêmicas (o que inclui também a exclusão de considerações práticas da avaliação epistêmica).

## 2 APARENTE CONFLITO NORMATIVO

Considere o seguinte caso:

**Cosmo Club:** Agnes e Ester são membros de um elegante social clube em Washington, D.C com um código de vestimenta rígido de smoking para ambos, convidados masculinos e membros da equipe, e de vestidos para convidados femininos e membros da equipe. Elas estão prestes a dar seu passeio noturno, então vão em direção à chapelaria para coletar seus casacos. Quando se aproximam da chapelaria, Agnes procura um membro da equipe. Todos os membros da equipe são negros, enquanto um número pequeno de membros do clube são negros. Enquanto Agnes olha em volta, ela vê um homem negro [John Hope Franklin] bem vestido parado ao lado e diz à Esther, "Ali está um membro da equipe. Nós podemos dar o bilhete a ele." (Basu, 2020, p. 199, tradução nossa)<sup>4</sup>

Esse caso, originalmente formulado por Tamar Gendler (2011), deve causar algum incômodo. Por um lado, a crença de que *p*, <aquele homem é um membro da equipe>, é moralmente incorreta. A formação de crença com esse conteúdo é uma atitude moralmente incorreta porque é uma instância paradigmática de preconceito, especificamente, preconceito racial, que é resultado de estruturas sociais injustas da sociedade (Cf. Basu, 2019, p. 10). Há outras boas razões para explicar a imoralidade de tal crença. Lawrence Blum (2004, p. 282, tradução nossa) alega que "ser visto como um indivíduo é um modo importante de reconhecimento de pessoas; falhar em tal reconhecimento é um erro moral e constitui um mal de todos os estereótipos."<sup>5</sup> Ou seja, a crença é moralmente problemática porque John Hope Franklin não está sendo reconhecido por quem ele é; ele está sendo visto a partir de um estereótipo. Rima Basu (2020, p. 192-193, tradução nossa), em acordo com Blum, assere que "[é]

<sup>4</sup> No original, em inglês: "*Social Club: Agnes and Esther are members of a swanky D.C. social club with a strict dress code of tuxedos for both male guests and staff members, and dresses for female guests and staff members. They are about to go on their evening walk so they head towards the coat check to collect their coats. As they approach the coat check, Agnes looks around for a staff member. All of the club's staff members are black, whereas only a small number of the club members are black. As Agnes looks around she notices a well-dressed black man standing off to the side and tells Esther, "There's a staff member. We can give our coat check ticket to him."*"

<sup>5</sup> No original, em inglês: "[B]eing seen as an individual is an important form of acknowledgment of persons, failure of such acknowledgement is a moral fault and constitutes a bad of all stereotyping."

injusto porque queremos ser tratados por quem nós somos, e não pelo que se espera que sejamos baseados em raça, gênero, orientação sexual, classe, etc. Quando alguém forma crenças sobre nós do mesmo modo que forma crenças sobre planetas – isto é, como objetos a serem observados e previstos – eles falham em relacionar-se conosco enquanto pessoas.”<sup>6</sup> Isto é, a crença é moralmente incorreta porque Franklin está sendo tratado como um objeto, não como uma pessoa. Essas são excelentes razões para crermos que a crença de Agnes de que Franklin é um membro da equipe é moralmente incorreta e é uma crença que ela não deveria formar. Ou seja, a normatividade moral exige que Agnes não forme a crença de que  $p$ .

Por outro lado, a crença de Agnes de que  $p$  parece ser epistemicamente racional. A descrição da cena sugere que um número altíssimo de pessoas negras presentes no clube são funcionários, e não membros do clube. A evidência probabilística acerca da demografia do clube é uma razão para a crença de que  $p$  de Agnes. Usualmente, alta probabilidade é uma excelente razão para a formação de crença. Quando descobrirmos que há 90% de chances de chover em Porto Alegre amanhã, parece que é epistemicamente racional formar a crença de que choverá em Porto Alegre amanhã. De forma similar, a altíssima probabilidade de que pessoas negras no Cosmo Club são membros da equipe parece tornar epistemicamente racional a formação de crença de que Franklin seja um membro da equipe. Além disso, o ambiente epistêmico presente na cena do Cosmo Club é uma situação ordinária na qual a evidência estatística é resultado de instituições e estruturas racistas e, de modo mais geral, preconceituosas do mundo. Essas são algumas razões que sugerem que é epistemicamente racional formar a crença de que  $p$  em Cosmo Club. Ou seja, parece que a normatividade epistêmica recomenda a formação da crença de que  $p$  em Cosmo Club.

Esses dois diagnósticos indicam um aparente conflito normativo entre o domínio epistêmico e o domínio moral. A moralidade exige que, em Cosmo Club, Agnes não forme a crença de que  $p$ , por ser uma crença racista; a epistemologia, por

---

<sup>6</sup> No original, em inglês: “[I]t’s also unfair because we wish to be related to as we are, not as we are expected to be on the basis of race, gender, sexual orientation, class, etc. When someone forms beliefs about us in the same way we form beliefs about planets—that is, as objects to be observed and predicted—they fail to relate to us as persons”.

outro lado, parece demandar que Agnes forme a crença de que  $p$ , por ser uma crença epistemicamente racional. Como resolver esse aparente conflito? Formar a crença, conforme sugere o domínio epistêmico, ou não formar a crença, conforme sugere o domínio moral? Nas próximas seções, analiso a plausibilidade de algumas respostas a esse aparente conflito e, especificamente, na próxima seção, analiso a proposta de que uma das normas tem prioridade sobre a outra, a proposta de que há uma metanorma – que ministra sobre as demais normas – a proposta de que há uma pluralidade de normas e, por fim, a proposta de que não há como resolver o conflito normativo; na última seção, analiso a plausibilidade da proposta purista e da infiltração moral, que cujos defensores argumentam que não há conflito normativo entre o domínio epistêmico e moral.

### **3 PRIORIDADE, METANORMA, DILEMISTA, PLURALISTA**

Como resolver o aparente conflito normativo entre o domínio epistêmico e moral? Uma das reações possíveis é crer que se trata de um conflito genuíno e *insolúvel*. Não há como resolver esse dilema. O dilemismo, nesse sentido, é a visão segundo a qual não existe solução para o conflito entre o domínio epistêmico e moral. Tamar Gendler (2011), ao adotar essa posição, enfatiza que a escolha entre a irracionalidade epistêmica à qual estamos submetidos ao não crer com base na evidência disponível ou a formação de uma crença imoral são opções insustentáveis. Não há como racionalmente escolher qualquer uma delas. O problema com essa posição, conforme argumenta Rima Basu (2020, p. 199) e Jennifer Saul (2018, p. 238-239), é que assumir isso pode acarretar uma tese de que o preconceito não é moralmente errado (caso seja recusada a norma moral) ou de que a inferência com base em vieses implícitos é epistemicamente racional (caso seja recusada a norma epistêmica). Se o preconceito não é moralmente errado, então as reivindicações sobre a imoralidade dos preconceitos implicariam que tais reivindicações são epistemicamente irracionais (o que é uma posição completamente implausível). Se a inferência com base em vieses implícitos é epistemicamente racional, então isso possibilita que nem todas as crenças preconceituosas sejam irracionais (o que também é completamente implausível).

Outra reação possível é o pluralismo. Esta é a visão segundo a qual “há uma pluralidade de deveres e, da perspectiva de cada dever, deve-se simplesmente fazer o que ele prescreve” (Basu, 2020, p. 200, tradução nossa)<sup>7</sup>. Para o pluralista, as normas estão em equidade: não haverá prioridade de uma norma sobre a outra, nem uma norma de segundo nível que possa ministrar sobre as normas de primeiro nível. O pluralista, neste sentido, acredita que *há como resolver* o conflito normativo entre o domínio epistêmico e moral: deve-se fazer o que cada uma dessas normas prescreve. Uma consequência dessa posição é que, em função da existência de várias demandas normativas de diferentes domínios, nós estaremos sempre sem rumo, uma vez que devemos fazer o que cada uma das normas prescreve. Por exemplo, imagine que haja duas normas, uma delas prescreve que devemos fazer o que amamos, sem nos importarmos com o retorno financeiro, enquanto a outra prescreve que devemos fazer o que traga retorno financeiro. Mesmo que o pluralismo implique que há uma solução para o conflito entre essas duas normas, não é óbvio que o você deveria fazer. Além disso, o pluralismo não consegue explicar cenários nos quais parece haver uma metanorma – uma norma *all things considered* – que você deve satisfazer (Cf. Basu, 2020, p. 20). Imagine uma situação segundo a qual você pode ajudar uma criança, mas, se você a ajudar, toda sua roupa ficará suja (o que é algo indesejado para você). Conforme a norma moral, você deve ajudar a criança. Conforme uma norma de interesse próprio, você não deve ficar com a roupa suja. O pluralismo implica que você deve ajudar a criança (conforme a moralidade demanda), e não deve ajudar a criança (conforme o interesse próprio demanda). Em concordância com Basu, essa é a conclusão errada: “o que você deve fazer é o que você moralmente deve fazer.” (Basu, 2020, p. 200, tradução nossa)<sup>8</sup>. Essa intuição sugere que há uma metanorma, uma norma *all things considered* a respeito do que devemos fazer.

Agora, se há uma solução para o conflito normativo com base em uma metanorma *all things considered*, isso significa que há uma norma de segunda ordem que ministra sobre as normas de primeira ordem. Essa norma possibilita analisar as

---

<sup>7</sup> No original, em inglês: “[T]here is a plurality of oughts and from the perspective of each ought you simply ought do what it prescribes.”

<sup>8</sup> No original, em inglês: “[Y]ou just ought to do what you morally ought to do.”

razões a favor e contra o que devemos fazer. Uma virtude da adoção de uma metanorma *all things considered* é que tal norma possui uma *autoridade* que as normas de primeira ordem não possuem (Cf. Basu, 2020, p. 202). Imagine situações em que nos perguntamos se devemos seguir alguma norma moral, ou prudencial, ou de etiqueta. A resposta para essas perguntas advém da adoção de uma metanorma *all things considered*, pois sugere que há norma de segunda ordem capaz de prescrever o dever adequado nessas situações. Apesar de mais plausível do que o dilemismo e o pluralismo, essa visão também não está livre de lacunas explanatórias. Uma delas é oferecer um princípio para analisar o peso de diferentes considerações normativas. Talvez não haja esse princípio. Rima Basu (2020, p. 202) oferece como exemplo uma situação na qual precisamos escolher entre duas ótimas faculdades. Cada universidade tem as suas peculiaridades, de modo que não é uma tarefa fácil determinar qual universidade *all things considered* nós devemos escolher. Se essa tarefa é difícil na escolha de faculdades, talvez também seja difícil no domínio de uma metanorma *all things considered*. Outra lacuna é explicar por que a metanorma *all things considered* tem autoridade para ministrar sobre as demais normas. Para que ela possa ministrar sobre as normas de primeira ordem, deve haver uma norma de terceira ordem que autorize a norma de segunda ordem a ministrar sobre as de primeira ordem. O problema com isso é que parece que sempre haverá uma norma com mais autoridade, de modo que é difícil ver sentido em um dever *all things considered*, uma vez que sempre haverá um dever de ordem superior ministrando sobre os deveres de ordem menor.

As duas últimas alternativas desta seção concordariam com o pluralista de que há como resolver o conflito normativo entre o domínio epistêmico e o moral. Só que, diferentemente do pluralismo, uma dessas opções compromete-se com a ideia de que a normatividade epistêmica possui prioridade sobre a normatividade moral, enquanto a outra opção sugere que a normatividade moral possui prioridade sobre a normatividade epistêmica. Conforme essas alternativas, se a moralidade possui prioridade sobre o epistêmico, então é permissível ignorar a evidência presente em Cosmo Club; se o epistêmico possui prioridade sobre o moral, então é permissível ignorar as consequências morais ao formar a crença de que *p* em Cosmo Club. O

maior problema com essas duas propostas de prioridade é explicar por que uma tem prioridade sobre a outra, e vice-versa (Cf. Basu, 2020, p. 201).

Creio que, apesar de suas virtudes, todas as propostas apresentadas nesta seção possuem desafios bastante complexos a serem resolvidos. Isso diminui a plausibilidade de todas elas. Na próxima seção, analiso as opções que acredito serem mais plausíveis: a infiltração moral e o purismo epistêmico. Tais opções assumem que não há prioridade entre as normas epistêmicas e morais e que não há conflito *genuíno* entre o domínio epistêmico e moral.

#### 4 NÃO HÁ CONFLITO: INFILTRAÇÃO MORAL E PURISMO

Talvez não haja conflito normativo a ser resolvido em Cosmo Club. A crença de que  $p$  de Agnes é epistemicamente irracional. Se a crença é epistemicamente irracional, não haverá conflito entre o domínio epistêmico e o domínio moral. Agora, por que a crença de que  $p$  de Agnes é epistemicamente irracional? As respostas a essa pergunta são o que diferencia para além de qualquer acordo a visão da infiltração moral e do purismo epistêmico.

De acordo com os defensores da infiltração, a crença de Agnes é epistemicamente irracional por causa de fatores morais presentes na cena. Esses fatores morais aumentam o limiar de justificação necessário para crer racionalmente que  $p$ . Isso significa que esses fatores morais estão infiltrando-se na avaliação epistêmica, o que torna a evidência estatística presente naquele cenário insuficiente para crer racionalmente que  $p$ . A possibilidade de cometer um erro moral origina um erro epistêmico. A infiltração moral, neste sentido, é a visão segundo a qual o limiar de justificação para crer racionalmente pode ser afetado por fatores morais – como considerações sobre o que é justo ou injusto, certo ou errado (Cf. Basu, 2020, 2019; Basu & Schroeder, 2019; Bolinger, 2020; Moss, 2018).

Ao aplicar essa concepção em Cosmo Club, por quê a crença de Agnes é epistemicamente irracional? A resposta de Rima Basu (2019, 2020), a principal defensora da infiltração moral, é que o suporte evidencial proveniente da evidência estatística é insuficiente devido ao risco moral de ofender uma pessoa ou um grupo ao formar a crença de que  $p$ . Esses fatores morais tornam a situação em um cenário

de *alto risco moral*, o que demanda uma qualidade maior de evidência para alcançar o limiar de justificação necessário para formação de crença racional.

Cenários de baixo e de alto risco são bastante conhecidos em epistemologia. Em um caso de baixo risco, o agente crê racionalmente que  $p$  com base na evidência  $E$ . A intuição presente nessas cenas é que o agente crê racionalmente e, se a crença for verdadeira, sabe que  $p$ . Em um caso de alto risco, por outro lado, a intuição parece apontar para a direção contrário. O agente acredita que  $p$  com base na mesma evidência  $E$ . No entanto, se o agente acreditar falsamente que  $p$ , ele terá consequências práticas terríveis. Em função disso, a intuição é de que não seria racional crer que  $p$  com base naquela evidência  $E$ . Uma das explicações para essa divergência de intuições entre as cenas é que fatores práticos estão influenciando na avaliação epistêmica. Essa visão, conhecida na literatura como infiltração pragmática, é a ideia segundo a qual o limiar de justificação para crer racionalmente que  $p$  pode ser influenciado por fatores práticos, como os nossos interesses e as consequências de uma ação (Cf. Fantl & McGrath, 2009; Stanley, 2005; Kim, 2017; Roeber, 2016). De modo similar a caso de alto risco *prático*, Cosmo Club é um cenário de alto risco *moral*. É um cenário no qual Agnes deveria ajustar o limiar de justificação conforme as demandas morais daquele ambiente, pois trata-se de um contexto no qual grupos minoritários foram majoritariamente excluídos e impossibilitados de ocupar posições de prestígio social (Cf. Basu, 2019).

Defensores da infiltração moral sugerem, então, que não há conflito genuíno entre o domínio epistêmico e o domínio moral, porque a crença de Agnes em Cosmo Club é epistemicamente irracional porque ela não satisfaz as demandas morais daquele contexto. O limiar de justificação para crer racionalmente que  $p$  aumenta em função de fatores morais, de modo que a evidência estatística possuída por Agnes é insuficiente para ela crer racionalmente que  $p$ . Em função disso, a crença de Agnes é epistemicamente irracional porque é moralmente incorreta. Conforme essa visão, não há conflito entre a normatividade epistêmica e a normatividade moral.

Os defensores do purismo epistêmico concordam com o diagnóstico geral defendido pelos infiltradores morais: não há conflito genuíno entre a normatividade moral e epistêmica. No entanto, discordam completamente a respeito de como explicar a inexistência desse conflito. Para o purista, o erro epistêmico dá origem a

um erro moral. Ou seja, é possível explicar por que a crença de Agnes é epistemicamente irracional sem recorrer a influência de fatores morais na racionalidade epistêmica. O purismo epistêmico, nesse sentido, é a tese segundo a qual apenas fatores *vero-conducentes* à verdade determinam quando uma crença é uma instância de crença racional (Cf. Stanley, 2005; Kim, 2017; Fantl & McGrath, 2009).

Como explicar a irracionalidade da crença de Agnes de modo puramente epistêmico? Agnes acredita que Franklin é um membro da equipe com base em evidência estatística. Ao formar a crença nesse conteúdo com base nessa evidência, Agnes comete um erro epistêmico bastante simples: ela infere uma conclusão com base em evidência insuficiente. Conforme argumenta Gardiner (2019), Agnes extrapola a evidência ao crer que *p*. A evidência de que *provavelmente p* autoriza apenas a formação da crença de que *provavelmente p*, não a crença categórica de que *p*. Ou seja, Agnes deveria formar a crença de *provavelmente* Franklin é um membro da equipe. Como ela não faz isso, sua crença é epistemicamente irracional.

Além disso, mesmo se Agnes cresse que *provavelmente p*, sua crença ainda seria epistemicamente irracional, tal como argumenta Gardiner (2018). Ao crer que *provavelmente p* com base em evidência estatística acerca da raça de um grupo social, Agnes comete outro erro epistêmico: ela observa fatores que não são indicativos da verdade que *p*. Ou seja, quando Agnes força crença a respeito de Franklin, ela usa a raça dele como base para a formação de crença, contudo, a raça de uma pessoa é uma péssima razão para crer que essa pessoa exerce determinada profissão. Agnes observa a classe de referência incorreta ao formar a crença de que *provavelmente p*. Ela deveria observar se a pessoa está usando um uniforme, se está atendendo outras pessoas, buscar, de modo geral, evidência de boa qualidade para formar crença a respeito de Franklin.

Os defensores do purismo epistêmico, então, argumentam que não há conflito genuíno entre a normatividade epistêmica e moral, pois a crença de Agnes é epistemicamente irracional. Os elementos que Agnes utiliza para formar a crença de que *p* não justificam a crença de que (provavelmente) *p*. Uma virtude dessa posição é ser uma explicação puramente epistêmica, sem ser necessário a influência de fatores morais na explicação desse tipo de irracionalidade.

Creio que tanto a explicação purista quanto a explicação com base na infiltração pragmática são mais plausíveis do que as opções apresentadas na seção 2 por oferecem explicações intuitivamente mais plausíveis, com menos lacunas teóricas e consequências indesejáveis. De acordo com as duas concepções, o aparente conflito normativo entre o epistêmico e o moral é ilusório. Crer racionalmente não possibilita crer imoralmente.

## 5 CONCLUSÃO

Neste artigo, analisei as principais propostas de solução para o aparente conflito normativo entre o domínio epistêmico e o domínio moral. Creio que as mais plausíveis são o purismo epistêmico e a infiltração moral. O desafio agora consiste em analisar qual das duas, purismo ou infiltração moral, é mais plausível, uma vez que não é possível que ambas sejam verdadeiras. Infelizmente, não há espaço neste artigo para abordar isso. Se o purismo e a infiltração moral forem as opções mais plausíveis, então não há conflito normativo entre a normatividade epistêmica e moral.

## REFERÊNCIAS

BASU, R. The Specter of Normative Conflict: Does Fairness Require Inaccuracy? In: BEEGHLY, E.; MADVA, A. (Eds.). *An Introduction to Implicit Bias: Knowledge, Justice, and the Social Mind*. Routledge, p. 191-210, 2020.

BASU, R. Radical moral encroachment: The moral stakes of racist beliefs. In: *Philosophical Issues*, v. 29, n. 1, p. 9-23, 2019.

BASU, R.; SCHROEDER, M. Doxastic Wronging. In: KIM, B.; MCGRATH, M. (Eds.). *Pragmatic Encroachment in Epistemology*. Routledge, p. 181–205. 2019.

BLUM, L. Stereotypes and stereotyping: A moral analysis. In: *Philosophical Papers*, v. 33, n. 3, p. 251–289, 2004.

BOLINGER, R. J. Varieties of Moral Encroachment. In: *Philosophical Perspectives* v. 34, n.1, p. 5-26, 2020.

FANTL, J.; MCGRATH, M. *Knowledge in an uncertain world*. New York: Oxford University Press, 2009.

GARDINER, G. Evidentialism and Moral Encroachment. In: KEVIN, McCain (Ed.). *Believing in Accordance with the Evidence*. Springer Verlag, 2018, p. 169-195, 2018.

GENDLER, T. S. On the epistemic costs of implicit bias. In: *Philosophical Studies*, v. 156, n. 1, p. 33-63, 2011.

KIM, B. Pragmatic encroachment in epistemology. In: *Philosophy Compass*, v. 12, p. 1-14, 2017. <https://doi.org/10.1111/phc3.12415>

MOSS, S. Moral Encroachment. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.118, n. 2, p. 177-205, 2018.

ROEBER, B. The Pragmatic Encroachment Debate. In: *Noûs*, v. 52, n. 1, p. 171-195, 2016.

STANLEY, J. *Knowledge and practical interests*. New York: Oxford University Press, 2005.

## 2. CHARACTERIZING CONTEXTUALISM: AN OVERVIEW OF EPISTEMIC CONTEXTUALISM'S SITUATION IN CONTEMPORARY EPISTEMOLOGY

### CARACTERIZANDO O CONTEXTUALISMO: UM SOBREVÃO DA POSIÇÃO CONTEXTUALISTA NA EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-02>

*Felipe Suris Kokot<sup>1</sup>*

#### ABSTRACT

Epistemic contextualism is the thesis that the truth-value of sentences in the format 'S knows P' are determined by context. In other words and as contextualist theories go, whether or not 'S' knows 'P' will depend on certain characteristics present in the context in which these sentences are uttered. This article aims to delineate contextualist theories' placement and connections in the wider field of epistemology. It attempts to do this by, first, (1) providing a brief introductory account of contextualist theories; then by (2) documenting how contextualist theories respond to three of the area's central, key problems: the problem of skepticism, the Gettier problem and the lottery problem. Lastly, the article (3) concludes by summarizing the contextualist responses to these problems and what they can tell of contextualist theories' affinities for certain broader stances in the area, therefore working for a placement of contextualism in the theoretical landscape of contemporary epistemology.

Keywords: Epistemology; Skepticism; Contextualism; Justification.

#### RESUMO

O contextualismo epistêmico é a tese de que o valor-verdade de sentenças no formato de 'S sabe P' é determinado pelo contexto. Em outras palavras e de acordo com teorias contextualistas, se 'S' sabe ou não que 'P' irá depender de certas características presentes no contexto em que essas sentenças são proferidas. Este artigo objetiva delinear a posição contextualista no campo da epistemologia. Ele tenta realizar isso por, primeiro, (1) providenciar uma breve introdução à teorias contextualistas; em seguida, por (2) documentar a maneira como teorias contextualistas respondem a três problemas chave da área: o problema do ceticismo, o problema de Gettier e o problema da loteria. Por último, o artigo (3) conclui resumizando as respostas contextualistas para esses problemas e o que eles podem

---

<sup>1</sup> Mestrando. PUCRS. E-mail: felipesuriskokot@hotmail.com

dizer da afinidade contextualista por certas outras posições na área, objetivando um parecer sobre a posição do contextualismo no espaço teórico da epistemologia contemporânea.

Palavras-chaves: Epistemologia; Ceticismo; Contextualismo; Justificação.

## 1 INTRODUCTION

Epistemic contextualism is the thesis that the truth-value of sentences in the format 'S knows P' are contextually determined. In other words, whether one feels warranted in ascribing knowledge, to either oneself or another, will depend on factors that can vary with context. This thesis is in stark opposition to the standard view in epistemology, according to which any and all factors that interfere with an ascription are static and do not vary in accordance to the ascriber's context.

This rift between conditions for knowing is one of the main defining ways in which an epistemic contextualist theory differs from the traditional analysis of knowledge. The former, is a variantist theory and, the latter, invariantist. But what are the reasons, the arguments, for contextualism? What are the problems that it sets out to solve and how exactly does the theory attempt to do so?

This essay attempts to answer these questions by exploring Stewart Cohen's theory of epistemic contextualism. Not only one of the first people to put forward epistemic contextualist ideas, Cohen has also proven himself as one of the most stalwart defenders of said theory. 'Ascriber Contextualism' as the author names it, has come to be identified as the 'de facto' standard version of epistemic contextualism, and is one of the most compelling and defensible versions of contextualism that is still being discussed today.

By summarizing Cohen's theory and thoughts on the theoretical space the thesis occupies, this essay aims to offer a simple and easy to understand overview of the theory for those who have an interest in seeing how contextualism fits within the theoretical landscape of epistemology. To do so, I begin by offering a brief overview of Cohen's epistemic contextualism in the first section. I then follow up by exploring contextualist responses to three central problems in the area in the second section, as well as giving a very brief and basic overview of Lewisian contextualism. Lastly, in

the third section, I go over what the necessary attributes for a contextualist theory are in accordance with their respective solutions to the three observed problems, what affinities they have and what that means for contextualism's position in the field of epistemology.

By summarizing these problems, as well as the solution contextualism proposes for each of them, this essay hopes to provide a general overview of contextualism in relation to the epistemological landscape today.

## 2 A BRIEF SUMMARY OF EPISTEMIC CONTEXTUALISM

Epistemic contextualism came about in the wake of discussion following Fred Dretske's article 'Epistemic Operators'.

Within, Dretske formulates a problem to showcase how instinctive reactions to common sense knowledge<sup>2</sup> turn contradictory when it comes to passing knowledge onwards through implication<sup>3</sup>.

Dretske (1970, pg. 1015-1016) formulates the problem as follows. Imagine we are at a zoo, walking through the exhibits and seeing many different animals. Imagine we arrive at the Savannah section and find ourselves admiring the Zebras in their enclosure. We know that we are seeing Zebras. That they are in front of us, grazing inside of their pen clearly labeled 'Zebras'. We stay a while, until an unexpected thought pops up. 'If we know these are zebras, then we know that they aren't cleverly disguised mules made to look like zebras, right?'. At first glance, it seems that yes, after all, being zebras implies that they aren't cleverly disguised mules. And yet our evidence, the fact that we see them with our own eyes, would be just as good to say that they are in fact cleverly disguised mules. For if they are cleverly disguised, then

---

<sup>2</sup> The very basic sort of knowledge that we claim, to instinctively know without arguments e.g. that when going to a park and peering at the trees, or down ravines, you believe that they are actually there.

<sup>3</sup> The problems with closure are one of the three main problems in epistemology today that the article hopes to discuss. It will be discussed later but for now, suffice it to say that, in an argument like 'P implies S'. If we know P, and we know that P implies S, then we also know S. They are 'closed', insofar as if there is knowledge in one end, we will end up with knowledge on the other. Dretske notices that in certain cases, knowledge doesn't appear to be carried over through implication in valid logical arguments.

they strike the perfect appearance of a zebra and thus that sort of evidence cannot be decisive to ascertain whether the animals in front of us are zebras or mules.

Using this case, Dretske (1970, pg. 1016-1019) argues that closure does not convey epistemic status, knowledge in other words, through implication. He proposes a theory of 'relevant alternatives', seeking to solve the case by arguing that, though evidence that we know the animals in the zoo are zebras can't be evidence to supports the necessary implication that we know they aren't mules cleverly disguised as zebras, the latter is not a relevant alternative that should be considered.

Even so, the definitions of relevance in Dretske's theory of relevant alternatives remain opaque. What causes an alternative to gain and lose in relevance alongside a clear definition of what relevance is at the end of the day.

Cohen's theory (1988), epistemic contextualism, sets out to fix these problems. Inspired by the contextual insights regarding relevance and salience that were already present in Dretske's theory, Cohen formulates his own idea to offer a solution to the zebra problem while keeping two principles in mind. First, that closure under known implication is always a relevant aspect of reasoning, and second, that it must provide a reasonable explanation regarding our intuitions on both levels: that we do see zebras or trees on the one hand and that we cannot know they are cleverly disguised mules on the other. That when confronted with the conclusions of said propositions such as: that the zebras aren't cleverly disguised mules, or that the trees we see aren't a dream or otherwise an illusion created by the clever and artificial stimulation of synapses of a brain in a vat. Thus, the theory must endorse fallibilism whilst explaining the reason behind our intuitions all the while keeping closure valid in all situations.

In his article 'How to be a Fallibilist', Cohen (1988, pg. 106-110) sets out to do just that. In it, the author substitutes the intuitions of relevance regarding certain alternatives and construes them instead as elements of the ascriber's context. What Dretske construes as the idea of relevance, Cohen further polishes as 'salience' as in 'salience of error possibilities'. To explain the seemingly conflicting intuitions before and after the introduction of the skeptical alternative, the possibility of error according to Cohen, the author argues that each intuition is true according to its own unique context. Which can be split into two broad categories: Contexts of low justificatory

standards, in which we claim to know things like trees and zebras exist and. And contexts of high justificatory standards, in which our inability to fully deny the skeptical alternative that 'we are a brain in a vat' or that 'the mules have been cleverly disguised as zebras' ends up placing a lot more demand on our evidence and casting doubt over whether or not we know we see zebras or trees in the first place.

Closure remains a constant in both contexts according to its importance as a logical axiom. If we know we see zebras, we know they aren't mules. If we don't know they aren't mules, then we cannot fully know they are zebras.

To argue the impact that context has on knowledge ascriptions, Cohen features an example:

Mary and John are at the L.A. airport contemplating taking a certain flight to New York. They want to know whether the flight has a layover in Chicago. They overhear someone ask a passenger Smith if he knows whether the flight stops in Chicago. Smith looks at the flight itinerary he got from the travel agent and responds, "Yes I know—it does stop in Chicago." It turns out that Mary and John have a very important business contact they have to make at the Chicago airport. Mary says, "How reliable is that itinerary? It could contain a misprint. They could have changed the schedule at the last minute. Smith does not know the plane stops in Chicago," John agrees with Mary, and they decide to check with the airline agent. (COHEN, 2008, p.431)

The example portrays two different groups of ascribers: Mary and John, as well as Smith. Each ascribing knowledge to Smith in the form of: 'Smith knows the flight stops in Chicago'. Whether or not this is true, that the flight stops in Chicago, depends exclusively on the context, both groups possess the exact same evidence as the other, and whilst one ascribes said knowledge to himself, the other two suspend judgement. Moreover, we have a strong intuition to say that both are justified in their actions. We frequently find ourselves in Smith's shoes, and we openly trust flight itineraries. Nevertheless, it also seems reasonable to say that it would be careless for John and Mary not to check further given their situation.

The only difference between the two groups of characters is context. According to Cohen (2008, pg. 418-420), their contradictory reactions result from the different cost of being wrong in each of their contexts. Possibly losing their jobs in Mary and John's context, missing the flight in Smith's. A simple itinerary is no longer enough evidence for them to ascribe to the knowledge the plane stops in Chicago to Smith.

Thus, according to Cohen (2008, pg. 422-423), context has a bearing on the amount of evidence one needs in order to epistemize certain true beliefs. The author highlights that the main culprits of these shifting standards are the costs of being wrong or the salience of possibilities of error, the relevancy of skeptical alternatives if we go by Dretske's terminology. When considered they elevate the standards that justification must meet and thus thrust the ascriber into a context with higher justificatory demands, ones that their evidence cannot meet most of the time.

### **3 THE PROBLEM OF SKEPTICISM**

Now that we have made epistemic contextualism's origin, the mechanics of context shifting and its reaction to the different intuitions present in differing situations explicit, it is time to broach the first central problem in epistemology. That of skepticism. And showcase the proposed contextualist solution to it.

We briefly discussed it in Dretske's Zoo Case, that the skeptic takes advantage of the closure principle and seeks to deny knowledge of everyday, common sense things by reminding us that their consequences are things we are much less certain about. That we know those aren't cleverly disguised mules, or that I know I am not dreaming of seeing a tree when I look at one. We've seen how it is part of the motivation that is at the origin of the appeal of contextualism.

Contextualism solves the skeptical issue by arguing that 'to know' possesses multiple meanings relative to the context in which the ascriber makes his ascription of knowledge. We can know things in low standards, and thus preserve our fallibilist intuitions regarding daily life and common sense, whilst also admitting that we do not know according to more rigorous standards. These contexts are fewer, but make up

most of the academical discussion about philosophy and epistemology and are the ones we find ourselves inevitably thrust into once the skeptic utters his hypothesis.

But it is a characteristic of high standard contexts to slowly but surely give way back to standards of low justification. Eventually, skeptical alternatives are no longer immediately available for the ascriber in a way that 'fixes' his context to a high justificatory demand and he finds himself slowly returning to more habitual contexts.

Under an epistemic contextualism analysis, our common sense view serves as evidence to conclude that skeptical hypothesis are wrong e.g. 'the fact I see a tree means that I am not a brain in a vat. That I am not sleeping or being deceived by a Cartesian demon.' Whereas, in a high standards context, the opposite movement takes place. We use a *modus tollens* argument to suspend belief in the whole thing e.g. 'I don't know I am a brain in a vat, therefore I can't know I am seeing a tree even though my eyes tell me I do.'

The contradictory intuitions only arise because the skeptical hypothesis itself raises the standards for justification in the ascriber's context. It is a cunning maneuver and the reason why skeptical arguments are successful more often than not. Furthermore, to give the skeptic his due, to say that he is right in high standards contexts, is also one of epistemic contextualism's strength. Still, the proposition itself changes, where once it concerned knowledge in low standards context, with the addition of the skeptical hypothesis, the proposition comes to express knowledge in high standard context, and be wrong. But it is not the same proposition that expressed knowledge in low standards context, it only appears to us that way because our minds aren't sensitive enough to context to detect when it is suddenly changed, and when our certainty rose from one context, only to be condemned in the other.

In this particular problem, epistemic contextualism achieves decent success. It is the initial puzzle Stewart Cohen set out to solve and one that the contextualist account of knowledge is tailor made to answer. Though said answer likely remains unsatisfactory to infallibilists, which can benefit from a different version of contextualism to attempt to expand the amount of knowledge one can infallibly have<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> This is the main goal that David Lewis sets out to achieve with his own version of a contextualist theory. Unfortunately, Lewis did not have much time to work on the theory before passing away, having

### 3.1 CONTEXTUALISM AND THE GETTIER PROBLEM

The Gettier problem is a central issue in contemporary epistemology, if not the central issue that shapes, either directly or indirectly, the contemporary epistemological discussion. In his essay 'Is Justified True Belief Knowledge', published in 1963, Edmund Gettier objects to the traditional analysis of knowledge, a view dictating the necessary conditions for one to have knowledge that's been widely accept since the days of Plato and Aristotle.

Traditionally one needs three things to say that a given proposition can be 'known', made into knowledge. These things are: belief in a given proposition, that the proposition be true, and that it be justified.

These three things seem to follow closely together. If we believe in something, we think that something is true as well<sup>5</sup>. Moreover, to think that something is true, something that we do not initially know, we must be persuaded, we must have reason to believe, evidence. We must have justification.

Yet there are cases in which even though there is justified true belief, something seems to go wrong in the connection between justification and knowledge. Cases which Gettier expounded on in a short but seminal article:

Suppose that Smith and Jones have applied for a certain job. And suppose that Smith has strong evidence for the following conjunctive proposition: (d) Jones is the man who will get the job, and Jones has ten coins in his pocket.

Smith's evidence for (d) might be that the president of the company assured him that Jones would in the end be selected, and that he, Smith, had counted the coins in Jones's pocket ten minutes ago. Proposition (d) entails:

(e) The man who will get the job has ten coins in his pocket.

---

released only one article concerning his theory in specific, 'Elusive Knowledge', in 1996. It is a follow up from Lewis' own views regarding the scope of language and semantics, which can be found in his article 'Scorekeeping in a Language Game' published in 1979. It remains somewhat opaque, but also the only alternative that might offer benefits to infalibillists.

<sup>5</sup> Traditionally, epistemology is unconcerned with the actual definition of truth. It is enough to say that we can only know true things. Whichever truth that is, will be the domain of metaphysics. Epistemology does not have a cart in the proverbial race here. Although it might be prudent to note that for the most part, the community seems to tacitly endorse 'correspondence theory of truth'. According to which, truth is that relation we have with facts in the world.

Let us suppose that Smith sees the entailment from (d) to (e), and accepts (e) on the grounds of (d), for which he has strong evidence. In this case, Smith is clearly justified in believing that (e) is true.

But imagine, further, that unknown to Smith, he himself, not Jones, will get the job. And, also, unknown to Smith, he himself has ten coins in his pocket. Proposition (e) is then true, though proposition (d), from which Smith inferred (e), is false. In our example, then, all of the following are true: (i) (e) is true, (ii) Smith believes that (e) is true, and (iii) Smith is justified in believing that (e) is true. But it is equally clear that Smith does not KNOW that (e) is true; for (e) is true in virtue of the number of coins in Smith's pocket, while Smith does not know how many coins are in Smith's pocket, and bases his belief in (e) on a count of the coins in Jones's pocket, whom he falsely believes to be the man who will get the job. (GETTIER, 1963, pg. 122)

There seems to be an element of luck connecting the justification to the truth of the proposition. In this case, that whoever will get the job has 10 coins in his pocket and that it just so happens that Smith also has the aforementioned coins inside of his pocket. Yet the justificatory evidence is almost indifferent to that fact and it only by luck that said evidence serves to justify the proposition, whereas the same evidence can just as easily serve to justify a falsehood. In this case, that the boss will hire Jones.

At first glance, it does not seem that epistemic contextualism can offer anything that will help to solve this puzzle. Cohen's theory concerns itself primarily with skepticism, and solves that problem by formulating how the term 'know', or knowledge ascriptions, behave differently according to the context in which they are uttered. It does not include any new formulation on what justification is, or what it must achieve, or any new methodologies allowing it to achieve either. Rather, it is the economical and focused approach in its scope that lends so much persuasiveness to the theory of epistemic contextualism. All the theory seeks to argue is that there are different standards that evidence needs to reach in order to epistemize true belief, the level of which is determined by certain information that shapes the context into one of high or low justificatory standards.

It seems, that to fix what goes wrong in Gettier cases, there needs to be an amendment to the three conditions for knowledge. Either to the content and definition of justification itself, or in the creation of another condition entirely.

Although Cohen's contextualism does not touch on the issue, Lewis's theory of relevant alternatives does. Cohen (1998, pg. 289) argues that by doing so, Lewis overreaches his theory, opening himself to several objections that spell trouble for his theory but it nevertheless remains an important alternative for certain theories, and a way contextualism might, theoretically, solve the Gettier issue.

Before we examine the objection, it will be prudent to showcase how Lewis (1996, pg. 554-558) argues his theory can solve Gettier cases. Lewis' theory of relevant alternatives, a sort of contextualism that has a lot in common with Dretske's own theory, argues, differently from epistemic contextualism, that to know one must eliminate all possibilities of error, save those that one can properly ignore. It is Lewis' intention to expand the available pool of knowledge that an infallibilist theory can have by doing so.

In as few words as can be said, Lewis' theory establishes that several rules one may use to determine what can be safely ignored. The variantist aspect of his theory comes in on his arguments regarding the behavior of the term 'all'. As in 'all' alternatives must be eliminated, 'all' except those that one can safely ignore according to his rules. The term 'all' will mean different things in different contexts, its scope will change depending, in vast part, to how much one considers. According to the author, the more one looks into knowledge, the less one can properly ignore and thus, the less one knows, hence the namesake of article 'Elusive Knowledge'.

In an attempt to sidestep the Gettier problem, Lewis uses two of his rules. The rule of actuality and the rule of resemblance. Respectively:

The possibility that actually obtains is never properly ignored; actuality is always a relevant alternative; nothing false may properly be presupposed. It follows that only what is true is known, wherefore we did not have to include truth in our definition of knowledge. (LEWIS, 1996, pg. 554)

And:

Suppose one possibility saliently resembles another. Then if one of them may not be properly ignored, neither may the other. (Or rather, we should say that if one of them may not properly be ignored *in virtue of rules other than this rule*, then neither may the other. Else nothing could be properly ignored; because enough little steps of resemblance can take us from anywhere to anywhere.) (LEWIS, 1996, pg. 556)

Next, the author applies them to a Gettier situation in which justification connects with the truth of the world by chance only:

The stopped clock is right twice a day. It says 4:39, as it has done for weeks. I look at it at 4:39; by luck I pick up a true belief. I've ignored the uneliminated possibility that I looked at it at 4:22 while it was stopped saying 4:39. That possibility was not properly ignored. It resembles actuality perfectly so far as the stopped clock goes. (LEWIS, 1996, pg. 557)

We can see that, according to Lewis, the subject improperly ignored the still uneliminated possibility that could have obtained the truth. Which according to his rules, cannot be done. In summary, Lewis' theory (1996) asserts that to know one must eliminate all possibilities of error, except those that one may properly ignore. According to the author, Gettier examples unlawfully ignore certain possibilities they really ought to consider.

### **3.2 CONTEXTUALISM AND THE LOTTERY PROBLEM**

The Lottery problem, or lottery problems, are a type of problem presented by John Hawthorne in his book 'Knowledge and Lotteries'. Within, Hawthorne (2004) formulates cases arguing that one cannot know for sure that they will lose the lottery. Moreover, the author uses the proposition in conjunction with things we do claim to know, such as, that someone will not grow tremendously rich overnight, even though they are playing the lottery. After all, if we cannot know for sure his ticket will lose, then we cannot discard the possibility the subject grows tremendously rich overnight.

Cohen generalizes the paradox in an interesting, more approachable way<sup>6</sup>:

'So for example, if Smith recently left his car in lot 2, it seems right to say that he now knows that his car is parked in lot 2. But it seems wrong to say that Smith knows his car has not been stolen.' (COHEN, 2004, pg. 482)

Lottery propositions appear to share some similarities with the skeptical problem. Like before, the lottery cases take advantage of closure under known implication, only to cast doubt onto something we hold to know during our daily lives, due to an albeit unlikely but still possible consequence. And like before, Cohen argues that his contextualism can solve this issue by explaining that said conflicting intuitions arise from an ascriber's inability to keep his context from shifting once skeptical alternatives enter his awareness.

Yet, Hawthorne tailors lottery problems especially against epistemic contextualism and variantist theories in general. The author argues that construing context as a matter of the ascriber's perspective yields trouble for the contextualist. Rather, Hawthorne proposes context be construed as a matter of the subject's context of any and all ascriptions.

Hawthorne's theory, subject sensitive invariantism, is meant to have the same explanatory power as epistemic contextualism, without incurring in the same theoretical costs. Hence, the choice between the two will be shaped by which one has the least amount of theoretical costs, something that ends up leaning more in favour of the epistemic contextualist than what Hawthorne's objections might first seem to show.

#### 4 CONCLUSION

We have seen that the two main distinct versions of contextualism, Cohen's and Lewis', have varying responses to the three problems and that they are somewhat distinct in their approaches at solving them.

---

<sup>6</sup> Cohen's reading of the paradox is directly inspired by Jonathan Vogel's (1990) reading of possible counterexamples to the closure principle.

Cohen's theory is the more focused one, not making an attempt at tackling the Gettier problem and instead primarily focusing on resolving the skepticism issue and by extension, the lottery problem. This is one of its main strengths and has no doubt been helpful in achieving the wider footprint the theory has in contemporary epistemology.

Lewis' theory on the other hand, seems to indicate the potential contextualism has to adapt to more fringe positions. Lewis explicitly states that his theory is an attempt at supporting an infallibilist perspective by allowing a wider quantity of knowledge to be infallibly (given a certain context) justified combating in turn one of the main historical issues infallibilists have had to face. Likewise, by attempting to tackle the Gettier problem, although somewhat tenuous, Lewis demonstrates that contextualism has the ability to be fairly eclectic in its adaptation to other theories in the epistemological landscape.

Nevertheless, there are still a few features present in both theories that might serve as identifiers of contextualist theories. Both Lewis' and Cohen's theories appear to have a distinctively fallibilist inspiration, whether in Cohen's initial article that kick-started the contextualist movement or in Lewis' attempts to loosen the infallibility necessary of justification by ascribing a contextual dependence according to which possibilities of error left uneliminated by evidence might be safely ignored.

Likewise both theories appear to operate underneath an evidentialist understanding of justification. This is displayed in the manner by which Cohen's theory deals with justification, that being the need to gather more evidence in order to epistemize a belief in contexts of higher justificatory standards. In Lewis, we see this facet become less explicit, however, it can be argued that it is still very much present in the authors conception of 'elimination of possibilities by the evidence'.

Though united by fewer properties than the ones that set them apart, both main 'trunks' of contextualism display their heterogeneity in how easily contextualist thought can be adapted into wider theories of justification and knowledge whilst likewise occupying a very distinct spot within the wider theoretical landscape of contemporary epistemology.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

COHEN, S. Ascriber Contextualism. In: GRECO, John (Ed.). *Oxford Handbook of Skepticism*. New York: Oxford University Press, 2008, pg. 417-436.

COHEN, S. How to be a Fallibilist. In: *Philosophical Perspectives*. Atascadero: Vol. 2, pg. 91-123, 1988.

COHEN, Stewart. Contextualist Solution to Skeptical Problems: Scepticism, Gettier, and the Lottery. *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 76, Nr. 2, pg. 289-306, 1998.

COHEN, S. Knowledge, Assertion and Practical Reasoning. In: *Philosophical Issues*. Ridgeview Publishing Company. Vol. 14. pg.482-491, 2004.

DRETSKE, F. Epistemic Operators. In: *The Journal of Philosophy*. New York, Vol. 67, Nr. 24, pg. 1007-1023, 1970.

GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? In: *Analysis*. Vol. 23, Nr 6, pg. 121-123, 1963.

HAWTHORNE, J. *Knowledge and Lotteries*. Oxford University Press, 2004.

LEWIS, David. Elusive Knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 74, Nr. 4, pg. 549-567, 1996.

VOGEL, J. Are there Counterexamples to the Closure Principle? In: DAVID, Michael Roth; ROSS, Glen (eds.). *Doubting: Contemporary Perspectives on Scepticism*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, pg. 13-29

### 3. COMMON SENSE E RACIONALIDADE NA EPISTEMOLOGIA DE ALVIN PLANTINGA



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-03>

*Leonardo T. Pereira<sup>1</sup>*

#### RESUMO

Na obra *Crença Cristã Avalizada* o problema tratado por Plantinga é se a crença cristã é justificável. O presente trabalho adiciona a esta pergunta uma segunda questão: Qual a consequência de a crença cristã não ter "de jure" nem racionalidade? A análise da racionalidade na epistemologia de Alvin Plantinga, aponta justamente na questão do Aval epistêmico da crença Cristã e não da comprovação da fé cristã. A primeira parte do trabalho traz a apresentação dos argumentos de Plantinga, sua epistemologia e sua defesa sobre a questão do Aval (Warrant). O próximo passo é mostrar que o foco da análise de Plantinga sobre as críticas feitas a racionalidade cristã, recaem sobre Freud e Marx, que segundo ele são "mestres da suspeita". Na segunda parte do trabalho, consideramos o conceito de Common Sense, traçando um breve diálogo com Thomas Reid, esse conceito se refere à capacidade inata que os seres humanos possuem de formar crenças e conhecimento básico sobre o mundo que os cerca, de outra forma, podemos afirmar que são um conjunto de princípios básicos que são intuitivamente evidentes. Sendo esses princípios considerados auto evidentes, não exigem uma justificação adicional para serem aceitos como verdadeiros. O pensamento de Reid acrescenta ao debate um elo entre epistemologia de Plantinga e a distinção sobre "racionalidades", de outra forma, explicitando a ideia de racionalidades distintas, ou mesmo de racionalidades excludentes. A relação entre Common Sense e a racionalidade na Epistemologia de Plantinga fornecem a este trabalho ferramentas para questionamentos em questões atuais e extremamente relevantes. O próximo passo é considerar o efeito da invisibilidade da racionalidade das crenças, os vácuos de representatividade e a consequência de relações de dominação, opressão e negação. A última parte do trabalho consiste então em levantar questionamentos, a partir do vácuo deixado se a questão de jure e a questão da racionalidade forem negadas, estimulando o interesse tanto no debate quanto na pesquisa de um território negligenciado entre racionalidade da crença, o direito e as representatividades, sugerindo a epistemologia de Plantinga e uma Hermenêutica mais inclusiva e pluritópica, como ponto de partida para a discussão e a pesquisas futuras das questões apresentadas. Palavras-Chave: Racionalidade; Crença; Epistemologia; Representatividade; Common Sense.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: teixeira.leonardo73@edu.pucrs.br

## 1 FÉ E RACIONALIDADE

Parece existir um certo estigma persistente, percebido em literaturas de autores e épocas diferentes, uma percepção de que a fé cristã carece de racionalidade:

Longe de nós dizer que os cristãos são possuidores de cultura ou sabedoria ou crítica; seu objetivo é convencer apenas as pessoas sem valor e desprezíveis, imbecis, escravos, mulheres pobres e crianças (...). Essas são as únicas pessoas que eles conseguem transformar em crentes.<sup>2</sup>

Clemente de Alexandria, realizou um esforço significativo, para que o cristianismo fosse percebido e recebido como uma fé inteligente, seu propósito era demonstrar que a doutrina cristã não era inferior à ciência em dignidade (ROPS, 1988). Da mesma forma o próprio texto bíblico reivindica para si racionalidade, a afirmação no prólogo Joanino o uso da palavra "logos" na sentença: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος<sup>3</sup>; mostra o conhecimento do Apóstolo João do conceito da filosofia grega de "logos", nas palavras de Clemente de Alexandria existe uma associação possível entre o "Logos cristão" e o "Logos Grego"

[...] Se, de fato, os gregos entreviram, melhor que os outros, alguns sinais do Logos divino e entenderam certos laivos da verdade, confirmaram, pois, com seu testemunho, que força da verdade não estava oculta [...] agora eu creio que parece claro a todos que, fazer ou dizer alguma coisa sem Logos da verdade, é algo completamente semelhante a andar sem ter pés<sup>4</sup>

Justino vai além, dizendo que os filósofos participaram do Logos, e que suas descobertas foram conquistadas trabalhosamente na medida em que tiveram parte dos Logos (JUSTINO DE ROMA, 2013, p. 98-9). Orígenes nos informa, que Deus criou

---

<sup>2</sup> ROPS, 1988, p. 38.

<sup>3</sup> NESTLE, E. – ALAND, K. (ed)., Novum Testament Graece. 27ª edição. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. João 1:1

<sup>4</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2013, p. 141

um mundo espiritual, inteligível e que este mundo procede de Deus desde a eternidade e Cristo, que é o Logos, faz parte deste mundo (SOUZA; PEREIRA, 2017, p. 90). Podemos concluir, a partir desses pensadores cristãos que a fé cristã pretende ser racional e que a racionalidade está diretamente ligada ao objeto da fé cristã: Deus.

Se faz necessário dizer que o presente trabalho, não pretende comprovar essa tese, mas que esse ponto serve ao propósito de ouvir qual é a declaração, que a fé cristã afirma sobre si a respeito da racionalidade.

## 2 FÉ E IRRACIONALIDADE

Apesar da reivindicação de racionalidade, são inúmeros os argumentos afirmando justamente o contrário, como pôde ser percebido no tópico anterior, desde sua origem a fé cristã é acusada de irracionalidade. Plantinga ao apresentar várias versões de racionalidade e termina a segunda parte do seu livro "Crença Cristã Avalizada" apresentando algumas críticas feitas por diversos pensadores a fé cristã, Cuppit afirma:

O realismo teológico só pode ser efetivamente verdadeiro para [ou seja, considerado verdadeiro por] uma consciência heterogênea, que nenhuma pessoa normal deveria ter hoje. Quem se considera um "realista teológico" (ou seja, quem defende que acredita realmente em Deus) é um hipócrita ou sucumbiu a "uma espécie de loucura". Cuppit parece pensar que (talvez, como se costuma dizer, "dado que agora sabemos") o leitor teria de ser psicótico para efetivamente ser um realista teológico (uma pessoa que acredita que Deus realmente existe) se não for psicótico, mas, apesar disso, professar a crença teísta, será necessariamente um daqueles hipócritas que supostamente abundam nas igrejas cristãs.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> PLANTINGA, Crença Cristã Atualizada. Tradução Desidério Murcho. - São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 165.

Entretanto o foco da análise de Plantinga sobre as críticas feitas a racionalidade cristã, recai sobre Freud e Marx, como afirma Plantinga esses dois autores são “mestres da suspeita” e possuem um projeto crítico no qual ele denomina “a queixa F&M”, a mesma denominação será usada doravante neste trabalho.

Para Freud a crença religiosa tem origem num mecanismo psicológico de realização de desejos:

Essas [crenças religiosas], que são apresentadas como doutrinas, não são súmulas da experiência nem resultados finais de reflexão: são ilusões, respostas aos desejos mais antigos, fortes e urgentes da humanidade. O segredo da sua força está na força desses desejos. Como já sabemos, as aterrorizantes impressões de impotência na infância fizeram surgir a necessidade de proteção-proteção por meio do amor- fornecida pelo pai; (...) assim, o governo benevolente de uma providência divina acalma o nosso medo dos perigos da vida<sup>6</sup>

Mostrar a origem da crença no pensamento Freudiano é fundamental para que os seres humanos abandonem as crenças. Para o pensador Alemão:

A ideia é que a crença teísta surge de um mecanismo psicológico que Freud denomina “realização de desejos”; o desejo, nesse caso, é o progenitor não de um ato, mais uma crença. A natureza ergue-se contra nós fria, sem dó, implacável, cega às nossas necessidades e desejos. Inflige ferimentos, medo e dor; no fim, exige a nossa morte. Paralisados e apavorados, inventamos (inconscientemente, é claro) um pai no céu<sup>7</sup>

Nesse lugar da “queixa F&M” é que Plantinga ambienta a questão “*de jure*” que trataremos, mas adiante, antes se faz necessário considerar a posição de Marx sobre a religião:

---

<sup>6</sup> PLANTINGA,2018- Citando (FREUD,1927) p.160.

<sup>7</sup> PLANTINGA,2018, p.160.

A base da crítica e religiosa é que o homem faz a religião, não religião que faz o homem. Em outras palavras, religião é a autoconsciência e o sentimento de si do homem que ainda não se encontrou assim mesmo, ou então (tendo-se encontrado) se perdeu de novo (...) O sofrimento religioso é ao mesmo tempo a expressão do sofrimento real e o protesto contra o sofrimento real. A Religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, então como é o espírito de uma situação sem espírito é o ópio do povo é necessária a abolição da religião como Felicidade ilusória do povo para que se ganhe a Felicidade genuína a exigência de abandonar as ilusões quanto a sua condição e a exigência de abandonar uma condição que exige ilusões.<sup>8</sup>

Considerar a crítica que Marx faz da religião é extremamente relevante, visto que a hermenêutica Marxista não está presa num passado distante e continua atualíssima e relevante no cenário do pensamento brasileiro, com desdobramentos na cultura, na política e na sociedade brasileira como todo, enquanto a América Latina viver relações de dominação e opressão, o pensamento de Marx continuará produzindo diálogos importantes.

Retomando a crítica a racionalidade da crença religiosa encontramos a seguinte afirmação de Marx:

A religião envolve uma disfunção cognitiva, uma desordem ou uma perversão que é manifestante provocada, de algum modo, por uma ordem doentia e pervertida. A crença religiosa para Marx, é o resultado de uma disfunção cognitiva, de uma carência de saúde mental e emocional. O crente é, conseqüentemente, em um sentido etimológico insano. Graças a um ambiente social disfuncional perverso, o equipamento cognitivo do crente não está funcionando apropriadamente.<sup>9</sup>

Neste ponto é importante levantar um questionamento, seja como mecanismo psicológico de realização de desejos ou com uma disfunção cognitiva, se a crença é

---

<sup>8</sup> PLANTINGA, 2018, p.162.

<sup>9</sup> PLANTINGA, 2018, p.162.

capaz de produzir uma religião, também não seria capaz de produzir um “tipo de ciência”? Talvez um outro tipo de racionalidade?

No pensamento de Dawkins é impossível ser um pensador científico sério e nutrir crenças religiosas (KELLER 2015, p.113).

### 3 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS

Na Carta de Princípios divulgada pela Universidade Presbiteriana Mackenzie sobre a contribuição do reformador João Calvino e dos cristãos evangélicos reformados para a educação encontramos alguns dados históricos que mostram que a religião cristã nunca foi empecilho para o fazer científico.

A Universidade Livre de Amsterdam, considerada uma das melhores do mundo, foi fundada em 1881 por Abraham Kuyper, a princípio somente para os cristãos reformados e financiada por doações voluntárias. Mais tarde, em 1960, foi aberta ao público em geral e ainda conserva algumas das tradições e valores reformados<sup>10</sup>.

Sobre a universidade de Princeton encontramos os seguintes dados:

A Universidade de Princeton foi fundada em 1746 como Colégio de Nova Jersey, pelo Governador congregacional Jonathan Belcher, a pedido de presbiterianos que queriam promover a educação juntamente com a religião reformada. Atualmente, é reconhecida como uma das mais prestigiadas universidades do mundo em graduação e pós-graduação em muitas áreas, incluindo matemática, física e astronomia, economia, história e filosofia.<sup>11</sup>

Ainda mais duas universidades, extremamente conceituadas encontramos a mesma associação da fé cristã reformada na origem dessas instituições:

---

<sup>10</sup> Carta de Princípios Mackenzie, 2020, p.26

<sup>11</sup> Carta de Princípios Mackenzie, 2020, p.26

A conhecida Universidade de Harvard foi fundada em 1643 pelos reformados, apenas seis anos após a chegada deles na baía de Massachussets, nos Estados Unidos. Sua declaração da missão e do propósito da educação, sobre a qual Harvard foi erigida, foi redigida da seguinte maneira: "Cada estudante deve ser simplesmente instruído e intensamente impelido a considerar corretamente que o propósito principal de sua vida e de seus estudos é conhecer a Deus e a Jesus Cristo, que é a vida eterna, (João 17.3); conseqüentemente, colocar a Cristo na base é o único alicerce do conhecimento sadio e do aprendizado. A Universidade de Yale, uma das mais antigas universidades dos Estados Unidos, foi fundada na década de 1640 por pastores reformados da recém-formada colônia, que queriam preservar a tradição da educação cristã da Europa. Essa é a universidade americana que mais formou presidentes dos Estados Unidos. Em seu alvará de funcionamento concedido em 1701 se diz: "...que [nessa escola] os jovens sejam instruídos nas artes e nas ciências, e que através das bênçãos do Todo-Poderoso sejam capacitados para o serviço público, tanto na Igreja quanto no Estado"<sup>12</sup>

#### 4 RACIONALIDADE NA EPISTEMOLOGIA DE PLANTINGA

Alguns conceitos ajudam a entender o conceito de racionalidade na epistemologia de Plantinga, a partir da obra estudada no presente trabalho: "Warranted Christian Belief". O primeiro é o conceito de "properly Basic", "Básico" seria aquilo que é auto evidente, que é imediato, que é *per si*, Plantinga defende a noção de que certas crenças podem ser consideradas "racionalmente básicas". Isso significa que essas crenças não dependem de outras crenças para serem justificadas, mas são fundamentais e razoáveis por si mesmas.

O próximo passo entender o conceito de racionalidade na epistemologia de Plantinga, se trata do conhecimento como crença verdadeira justificada, segundo ele, uma crença é considerada conhecimento quando é verdadeira, o agente tem justificação para acreditar nela e a crença é formada de maneira confiável.

O terceiro conceito é responsabilidade epistêmica: Plantinga enfatiza a responsabilidade epistêmica do agente em relação às suas crenças, sendo assim um

---

<sup>12</sup> Carta de Princípios Mackenzie, 2020, p.26

agente epistêmico precisa formar crenças de maneira adequada e responsável, levando em consideração as evidências disponíveis e usando corretamente suas faculdades cognitivas.

O quarto conceito é a performance doxástica: A racionalidade epistêmica, para Plantinga, está relacionada à capacidade do agente de formar crenças corretas e evitar crenças falsas. Ele considera a performance doxástica, ou seja, a formação de crenças de acordo com as capacidades cognitivas adequadas do agente, como um critério relevante para a avaliação da racionalidade, de outra forma, a racionalidade envolve a formação de crenças por meio de mecanismos cognitivos confiáveis, sendo as práticas doxástica, maneiras socialmente estabelecidas de formar crenças.

O desenvolvimento do conceito de racionalidade aponta diretamente para o problema tratado por Plantinga aqui exposto: "A crença cristã é justificável?", "O que crê está cometendo uma falha epistêmica?"

A questão *de jure* na epistemologia de Plantinga envolve a análise da racionalidade das crenças e se é possível ter crenças justificadas, se são racionais ou se são uma falha epistêmica. A busca *da jure* é uma reação ou uma resposta a "queixa F&M". As racionalidades na obra "Crença cristã Avalizada" são analisadas com o intuito de mostrar que não existem argumentos suficientes que provem a irracionalidade da crença cristã, e o resumo da avaliação dessas racionalidades analisadas nas próprias palavras de Plantinga, podem ser vistos no argumento a seguir:

O que vimos até agora é o que a questão e é crítica *de jure* não são: elas não são uma queixa de que o crente não faz jus a seus deveres intelectuais ao acreditar daquela maneira; não são a queixa de que ele não tem nenhum bom argumento com base em proposições auto evidentes, proposições acerca dos próprios estados mentais ou proposições evidentes a seus sentidos; não são uma queixa de que ele não tem nenhum bom argumento de qualquer outro tipo; não são a queixa de que as suas crenças cristãs carecem de justificação ao alstoniana ou de racionalidade de meios e fins; e não são a queixa de que não é racional em

termos práticos decidir continuar a formar crenças fundamentais na experiência. Nenhuma dessas críticas tem grande coisa em que se apoiar.<sup>13</sup>

## 5 CRÍTICA AO EVIDENCIALISMO

As conclusões de Plantinga em sua epistemologia o levam a tecer uma crítica a epistemologia moderna, não por defender que evidências são sempre desnecessárias, mas por acreditar que o evidente é muito estrito e pouco do que performamos tem evidência, de acordo com Roberto Pich:

“Evidencialismo” em filosofia da religião consiste, para Plantinga, na alegação de que “a crença em Deus é racionalmente aceitável se e somente se há evidência adequada na forma de bons argumentos em favor dela”. O questionamento central do epistemólogo reformado, e que estimula a originalidade teórica advinda, consiste então em perguntar por que a crença teísta em uma verdade como “Deus existe” só é um ato intelectual com aceitabilidade racional se ela tem como base um “bom argumento”<sup>14</sup>

A acusação da “queixa F&M” conduz a acusação de uma falha epistêmica grave, a questão é que não existe esse “pecado epistêmico” (Pich, 2019), sendo assim no lugar do Evidencialismo, a crença, como já foi dito anteriormente, deve ter sua justificação em outras bases:

A crítica ao fundacionismo evidencialista proposta na epistemologia reformada teria de se ligar, de todo modo, a um relato mais substancial sobre evidência e crença racional e sobre o significado – ou a resignificação – da justificação ou de tudo aquilo que precisa adicionar-se à crença verdadeira para que ela seja um caso de conhecimento. Em resumo, o “status epistêmico positivo” de uma crença, inclusive da crença em Deus, se relaciona com (1) a “racionalidade interna” e (2) o “aval [epistêmico]” (*warrant*).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> PLANTINGA, 2018, p.157.

<sup>14</sup> PICH, 2019, p. 6.

<sup>15</sup> PICH, 2019, p. 8.

## 6 COMMON SENSE

O conceito de "Common Sense" desempenha um papel importante no pensamento de Alvin Plantinga, permitindo-lhe argumentar que as crenças religiosas podem ser racionais e justificadas para aqueles que as percebem como parte de sua intuição básica sobre o mundo, mesmo na ausência de evidências empíricas ou argumentos dedutivos.

Tomamos como conceito de "Common Sense" neste trabalho como uma racionalidade que é comum, a um determinado grupo. Extraíndo esse conceito de duas fontes: a primeira fonte são os seminários de epistemologia da religião, proferidos por Roberto Pich<sup>16</sup>, e a segunda extraído de uma leitura possível do conceito de Thomas Reid:

Na linguagem comum, 'senso' sempre implica julgamento. Um homem de senso é um homem de julgamento. 'Contra-senso' é o que é evidentemente contrário ao julgamento direito. 'Senso comum' é o grau de julgamento que é comum aos homens com que podemos observar e realizar negócios<sup>17</sup>

Importante observar o conceito de "senso" é utilizado para significar não apenas o poder de formar noções, mas também o poder de julgar (REID, 2002). O "grau de julgamento" é um ato racional, o *Common Sense* seria então, uma capacidade comum a um grupo que consegue se comunicar a partir de um certo grau de julgamentos racionais comuns.

Para exemplificar essa ideia, tomamos a análise sobre o questionamento da existência de uma filosofia brasileira (MARGUTTI, 2013), o que esse autor chama de contexto culturalmente "esquizofrênico" propomos aqui como exemplos para diferentes "Common Sense". Margutti, em sua pesquisa, afirma que existem três respostas diferentes a questão se existe ou não uma filosofia brasileira, os três grupos podem ser assim diferenciados:

---

<sup>16</sup> Referente as aulas ministradas pelo professor Roberto Pich no primeiro semestre de 2023: EPISTEMOLOGIA DA RELIGIÃO: reflexões a partir da filosofia medieval e da filosofia analítica contemporânea, pertencentes ao programa de pós-graduação em filosofia da PUCRS

<sup>17</sup> REID, 2002, p. 424.

1. Os que não acreditam que os brasileiros possuam capacidade filosófica suficiente para produzir alguma elaboração original. Daí o fato de se concentrarem no comentário exegético de pensadores estrangeiros considerados clássicos da filosofia. A resposta seria: Não existe filosofia brasileira;

2. O segundo grupo, liderados por Miguel Reale e Antonio Paim, que enxergam positivamente a ideia de uma filosofia brasileira. A resposta seria: Existe filosofia brasileira;

3. O terceiro grupo são autores independentes (diplomatas filósofos ou literatos filósofos)

Para a demonstração do raciocínio, usaremos apenas os dois primeiros grupos, que chegam a respostas opostas. Ambos os grupos apresentam julgamento racionais, dentro de um determinado período histórico, com conceitos filosóficos distintos, invisíveis e incomunicáveis entre si.

Concluindo, podemos dizer que *Common Sense* é um conjunto de princípios originais da mente que determinam o ser humano em relação às suas noções, crenças e inclinações, assim como os próprios juízos e crenças que são devidos a estes princípios (FREITAS, 2020).

## 7 REPRESENTATIVIDADE

A racionalidade na epistemologia de Plantinga, também chamada de epistemologia Reformada traz à tona a questão *de jure* em relação a fé cristã, também nos serve a um novo questionamento. A fé cristã Reformada tem representatividade na sociedade brasileira? A resposta não é tão óbvia quanto parece. Os estereótipos sobre os evangélicos no Brasil levam a muitas especulações, ao mesmo tempo, desconhecimento de dados concretos. Para exemplificar a questão sugerimos um questionamento, que mostra o desencontro entre a percepção social e os dados concretos. A pergunta é: Quanto pastores evangélicos ganham em média?

De acordo com um levantamento feito pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), o salário médio de ministros de culto, missionários, teólogos e profissionais similares é de R\$ 2.257,00 (dois mil duzentos e cinquenta e sete

Reais)<sup>18</sup> o que contraria completamente o estereótipo. Existem muitos protestantismos no Brasil, quase todos invisíveis.

## 8 CONCLUSÃO

Se de um lado temos a queixa F&M, do outro temos a epistemologia reformada, o diálogo entre esses especialistas precisa estar debaixo de uma ótica mais cautelosa, pois qual é a autoridade devida a cada um desses especialistas que discordam entre si?

O prejuízo caso a epistemologia F&M se afirme como absoluta, e a invisibilidade religiosa que ela provoca, já é um indicativo de que um outro olhar epistemológico é necessário. Existe uma consequência totalitarista, na epistemologia F&M, tornando invisíveis grupos religiosos. A realidade regida por tolerância exige um esforço epistêmico e hermenêutico especiais, tomemos o exemplo abaixo como referência:

...estratégia adotada por Niels Bohr ao propor o princípio de complementariedade na mecânica quântica para descrever o elétron, que, paradoxalmente se comporta como onda, ora como partícula. Descrevê-lo como partícula-onda seria logicamente contraditório. A solução encontrada por Bohr é adotar duas descrições logicamente excludentes, mas complementares, baseado na concepção de que o elétron possui uma complexidade tal que não admite uma descrição única.<sup>19</sup>

O raciocínio desenvolvido (MARGUTTI, 2013) é de uma hermenêutica pluritópica, extraído da proposta de Mignolo e Tlostanova para quem, o pós-modernismo europeu transformou a alteridade como ponto focal da filosofia:

A transmodernidade é o espaço das fronteiras, o espaço onde a exterioridade se torna visível. Por que isso acontece? Porque os sujeitos que vivem na

---

<sup>18</sup> Consultado no site <https://www.guiadacarreira.com.br/>

<sup>19</sup> MARGUTTI, 2013, p.36.

exterioridade percebem que foram construídos como uma exterioridade – como o “outro.” Quando o outro olha nos olhos do mesmo, percebendo que ele ou ela, como o outro foi uma invenção do mesmo(...)A transmodernidade é a morada epistêmica e ontológica do “outro”, assumindo o comando da marcha descolonial.<sup>20</sup>

A Epistemologia de Plantinga, pode fornecer uma proposta para tornar visíveis outras racionalidades ainda invisíveis. O presente trabalho ao invés de chegar a uma conclusão, propõe vários questionamentos. Qual a conclusão de negar a racionalidade de uma fé qualquer?

Pensar decolonialmente não pode ser realizado a partir da perspectiva do mesmo (MIGNOLO; TLOSTANOVA 2009). É preciso oferecer uma resistência ao padrão opressivo, onde aquele que está “fora” tem a voz, conceitua e confere direitos a uma realidade a qual não pertence. Quem está dentro de um grupo, ou de um segmento social, não tem oportunidade nem legitimidade, de “possuírem” sua identidade, ou mesmo sua racionalidade. Quem diz quem são os evangélicos?

Quem explica quem são as mulheres? Os homens. Quem explica quem são os negros? Os brancos. Quem explica quem são os pobres? Os ricos. Quem explica quem são os evangélicos? Os católicos. Quem explica quem são os cristãos? Os ateus. Quem explica quem são os ateus? Chega a parecer irônico uma certa circularidade e a mentalidade de exclusão. A negação da identidade não é exclusividade de nenhum segmento da sociedade, e é sempre violenta. O questionamento, por exemplo, sobre o que o homem negro quer, (BHABHA, 2005) pode ser replicado para cada um desses segmentos. A resposta do autor nos serve para reflexão: “A negação da negação”.

A humanidade tem apenas um “Common Sense”? Para uma parte da sociedade brasileira, a fé cristã já foi julgada como irracional e culpada de um “pecado epistêmico”. Para outra parte da sociedade, esse julgamento é irracional e passional. Essas racionalidades são incomunicáveis? É mister que sejam tratadas como racionalidades distintas, já que aquilo que não tem racionalidade não tem

---

<sup>20</sup> MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2009, p.19.

direito. A escravidão é uma referência suficiente para sabermos que aquilo que não tem razão e não tem direito é dominado e feito escravo.

O que é realmente justificável? É necessário que o Common Sense do qual um segmento social contrasta não tenha aval epistêmico? Ou ainda, é justificável que essa outra racionalidade do qual qualquer um dos grupos se contrasta tenha sua representatividade negada?

Falando positivamente é mister que racionalidades contrastantes e díspares tenham sua representatividade respeitadas garantindo seu lugar na sociedade, seus direitos e evitando a invisibilidade e dominações.

As crenças, tanto quanto possível precisam de *ratio*, precisam de *jure*. A experiência da negação da identidade é uma experiência universal, embora o grau de violência dos fenômenos seja distinto historicamente dentro das comunidades que as sofrem.

O tema da Decolonialidade serve para desafiar as narrativas eurocêntricas e as formas de conhecimento hegemônicas que sustentaram o projeto colonial e continuam a influenciar as relações sociais, políticas, culturais e epistemológicas. Qual seria o prejuízo, para qualquer tipo de crença religiosa se tanto quanto possível, não estiverem todas visíveis? Não configuraria isso também uma narrativa de dominação?

Se um índio do interior da Amazônia, entrar na faculdade ele precisa abandonar a fé? Se alguém possui uma crença numa religião afro se tornar um pesquisador, a ciência é o obrigará a abandonar a sua fé, ou o declarará irracional? Se um muçulmano entrar numa faculdade da mesma forma sua fé precisa ser abandonada pois não tem "aval epistêmico"? Se um cristão entrar numa universidade, ele precisa abandonar a sua fé porque sua crença é irracional? Isso é aceitável em algum desses casos? É necessário que cada crença prove a sua *ratio*? Tem como estabelecer critérios entre crenças religiosas que gozam de *ratio e jure* e as que não?

Existe uma falha epistêmica na acusação de que a crença cristã falha epistemologicamente. A racionalidade na formação de crenças não se restringe apenas a provas lógicas ou evidências empíricas, mais do que um argumento, Plantinga nos deixa um legado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHABHA, H.K. *O local da cultura*. Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2005.

CARTA de Princípios, Mackenzie, 2020.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*. São Paulo: É-Realizações, 2013.

FREITAS, V. F. (2020). *A noção de 'senso comum' em Thomas Reid*. *Discurso*, 50(1), 219–237. <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.171580>>.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias/ Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 2013.

MARGUTTI, P.. *História da Filosofia do Brasil. O período colonial (1500-1822)*. v. 1. Petrópolis: Loyola, 2013

MIGNOLO, D.W.; TLOSTANOVA, V. *Madina- On Pluritopic Hermeneutics, Trans-modern Thinking, and Decolonial Philosophy- vol 1 n°1 - Encounters, fall 2009*.

NESTLE, E.; ALAND, K. (ed)., *Novum Testament Graece*. 27ª edição. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

PICH, R. H. "A razão é uma prostituta": fundamentos de uma epistemologia luterana. *Revista de Teologia da PUCRS*-2019. <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2019.1.35708>

PLANTINGA, *Crença Cristã Atualizada*. Tradução Desidério Murcho. - São Paulo: Vida Nova, 2018.

REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edimburgo: Edinburgh University Press, (2002).

ROPS, D. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. Tradução Emérico da Gama. -São Paulo: Quadrante, 1988.

SOUZA, J. H; PEREIRA, S. *A Doutrina do Logos na Perspectiva Patrística: um estudo a partir de João 1.1*. *Teologia e Espiritualidade*. vol. 4, no 08, Curitiba, Dez/ 2017.

KELLER, T. *A fé na era do ceticismo: como a razão explica Deus*. Tradução- Regina Lyra- São Paulo: Vida Nova, 2015.



## 4. PODEMOS CONFIAR NAS INTUIÇÕES DOS ESPECIALISTAS?



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-04>

*Roberto Schmitz Nitsche<sup>1</sup>*

### RESUMO

Neste artigo será explorada a ideia de defender a confiabilidade das intuições através das intuições dos especialistas, não das pessoas comuns e leigas. Analisaremos algumas maneiras diretas e indiretas para fazer a avaliação de tal proposta. Maneiras indiretas buscam demonstrar que as intuições dos especialistas em filosofia não são iguais as intuições de especialistas em outras áreas. Maneiras diretas comparam empiricamente as intuições dos leigos com as intuições dos especialistas. Alcançando resultados negativos nas duas empreitadas, a literatura passou a aceitar que as intuições dos especialistas não são melhores que as dos leigos. No entanto, analisaremos uma nova abordagem, onde passou-se a defender que os especialistas, principalmente os filósofos, são melhores em utilizar as intuições, em vez de apenas intuir, se comparados com os leigos.

Palavras-chaves: Intuições; Especialistas; Confiabilidade.

### 1 INTRODUÇÃO

Existem estratégias diretas e indiretas para defender a ideia das intuições dos especialistas. As estratégias diretas utilizam experimentos empíricos para comparar as intuições de leigos e especialistas em diferentes casos. Já as estratégias indiretas podem ser formuladas de várias maneiras: mostrando que a forma como a expertise funciona na filosofia é análoga às formas como ela funciona em outros domínios conhecidos por desenvolver especialistas, como a física, a matemática e o direito; utilizando descobertas gerais sobre expertise em outras áreas ou disciplinas e, com base nisso, sugerindo inferências ampliativas sobre a expertise intuitiva de filósofos profissionais; argumentando que as características gerais que tornam alguém um especialista estão presentes nas características que definem um filósofo (Cf. SCHULZ *et al.*, 2011; HORVATH; WIEGMANN, 2016; WIEGMANN; HORVATH; MEYER, 2018).

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista CAPES. E-mail: ronitsche@gmail.com.

## 2 DESENVOLVIMENTO

Segundo a análise de Weinberg *et al.* (2010), os defensores das intuições dos especialistas compartilham uma ideia de teoria popular (*folk theory*) sobre expertise, baseada em dois princípios para que alguém seja considerado um especialista: "(i) *background* suficiente, treinamento ou experiência é, em geral, tudo o que é necessário para melhorar em qualquer atividade; e (ii) expertise em um aspecto de uma atividade está intimamente correlacionado com a expertise em outros aspectos dessa atividade"<sup>2</sup> (WEINBERG *et al.*, 2010, p. 333). No entanto, o problema com o primeiro princípio é que nem toda experiência ou treinamento resultará em especialização, independentemente de sua duração. Os autores mencionam estudos que sustentam essas afirmações, nos quais se demonstra que algumas atividades, como meteorologia e xadrez, permitem o desenvolvimento de expertise por parte de seus praticantes e estudiosos, enquanto em outras atividades, como psiquiatria, corretagem de ações e testes de polígrafo, isso não ocorre.

Weinberg *et al.* destacam que, mesmo quando os indivíduos desenvolvem algum tipo de expertise, isso não os impede de serem influenciados por vieses. Por exemplo, são mencionados juízes de apresentações olímpicas que avaliam os atletas sob influência de ordem de apresentação, um dos problemas destacados pelos filósofos experimentais em relação à confiabilidade das intuições. Os autores também destacam estudos que enfraquecem a afirmação de que a expertise em uma área se estende automaticamente a outras áreas. Por exemplo, jogadores de um determinado jogo de tabuleiro não se tornam automaticamente especialistas em outros jogos de tabuleiro, assim como cirurgiões que se especializam em aspectos específicos de uma operação não desenvolvem a mesma especialidade em outras áreas.

Áreas como meteorologia e xadrez, nas quais os estudos apontam para a existência e melhoria das intuições de seus especialistas, oferecem uma ampla gama de *feedback* que permite que os indivíduos aprimorem suas intuições. No entanto,

---

<sup>2</sup> (i) sufficient background, training, or experience is by and large all it takes to get better at any given activity; and (ii) expertise at one aspect of an activity is closely correlated with expertise in other aspects of that activity.

“no caso da filosofia (exceto fora de suas subáreas formais), raramente ou nunca são fornecidas a mesma gama de casos bem estabelecidos em quantidade suficiente para oferecer o regime de treinamento necessário”<sup>3</sup> (WEINBERG *et al.*, 2010, p. 341). Além disso, “se compararmos o número de vezes que um jogador de xadrez pratica uma determinada abertura em seu caminho para a maestria, parece que não estamos nem mesmo lidando com a mesma ordem de grandeza”<sup>4</sup> (WEINBERG *et al.*, 2010, p. 342). Edouard Machery (2015) também argumenta contra a ideia de que há *feedback* suficiente na filosofia. O autor aponta que a educação recebida pelos filósofos não inclui nada semelhante a um *feedback* que distinga claramente julgamentos errôneos dos corretos. Quando os julgamentos dos alunos em experimentos de pensamento divergem, essa divergência de intuições é frequentemente vista apenas como um conflito de intuições (p. 194-195).

A literatura parece fornecer cada vez mais argumentos contra essa abordagem. Por exemplo, Joseph Simmons e Leif Nelson (2006, p. 424) apontam que tanto novatos quanto especialistas são afetados por vieses de confiança. Eric Schulz, Edward Cokely e Adam Feltz (2011) elaboraram cenários sobre livre arbítrio e responsabilidade moral, nos quais eles entrevistaram tanto pessoas comuns quanto especialistas, e não encontraram diferenças confiáveis entre as intuições populares e especializadas. Eric Schwitzgebel e Fiery Cushman (2012) afirmam que até mesmo filósofos com Ph.D. em ética, que atuam em programas de pós-graduação de alto nível, são influenciados por

[...] efeitos de ordem [de apresentação] em seus julgamentos sobre cenários morais e seu endosso de princípios morais, [e, portanto, não encontraram] suporte para a abordagem de que a expertise filosófica melhora a estabilidade da julgamentos morais contra os efeitos de ordem<sup>5</sup> (p. 147).

---

<sup>3</sup> Philosophy rarely if ever (outside its formal subareas) provides the same ample degree of well-established cases to provide the requisite training regimen.

<sup>4</sup> But compared to, say, the number of times a chess player will have practiced a given opening en route to mastery, it seems that we are not even dealing in the same order of magnitude.

<sup>5</sup> However, even this ‘best-case’ group of participants showed substantial order effects on their judgments about moral scenarios and their endorsement of moral principles. Our analysis found no support for the view that philosophical expertise enhances the stability of moral judgment against order effects.

Kevin Tobia, Wesley Buckwalter e Stephen Stich (2013) apontam que o resultado de seu estudo demonstra "que tanto os não-filósofos quanto os filósofos profissionais estão sujeitos a um tipo de viés de enquadramento, o viés Ator-Observador, ao fazer julgamentos de permissibilidade moral e obrigação moral"<sup>6</sup> (p. 634). Joshua Knobe e Richard Samuels (2013), em um estudo sobre o conceito de inato entre pessoas leigas e cientistas, concluíram que os julgamentos morais das pessoas são influenciados por suas intuições sobre o que é inato, não encontrando diferenças significativas entre pessoas comuns e cientistas. Os resultados do estudo por eles conduzido demonstraram

[...] que quaisquer diferenças de conhecimento que possam existir entre uma pessoa que acessa sites populares de ciência e uma pessoa com Ph.D. em ciência cognitiva, essas diferenças não têm um impacto substancial nas respostas às questões [das entrevistas]<sup>7</sup> (KNOBE; SAMUELS, 2013, p. 82).

Krist Vaesen, Martin Peterson e Bart Van Bezooijen (2013, p. 559) afirmam que "as intuições dos especialistas variam drasticamente de acordo com [...] o *background* linguístico do especialista: os filósofos fazem julgamentos intuitivos significativamente diferentes se sua língua nativa for o inglês em vez do holandês, alemão ou sueco"<sup>8</sup>. Eles afirmam ainda que o efeito surge mesmo quando todos os entrevistados respondem às mesmas perguntas no mesmo idioma (inglês). Jennifer Nagel, Valerie San Juan e Raymond Mar relatam que seus experimentos indicam que "alunos que fizeram um ou mais cursos de filosofia não responderam de forma diferente daqueles que não o fizeram, em relação à atribuição de conhecimento e justificção de crenças, em todos os tipos de casos [analisados por eles]"<sup>9</sup> (NAGEL

---

<sup>6</sup> Our two main findings are (i) that both the non-philosophers and professional philosophers are subject to a type of framing effect, the Actor-Observer bias, when making judgments of moral permissibility and moral obligation [...].

<sup>7</sup> They indicate that whatever differences in knowledge there might be between a person who goes to popular science websites and a person who has a Ph.D. in cognitive science, these differences do not have a substantial impact on responses to the questions posed here.

<sup>8</sup> We demonstrate that expert intuitions vary dramatically according to at least one contingent factor, namely the linguistic background of the expert: philosophers make significantly different intuitive judgments if their native language is English rather than Dutch, German, or Swedish.

<sup>9</sup> Students who had taken one or more philosophy courses did not respond differently than those who had not, with respect to knowledge ascription and belief justification, across all case types.

*et al.*, 2013, p. 6). Em um estudo sobre especialistas em linguagem, Machery (2012) aponta que os filósofos da linguagem eram significativamente mais propensos a relatar intuições Kripkeanas (86,4%) do que sociolinguistas, linguistas históricos, linguistas antropológicos ou analistas de discurso (68,7%). Eric Schwitzgebel e Fieri Cushman (2015) apontam que os filósofos profissionais (94% com doutorado) mostraram aproximadamente a mesma ordem e efeitos de enquadramento que os não-filósofos com formação semelhante. O estudo desenvolvido por Bart Bezooijen, Martin Peterson e J. Carter (2016) aponta diferenças estatisticamente significativas entre proposições empíricas (um gato está no tapete) e analíticas (um gato é um gato) para dois grupos: falantes de inglês com doutorado em filosofia e falantes de inglês sem doutorado em filosofia. No entanto, a mesma diferença significativa não foi observada para falantes não nativos de inglês, independentemente de terem ou não doutorado em filosofia. Isso sugere que falantes não nativos de inglês não apresentam o mesmo padrão de variação em suas respostas a proposições empíricas e analíticas que os grupos de falantes de inglês. Isso levou os autores a concluir que as diferenças nas atribuições de conhecimento são influenciadas em maior medida pela primeira língua do entrevistado do que pela escolaridade. Guido Löhr (2018), em um estudo sobre a máquina de experiência de Robert Nozick, aponta não haver diferenças significativas entre as intuições de pessoas leigas e filósofos profissionais, sendo os dois vulneráveis às mesmas inconsistências. Alex Wiegmann, Joachim Horvath e Karina Meyer (2018) também afirmam não terem encontrado evidências de que os julgamentos intuitivos de especialistas filosóficos sejam mais resistentes à influência de fatores irrelevantes em comparação com os leigos sobre a variação de casos do bonde desgovernado, onde se pode pará-lo empurrando-se uma pessoa muito grande nos trilhos.

Com tantas evidências contrárias, James Beebe e Ryan Undercoffer (2016) afirmam que essas descobertas representam um golpe crítico contra a abordagem que defende a ideia de intuições dos especialistas. Portanto, podemos concluir, como fizeram Eric Schulz, Edward Cokely e Adam Feltz que

[...] aqueles que desejam sustentar a defesa da expertise devem apresentar alguma evidência real de que a expertise [...] tem um impacto relevante para

apoiar a defesa da expertise. Sem essa evidência e com o aumento das evidências contrárias [...], essa [ideia] perde a maior parte de sua força persuasiva"<sup>10</sup> (SCHULZ; COKELY; FELTZ, 2011, p. 1727).

Há ainda outra possibilidade de se defender a ideia das intuições dos especialistas, mesmo considerando todas as evidências contrárias que acabamos de ver. Elijah Chudnoff (2021) aponta que está surgindo um interesse crescente em uma abordagem alternativa de defesa da intuição dos especialistas. De acordo com essa nova proposta não convencional, os filósofos possuem habilidades especializadas em filosofia, variando de autor para autor quais são tais habilidades, porém essas habilidades não se manifestam na produção de intuições superiores se comparados aos leigos ou aqueles não dotados de tais habilidades especializadas. Ao invés disso, essa expertise se revela no uso superior de intuições ao raciocinar sobre temas filosóficos.

Chudnoff (2021) argumenta que os resultados experimentais negativos na verdade não demonstram nada sobre a qualidade epistêmica da situação daqueles que praticam a metodologia filosófica. Apesar das pessoas que respondem a pesquisas e as pessoas que se envolvem em filosofia fazerem julgamentos intuitivos, aqueles que se envolvem em filosofia estão em uma situação epistêmica diferente. Não existe algo como fazer filosofia e tratar seus julgamentos intuitivos da mesma forma que os julgamentos feitos em pesquisas. Mesmo sem uma capacidade intrínseca para intuições superiores, tanto filósofos quanto não filósofos podem deliberadamente aprimorar suas intuições de modo a torná-las semelhantes às de um especialista em conteúdo (*expert-like in content*). Chudnoff não esclarece exatamente o que ele quer dizer com "semelhante às de um especialista em conteúdo", talvez possamos interpretar que isso se refere a tornar as intuições semelhantes ou alinhadas com as intuições que um especialista na área teria. Isso sugere que dentro do âmbito da metodologia filosófica, há uma afirmação de que parte do processo envolve refinar ou aprimorar intencionalmente as intuições de

---

<sup>10</sup> Those who wish to maintain the expertise defense must provide some actual evidence that expertise (however operationalized) makes a difference relevant to supporting the expertise defense (Alexander & Weinberg, 2007). Absent that evidence, and with the growing evidence that calls into doubt the expertise defense, the expertise defense loses most of its insulating power.

modo que elas reflitam as percepções e perspectivas que um especialista na área. Em outras palavras, o objetivo é moldar as intuições de maneira similar à de um especialista, aprimorando sua qualidade e precisão. Chudnoff defende que faz parte da metodologia filosófica aprimorar deliberadamente as intuições para que elas se assemelhem às de um especialista. A capacidade de intuir permanece a mesma antes e depois do aprimoramento, mas a habilidade em usar as intuições no raciocínio melhora. Ele aponta que a metodologia filosófica deve ser pensada como o uso de instrumentos que aprimoram as observações ao fazer distinções, clarificar os significados de termos, avaliar analogias, destacar a forma lógica, se envolver em dialética, articular princípios, explorar modelos, considerar casos extremos, etc.

É interessante notar que Chudnoff defende que, quando se tem uma intuição, ela faz com que se tenha uma justificativa *prima facie* para crer no seu conteúdo, ou seja, se intuimos então dispomos de justificção *prima facie* para crer. Por outro lado, Chudnoff afirma que a metodologia filosófica consiste em um constante aprimoramento das nossas intuições, através do uso de instrumentos citados no parágrafo anterior. Esses instrumentos permitem que a expertise se revele no uso superior de intuições ao raciocinar sobre temas filosóficos. Isso implica que, quanto mais tempo alguém se dedica ao uso de tais instrumentos para aprimorar suas intuições, maior a probabilidade de as intuições serem confiáveis. Essas duas ideias geram um certo atrito. Por um lado, estamos justificados *prima facie* em crer nas nossas intuições quando as temos, mas, por outro lado, elas só se tornam confiáveis com o passar do tempo, com o uso dos instrumentos de aprimoramento. Isso implica que pessoas com pouco aprimoramento em seus instrumentos dispõem de justificção, mas não de confiabilidade nas suas intuições.

### 3 CONCLUSÃO

Podemos concluir, a partir da discussão, que as intuições, entendidas como uma fonte epistêmica, não conseguem escapar das críticas que recebem, e não podemos atestar a sua confiabilidade. Existem razões indiretas para duvidar de sua confiabilidade, e vários estudos empíricos sustentam que as intuições dos especialistas são tão enviesadas quanto as intuições dos leigos. Por outro lado, ao

aceitarmos que as intuições dos especialistas não são melhores, mas sim que eles são melhores em utilizar essas intuições, estamos admitindo que as intuições, por si só, não são confiáveis. É necessário haver algum processo posterior à intuição para garantir o uso adequado do conteúdo das intuições. Essa proposta salva o emprego dos filósofos ao tentar argumentar que eles possuem uma capacidade superior em relação aos leigos para fazer filosofia com base no uso de intuições, mas não consegue legitimar as intuições como uma fonte epistêmica confiável.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEEBE, J. R.; UNDERCOFFER, R. Individual and cross-cultural differences in semantic intuitions: new experimental findings. In: *Journal of Cognition and Culture*, v. 16, n. 3-4, p. 322-357, 2016.

BEZOOIJEN, B.; PETERSON, M.; CARTER, J. Not knowing a cat is a cat: analyticity and knowledge ascriptions. In: *Review of Philosophy and Psychology*, v. 7, n. 4, p. 817-834, 2016.

CHUDNOFF, E. *Forming impressions: expertise in perception and intuition*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

HORVATH, J.; WIEGMANN, A. Intuitive expertise and intuitions about knowledge. In: *Philosophical Studies*, v. 173, n. 10, p. 2701-2726, 2016.

KNOBE, J.; SAMUELS, R. Thinking like a scientist: innateness as a case study. In: *Cognition*, v. 126, n. 1, p. 72-86, 2013.

LÖHR, G. The experience machine and the expertise defense. In: *Philosophical Psychology*, v. 32, n. 2, p. 257-273, 2019.

MACHERY, E. Expertise and intuitions about reference. In: *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, v. 27, n. 1, p. 37-54, 2012.

MACHERY, E. The illusion of expertise. In: FISCHER, E.; COLLINS, J. (ed.). *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*. Routledge, p. 188-203, 2015.

NAGEL, J.; JUAN, V. S.; MAR, R. A. Lay denial of knowledge for justified true beliefs. In: *Cognition*, v. 129, n. 3, p. 652-661, 2013.

SCHULZ, E.; COKELY, E. T.; FELTZ, A. Persistent bias in expert judgments about free will and moral responsibility: a test of the expertise defense. In: *Consciousness and Cognition*, v. 20, n. 4, p. 1722-1731, 2011.

SCHWITZGEBEL, E.; CUSHMAN, F. Expertise in moral reasoning? Order effects on moral judgment in professional philosophers and non-philosophers. In: *Mind and Language*, v. 27, n. 2, p. 135-153, 2012.

SCHWITZGEBEL, E.; CUSHMAN, F. Philosophers' biased judgments persist despite training, expertise and reflection. In: *Cognition*, v. 141, p. 127-137, 2015.

SIMMONS, J. P.; NELSON, L. D. Intuitive confidence: choosing between intuitive and nonintuitive alternatives. In: *Journal of Experimental Psychology: General*, v. 135, n.3, p. 409-428, 2006.

TOBIA, K.; BUCKWALTER, W.; STICH, S. Moral intuitions: are philosophers experts? In: *Philosophical Psychology*, v. 26, n. 5, p. 629-638, 2013.

VAESEN, K.; PETERSON, M.; VAN BEZOOIJEN, B. The reliability of armchair intuitions. In: *Metaphilosophy*, v. 44, n. 5, p. 559-578, 2013.

WIEGMANN, A.; HORVATH, J.; MEYER, K. Intuitive expertise and irrelevant options. In: *PsyArXiv*, 2018.

WEINBERG, J. M.; GONNERMAN, C.; BUCKNER, C.; ALEXANDER, J. Are philosophers expert intuiters? In: *Philosophical Psychology*, v. 23, n. 3, p. 331-355, 2010.



## 5. FORMAS DE INFINITISMO PARA O REGRESSO

### FORMS OF INFINITISM FOR THE REGRESSION



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-05>

Samuel Basso Cibils<sup>1</sup>

#### RESUMO

O ensaio visa discutir um ceticismo global sobre a justificação epistêmica denominado por Trilema de Agripa. A partir de sua exposição, o artigo tratará da alternativa infinitista da justificação, o fundacionismo tradicional e a hipótese da infalibilidade da introspecção. Conclui que as crenças de introspecção não são atitudes proposicionais verificáveis, representando vantagem à teoria infinitista. Palavras-chaves: Ceticismo; Infinitismo; Trilema de Agripa; Justificação Epistêmica.

#### ABSTRACT

The essay aims to discuss a global skepticism about epistemic justification called Agrippa's Trilemma. Based on its exposition, the article will deal with the infinitist alternative of justification, traditional foundationalism and the hypothesis of the infallibility of introspection. It concludes that introspection beliefs are not verifiable propositional attitudes, representing an advantage to the infinitist theory. Keywords: Skepticism; Infinitism; Agrippa's Trilemma; Epistemic Justification.

#### 1 INTRODUÇÃO

Diferentes teorias epistemológicas procuram oferecer respostas alternativas a respeito da estrutura da justificação epistêmica. Tal conjunto de teorias representa as reações ao problema clássico do ceticismo intitulado Trilema de Agripa. O ceticismo em epistemologia consiste na atitude proposicional de suspensão de juízo. Proposições são coisas das quais podemos suspeitar, podemos ter esperança, podemos desejar, e assim por diante. Dentre as diferentes formas de atitudes proposicionais, há as atitudes de crer, descreer e de suspender o juízo – a estas,

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela PUCRS e professor da Escola de Aplicação da Universidade Feevale. E-mail: samuel.cibils@gmail.com.

intitulamos atitudes doxásticas. A suspensão do juízo é fundamental para o cético porque é, na sua concepção, a única atitude doxástica sensata. Segundo essa posição, como não dispomos de justificação suficiente para provar que uma proposição é verdadeira, acreditar nela é irracional. Assim, recolhemos todas as nossas crenças, até mesmo aquelas das quais temos total convicção, para a posição de dúvida.

O trilema de Agripa consiste num tipo global de *ceticismo*, pois sistematicamente põe em causa toda classe de crenças que podemos formar. Dois tipos de ceticismo global são possíveis, sendo eles: ceticismo acadêmico e ceticismo sobre a estrutura da justificação epistêmica. Nesse texto tratarei especificamente sobre o segundo. Separarei a exposição em 5 tópicos. No tópico 2.1, trato o problema cético apresentado no trilema de Agripa. No tópico 2.2, tratarei especificamente sobre a teoria infinitista da justificação. Em 2.3, descrevo tipos de conhecimento obtidos via introspecção racional. No 2.4, discuto como o fundacionismo chamado tradicional aborda a possibilidade de conhecimento via introspecção e como essa forma de conhecimento derrotaria ou impossibilitaria uma teoria infinitista da justificação. E, por fim, em 2.5 trago algumas críticas à hipótese da infalibilidade com o qual são descritas as crenças via introspecção. Na conclusão, sugiro a abordagem de que as crenças via introspecção racional não podem ser lidas como atitudes proposicionais verificáveis. Tal constatação abala a posição epistêmica dessas crenças.

Nesse texto, será explorada a alternativa infinitista que consiste em afirmar que a cadeia infinita de razões propicia a estrutura da justificação ao conhecimento proposicional. Além disso, desafiará convicções fundacionistas de que crenças via introspecção racional ocupariam o fundamento finito de uma cadeia justificatória. Caso essa abordagem estiver incorreta, uma resposta ao trilema penderá em direção ao infinitismo, dada a hipótese de que quando uma das teorias sobre a justificação se enfraquece, outras ganham vantagem na disputa.

## 2 PROBLEMA CÉTICO DA JUSTIFICAÇÃO

Por hipótese, considere um sujeito epistêmico qualquer, abreviamos esse sujeito pela letra S. Em seguida, considere que S tem a crença numa proposição particular, P. Posso perguntar-lhe como ele sabe que P, ou, em outras palavras, que razão ele possui para tomar P como sendo uma proposição verdadeira. Usualmente, a resposta a essa pergunta compreende citar razões que o sujeito S tem para crer que P. S, portanto, pode afirmar que sabe que P, com base noutra proposição Q, em que Q é uma crença que S reconhece como sendo uma boa razão para P. Em resumo, é possível afirmar que S sabe que P se ele tem uma razão qualquer Q que torna P item de conhecimento.

Em situações dialógicas, de contextos de disputas e debates, apresentar razões é a maneira pela qual sujeitos costumeiramente atestam o seu conhecimento a respeito de uma proposição. Ao ser questionado com a pergunta: "Como você sabe que P?" ou "Qual razão você tem para crer que P é verdadeira?", caso S não consiga fornecer a resposta, isso leva-nos a imaginar que ele não sabe que P ou não tem justificação para tal. De fato, é estranho conceber que uma pessoa é conhecedora de um determinado assunto, sendo, simultaneamente, incapaz de expor suas razões. No contexto da disputa das razões, em vista que cada razão seja adequada ou propícia ao conhecimento, é legítimo imaginar que cada razão estará apoiada por outra boa razão. Deste modo, posso, por hipótese, novamente atacar o sujeito S com a pergunta: "que razões você tem para crer que a razão Q, é razão para P?" Novamente, se o sujeito S é um conhecedor de P, ele deverá apresentar outra razão em suporte a Q que faz com que Q seja *boa razão* para P. Digamos que S tem outra crença R em suporte à Q. Mas S também deverá dispor de uma razão em suporte à R, não? Note que esse regresso de razões forma um padrão. Se toda pergunta é legítima, então, quando é que o regresso termina?

Uma mudança no enfoque a respeito do ceticismo é importante ser feita aqui. Note que o que está em jogo nesse debate é sobre como desenhamos nossa estrutura de razões para o conhecimento. Supondo que as razões depõem a favor da justificação de cada razão solicitada (isto é, que cada razão consiste em boas razões

justificadoras), quando que o regresso deverá acabar? Dada essa interpretação sobre o problema cético, o enfoque central será a justificação epistêmica.

Uma caracterização típica do conceito de justificação epistêmica é a sua relação essencial com a finalidade cognitiva da verdade (cf. BONJOUR, 1978). Em outras palavras, trata-se da relação essencial entre o sujeito que visa crer verazmente e as condições que ele dispõe para isso. Intitulação, aqui, pode ser entendida como evidência, e possuir boas evidências intitula sujeitos racionais a conformar suas crenças segundo as evidências.

## 2.1 ESPAÇO DAS ALTERNATIVAS

Três serão as alternativas em resposta ao *problema do regresso*. A primeira resposta consiste em afirmar que o regresso nunca termina e que todo ataque de razões é legítimo. A segunda alternativa sugere que razões podem entrar numa sequência circular, ou seja, S poderia repetir razões na cadeia formada pelo regresso. E a alternativa três é que uma parada no regresso não é de todo modo inviável, ou seja, S poderá parar em uma razão particular na qual não será necessária outra razão para justificá-la. Estas três alternativas constituem o espaço lógico de respostas não céticas ao Trilema de Agripa.

Dado o que vimos até aqui, podemos refazer o nosso problema central. Afinal, qual é a estrutura da série de razões para uma crença capaz de ser justificada?

## 2.2 A TEORIA INFINITISTA DA JUSTIFICAÇÃO

Praticamente todas as teorias em epistemologia tocam nesse problema. Alguns diretamente (fundacionismo, infinitismo e coerentismo), outros indiretamente (confiabilismo, subjuntivismo). Na história da filosofia, epistemólogos ignoraram amplamente a viabilidade do infinitismo como uma abordagem plausível para lidar com o ceticismo global do regresso. Esse descuido persistiu por várias décadas, se não séculos. Talvez porque se deixaram levar pelas intuições aristotélicas apresentadas nos *Segundos Analíticos* (Cf. ARISTÓTELES), em que o filósofo diverge da possibilidade infinitista, uma vez que defende a impossibilidade de seres mortais

ilimitados de percorrerem séries infinitas de razões. Aristóteles suspeitava que um momento de parada era condição necessária para uma teoria a respeito da estrutura das razões. Outros teóricos mais recentes, como Richard Fumerton, por exemplo, supunham que a tese de Aristóteles estava correta. Assim ele afirma:

Mas seres finitos não podem completar uma cadeia de raciocínio infinitamente longa – e, portanto, se toda justificação fosse inferencial, ninguém jamais estaria justificado em crer em qualquer coisa que fosse. Essa forma mais radical de todos os ceticismos é absurda (implica que não é sequer possível que se esteja justificado em crer nela mesma), e deve haver, portanto, um tipo de justificação que não seja inferencial; ou seja, é necessário que haja crenças justificadas não inferencialmente que eliminem regressos de justificação. (FUMERTON, 2014, cf. 1995, cap., 3).

A impossibilidade de percorrer um número infinito de razões, e de razões para razões, construiria um cenário cético, impossível de ser replicado na realidade de seres finitos. No final dos anos 90, o filósofo Peter Klein defendeu que o infinitismo é a chave para a resposta ao problema cético. Para esse filósofo, ter crença justificada é matéria de ter uma cadeia infinita e não repetida de razões por trás da crença justificada.

Na base estrutural da sua teoria infinitista, Peter Klein determina dois princípios que estão na raiz da tese infinitista sobre a estrutura da justificação epistêmica.

### 2.2.1 PRINCÍPIOS DO INFINITISMO

Para qualquer sujeito S e proposição p:

**Princípio de Prevenção da Circularidade (PAC):** Se p é justificado/conhecido para/por S (em t), então, se R1 é uma razão sucessora de p para S (em t), então p não é uma razão sucessora de R1 para S (em t).

**Princípio de Prevenção da Arbitrariedade (PAA):** Se p é justificado/conhecido para/por S (em t), então existe alguma razão, R1, disponível para S (em t); e há alguma

razão, R2, disponível a S (em t) para R1 (em t), etc., e não há uma razão última, Ri, na cadeia. (cf. Klein, 2013, p. 279).

Segue uma breve explicação para os princípios. O princípio de prevenção à circularidade (PAC) sugere que a justificção não pode ter como base uma estrutura repetida de razões. Também não pode ter como base uma razão que seja a própria proposição P; afinal, a justificção para P, caso R1 seja idêntico à P, não pode ser boa dado que P está em suspenso, aguardando justificção por S. Já o princípio de prevenção da arbitrariedade (PAA) sugere que, para uma proposição ser justificada ao nível de conhecimento, esta deve sempre dispor de razões e de razões para essas razões sem haver qualquer parada na cadeia.

### 2.2.2 RAZÕES POTENCIAIS

A questão que surge para Peter Klein é: de que maneira podemos acessar uma cadeia infinita de razões? Como Klein responderá ao problema de Aristóteles e Fumerton que sustenta a impossibilidade dessa empresa? Segundo Klein, não é necessário haver uma quantidade infinita de vezes em que o sujeito racional acessa cada razão na cadeia. Para uma crença ser justificada, segundo ele, o sujeito não precisa concluir a cadeia de raciocínios infinitamente longa. Basta que as crenças estejam disponíveis para o sujeito sempre que o contexto de justificção demandar.

Para ilustrar esse ponto, posso pensar que estou infinitamente disponível para brincar com minha filha sempre quando ela quiser. Muito embora, não podemos, de fato, brincar infinitamente.

Para dividir as razões entre as crenças que estão disponíveis, as denominadas *crenças disposicionais* (as quais estou em disposição para crer) e as crenças que estão ocorrendo, as *crenças ocorrentes* (aquelas que fazem parte do meu estado mental atual), Peter Klein se utiliza da distinção entre *justificção proposicional* e *justificção doxástica*. Justificção proposicional consiste em dispor de um justificador para uma proposição, ao passo que justificção doxástica é ter a crença justificada numa proposição. No primeiro caso, posso ter justificção para crer numa proposição sem que eu forme a crença. Por exemplo, posso nunca ter formado a crença de que 513 menos 75 é 438. No entanto, meu conhecimento sobre aritmética

garante minha disposição para formar essa crença quando me for solicitado. A justificação doxástica exige que o sujeito detenha a crença na proposição com base nos justificadores.<sup>2</sup>

### 2.3 CRENÇAS VIA INTROSPECÇÃO

Vários filósofos levantaram objeções à abordagem de Peter Klein a respeito do infinitismo. Michael Huemer, num livro recente intitulado *Understanding Knowledge* (2023), levanta algumas objeções. Tratarei especificamente de uma delas.<sup>3</sup>

O argumento de Michael Huemer contra o infinitismo vem de uma intuição sobre como as pessoas pensam sobre seus próprios estados mentais. Mais especificamente, essa objeção aparecerá na passagem 4.2.2 do seu livro:

As pessoas levantaram várias objeções ao infinitismo. Uma objeção aponta para a grande dificuldade de continuar a série de razões além dos primeiros estágios, para qualquer crença comum. Por exemplo, suponha que eu esteja com dor de cabeça. Eu formo a crença [estou com dor]. Qual é a minha razão para acreditar que estou com dor? Mesmo nesse primeiro estágio, parece difícil responder a isso (seria muito estranho raciocinar até a conclusão de que alguém está sentindo dor, não é?) Quando perguntado sobre isso, Klein diz algo como. Meu raciocínio é [sou bom em reconhecer dores]. Acho isso questionável, mas digamos que aceitemos isso.<sup>4</sup> (HUEMER, 2023, s., 4.2.2)

---

<sup>2</sup> O termo "justificadores" é empregado acima para se referir a qualquer estado cognitivo que sirva de base para uma crença. Infinitistas como Klein, afirmam que proposições seriam os únicos justificadores. Por outro lado, fundacionalistas postulam a existência de outros justificadores, como percepção imediata, introspecção racional e memória, por exemplos.

<sup>3</sup> A segunda objeção, que trata sobre a complexidade de proposições da cadeia de justificação, trato especificamente em Cibils (2023), na sessão 3.4.7.

<sup>4</sup> No original em inglês: "People have raised several objections to infinitism. One objection points to the sheer difficulty of continuing the series of reasons beyond the first few stages, for any ordinary belief. For instance, suppose that I have a headache. I form the belief [I am in pain]. What is my reason for believing that I'm in pain? Even at this first stage, it seems difficult to answer that (it would be very odd to reason to the conclusion that one is in pain, wouldn't it?). When asked about this, Klein says something like: My reason is [I am good at recognizing pains]. I find this questionable, but let's say we accept that."

O exemplo apresentado por Huemer sugere que crenças a respeito de estados mentais, como a crença de que estou sentindo dor, ou a crença de que estou vendo o meu computador, não seriam suscetíveis a uma estruturação de justificação tal como o infinitismo apresenta. Para Huemer, seria muito difícil que a série das razões avançasse para além dos primeiros estágios. No entanto, ser difícil não implica ser impossível. Por hora, aceitemos essa primeira parte da objeção de Huemer para ver como ele formula sua refutação a Klein.

Qual é a minha razão para acreditar que [sou bom em reconhecer dores]? Novamente, é difícil dizer. Talvez eu possa dizer: "Reconheci com sucesso muitas dores no passado"? Ou: "As dores são estados inerentemente conscientes"? Não sei. De qualquer forma, tente imaginar a continuação dessa série de raciocínios. Se há realmente uma série infinita de razões que poderiam ser dadas, deveria ser fácil para Klein simplesmente escrever, digamos, as primeiras 50 razões da série. Infelizmente, ele não fez isso, e ninguém mais fez. De fato, ninguém parece ter escrito mais do que alguns estágios, e parece bastante claro que ninguém sabe como escrever cinquenta. Isso lança dúvidas sobre a ideia de que poderíamos realmente criar um número infinito.<sup>5</sup> (HUEMER, 2023, s., 4.2.2)

Novamente, dispor de razões para uma crença não implica que seja uma tarefa fácil. Mesmo um raciocínio matemático não muito complexo pode demandar que o sujeito repense o caminho das razões, buscando trajetórias alternativas na cadeia de justificação. A suspeita que recai sobre essa abordagem proposta por Huemer é a de que ele está supondo que crenças a respeito de estados mentais, por exemplo, de que creio que estou enxergando cores, por exemplo, detêm uma posição distinta em comparação a crenças sobre o mundo exterior. E que, além disso, a forma de infinitismo proposta por Klein não pode dar conta da estrutura da justificação

---

<sup>5</sup> No original: "What's my reason for believing [I am good at recognizing pains]? Again, hard to say. Maybe I could say, "I've successfully recognized a lot of pains in the past"? Or, "Pains are inherently conscious states"? I don't know. Anyway, try to imagine continuing this series of reason-giving. If there is really an infinite series of reasons that could be given, it should be a cinch for Klein to just write down, say, the first 50 reasons in the series. Sadly, he has not done so, and neither has anyone else. In fact, no one seems to have ever written down more than a few stages, and it seems pretty clear that no one knows how to write down fifty. This casts doubt on the idea that we could really come up with infinitely many."

epistêmica com respeito às proposições desse tipo. Embora o livro de Huemer seja uma introdução a respeito do debate sobre a estrutura da justificação, presumo que ele tenha passado demasiado depressa por essa objeção ao infinitismo. Analisemos com mais cuidado suas alegações.

### 2.3.1 ARGUMENTO DE HUEMER

Huemer parece sugerir uma hipótese, que crenças do tipo P “estou com dor”, não têm uma cadeia infinita, mas, sim, finita, de razões justificadoras. Tal conjectura parece ter origem nos escritos modernos a respeito do *acesso privilegiado* de crenças sobre nossos estados de consciência. Por exemplo, vejamos o *Tratado da Natureza Humana* de David Hume:

Porque, como todas as ações e sensações da mente nos são conhecidas pela consciência, elas devem necessariamente, em todos os pormenores, parecer o que são, e ser o que parecem. Como tudo que entra na mente é na realidade uma percepção, é impossível que alguma coisa pareça diferente em sua sensação [feeling]. (Hume, parte 4, seção 2)

Segundo Hume, a consciência introspectiva consegue fornecer crenças que não podem ser tomadas de maneira equivocada. Ou seja, atitudes doxásticas com respeito a essa classe de proposições culminariam na verdade. Os conteúdos ‘introspeccionáveis’ da mente são os garantidores do nosso conhecimento total a respeito da proposição “estou com dor”.

### 2.4 FUNDACIONISMO TRADICIONAL

Uma das formas de fundacionismo, nomeadamente o fundacionismo tradicional, com sua origem nos escritos de Descartes e em algumas passagens de filósofos do período, sugere que algumas crenças podem ter razão ou justificação do tipo básica. Não obstante, essas seriam crenças cuja verdade é obtida mediante a formação da crença pelo sujeito (cf. CIBILS, 2023), e tais crenças, por sua vez, seriam

não justificadas com base em razões - ou seja, não consistiram em crenças justificadas inferencialmente. Assim, poderíamos montar o seguinte argumento:

P1 – Qual a razão de S para p: “estou com dor”?

P2 – Mesmo havendo uma razão (S bateu com a cabeça), basta que S creia que p para ter crença justificada.

P3 - Quando S crê que p, é o caso que p.

C – Há a dificuldade/impossibilidade de continuar a série de razões para p por S.

Contudo, Huemer dificilmente defenderia a proposição número 3, pois abertamente se intitula um fundacionista *falibilista*. Além disso, a conclusão que sugere haver apenas dificuldade em continuar a série de razões não consiste por si só numa objeção ao infinitismo, visto que dificuldade não implica impossibilidade.

Reestruiremos o argumento de maneira a incorporar essas observações:

(1) Existe crença justificada para um sujeito S (em t).

(2) Se uma crença particular, p, é justificada para S (em t): ou p é um conhecimento com crença infalível que dispensa razões para ser justificada, ou p é justificada devido ao suporte fornecido por outras crenças justificadas.

(3) Logo: ou p é um conhecimento com crença infalível para S (em t) que dispensa razões para ser justificada, ou p lhe é justificada devido ao suporte fornecido por outras crenças justificadas. (*modus ponens* 1 e 2)

(4) Se todas as crenças são justificadas devido ao suporte fornecido por outras crenças justificadas, então a cadeia inferencial possui um conjunto de crenças infinitas, ou a cadeia inferencial é circular.

(5) Não é o caso que a cadeia inferencial possui um conjunto de crenças infinitas ou que é circular.

(6) Logo, nem todas as crenças são justificadas para S (em t) devido ao suporte fornecido por outras crenças justificadas (*modus tollens* 4, 5).

(7) Logo, existem ao menos uma crença justificada para S (em t) que é caso de conhecimento com crença infalível que dispensa razões para ser justificada.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Com algumas alterações, reconstruí minha linha de argumentação exposta em Cibils (2023).

Na hipótese de o argumento ser sólido, crenças de caráter infalível seriam os fundamentos da cadeia de justificação. Logo, toda crença justificada ao nível de conhecimento, ou será infalível, ou justificada por outra crença que culminará numa crença infalível.

#### 2.4.1 TESTE DA IMAGINABILIDADE

Uma possível abordagem para compreender a gênese da infalibilidade associada a crenças da natureza P: "Estou sentindo dor" é considerar um critério que envolve a capacidade de conceber contraexemplos a essa afirmação. Conforme Dalmiya (2010):

As declarações psicológicas de primeira pessoa, que são seus resultados típicos, não podem ser enganadas. Esta afirmação é por vezes apoiada por um teste de imaginabilidade, ou seja, a impossibilidade de imaginar que acredito que estou com dor e, ao mesmo tempo, imaginar evidências de que não estou com dor.<sup>7</sup> (p., 459)

Embora o teste de imaginabilidade forneça uma posição razoável para pensarmos que crenças acerca de estados de consciência sejam infalíveis, há uma objeção importante a ser feita a respeito dessa conjectura. Conforme Donald Davidson (1984) a crença e o significado são interdependentes, ou seja, é impossível ter uma crença sem uma linguagem e sem que essa crença seja pública. Em uma passagem ele afirma: "As atribuições de crença são tão verificáveis publicamente quanto as interpretações, pois se baseiam nas mesmas evidências: se pudermos entender o que uma pessoa diz, podemos saber em que ela acredita."<sup>8</sup> Se possuímos acesso privilegiado acerca dos nossos estados mentais, esse acesso será exclusivo

---

<sup>7</sup> No original: "*First-person psychological statements which are its typical results cannot be mistaken. This claim is sometimes supported by an "imaginability test", i.e. the impossibility of imagining that I believe that I am in pain while at the same time imagining evidence that I am not in pain.*"

<sup>8</sup> DAVIDSON, 1984, p. 153. No original: "*Attributions of belief are as publicly verifiable as interpretations, being based on the same evidence : if we can understand what a person says, we can know what he believes.*"

a mim mesmo, não podendo ser objeto de compartilhamento e verificação pública. Assim, segundo Dalmiya (2010):

"[...] não pode haver forma de verificar a nossa experiência. E sem a noção de verificação ou teste, não há sentido em estar certo. Além disso, mesmo que a possibilidade de tal olhar para dentro fosse concedida, o que isso produziria não poderia ser relatado numa linguagem que pudesse ser aprendida." <sup>9</sup>(p., 457)

A abordagem de Dalmiya à luz da posição de Davidson parece sugerir que o tipo de conhecimento possível com respeito a crenças em proposições do tipo "tenho uma dor de cabeça" não é suscetível de justificação epistêmica, é algo que não é verificável mediante a linguagem. Se esse for o caso, o teste da imaginabilidade não pode ser aplicado a esse tipo de proposição e não fará sentido solicitar razões para crenças 'inverificáveis'.

### 3 À GUIA DE CONCLUSÃO

Podemos ver brevemente uma forma de resistir ao ataque fundacionista tradicional à forma de infinitismo de Peter Klein. Se o que sugeri estiver certo, a abordagem infalibilista de Huemer não prejudicará a abordagem infinitista - as crenças sobre nossos estados mentais não estão em debate porque não podem ser provadas, ou porque, se a proposição é infalível, sua justificativa é a própria verdade, o que a tira da área de debate na qual o desafio cético está interessado. Além disso, uma vez que entendemos o desafio cético como uma disputa em quatro frentes: (ceticismo, infinitismo, circularidade, fundacionismo) uma vez que uma posição é enfraquecida, outra ganha força.

---

<sup>9</sup> No original: "*then there can be no way of checking our experience. And without the notion of a check or test, no sense can be made of being right. Furthermore, even if the possibility of such an inward look is granted, what it would yield could not be reported in a learnable language.*"

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *The Internet Classics Archive | Posterior Analytics* by Aristotle. Disponível em: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/posterior.1.i.html>>. Acesso em: 31 jan. 2022.

BONJOUR, L. *Can Empirical Knowledge Have a Foundation?* *American Philosophical Quarterly*, v. 15, n. 1, p. 1–14, 1978.

CIBILS, Samuel. *Introdução ao infinitismo na epistemologia: uma resposta ao Trilema de Agripa*. Tese, PUCRS, 2023.

DALMIYA, Vrinda. Introspection. In: *A Companion to Epistemology*. 2010. Germany: Wiley, edited by Ernest Sosa, Jonathan Dancy, and Matthias Steup. pp. 456-460.

DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

FUMERTON, Richard. *Epistemologia*. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, versão Kindle, 2014.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*; tradução Débora Danowski. 2.ed. Editora UNESP, São Paulo, 2009.

HUMER, Michael. *Understanding Knowledge*. 2023. ISBN: 979-8359316699

KLEIN, Peter. *Infinitism is the Solution to the Epistemic Regress Problem*. In: MATTHIAS, S.; ERNEST, S. (Eds.). *Contemporary Debates in Epistemology*. 2<sup>a</sup> ed. Blackwell. Chichester, Reino Unido, 2013.



## 6. É POSSÍVEL CONSTRUIR UM AGENTE ARTIFICIAL QUE SEJA TAMBÉM EPISTEMICAMENTE RACIONAL?

IS IT POSSIBLE TO CONSTRUCT AN ARTIFICIAL AGENT THAT IS ALSO  
EPISTEMICALLY RATIONAL?



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-06>

Taís Regina Chiodelli<sup>1</sup>

### RESUMO

Com base no artigo *Epistemologia procedimental – na interface de filosofia e IA*, de John L. Pollock (2008), neste artigo abordaremos a possibilidade de implementação de teorias estruturais de justificação epistêmica para construção de um agente cognitivo artificial capaz de executar a racionalidade epistêmica similarmente ao ser humano. Comumente, agentes cognitivos artificiais são designados para otimizar alguns fins cognitivos específicos de modo humanoide, tal como empregar técnicas para selecionar as melhores alternativas em termos de uma função somatória de 'custos'. Porém, esses agentes artificiais recorrem a uma estrutura algorítmica que lhes permite performar cognitivamente similarmente ao ser humano apenas no que diz respeito à racionalidade prática. O fato é que configurar sistemas cognitivamente inteligentes (racionais), tal qual é o interesse na inteligência artificial (IA), requer uma estrutura que compreenda também a racionalidade epistêmica, já que ela é parte constituinte da cognição racional juntamente com a racionalidade prática. Neste trabalho, iremos explorar como, de acordo com Pollock, as teorias estruturais de justificação epistêmica oferecem uma teoria abstrata da racionalidade epistêmica e como podem contribuir para esse objetivo da IA. Além disso, veremos como, de acordo com o autor, a implementação de teorias abstratas sobre a racionalidade humana em sistemas de inteligência artificial pode impulsionar a disciplina da epistemologia a buscar uma definição de racionalidade genérica.

Palavras-chave: Inteligência Artificial; Racionalidade Epistêmica; Justificação; Epistemologia.

### ABSTRACT

Based on the article *Procedural epistemology – at the interface of philosophy and AI*, by John L. Pollock (2008), in this paper we will approach the possibility of implementing structural theories of epistemic justification for the construction of an artificial cognitive agent epistemically rational capable of executing epistemic rationality in a similar way to a human being. Generally, artificial cognitive agents are

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia, PUCRS, bolsista CAPES/PROEX, tais\_uf@hotmail.com.

designed to optimize some specific cognitive ends of a humanoid form, such as employing techniques to select the best alternatives in terms of a summation "cost" function. However, these artificial agents use an algorithmic structure that allows them to have a cognitive performance similar to that of humans only with regard to practical rationality. The fact is that configuring cognitively intelligent (rational) systems, as is the interest in artificial intelligence (AI), requires a structure that also understands epistemic rationality, since it is a constituent part of rational cognition along with practical rationality. In this work, we will explore how, according to Pollock, structural theories of epistemic justification offer an abstract theory of epistemic rationality and how they can contribute to this goal of AI. Furthermore, we will see how, according to the author, the implementation of abstract theories about human rationality in artificial intelligence systems can contribute to the discipline of epistemology pursuing a definition of generic rationality.

Keywords: Artificial Intelligence; Epistemic rationality; Justification; Epistemology.

## 1 INTRODUÇÃO

Comumente, agentes cognitivos artificiais (IA) são designados para otimizar alguns fins cognitivos específicos, como empregar técnicas para selecionar as melhores alternativas, seja em termos de uma função somatória de 'custos', por exemplo, para atingir o fim determinado: derrotar o oponente humano num jogo de xadrez, paradigmaticamente. De modo geral, esses agentes artificiais recorrem a uma estrutura algorítmica que lhes permite performar cognitivamente de modo humanoide, mas apenas no que diz respeito à racionalidade prática.

Tradicionalmente, a filosofia subdivide em racionalidade humana em *epistêmica* e *prática*. A primeira diz respeito ao *que acreditar*, e a segunda diz respeito ao *que fazer*.

Para compreender a diferença entre esses dois tipos de racionalidade imagine que uma pessoa está com uma doença terminal e que ela sabe que não faz sentido passar o resto de seus dias mal por conta disso. Com vistas a ficar, na medida do possível, melhor nesse tempo que lhe resta, ela então passa acreditar que vai melhorar. Nesse exemplo, a pessoa conclui que a melhor *forma de agir*, no momento, é acreditar que vai melhorar e age de acordo com isso, e nesse sentido, ela exerce uma racionalidade *prática*.

Entretanto, essa pessoa poderia ter sido epistemicamente racional. Imagine, por exemplo, que ela possui fortes evidências que indicam que muito provavelmente

ela não vai se curar, como exames e uma gama de testemunhos de médicos especialistas. Diríamos que seria irracional da parte dela crer que irá se curar diante dessas evidências contrárias, não é mesmo?

Como visto, a diferença entre os dois tipos de racionalidade - *prática* e *epistêmica* - mora nos fins. Enquanto a racionalidade prática objetiva um fim prático qualquer, como ficar bem até o dia final, a racionalidade epistêmica objetiva somente a verdade.

À propósito, na disciplina filosófica de epistemologia analítica, ser epistemicamente racional é condição necessária ao status de conhecedor. Ou seja, qualquer agente cognitivo, seja ele artificial ou não, deve exercer a racionalidade epistêmica para que lhe seja atribuído o status de conhecedor, de modo que sem a satisfação dessa condição não é plausível afirmar que ele adquiriu ou adquire conhecimento. Por consequência, qualquer agente cognitivo que exerce apenas a racionalidade prática, tal como geralmente acontece com as IAs, não pode ser tido como um agente epistêmico.

Mas seria possível implementar ou criar uma IA que fosse também epistemicamente racional?

Muito embora, como atenta Pollock, na inteligência artificial tem havido menos preocupação com a imitação da racionalidade humana e mais interesse em configurar sistemas agentes racionais que executarão certas tarefas cognitivas de modo humanoide, agentes racionais, sejam eles arbitrários ou não, são agentes que adquirem conhecimento racionalmente, “[...] e a cognição epistêmica [...] é uma subdivisão da cognição racional em geral.”<sup>2</sup>. Logo essa questão é naturalmente do interesse da inteligência artificial.

Ainda, de acordo com o autor (2008), é possível sim criar uma IA que fosse também epistemicamente racional com implementação de teorias estruturais da justificação, que, segundo ele, são explicações da estrutura cognitiva que possibilita a racionalidade *epistêmica*.

Antes de tratarmos especificamente desse ponto, é necessário compreender no que consiste necessariamente uma teoria estrutural da justificação epistêmica.

---

<sup>2</sup> (POLLOCK, 2008, p. 599).

## 2 COMO SER EPISTEMICAMENTE RACIONAL

Bem, como vimos há pouco, a racionalidade epistêmica diz respeito ao que acreditar e tem como único fim a verdade. Mas, num sentido procedimental, como se deve crer para alcançar esse fim?

É de comum acordo no meio analítico que, para crer verazmente e evitar erro, deve-se crer com base em “bons” indicativos da verdade daquilo que é objeto da crença. Uma crença formada nesses termos é designada como crença justificada. Ser epistemicamente racional em crer é, portanto, ter uma crença justificada.

Na literatura encontramos diferentes teses sobre como avaliar a justificação epistêmica. Há, por exemplo, a tese de que esses indicativos de verdade devem ser somente razões ou evidências que estão na vida mental do sujeito, como outras crenças, e que essas razões ou evidências devem ser acessadas internamente por ele – chama-se isso de internalismo ou internismo sobre justificação.

Com o mesmo propósito de avaliação, nós também encontramos a tese que nega necessidade de acessibilidade reflexiva do sujeito, a qual é chamada de externalismo ou externismo sobre justificação. Um exemplo disso é o *Confiabilismo*,<sup>3</sup> que julga a justificação com base nos métodos ou processos que produzem mais crenças verdadeiras do que falsas, os quais o agente epistêmico não precisa acessar reflexivamente.

Mas o que é Pollock se refere quando trata da possibilidade de implementação para criação agente artificial que exerça a racionalidade epistêmica, são as teorias sobre a estrutura cognitiva que dá vasão à essa racionalidade. Na literatura nós encontramos diferentes teorias do tipo, como o *Fundacionismo* e o *Coerentismo*.

O *Fundacionismo* diz que a justificação epistêmica requer uma relação de suporte envolvendo crenças que estão, última facie, justificadas por crenças básicas ou fundacionais. Tais crenças básicas, diferentemente das não básicas, não são justificadas por suas relações com outras crenças, mas de alguma outra forma, como diretamente, por experiência perceptiva, e elas suportariam todo o restante. Já o *Coerentismo* nega que haja crenças básicas. Em tese, ele afirma que justificação

---

<sup>3</sup> Veja Goldman (1979)

epistêmica requer uma relação de coerências entre crenças, de modo que uma crença é justificada na medida em que é coerente com o sistema de crenças pertencente, seja lá o que se entende por coerência aqui.<sup>4</sup>

Apesar das diferenças, de modo geral, as teorias estruturais da justificação se concentram em responder à questão sob quais condições a racionalidade epistêmica é possível. Por exemplo, o *Fundacionismo* diz que para dar vasão a racionalidade epistêmica - para que ela ocorra -, é necessária uma estrutura cognitiva que envolva crenças relacionadas entre si, e que essa estrutura se ergueria a partir de crenças fundamentais dadas empiricamente.

### 3 IMPLEMENTANDO A RACIONALIDADE EPISTÊMICA

Em meados de 1980 Pollock deu início ao projeto Oscar, cujo objetivo era construir uma teoria geral da racionalidade que abrangesse tanto a racionalidade *prática* quanto a racionalidade *epistêmica* e implementá-la em um agente racional artificial. O sistema implementado consistiria num intelecto artificial, que, diferentemente da grande parte dos sistemas de IA, terá como base uma teoria filosófica da racionalidade detalhada.<sup>5</sup>

Para essa sua teoria, no que tange a racionalidade epistêmica, o autor adota o *Realismo direto*, o qual, segundo ele, é uma teoria da estrutura de justificação epistêmica muito parecida com o *Fundacionalismo*. De acordo com ele (208, p. 609), nas duas,

Existe um nível fundacional, e as crenças são justificadas raciocinando-se a partir das fundações. Entretanto, de acordo com o fundacionalismo, a fundação consiste em *crenças de base*, que são crenças que não necessitam de justificação (*elas são autojustificáveis*). O realismo direto, em contraste, toma a fundação como consistindo em estados mentais, como a experiência de perceptos, a posse de lembranças, a ocorrência de um pensamento, a posse de

---

<sup>4</sup> Para uma boa definição sobre coerência nesse sentido, veja BonJour (2003).

<sup>5</sup> Veja o projeto Oscar em The Oscar Galaxy – Open Source Clinical Application Resource.

desejo etc [...] Dessa forma a posse de um percepto ou de um desejo pode ser a razão para a posse de uma crença.

A escolha do autor parte do entendimento de que o processo cognitivo, além de responder a crenças, responde a outros estados mentais, incluindo, memória, percepção, desejo e introspecção.

De fato, como bem atenta Pollock (2008, p. 614), o *Realismo direto*, ao contrário da *Fundacionalismo*, compreende essencialmente a ideia de que o que fornece as razões para o juízo ou crença sobre o mundo é a percepção, sendo a inferência feita diretamente a partir do percepto, não a partir de uma crença sobre o percepto como entende o *Fundacionalismo*.

Ademais, segundo ele, somente o *Realismo direto* propicia, sem divergências, a construção ou implementação de teorias que ele chama de nível inferior, que são teorias sobre um tipo determinado de conhecimento, como de indução e abdução, ou de conhecimento matemático, por exemplo. Isso, segundo o autor, é uma condição necessária para a construção de um intelecto artificial completo e funcional, um desafio que ele considera crucial para qualquer teoria epistemológica que se queira satisfatória. Nas palavras do autor:

Para defender suas teorias adequadamente, impenitentes coerentistas, probabilistas etc. devem não somente responder às objeções que eu e outros temos levantado contra eles – eles devem também mostrar que a construção de um intelecto artificial é possível, fundado em suas teorias estruturais de justificação epistêmica. Duvido seriamente que qualquer um deles possa responder a esse desafio. Por outro lado, o realismo direto tem rumos bem adiantados na resposta a esse desafio. (POLLOCK, 2008, p. 613)

Além disso, o autor observa que, de modo geral, a implementação de teorias abstratas da cognição racional na forma de sistemas de inteligência artificial é também interessante, na medida em é comum descobrir, durante a implementação computacional, que partes significativas daquilo que se almejava implementar foram esquecidas ou não detalhadas o suficiente. Isso talvez não seria tão fácil de se

descobrir pelo meio convencional de contraexemplificação de "gabinete". As teorias implementadas podem ser aplicadas a uma gama de testes de complexidade real que estão completamente além da nossa capacidade de trabalhar mentalmente e que somente uma IA poderia produzir. Nesse sentido, a implementação seguiria como um teste de correção da teoria em questão e, conseqüentemente, contribuiria para a evolução da disciplina de epistemologia, ampliando a nossa compreensão da racionalidade.

A questão que fica, entretanto, é se estaremos ainda desenvolvendo teorias sobre a racionalidade humana ou se estaremos nos movendo em direção à teorização da racionalidade de agentes artificiais. A resposta de Pollock é que, como resultado da implementação, contemplaremos o que ele chama de 'racionalidade genérica', um conceito mais amplo do que a racionalidade humana, que emerge quando a racionalidade é examinada a partir de uma perspectiva de projeto. Nesse sentido, a epistemologia estaria sendo exercida como epistemologia de agentes racionais arbitrários.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como bem atenta o autor (2008, p. 603), a epistemologia pode ser exercida como epistemologia da racionalidade humana ou epistemologia de agentes racionais arbitrários.

E possível dizer que epistemologia do segundo tipo pode não ser tão diferente da do primeiro tipo se a única solução para o problema de projeto envolver muitos dos princípios da cognição racional humana. Ademais, conforme Pollock, a própria estrutura cognitiva humana indica que há uma certa arbitrariedade no conteúdo de seu sistema. Segundo ele, alguns princípios que compreendem a racionalidade humana são arbitrário em algum nível. Por exemplo:

[...] o *modus ponens* está entre os princípios embutidos, mas há uma imensa evidência psicológica de que o *modus tollens* não está. Estariam os humanos menos adequados para sobrevivência se o *modus tollens* também estivesse incluído em nossa arquitetura cognitiva? Não vejo nenhuma razão para pensar

assim. [...] Nossa arquitetura cognitiva provavelmente reflete muitas decisões feitas arbitrariamente que seriam feitas por um engenheiro ao desenvolver um agente cognitivo como nós. (POLLOCK, 208, p. 604)

Ele também explica que, um agente cognitivo arbitrário, que não fosse um ser humano, e tivesse o *modus tollens* embutido em sua arquitetura cognitiva, e o utilizasse para executar certas tarefas cognitivas de modo eficiente, não seria irracional. Eles apenas não seguiriam o padrão humano.

É com base nisso que Pollock postula uma racionalidade genérica e a considera como solução para certos problemas de projeto. No momento que um determinado princípio soluciona um determinado problema de projeto, seja ele diferente ou não dos princípios que nós humanos utilizaríamos, ou diferente daqueles que compreendemos em nosso sistema cognitivo, especialmente, um projeto de intelecto, ele é um princípio racional.

Agora, se a disciplina de epistemologia deve ou não perseguir essa racionalidade genérica é um ponto a ser discutido. Entretanto, parece plausível a implementação de teorias da racionalidade humana para testes de correção. A implementação possibilita usar o computador como uma ferramenta na busca por contraexemplos concretos, que talvez sejam mais bem elaborados ou mais complexos em relação àqueles que podemos construir. Isso, sem dúvidas, serve à evolução da disciplina.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONJOUR, L; SOSA, E. *Epistemic Justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*. Malden: Blackwell Publishers, 2003. 240 p.

GOLDMAN, A. What is Justified Belief? In: PAPPAS, G. (ed.). *Justification and Knowledge*. Boston: D. Reidel. p. 1-25, 1979.

POLLOCK, J. L. Epistemologia procedimental – na interface de filosofia e IA. In: Greco, J; Sosa, E (org). *Compêndio de Epistemologia*. Tradução de Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 593 – 644.

## 7. UMA ANTOLOGIA SOBRE RISCO DEDUTIVO

### *AN ANTHOLOGY ON DEDUCTIVE RISK*



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-07>

*Vinícius Felipe Posselt<sup>1</sup>*

#### **RESUMO**

Neste ensaio, pretendo fazer uma breve antologia do conceito de risco dedutivo, explorando como ele surgiu e indicando ligações com literatura anterior que possivelmente inspirou os argumentos em favor desse conceito. Para isso, (i) começarei fazendo uma breve leitura do argumento de Lasonen-Aarnio (2008) sobre risco dedutivo. Após, (ii) apresentarei os paradoxos de Kyburg envolvendo loterias e relacionarei com a agregação de riscos em deduções envolvendo mais de uma premissa, proposta por John Hawthorne (2004). Depois, (iii) apresentarei algumas considerações de Keith DeRose (2004) sobre a possibilidade de deduções envolvendo uma premissa agregarem risco, e (iv) compararei diretamente com alegações de Lasonen-Aarnio. Por fim, concluirei que (v) a intuição de ambos é semelhante e DeRose foi o primeiro a hipotetizar esse tipo específico de risco, embora Lasonen-Aarnio tenha sido a primeira a empregar um argumento sólido envolvendo esse conceito.

Palavras-chave: Risco; Dedução; Fecho Epistêmico; Antologia; Conhecimento.

#### **ABSTRACT**

In this essay, I intend to give a brief anthology of the concept of deductive risk, exploring how it came about and indicating links with previous literature that possibly inspired the arguments in favor of that concept. To do this, (i) I will begin by briefly reading Lasonen-Aarnio's (2008) argument concerning deductive risk. Then, (ii) I will present Kyburg's paradoxes involving lotteries and relate them to the aggregation of deductive risks involving multiple premises, proposed by John Hawthorne (2004). Then, (iii) I will present some considerations by Keith DeRose (2004) about the possibility of deductions involving one premise aggregating risk, and (iv) I will compare them directly with Lasonen-Aarnio's claims. Finally, I will conclude that (v) the intuition of both is similar and DeRose was the first to hypothesize this specific type of risk, even though Lasonen-Aarnio was the first to employ a solid argument involving that concept.

Keywords: Risk; Deduction; Epistemic Closure; Anthology; Knowledge.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e bolsista CNPq. Contato: [vinicius.posselt@edu.pucrs.br](mailto:vinicius.posselt@edu.pucrs.br).

## 1 INTRODUÇÃO

Dois princípios têm sido objeto de discussão na literatura recente, a saber:

**Fecho de Premissa Única (FPU).** Necessariamente, se S sabe que  $p$ , deduz validamente  $q$  de  $p$ , forma a crença de que  $q$ , enquanto mantém o conhecimento de  $p$  durante o processo, então S sabe  $q$ .

**Fecho de Múltiplas Premissas (FMP).** Necessariamente, se S sabe que  $p_1, \dots, p_n$ , deduz validamente  $q$ , forma a crença de que  $q$  enquanto mantém o conhecimento de  $p_1, \dots, p_n$  durante o processo, então S sabe  $q$ .

Enquanto FPU é amplamente considerado como o padrão ouro, FPM tem sido rejeitado como uma alternativa viável e promissora desde o século passado. Mais recentemente, autores como Maria Lasonen-Aarnio (2008) e Joshua Schechter (2013) propõem sólidos argumentos contra princípios de fecho envolvendo uma única premissa como FPU, ao mesmo tempo em que avançam o desenvolvimento da hipótese conhecida como 'risco dedutivo' [*deductive risk*]. Neste ensaio, pretendo fazer uma breve antologia desse conceito, explorando como ele surgiu e indicando ligações com literatura anterior que possivelmente inspirou os argumentos de Maria Lasonen-Aarnio. Para isso, (i) começarei fazendo uma breve leitura do argumento de Lasonen-Aarnio (2008). Após, (ii) apresentarei os paradoxos de Kyburg envolvendo loterias e relacionarei com a agregação de riscos em deduções envolvendo mais de uma premissa, proposta por John Hawthorne (2004). Depois, (iii) apresentarei algumas considerações de Keith DeRose (2004) sobre a possibilidade de deduções envolvendo uma premissa agregarem risco, e (iv) compararei diretamente com alegações de Lasonen-Aarnio. Por fim, (v) concluirei que a intuição de ambos é semelhante e que DeRose foi o primeiro a hipotetizar esse tipo específico de risco, ainda que Lasonen-Aarnio tenha sido a primeira a empregar um argumento sólido envolvendo o conceito.

## 2 O ARGUMENTO DE LASONEN-AARNIO: UMA SÍNTESE

Deduções envolvendo uma única premissa podem falhar? De acordo com alguns filósofos do século XX<sup>2</sup>, a resposta para essa pergunta é sim: existem casos de dedução válida em que temos conhecimento da premissa, mas somos ignorantes com relação à conclusão. Essa tese sobre inferências dedutivas não é nada trivial: afinal de contas, é intuitivo pensar que deduções sempre nos levam a conhecimento.

Além de não ser nada trivial essa tese sobre inferências dedutivas, existe ainda uma divergência sobre *como* deduções falham. Um contraexemplo relativamente recente, proposto por Maria Lasonen-Aarnio, sugere que alguns casos de dedução falham porque existe uma agregação de *risco* destas deduções falharem<sup>3</sup>.

**Risco dedutivo:** risco de uma dedução falhar (cf. LASONEN-AARNIO, 2008).

Mais especificamente, Lasonen-Aarnio torna concreta a hipótese de que deduções envolvendo uma *única premissa* falham, na medida em que deduções envolvendo mais de uma premissa também o falham. O seu argumento é o seguinte: enquanto “inferências válidas” ou “deduções competentes” não necessitem de agentes ideais, FPU e FPM são simétricos: não existe classe de contra-argumentos ao FPM que não minem também o princípio FPU. Consequentemente, aceitar casos de falha ao FPM implica aceitar que existem casos de falha de FPU (cf. LASONEN-AARNIO, 2008). E, ao que tudo indica, o próprio processo dedutivo pode acumular risco, na medida em que [...] “há sempre uma chance não-zero de ocorrer algum evento quântico bizarro em nossos cérebros que faria com que as tentativas de dedução falhassem”<sup>4</sup> (LASONEN-AARNIO, 2008, p. 165).

Maria Lasonen-Aarnio parece ser a primeira a argumentar contra a ideia de fecho levando em consideração a hipótese do risco dedutivo. Apesar de sua hipótese não ser largamente repercutida e possuir críticos (cf. SMITH, 2013; TANG, 2017), autores como Joshua Schechter (2013) sustentam argumentos semelhantes. Antes

<sup>2</sup> Fred Dretske (1970) e Robert Nozick (1981) são exemplos de críticos da ideia de que deduções nos levam necessariamente ao conhecimento.

<sup>3</sup> Uma explicação mais abrangente sobre o que risco significa é dada na próxima seção deste texto.

<sup>4</sup> Tradução nossa. “[...] *there is always a non-zero chance of some bizarre quantum-event occurring in our brains that would cause attempted deductions to fail.*”

de analisarmos se essa hipótese já havia sido levantada, precisamos entender por que o princípio FMP é historicamente problemático.

### 3 KYBURG, LOTERIAS E AGREGAÇÃO DE RISCOS

A ideia de agregação de riscos em inferências contendo mais de uma premissa, como FPM, é originada do conflito de uma ideia um tanto mais básica, envolvendo loterias. Henry Kyburg, nos textos *Probability and the Logic of Rational Belief* (1961) e *Conjunctivitis* (1970), argumenta que o princípio a seguir é inconsistente com algumas intuições primitivas sobre probabilidade e chances de erro:

**Aglomerção:** Se S crê que  $p$  e crê que  $q$ , então S crê que  $(p \& q)$ .

De acordo com Aglomeração, para todas as proposições  $p$  e  $q$ , se um sujeito S crê individualmente nessas proposições, ele também crê na conjunção delas. Para entender como o princípio é problemático, considere o paradoxo da loteria: Considerando que há um milhão de bilhetes e apenas um vencedor, a probabilidade de <O bilhete 1 é um bilhete perdedor> é muito alta. Se a loteria for justa, então a probabilidade de cada bilhete ser o perdedor é idêntica. Nesse sentido, a probabilidade de <O bilhete 2 é um bilhete perdedor>, <O bilhete 3 é um bilhete perdedor> [...] <O bilhete  $n$  é um bilhete perdedor> não deve ser diferente. Se aceitamos o princípio Aglomeração, temos tanta razão para aceitar a conjunção <Os bilhetes 1, 2, 3 [...] são bilhetes perdedores> quanto para aceitarmos as proposições individuais. No entanto, temos relutância em dizer que isto torna a proposição conjuntiva um caso de conhecimento, pois a conjunção (<Bilhete 1 é o perdedor>, <Bilhete 2 é o perdedor>, [...]) tem probabilidade muito baixa. O paradoxo de Kyburg nos leva a aceitar que a conjunção de proposições com alta probabilidade pode ser, ela mesma, improvável.

Mas Kyburg não havia argumentado que existe um tipo de *risco* no caso das loterias. A ideia de agregação de risco em deduções com mais de uma premissa foi indicada mais tarde por John Hawthorne, em *Knowledge and Lotteries* (2004). Para entender o argumento de Hawthorne, no entanto, precisamos entender o que queremos dizer com a palavra *risco*.

O termo 'risco' é usualmente utilizado para se referir ao perigo de algo indesejado acontecer. Mais especificamente, o senso comum aponta para a ideia de que risco é a *chance* ou a probabilidade de algo indesejado se concretizar; essa leitura sobre a expressão risco parece rastrear a seguinte tese sobre risco *epistêmico*, que adotaremos ao longo deste texto<sup>5</sup>:

**Risco epistêmico:** o risco da proposição  $p$  ser falsa é inversamente proporcional à probabilidade de  $p$  ser verdadeira.

Essa é a visão *probabilística* do risco. De acordo com essa visão, (1) a natureza do risco é probabilística, (2) risco é superveniente à probabilidade de proposições  $p$  e (3) risco vem em graus. Se probabilidade pode ser expressa por um número entre 0 e 1, podemos ilustrar essas características da seguinte maneira: imagine que a probabilidade de uma proposição usual, como <amanhã irá chover>, seja de 0.9. Se o risco de uma proposição é *inversamente proporcional* à probabilidade da respectiva proposição, então o risco de <amanhã irá chover> é a contraparte da probabilidade da proposição – isto é, o risco é de 0.1. Risco também é *superveniente* à probabilidade de <amanhã irá chover>, pois se a probabilidade dessa proposição fosse diferente (digamos que, ao invés de 0.9, a probabilidade de ela ser verdadeira fosse de 0.4), o risco da proposição também mudaria (nesse caso, seria equivalente à 0.6). Porque risco vem em *graus*, podemos dizer que casos em que o risco de  $p$  é muito alto são casos em que não podemos ter conhecimento de  $p$ ; nenhuma justificação será suficiente para tornar a crença em  $p$  conhecimento se o risco de  $p$  ser falsa for suficientemente alto. Conhecimento deve, portanto, excluir casos de (alto) risco epistêmico, mas é compatível com pequenas quantidades de risco.

Dada essa visão sobre risco, traga à mente o cenário apontado por Kyburg: conjunções envolvendo proposições como (<Bilhete 1 é o perdedor>, <Bilhete 2 é o perdedor>, [...]) acumulam as *chances de erro* das proposições e, por isso, a probabilidade da conjunção vai ser menor do que a probabilidade das proposições

---

<sup>5</sup> Apesar de a visão aqui adotada dominar ainda hoje a filosofia (cf. Hansson, 2023), não é óbvio esta seja a visão sobre a natureza do risco mais popular na epistemologia. A teoria *modal* do risco, articulada por Duncan Pritchard (2015; 2016), é uma das teorias sobre risco mais proeminentes na literatura epistemológica. De acordo com ela, o risco de um evento deve ser entendido de acordo com a ocorrência do evento nos mundos próximos possíveis, dada a semântica de mundos possíveis de David Lewis (1973, 1986).

individuais. Uma maneira de avaliar o problema da aglomeração é apontado por Hawthorne:

Outra maneira de pressionar a preocupação de Kyburg - um tanto sedutora - e vai em direção contrária à concepção de probabilidade epistêmica articulada acima. Eis o que se pensa: A inferência dedutiva de múltiplas premissas agrega riscos. O risco acumulado para a crença em cada premissa pode ser pequeno o suficiente para ser consistente com a crença que tem o status de conhecimento. Mas os riscos podem se somar, de modo que a crença deduzida pode estar em risco muito grande de ser falsa para ser considerada como conhecimento<sup>6</sup> (HAWTHORNE, 2004, p. 47).

De acordo com Hawthorne, a conclusão de qualquer dedução envolvendo mais de uma premissa agrega o risco das premissas individuais (da mesma maneira que a crença numa conjunção agrega o risco das proposições individuais, pois a crença numa conclusão implicada por mais de uma premissa é logicamente equivalente à conjunção das premissas). O argumento de Hawthorne torna clara a oposição existente entre a ideia de que conhecimento é compatível com pequenas chances de erro e a ideia de que conhecimento envolvendo múltiplas premissas é fechado por dedução, pois parece plausível que tenhamos conhecimento de proposições individuais, ainda que sejamos ignorantes da conjunção dessas proposições.

E sobre a possibilidade de inferências envolvendo uma única premissa agregarem risco? Se FPM falha por conta dos problemas levantados acima, o que devemos pensar sobre o FPU? Hawthorne nega a ideia de que esse tipo de inferência possui qualquer chance de nos levar a ignorância: "Certamente, inferência dedutiva a partir de uma única premissa não parece ser uma candidata à inferência arriscada<sup>7</sup>" (Hawthorne, 2004, p. 47, tradução nossa).

---

<sup>6</sup> Tradução nossa. *Another way to press Kyburg's worry—admittedly a somewhat seductive one—runs contrary to the conception of epistemic probability articulated above. Here is the thought: Deductive inference from multiple premises aggregates risks. The risk accruing to one's belief in each premise may be small enough to be consistent with the belief having the status of knowledge. But the risks may add up, so that the deduced belief may be in too great a danger of being false to count as knowledge.*

<sup>7</sup> Tradução nossa. *"Granted, deductive inference from a single premise does not seem like a candidate for risky inference. If p entails q then q must be logically weaker or equivalent to p."*

#### 4 DEROSE E A AGREGAÇÃO DE RISCO COM PREMISSA ÚNICA

Em uma resenha do livro de John Hawthorne (2004) publicado em um extinto *blog* chamado *Certain Doubts*<sup>8</sup>, Keith DeRose (2004) coloca em dúvida a afirmação de Hawthorne sobre a inexistência de risco em inferências com uma única premissa.

Do ponto de vista de Hawthorne, como há apenas uma única premissa envolvida nos casos de FPU, parece não haver espaço para risco se acumular. E o que se segue imediatamente à citação na seção anterior é isto: "Certamente, inferência dedutiva a partir de uma única premissa não parece ser uma candidata à inferência arriscada". Keith DeRose, no entanto, nos chama a atenção para um fato envolvendo argumentos dedutivos:

Mas espere! Embora haja apenas uma premissa envolvida nos casos aos quais o [FPU] se aplicaria, há duas partes de conhecimento envolvidas. Pois o [FPU] – para ser plausível – não é formulado como o princípio de que se S sabe que p, e p implica q, então S sabe que q. Na verdade, é o princípio de que se S sabe que p, e **S sabe que p implica q**, então S sabe que q. [...] E isto dá origem à possibilidade de que o risco pode se acumular mesmo em casos de dedução a partir de uma única premissa. Dada a forma como eu penso que o risco (ou, talvez, "dis-warrant") se agrega, penso que as falhas do [FPU] que surgiriam através da agregação do risco teriam que ser casos em que o conhecimento de S de que p conta como conhecimento, mas por pouco não conta, e o conhecimento de S sobre a implicação também quase não é um caso de conhecimento, enquanto que a crença de S de que q quase conta como conhecimento (DEROSE, 2004, ênfase do autor)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> O *blog* se encontra fora do ar, mas ainda pode ser facilmente acessado utilizando a ferramenta *Wayback Machine*:

<<https://web.archive.org/web/20170922143422/http://certaindoubts.com/failures-of-single-premise-closure-the-just-barely-problem/>>

<sup>9</sup> Tradução nossa. "But wait! Though there's only one premise involved in cases to which SPC would apply, there are two pieces of knowledge involved. For SPC – in order to be at all plausible – is not formulated as the principle that if S knows that p, and p entails q, then S knows that q. Rather, it's the principle that if S knows that p, and S knows that p entails q, then S knows that q. And this gives rise to the possibility that risk can accumulate even in cases of deduction from a single premise. Given how I think risk (or, perhaps, "dis-warrant") aggregates, I think the failures of SPC that would arise through the aggregation of risk would have to be cases in which S's knowledge of p counts as knowledge, but just barely so counts, and S's knowledge of the entailment is also just barely a case of knowledge, while S's belief that q falls just barely short of being knowledge."

Desde já, podemos traçar algumas semelhanças entre aquilo que DeRose escreve e a hipótese de Lasonen-Aarnio. Em primeiro lugar, parece DeRose sugerir aquilo que Lasonen-Aarnio defende com mais veemência no seu artigo *Single premise deduction and risk* (2008): existe a possibilidade de sermos ignorantes de uma conclusão via dedução envolvendo uma única premissa, e esse fato se deve acúmulo de risco<sup>10</sup> da premissa para a conclusão. Em segundo lugar, ambos argumentam que a plausibilidade de FPU depende da plausibilidade de FPM; enquanto que Lasonen-Aarnio argumenta que esses dois são 'simétricos', DeRose diz que FPU "é princípio de que se S sabe que p, e **S sabe que p implica q**, então S sabe que p". Essa semelhança fica ainda mais evidente em uma passagem subsequente do *blog*:

[...] devo notar a possibilidade de concordar comigo em meu pensamento condicional de que se o [FPM] falhar pela razão em questão, o [FPU] também falhará, mas, porque o [FPU] pode parecer tão convincente, sigo o modus tollens e tomo tudo isso como motivo para pensar que não devemos abandonar nem mesmo o [FPM], pelo menos por esta razão (DEROSE, 2004)<sup>11</sup>.

DeRose (2004) parece, em linhas gerais, adiantar parte do argumento que Lasonen-Aarnio (2008) desenvolve posteriormente. Vale notar, no entanto, que a linha de pensamento dos dois autores é consideravelmente diferente: enquanto que os dois pensam que existe simetria entre FPU e FPM, DeRose parece afirmar que deduções envolvendo uma única premissa não envolvem, na verdade, uma única premissa; pois o conhecimento da implicação – saber que *p* implica *q* – é necessário para o desempenho da dedução que começa com uma premissa<sup>12</sup>. Lasonen-Aarnio, ao contrário, argumenta que os princípios FPU e FPM são simétricos porque, assim como deduções envolvendo mais de uma premissa, deduções envolvendo uma única

<sup>10</sup> DeRose utiliza a expressão "acúmulo de dúvida" [*accumulation of doubt*] (DEROSE, 2004).

<sup>11</sup> Tradução nossa. "I should note the possibility of agreeing with me in my conditional thought that if MPC fails for the reason in question, so does SPC, but, because SPC can seem so compelling, go the modus tollens route and take all this as reason to think we shouldn't abandon even MPC, at least for this reason."

<sup>12</sup> O princípio que DeRose defenderia, portanto, é diferente do princípio FPU. Existem várias objeções para a tese de que deduções dependem do conhecimento da implicação lógica entre a premissa e a conclusão de um argumento; entretanto, essas objeções fogem do escopo deste ensaio.

premissa dependem de ambas (1) a posição epistêmica de S em respeito a  $p$  e (2) e a *competência* de sua dedução. Por esta razão, ainda que as intuições de DeRose e Lasonen-Aarnio sejam semelhantes, a argumentação de Lasonen-Aarnio propõe uma leitura diferente para o modo como FPU falha.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste ensaio, apresentamos uma breve antologia do conceito de risco dedutivo. Primeiro, vimos uma síntese do argumento de Maria Lasonen-Aarnio, que foi a primeira a empregar um argumento sólido envolvendo a tese do risco dedutivo contra o princípio FPU. Depois, constatamos que a conversa sobre agregação de risco pode ser traçada desde os trabalhos de Henry Kyburg sobre o paradoxo da loteria e a negação do princípio da Aglomeração, e que o primeiro proponente da agregação de risco em deduções (envolvendo mais de uma premissa) foi John Hawthorne. Por fim, constatamos que Keith DeRose já havia considerado, de forma superficial, a hipótese de que deduções envolvendo uma única premissa agregam risco assim como deduções envolvendo mais de uma premissa agregam, embora Lasonen-Aarnio tenha sido a primeira a construir um caso robusto contra FPU.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEROSE, K. Failures of Single-Premise Closure? The "Just Barely" Problem. *Certain Doubts*, 2004. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20170922143422/http://certaindoubts.com/failures-of-single-premise-closure-the-just-barely-problem/>>. Acesso em: 2023.

DRETSKE, F. Epistemic Operators. *The Journal of Philosophy*, v. 67, n. 24, p. 1007-1023, Dezembro 1970.

HANSSON, S. O. Risk. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/risk>>. Acesso em: 2023.

HAWTHORNE, J. *Knowledge and Lotteries*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

KYBURG, H. E. *Probability and the Logic of Rational Belief*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1961. 234 p.

KYBURG, H. E. Conjunctivitis. In: SWAIN, M. (ed.). *Induction, Acceptance and Rational Belief*. Synthese Library, vol. 26. Dordrecht: Springer, 1970. p. 55-82.

LASONEN-AARNIO, M. Single premise deduction and risk. *Philosophical Studies*, v. 141, n. 2, p. 157-173, nov. 2008. ISSN 1573-0883.

LEWIS, D. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell, 1973.

LEWIS, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

PRITCHARD, D. Risk. *Metaphilosophy*, v. 46, n. 3, p. 436-461, 2015.

PRITCHARD, D. EPISTEMIC RISK. *The Journal of Philosophy*, v. 113, n. 11, p. 550-571, Novembro 2016.

SCHECHTER, J. Rational Self-doubt and the Failure of Closure. *Philosophical Studies*, v. 163, n. 2, p. 428-52, 2013.

SMITH, M. Two Notions of Epistemic Risk. *Erkenntnis*, v. 78, n. 5, p. 1069-1079, 2013. ISSN 0165-0106.

SOSA, E. *Judgement and Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

TANG, W. H. In defence of single-premise closure. *Philosophical Studies*, v. 175, n. 8, p. 1887-1900, 2018. ISSN 0031-8116.

**SEÇÃO 2**  
**FILOSOFIA DA RELIGÃO**



## 8. A NOÇÃO DE HOMEM INTEGRADO<sup>1</sup> DE LUDWIG FEUERBACH



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-08>

Kelvin Amorim de Melo<sup>2</sup>

### RESUMO

Neste artigo, examinamos detalhadamente a noção de homem integrado proposta por Ludwig Feuerbach, um filósofo do século XIX conhecido por suas críticas à religião e por sua influência na filosofia da época. A principal preocupação de Feuerbach era o resgate da sensibilidade humana, uma ligação profunda entre o pensamento e o sentimento, que, segundo ele, havia sido rompida pela doutrina cristã. Feuerbach enfrentou críticas por, alegadamente, tratar o ser humano de forma geral, sem ligação com a natureza ou o mundo material. No entanto, ele respondeu a essas críticas em edições posteriores de suas obras, reiterando a importância de sua filosofia em não apenas criticar a religião, mas também em abordar as realidades sociais e políticas que afetam a vida dos indivíduos. A pesquisa de Adriana Veríssimo Serrão (1999), dedicada à literatura feuerbachiana, destaca a centralidade da antropologia e política nas ideias de Feuerbach. Serrão destaca que a religião serve como um ponto de apoio para que Feuerbach posicione o homem em seu lugar legítimo, o qual é dentro da natureza, das relações sociais, da política e da sensibilidade. Feuerbach também enfatiza a importância das condições materiais, sociais e econômicas para o desenvolvimento pleno do ser humano. Elementos essenciais, como alimentação, moradia, acesso à educação e assistência médica, são necessários para que o homem atinja sua integridade como ser humano. Na contemporaneidade, as contradições sociais, econômicas, materiais, sexuais e religiosas são mais evidentes do que nunca. Embora não se possa atribuir todas essas contradições a uma única origem, as ideias de Feuerbach fornecem uma lente valiosa para analisar esses desafios complexos, destacando a necessidade de uma compreensão integral da condição humana. Em resumo, a filosofia de Feuerbach não se limita a uma mera crítica à religião. Ela convoca uma reflexão profunda sobre o

---

<sup>1</sup> Utilizamos neste trabalho como fonte de referência o trabalho desenvolvido por Serrão na obra *Humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o Projecto (sic) de uma antropologia integral* como base bibliográfica. Serrão trabalha a noção de homem integral, tese defendida pela autora durante a obra supracitada na qual afirma a potencialidade acerca do domínio do campo sensível (*sinnlich*) e do corpo (*leib*) como condição primeira para a existência. Neste trabalho, optamos por utilizar a palavra "homem integrado", para evitar quaisquer erros de interpretação acerca do pensamento de Feuerbach, a fim de evitar que Feuerbach seja novamente criticado por não colocar o homem dentro da comunidade. Assim, o homem integrado aqui defendido percorre o mesmo sentido defendido por Serrão (1999), mas aqui enfatizamos ainda mais a condição humana da vivência em comunidade e a emergência de um espaço político que dialogue com o idioma humano, ou seja, com suas reais necessidades políticas, sociais e materiais.

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia na área de Ética e Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: kelvin.melo@edu.pucrs.br.

lugar do ser humano no mundo e a importância de garantir condições adequadas para que cada indivíduo alcance sua plenitude como ser humano integrado. Suas ideias continuam sendo relevantes na busca por respostas para os desafios complexos enfrentados pela humanidade na sociedade atual.

Palavras-chaves: Feuerbach; Política; Antropologia; Homem integrado.

## 1 INTRODUÇÃO

Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) é bastante conhecido por suas críticas ácidas ao cristianismo, o que acabou rendendo-lhe o rótulo de um mero ateu tanto pela academia universitária que faz leituras apressadas de seu pensamento quanto pelos próprios cristãos, que veem na sua filosofia uma heresia. Apesar de ter, de fato, tecido inúmeras críticas às religiões, especialmente ao cristianismo, o que acabou conferindo-lhe o título de ateu inveterado, é importante que tenhamos em mente qual era a principal proposta de Feuerbach ao atacar as religiões.

Feuerbach não é um materialista radical, mas também não é um racionalista missionário, pois defende que o corpo, a sensibilidade, apesar de deterem a verdade primária do pensamento, devem dialogar também com a realidade/objetividade. Nesse sentido, o pensamento não tem um sentido autônomo, pois é através da sensibilidade que o pensamento é determinado. Assim, de que forma podemos pensar em Feuerbach a defesa de um homem que seja integrado com as suas condições materiais, sociais e econômicas, visto sua crítica à doutrina cristã de distanciamento da sensibilidade humana? É possível pensarmos, através do pensamento de Feuerbach, a defesa do reconhecimento da união dos “homens com os homens” como sendo a característica essencial da comunidade enquanto política?

Neste trabalho temos como objetivo geral compreender como Feuerbach desenvolve a noção de homem integrado em sua filosofia e como isso se relaciona com a sua crítica à religião cristã. Segundo Feuerbach, o cristianismo é a religião que fala do homem, mas as avessas, visto que nele a fantasia dos desejos mais subjetivos dos humanos entra em cena nos momentos de necessidade.

## 2 A CRÍTICA DE FEUERBACH À RELIGIÃO DISTANCIAMENTO DA SENSIBILIDADE HUMANA NA DOCTRINA CRISTÃ

A crítica de Feuerbach à religião deve ser entendida sumariamente como a tentativa de resgate do homem da sua própria condição sensível enquanto a vinculação entre pensamento e sentimento. Apesar de ter sofrido severas críticas com a publicação de *A Essência do Cristianismo (1841)* por, segundo seus críticos, ter tratado do ser humano como um ser geral, sem nenhuma ligação com a natureza ou com a materialidade do mundo, Feuerbach dá uma resposta aos seus críticos nos próprios prefácios das edições que foram novamente lançadas a sua época.

A leitura dos escritos de Feuerbach pareceu, à sua própria época, como por exemplo em Marx e Engels, ser meramente uma crítica ao cristianismo, e na contemporaneidade pode-se observar que isso se repete entre os pesquisadores, quando Feuerbach é citado e referenciado apenas como um crítico da religião ou do cristianismo, sem levar em consideração a crítica política que também está presente em sua filosofia e permeia sua análise das religiões. Certamente não há nenhum erro em empreender uma pesquisa na qual se desenvolva o pensamento feuerbachiano acerca da religião, mas deixa-se muito também de lado problemas de grande relevância para a contemporaneidade quando não se utiliza desse grande filósofo para trabalhar questões atuais, até mesmo as religiosas, que estão intrinsecamente ligadas às questões político-sociais. Dentre esses déficits podem ser mencionados o problema com a ecologia, a relação entre sensibilidade e pensamento, a própria questão da sexualidade, a pobreza. Estes são alguns exemplos que poderiam ser melhor desenvolvidos dentro do pensamento feuerbachiano, mas que foram relegados.

De acordo com Lima Filho (2017, p. 19) & Sousa (2013, p. 12-13), a filosofia de Feuerbach e o seu reducionismo acadêmico a mera crítica a Deus, sem a vinculação mais exata das consequências sócio-históricas desse fenômeno, aponta-nos para uma crítica que parece ser um tanto ineficaz ou repetitiva, visto que a mediação com o mundo é perdida. A pergunta que é feita por inúmeros estudiosos e entusiastas com o pensamento feuerbachiano, ou até mesmo com aqueles que iniciam os estudos sobre o pensador sobre o desconhecimento e o ostracismo em que caiu

entre Hegel e Marx, ousamos falar, pode ser atribuída ao fato do trabalho intelectual de muitos pesquisadores definir uma filosofia tão amplamente construída em cima do mundo social em uma filosofia que nega a teologia e a existência de um Deus como um mero capricho ou rixa pessoal de Feuerbach, o que certamente não é o caso.

Por quais motivos Feuerbach exerceu tanta influência sobre o pensamento de Engels, Marx, Freud, Nietzsche, haja visto tamanho destaque da academia sobre seu ateísmo? Resta-nos pensar que um filósofo não influenciaria pensadores de tanta notoriedade apenas por conta de seu ateísmo, assim como é visto na comunidade acadêmica e religiosa, mas sim pelas suas profundas formulações acerca do homem, da sua constituição enquanto ser relacional e que, acima de qualquer coisa, coexiste enquanto determinante e determinado na diversidade do mundo.

Feuerbach (2009) diz aos seus críticos que deixou de lado essa condição sensível do ser humano em *A Essência do Cristianismo* não somente por um mero equívoco ou lapso intelectual, mas sobretudo porque o próprio cristianismo não trata de um Deus específico, determinado, corpóreo, mas de um Deus Geral e, ao menos à primeira vista, indeterminado; não de um deus da água, da terra, dos trovões, mas um Deus único, monoteísta, assim como nas antigas religiões dos gregos, persas ou indianos, mas de um Deus formado unicamente pela característica que distingue o ser humano dos outros animais: a consciência, o sentimento<sup>3</sup>. Em suas *Preleções* Feuerbach afirma que: “Em *A essência do cristianismo*, Deus foi meu objeto de estudo somente como ser moral [...]. A outra metade de Deus que faltou tive então de tratar

---

<sup>3</sup> Neste contexto, consideramos importante destacar para o leitor que Feuerbach não diferencia o ser humano dos outros animais apenas por conta do primeiro ser possuidor de consciência. Muito embora essa seja a resposta mais rápida à pergunta sobre a distinção entre homens e animais, Feuerbach considera, mesmo já em *A essência do Cristianismo*, que a consciência não é algo restrito aos seres humanos. Quando se fala em consciência no sentido feuerbachiano, entende-se a capacidade de distinguir os gêneros, e os outros animais também são capazes de tal feito. A diferença entre homens e os outros animais encontra-se fundamentada exclusivamente pelo sentimento, que, segundo Feuerbach, é a capacidade mais elevada do ser humano. Assim, o ser humano não é possuidor de consciência mas possuído por ela, visto que ela é intrínseca ao homem assim como seu estômago e seus pulmões o são para ser homem. Consideramos importante destacar também que esse posicionamento de Feuerbach não o coloca como um antropocentrista, mas somente como alguém que quis enfatizar que o ser humano, assim como todos os outros animais do planeta, possuem suas particularidades intrínsecas às suas próprias espécies. Para mais detalhes sobre o assunto, conferir *O ateísmo antropológico em Ludwig Feuerbach*, de Draiton Gonzaga de Souza (1994).

numa outra obra [...] onde fosse tratada a religião natural, que tem por objeto somente um Deus físico." (FEUERBACH, 2009, 33-34).

O Deus, o ideal religioso, é sempre uma entidade humana, mas de maneira a se filtrar dela uma série de atributos do homem real; não é a essência humana total, **é apenas alguma coisa do homem**<sup>4</sup>, algo arrancado ao todo, um aforismo da natureza humana. Assim, os cristãos arrancaram ao corpo do homem o espírito, a alma e transformaram em Deus esse espírito arrancado, sem corpo (FEUERBACH, 2009, p. 285-286).

Ao iniciar sua investigação sobre a relação do homem com a religião, tomou como ponto de partida o cristianismo, que era uma das religiões que mais tinham força em seu país, assim como no mundo, tanto no sentido da própria religião enquanto instituição quanto na sua influência nas decisões do Estado. "Para Feuerbach, o deus cristão significa nada mais do que o proceder do homem frente a si mesmo, considerado como um ser diverso dele, existente para si, livre, então, de sua corporeidade (*Leiblichkeit*) e finitude (*Endlichkeit*)." (CHAGAS, 2014, p. 80)

Por conta do Deus cristão ser um Deus subjetivo, ou seja, de sentimento, Feuerbach (2009, p. 216) não poderia encontrar a base de sua existência senão também no interior do homem, no sentimento, pois "[...] o monoteísta não parte do homem real, sensorial, que é um indivíduo vivo, mas sai de dentro para fora, ele parte do espírito do homem que se externa através da palavra, que produz efeitos da mera palavra, cuja mera palavra tem o poder de criar". Segundo Feuerbach (2009), ao contrário das religiões naturais, o Deus cristão não possui vínculo direto ou indireto com a natureza, mas somente uma relação de subordinação, dela, natureza, para com ele, Deus.

No Cristianismo, o homem se concentra apenas em si mesmo, pois ele desliga-se da conexão com a natureza e faz de si uma essência absoluta e sobrenatural. A separação da natureza é, por conseguinte, o ideal essencial do Cristianismo: o cristão desdenha o mundo, por exemplo, pela sua fé no fim do mundo; ele nega a

---

<sup>4</sup> Grifo nosso.

natureza, pois esta significa a finitude, a transitoriedade e nulidade de sua existência (CHAGAS, 2010, p. 58).

Não seria correto afirmar que as religiões naturais estariam num lugar mais elevado que o cristianismo, pois "também a religião da natureza não é livre de superstições, porque naturalmente, isto é, sem cultura e experiência, são todos os homens dados à superstição, como bem observa Espinoza" (FEUERBACH, 2009, p. 50).

É interessante notar que no cristianismo existe uma compreensão bem peculiar da dupla relação que os seres humanos possuem com a natureza: 1) como aquela que coloca os seres humanos diante de todos os riscos e dores as quais são somente ocasionados por conta da materialidade, mas também 2) entende-se a natureza como sendo a criação divina, a maior perfeição que Deus fez, exclusivamente para os homens desfrutarem e utilizarem para dela retirarem os seus provimentos. Esse sentimento ambivalente de dependência, que se bifurca na necessidade e prazer, parece nos mostrar que o cristão possui aversão à natureza, visto que, ao mesmo tempo que sabe que ela lhe propicia os prazeres, é também quem pode arrancar estes prazeres quando bem "entender".

### 3 A NOÇÃO DE HOMEM INTEGRADO POR FEUERBACH

A noção de homem integral<sup>5</sup> foi um trabalho desenvolvido por Adriana Veríssimo Serrão, uma pesquisadora e intelectual portuguesa que dedicou grande parte de sua vida aos estudos da literatura feuerbachiana. Esse trabalho acerca da concepção de um *homem integral* foi desenvolvido por Serrão de forma bastante aprofundada na sua obra *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o Projecto de*

---

<sup>5</sup> Para evitar confusões na interpretação do leitor, a definição de *homem integral* é utilizado por Serrão (1999). Optei, neste trabalho, por utilizar *homem integrado* pois acredito que já traz em si a própria colocação de um homem que somente é homem na comunhão com os outros. Para evitar erros de interpretação dos leitores, que logo podem se perguntar se o homem feuerbachiano é solitário, sozinho, optei por usar *integrado* para evitar esse tipo de falha. Apesar de Serrão (1999) explicitar bem, na obra, a necessidade da comunidade, traço que revela essa integralidade humana como condição *sine qua non* para a existência, preferi antever tais interpretações, as quais podem ser previamente sanadas com a introdução da nova palavra.

*uma Antropologia Integral*, publicada originalmente em português no ano de 1999. Nesta obra, Serrão demonstra grande preocupação com o problema antropológico, que, segundo a mesma, é uma das linhas mestras do pensamento feuerbachiano e não a religião, visto que a religião serve somente como ponto de apoio para Feuerbach assentar o homem no lugar que sempre foi dele: a natureza, a política, as relações humanas, a sensibilidade.

Outra obra de bastante destaque em língua portuguesa que pode ser relacionada ao trabalho antropológico de Feuerbach foi elaborado por Draiton Gonzaga de Souza, que percorreu um belíssimo trabalho intelectual ao demonstrar o desenvolvimento do *Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach*, obra de mesmo título, a qual foi publicada em sua segunda edição no ano de 1994. Souza (1994), além de defender a tese da existência da defesa antropológica de Feuerbach, também destaca que o ateísmo de Feuerbach visa tão somente restaurar a condição sensível do homem. Nesse sentido, Souza não adentrou ao pensamento ateísta feuerbachiano, mas sim, utilizou-se apenas dessa perspectiva para fundamentar aquilo que Feuerbach defendeu nas entrelinhas de suas obras: o ser humano real, corpóreo, apesar de não se aprofundar sobre tal temática.

Nos parece que as pesquisas de Souza (1994) e Serrão (1999) voltam-se para a mesma questão, no entanto, com suas peculiaridades. Enquanto Souza (1994) ainda se detém especialmente ao pensamento do jovem Feuerbach ainda em *A essência do cristianismo (1841)*, trata quase que exclusivamente da religião sem atrelá-la às questões sociais ou políticas no qual faz um trabalho de exposição do pensamento de Feuerbach sobre sua visão acerca do cristianismo. Já Serrão (1999) nos demonstra que na filosofia de Feuerbach não existe somente nas entrelinhas a existência de uma filosofia voltada para o ser humano em seu sentido político, carnal e real, mas o faz de forma clara e contundente, relacionando-a à comunidade enquanto efetivação da humanidade.

Feuerbach norteia sua noção de homem integrado a partir das relações que os seres humanos mantêm com a natureza, a comunidade e a própria sensibilidade do corpo individual. É a natureza a condição primeva para o existir do homem enquanto ser físico e da comunidade a condição para o homem ser social, as quais ambas as atividades não estão separadas, mas sim, relacionadas através do ato de ser do

próprio homem. É impossível pensar na natureza sem as suas próprias condições, e, da mesma forma, é impossível conceber um homem comunitário sem a sua inserção e participação no meio social. O homem não pode ser concebido como um ser livre das necessidades físicas do seu corpo, pois é necessariamente um ser corpóreo, sensível, também como não é possível pensar num homem solitário, sozinho, pois sua consciência é determinada pela consciência dos outros. Não há Eu sem anteriormente a existência de um nós. O homem pensado sozinho é apenas uma abstração, um conceito genérico das individualidades que, ao retirarem-se suas particularidades, compõe a concepção de homem.

O homem abstrai da natureza, da realidade, por meio da faculdade da abstração, o que é semelhante, parecido, comum, separa-o das coisas que se assemelham e que são de igual essência e em seguida o transforma num ser autônomo, numa essência diversa das coisas. Assim, por exemplo, o homem abstrai das coisas sensoriais espaço e tempo como conceitos gerais como formas nas quais todas as coisas se combinam por serem todas extensas e mutáveis, todas separadas umas das outras e seguidas umas às outras (FEUERBACH, 2009, p. 136-137).

De acordo com Serrão (1999), a comunidade feuerbachiana possui relação direta com a noção de intersubjetividade. Assim, não é admitido um pensamento de um único indivíduo isolado, mas muito pelo contrário, visto que o indivíduo observado a essa forma é entendido como o mediador da sua própria interioridade, expondo assim a exterioridade a sua condição interior. A interioridade, quando ultrapassados os limites físicos da corporeidade e lança-se para o outro, para a alteridade, reconhece-se nela também como o outro do outro, afirmando assim o laço social que é inerente aos seres humanos. A oração, que funciona também como uma espécie de conversa, apenas existe enquanto um monólogo, uma vez que a consciência conversa consigo própria. A defesa do diálogo, do pensar diferente com outro ser também pensante é uma das formas de realização do gênero humano.

A relação de *Eu* e *Tu* encontra-se igualmente fundada no princípio da acção (*sic*) recíproca que regula a relação de todos os seres. Só a sensibilidade, porque

passiva e activa (*sic*), pode acolher o outro na sua alteridade irreduzível, como sujeito de uma dignidade própria não determinada pelo pensamento conceptualizador (*sic*). O *tu* é um ser real, sensivelmente dado, espontaneamente reconhecido como outro ser humano, sem que esse reconhecimento tenha que passar pela mediação de uma operação intelectual (SERRÃO, 1999, p. 205)

O homem integrado, neste sentido, não está ligado somente as suas necessidades físicas, corporais, mas também às necessidades que o homem possui de alteridade, da verdade e sensibilidade do outro. Nesse sentido, o homem que um dia dependeu exclusivamente da natureza bruta para sobreviver desenvolveu, além de artefatos e máquinas, sua subjetividade. O sentimento de amor, reconhecido pelo laço efetivo entre um e outro, entre Eu e Tu é também a superação da natureza bruta e a demonstração de que os seres humanos, além de retirarem da natureza o sustento do seu estômago também utilizam-na para amar, pois amor sem sensibilidade/sensorialidade é apenas pensamento autorrefletido, e pensamento autorrefletido é um monólogo que não ultrapassa a corporeidade.

Apesar de defender a natureza como a primeira forma de desenvolvimento da consciência, Feuerbach também alarga sua compreensão para as relações sociais. É somente através da natureza que o homem pode amar, querer, desejar. A transcendência da existência está demonstrada não religiosamente, mas fisicamente, quando o Eu abdica amorosamente de suas paixões mais fervorosas para se dedicar a outro, para amar o outro. O amor revela-se como egoísmo no sentido em que o Eu só pode abdicar daquilo que lhe é mais caro para amar outro, na mesma medida em que só abandona aquilo que lhe é caro quando tem algo de seu maior interesse fora de si mesmo. Assim, a partir do egoísmo, é que se funda a noção de homem integrado na filosofia de Feuerbach.

#### **4 CONDIÇÕES MATERIAIS, SOCIAIS E ECONÔMICAS**

Stepanha (2020), ao retomar a sensibilidade como princípio fundador da existência humana, pode ser observado na filosofia de Feuerbach a existência de uma crítica que está para além da crítica à dimensão religiosa. Em *Princípios para a*

*filosofia do futuro*, Feuerbach coloca em questão, novamente, mas agora como possibilidade de efetivação da subjetividade humana e de suas relações com os outros, a relação profunda entre pensamento e matéria. O pensar não é possível ao ser humano quando as condições sensíveis ou materiais foram-lhe retiradas ou não estão a ele devidamente dispostas. O indivíduo precisa, e isso é uma condição necessária para o seu existir, da materialidade e essa materialidade deve ser entendida não somente como a natureza em seu estado bruto, mas também todas aquelas imprescindíveis qualidades que fazem o homem ser homem de forma completa. Pensar nos homens deslocados da comunidade, da economia, da alimentação, da deliberação e participação no espaço político pode induzir ao erro na interpretação do que realmente é o *ser humano*, pois "a realidade corresponde àquilo que me afeta sensivelmente em relação a que eu sou passivo, que age sobre mim, sobre meus sentidos" (STEPANHA, 2020, p. 37).

De acordo com Serrão (1999), com abandono do nomadismo, época da História em que os humanos eram caçadores e coletores, os homens passaram a ser sedentários. A ocupação de territórios, o desenvolvimento de uma língua mais complexa e de um sistema de agricultura, possibilitou aos seres humanos maior estabilidade na sua relação com a natureza. No entanto, quanto mais o homem dominava a natureza, mais precisava também pensar em como poderiam criar mecanismos de convivência social. Em outros termos, aquilo que os homens ganharam ao dominar a natureza, acabaram por ter que se esforçar ainda mais para lidar com as questões do *nomos* humano.

O cristianismo deu ao homem o que ele deseja em sua imaginação, mas exatamente por isso não deu o que ele exige e deseja na verdade e na realidade. Em sua imaginação exige ele uma felicidade celestial, excessiva, mas na verdade ele deseja é uma felicidade terrena, comedida. Para a felicidade terrena certamente não é necessário riqueza, luxo, abundância, suntuosidade, brilho e outros refinamentos, mas somente o necessário, somente aquilo sem o que o homem não pode existir como homem. Mas que multidão de homens está privada do necessário! Por esse motivo acusam os cristãos de criminoso e desumano negar o além e assim retirar dos miseráveis e desgraçados desta terra

o único consolo, a esperança de uma vida melhor no além (FEUERBACH, 2009, p. 313).

Apesar de Feuerbach não adentrar especificamente no campo da economia política e do trabalho, é possível extrair essa compreensão de seu texto com o auxílio de intérpretes de seu pensamento. Não parece que sua crítica à religião possa ser reduzida meramente à crítica à religiosidade, mas acima de qualquer coisa, àquilo que é retirado do homem e que lhe impede de ser um homem completo parece ser a maior preocupação de Feuerbach, visto que, sem as condições materiais, econômicas e sociais, não é possível falarmos em um homem total e integrado com a comunidade.

## **5 A RELEVÂNCIA DA CRÍTICA DE FEUERBACH NA ATUALIDADE**

A contemporaneidade expressa de forma bastante clara as contradições da vida humana em diversos aspectos: sociais, econômicos, materiais, sexuais e até mesmo religiosos. Tais contradições não podem ser definidas como sendo causadas por apenas um fenômeno, mas certamente devemos considerar alguns deles para, pelo menos, nortear e esclarecer em alguns pontos as origens desses problemas. A relação do homem com a natureza e com a comunidade, que engloba todos os aspectos citados anteriormente, como os sociais, econômicos, materiais, sexuais e religiosos, estão sendo na contemporaneidade temas de inúmeros problemas de pesquisa.

Feuerbach, ao propor o retorno antropológico do homem ao próprio homem através de sua crítica à religião, nos mostrou que a religião pode ser uma dessas formas de origem dos problemas que ocorrem na sociedade. De acordo com Souza (1994), a religião apresenta também sua parte negativa, ou seja, aquela parte que o homem toma para si como única verdade última de todas as coisas, e isso, sem dúvidas, pode gerar consequências drásticas para o convívio social e a própria relação do homem com a natureza.

Apesar de não ter desenvolvido uma crítica ecológica, Feuerbach nos remete a um dos grandes problemas contemporâneos que parece aumentar a cada dia que

passa: a crise com a natureza. O ser humano em todas as suas relações, e até mesmo na sua constituição física, é, antes de qualquer coisa, um ser natural que precisa da natureza, tanto para ser quanto para agir. A natureza é o começo e o fim do mundo e somente através dela é que o homem contém sua possibilidade de existir, visto que somente nela é possível o desenvolvimento da potência da sensibilidade.

Minha doutrina ou ponto de vista se resume então em duas palavras: natureza e homem. O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus – uma palavra mística, indefinida e ambígua – mas a natureza – uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. Mas o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem (FEUERBACH, 2009, p. 34).

Neste sentido, a destruição da natureza na contemporaneidade, especialmente por conta do capitalismo, que como já tratou Weber (2004) e White Jr (1967), apresenta suas raízes no cristianismo. O cristianismo, doutrina que defende que a natureza foi por Deus criada para os seres humanos, e para estes dela desfrutarem, apropria-se destes fundamentos da criação “especial” para utilizarem-se da natureza de forma como bem entender sem medir consequências para as suas ações, como ocorre na contemporaneidade em relação à demasiada exploração da natureza através do capitalismo, para citar um exemplo desse fenômeno. Assim, diz Feuerbach, de forma irônica, que “não é certamente mais cômodo descobrir uma causa toda especial para um fenômeno estranho?” (FEUERBACH, 2009, p. 250).

Em linhas gerais, podemos afirmar com segurança que Feuerbach possui bastante atualidade e relevância para as discussões contemporâneas, visto que tenta nos resgatar e nos conscientizar para nossa condição de seres dependentes e frágeis, e que com isso, precisamos refletir sobre as nossas ações e a dos outros tanto em relação ao nosso posicionamento dentro de sociedade bem como ao nosso próprio relacionamento com a natureza que nos mantém vivos. Dessa forma, o alerta que Feuerbach faz aos homens sobre a única possibilidade de vivermos bem é estarmos integrados com a comunidade através da nossa sensibilidade, tanto

corporal quanto psicológica, no sentido de sentimento, para que possamos desenvolver a sensibilidade junto do próprio psiquismo.

Deixemos, pois, os mortos e só nos ocupemos com os vivos! Se não acreditarmos mais numa vida melhor, mas quisermos, não isoladamente, e sim com a união das forças, criaremos uma vida melhor, combateremos pelo menos as injustiças e os males crassos, gritantes, revoltantes pelos quais a humanidade tanto sofre (FEUERBACH, 2009, p. 317).

Ou em outros termos, que nosso intelecto não crie mundo imaginários que tenham alimentos, moradia, saúde, mas inexistentes na Terra, ou seja, que existam apenas enquanto possibilidade. A defesa de Feuerbach está centrada não somente no ato de pensar, mas também no ato de agir/sentir.

## **6 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Neste artigo, exploramos a noção de homem integrado proposta por Ludwig Feuerbach. Em meio a suas críticas à religião e à sua abordagem filosófica, Feuerbach delineou uma visão que vai além da mera negação do divino. Suas ideias fundamentam-se na reconexão do ser humano com sua própria natureza, sentimentos e a realidade ao seu redor.

A crítica de Feuerbach à religião deve ser entendida como uma tentativa de resgate da sensibilidade humana, restaurando a ligação entre pensamento e sentimento. Ao questionar a distância que a doutrina cristã impõe entre o indivíduo e a sua própria humanidade, Feuerbach provocou uma reavaliação profunda das crenças religiosas e de seu impacto nas vidas das pessoas.

A obra de Adriana Veríssimo Serrão desempenha um papel importante na contextualização da filosofia de Feuerbach. Ela destaca que a antropologia é uma das linhas mestras do pensamento feuerbachiano, ressaltando que a religião é apenas um ponto de apoio para devolver ao homem o seu lugar legítimo, dentro da natureza, da política, das relações humanas e da sensibilidade.

É essencial notar que o homem integrado, de acordo com Feuerbach, não pode alcançar plenamente sua humanidade sem condições materiais, sociais e econômicas adequadas. A garantia de elementos básicos, como alimentação, moradia, educação e acesso a cuidados de saúde, é essencial para o desenvolvimento das capacidades e virtudes humanas.

Na contemporaneidade, as contradições sociais, econômicas, materiais, sexuais e religiosas estão mais evidentes do que nunca. Não é razoável atribuir todas essas contradições a uma única origem, mas a filosofia de Feuerbach oferece uma lente valiosa para analisar esses desafios complexos. Sua abordagem pluridimensional destaca a necessidade de uma compreensão mais completa e profunda da condição humana.

Concluimos que, embora o pensamento de Feuerbach possa ser considerado uma crítica à religião, sua contribuição vai muito além disso. Ele nos convida a reconsiderar o lugar do ser humano no mundo e a importância de garantir as condições necessárias para que cada indivíduo alcance sua plenitude como ser humano integrado. A filosofia de Feuerbach permanece relevante na atualidade, orientando-nos na busca por respostas para os desafios complexos que a humanidade enfrenta em um mundo em constante mudança.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAGAS, E. F. A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados. In: *Revista Dialectus*, Fortaleza, ano 2, n. 4, p. 78-91, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/22216>.

CHAGAS, E. F. A aversão do cristianismo à natureza em Feuerbach. In: *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 57-82, 2010. DOI: 10.5216/phi.v15i2.10857. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/10857>. Acesso em: 4 out. 2023.

FEUERBACH, L. *Preleções sobre a Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. – (Coleção Textos Filosóficos).

LIMA FILHO, J. E. Antropologia, ética e política em A essência do Cristianismo de Ludwig Feuerbach. 147 f. Tese de Doutorado - Universidade Federal do Ceará, 2017. Disponível em: < <http://repositorio.ufc.br/ri/handle/riufc/21856>. Acesso em: 23 Agosto. 2023.

SERRÃO, A. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Braga: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.

SOUSA, A. L. B. Questão de método em Ludwig Feuerbach: da Carta a Karl Riedel aos Princípios da Filosofia do Futuro. 105f. Tese de Doutorado em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2013.

SOUZA, D. G. de. O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach. 84 p. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1994.

STEPANHA, N. *As bases do pensamento de Feuerbach e o processo de alienação*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITE, L. Raízes históricas da nossa crise ecológica. Tradução de Kelvin Amorim de Melo. Título original: *the roots of our ecological crisis*. Disponível em: [https://www.academia.edu/86054586/AS\\_RA%C3%8DZES\\_HIST%C3%93RICAS\\_DE\\_NOSSA\\_CRISE\\_ECOL%C3%93GICA\\_tradu%C3%A7%C3%A3o\\_](https://www.academia.edu/86054586/AS_RA%C3%8DZES_HIST%C3%93RICAS_DE_NOSSA_CRISE_ECOL%C3%93GICA_tradu%C3%A7%C3%A3o_.). Acesso em: 23 Agosto. 2023.



## 9. MAMOM, O DEUS DO HOMEM CONTEMPORÂNEO?<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-09>

Luiz Antonio Pereira<sup>2</sup>

### RESUMO

No presente artigo, o nosso objetivo é analisar a "divindade" Mamom ("μαμωνᾶ"), que aparece no *Novo Testamento*, como por exemplo, "Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom" (Mt. 6:24 – *Almeida Corrigida Fiel*); e, "Nenhum servo pode servir dois senhores; porque, ou há de odiar um e amar o outro, ou se há de chegar a um e desprezar o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom" (Lc. 16:13 – *Almeida Corrigida Fiel*). O nosso trabalho se divide em três momentos: 1) "Mamom ("μαμωνᾶ"), o rival de Deus"; 2) "Mamom e o capitalismo como religião"; e, 3) "Mamom, a Pandemia do Covid-19, a teologia da prosperidade e o amor prático kantiano". Para nossa investigação, usaremos como base as versões do *Texto Bíblico*: o *Textus Receptus*, a *King James Version (KJV)* e a *Almeida Corrigida Fiel (ACF)*; e, como bibliografia secundária, as obras de Assmann e Hinkelammert (1989), Hinkelammert (1983), Souza (2020), Nicodemus (2021) e Kant (1788).  
Palavras-chave: Mamom ("μαμωνᾶ"); Bíblia Sagrada; Protestantismo; Cristianismo; Deus.

Porque o amor ao dinheiro é a raiz de todos os males; e nessa cobiça alguns se desviaram da fé, e se traspassaram a si mesmos com muitas dores (I Tm. 6:10).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> O presente texto é uma versão resumida do texto já publicado pela Revista *Problemata*: Mamom, o deus do homem contemporâneo? *Problemata*, v. 13, n. 3, p. 120-140, 2022. DOI: [doi.org/10.7443/problemata.v13i3.64189](https://doi.org/10.7443/problemata.v13i3.64189).

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: [pereira.philosophie@gmail.com](mailto:pereira.philosophie@gmail.com). Orcid: [orcid.org/0000-0002-3207-8350](https://orcid.org/0000-0002-3207-8350).

<sup>3</sup> Todas as citações bíblicas em português são segundo a versão *Almeida Corrigida Fiel (ACF)*, 4.ed., São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011. Quando uma citação for de outra versão, então será devidamente identificada.

## 1 INTRODUÇÃO

No presente artigo, o nosso objetivo é analisar a “divindade” *Mamom*<sup>4</sup> (“*μαμωνᾶ*”), que aparece no *Novo Testamento*. O nosso trabalho se divide em três momentos: 1) “*Mamom (“μαμωνᾶ”), o rival de Deus*”; 2) “*Mamom e o capitalismo como religião*”; e, 3) “*Mamom, a Pandemia do Covid-19, a teologia da prosperidade e o amor prático kantiano*”.

No primeiro momento, começaremos nossa análise do significado do termo “*Mamom*”, partindo primeiramente com uma passagem do texto de Assmann e Hinkelammert (1989) e depois nós adentraremos no Texto Bíblico, onde iremos realizar algumas comparações de traduções das versões Bíblicas, em inglês e em português. No segundo momento, veremos as críticas, do capitalismo como religião, de Hinkelammert (1983) e de Souza (2020) contra a ideia de “*lack of belief*” (“*falta de fé*”) de Friedman (2002 [1962]). No último momento, nossa investigação se volta mais para o contexto brasileiro e crise sanitária da Pandemia do Covid-19, onde consideraremos as críticas de Nicodemus (2021) contra a teologia da prosperidade; e, por último, exploremos um pouco o conceito de amor prático de Kant (1788).

## 2 MAMOM (“*MAMONᾶ*”), O RIVAL DE DEUS

Assmann e Hinkelammert, em *A idolatria do Mercado: ensaio sobre Economia e Teologia* (1989), corretamente afirmam que *Mamom* (“*μαμωνᾶ*”) aparece quatro vezes no *Novo Testamento* e que deve ser traduzido por “*Dinheiro adorado*”:

*Mamon* só aparece no Novo Testamento, três vezes em Lucas (Lc. 16:9, 11 e 13) e uma vez em Mateus (Mt. 6:24), e sempre na boca de Jesus. Ora, Jesus fala aramaico, a língua ou dialeto popular. E *Mamon* é precisamente um termo aramaico. Há fortes indícios de que tenha sido, na linguagem popular, um insulto – sob a forma de um nome de ídolo – contra os ricos. Por isso perde-se algo da força da expressão quando *Mamon* é traduzido sem mais por Dinheiro, porque

---

<sup>4</sup> Ou “*Mamon*”, conforme algumas referências citadas neste trabalho. Adotamos a opção por “*Mamom*” em conformidade com a ACF.

Mamon significa 'Dinheiro adorado'. A frase chicoteante 'Não podeis servir a Deus e a Mamon' (Mt. 6:24 e Lc. 16:13) evocava inevitavelmente nos ouvintes de Jesus a contraposição, muito frequente nos textos do Antigo Testamento, entre servir a Yahwe e servir a outros deuses (por exemplo, Dt. 6:13; 7:16; e 10:20). Também São Paulo destaca o aspecto cultural do dinheiro quando fala da 'ganância (cobiça), que é idolatria' (Ef. 5:5; e Cl. 3:5) (ASSMANN; HINKELEMMERT, 1989, p. 401).<sup>5</sup>

É interessante, nesse momento, nos atermos nessas quatro passagens que aparece a palavra "Mamom" ("μαμωνᾶ"). Primeiramente em grego, no *Textus Receptus*; depois em inglês, na *King James Version (KJV)*; e, por último, em português, na *Almeida Corrigida Fiel (ACF)*.

Mateus 6:24:

οὐδεὶς δύναται δυοὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει, καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει· ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται, καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμμωνᾷ.<sup>6</sup>

No man can serve two masters: for either he will hate the one, and love the other; or else he will hold to the one, and despise the other. Ye cannot serve God and mammon.<sup>7</sup>

Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom.

Lucas 16:9:

<sup>5</sup> Nós tomamos conhecimento dessa citação através da obra *Crítica da Razão Idolátrica: Tentações de Thanatos, Necroética e Sobrevivência*, de Souza (ver: Souza, 2020, p. 29-30). Tal citação também é utilizada por Tauchen, na obra *Idolatria – uma leitura interdisciplinar* (ver: TAUCHEN, 2020, p. 34, nota 39).

<sup>6</sup> Todas as citações bíblicas em grego são segundo a versão *Textus Receptus*, London: Trinitarian Bible Society, 1976.

<sup>7</sup> Todas as citações bíblicas em inglês são segundo a versão *King James Version (KJV)*, London: Trinitarian Bible Society, 2018. Quando uma citação for de outra versão, então será devidamente identificada.

καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω, Ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα, ὅταν ἐκλίπητε, δεξῶνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.

And I say unto you, Make to yourselves friends of the mammon of unrighteousness; that, when ye fail, they may receive you into everlasting habitations.

E eu vos digo: Fazei para vós amigos das riquezas da injustiça; para que, quando vos faltarem, vos recebam eles nos tabernáculos eternos.

Lucas 16:11:

εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;

If therefore ye have not been faithful in the unrighteous mammon, who will commit to your trust the true *riches*?

Pois, se nas riquezas injustas não fostes fiéis, quem vos confiará as verdadeiras?

Lucas 16:13:

οὐδεὶς οἰκέτης δύνатаι δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει, καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει· ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται, καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

No servant can serve two masters: for either he will hate the one, and love the other; or else he will hold to the one, and despise the other. Ye cannot serve God and mammon.

Nenhum servo pode servir dois senhores; porque, ou há de odiar um e amar o outro, ou se há de chegar a um e desprezar o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom.

Com relação a tradução do termo “μαμωνᾶ”, das traduções da Bíblia que foram consultadas, em português, apenas a ACF, a Bíblia King James 1611 (BKJ) e a Almeida Revista e Corrigida (ARC) optaram por “Mamom” em Mt. 6:24 e em Lc. 16:13;<sup>8</sup> em inglês, a KJV e a New King James Version (NKJV) traduzem as quatro passagens

---

<sup>8</sup> As outras passagens (Lc. 16:9 e 11), essas versões traduzem “μαμωνᾶ” por “riqueza”.

por "mammon". Algumas traduções preferem traduzir "μαμωνᾱ" por "dinheiro"<sup>9</sup> ou por "riqueza"<sup>10</sup> ou por ambos.<sup>11</sup>

Além do contraste do homem não poder servir a Deus e a Mamom, de Mt. 6:24 e de Lc. 16:13, bem ressaltado por Assmann e Hinkelammert ("a frase chicoteante"), podemos observar que, apesar das passagens de Mt. 6:24 e de Lc. 16:13 serem bem similares, a passagem de Mt. 6:24 é mais universal que Lc. 16:13, pois, em Mt. 6:24, Jesus diz que "ninguém pode servir a dois senhores"; enquanto que em Lc. 16:13, Jesus diz que "nenhum servo pode servir dois senhores". Tal distinção não pode ser percebida nas versões Almeida Revista e Atualizada (ARA), Bíblia de Jerusalém (BJ), Tradução Oficial da CNBB (TOCNBB) e Nova Versão Transformadora (NVT), tendo em vista que tais versões traduzem, equivocadamente, Lc. 16:13, excluindo o termo "οἰκέτης" ("servo"), por "ninguém pode servir a dois senhores", da mesma forma que Mt. 6:24.<sup>12</sup>

### 3 MAMOM E O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

Souza, na obra *Crítica da Razão Idolátrica: Tentações de Thanatos, Necroética e Sobrevivência* (2020),<sup>13</sup> faz uma comparação entre a idolatria a Mamom com a idolatria dos judeus a Baal, que foi condenada pelo Profeta Elias: "Então Elias se chegou a todo o povo, e disse: Até quando coxeareis entre dois pensamentos? Se o SENHOR é Deus, segui-o, e se Baal, segui-o. Porém o povo nada lhe respondeu" (I Rs.

<sup>9</sup> Ver: a *Bíblia de Jerusalém (BJ)*; a *Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB)*; e a *Tradução Oficial da CNBB (TOCNBB)*.

<sup>10</sup> Ver: a *Almeida Revista e Atualizada (ARA)*; e a *Nova Almeida Atualizada (NAA)*.

<sup>11</sup> A *Bíblia Sagrada Ave Maria (BSAM)* traduz "μαμωνᾱ": por "dinheiro", em Lc. 16:13; e por "riqueza", em Mt. 6:24 e Lc. 16:9 e 11. A *Nova Versão Transformadora (NVT)* traduz "μαμωνᾱ": por "dinheiro", em Mt. 6:24 e Lc. 16:13; e por "riqueza", em Lc. 16:9 e 11. Na *Christian Standard Bible (CSB)*, na *English Standard Version (ESV)* e na *New International Version (NIV)*, "μαμωνᾱ" é traduzido: por "money", em Mt. 6:24 e Lc. 16:13; e por "wealth", em Lc. 16:9 e 11. A *New Living Translation (NLT)* segue mesmo padrão (CSB, ESV e NIV), menos em Lc. 16:9, optando por "resources": "Here's the lesson: Use your worldly resources to benefit others and make friends. Then, when your possessions are gone, they will welcome you to an eternal home" (NLT).

<sup>12</sup> O mesmo acontece com algumas versões em inglês, que traduzem Lc. 16:13 por "No one can serve two masters", ver: a *NIV*; e a *NLT*.

<sup>13</sup> Esse é o terceiro livro de uma trilogia de Souza, ver: *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical* (2016); e *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência* (2018).

18:21). Segundo Souza, a idolatria por Mamom tomou proporções muito maiores do que a idolatria por Baal:

ocorre uma enorme intensificação de *poder* de Mamon em relação a Baal, o que terá profundo significado na compreensão do próprio conceito de idolatria. Mais uma vez, deparamo-nos com a crescente intensificação e naturalização da potência idolátrica. O exemplo privilegiado é a congruência crescentemente perceptível entre *idolatria* e *riqueza* (SOUZA, 2020, p. 27).

Desse modo, Souza, em sua investigação crítica sobre a “razão idolátrica”,<sup>14</sup> dá ênfases no antagonismo de Mamom em relação a Deus, isto é, Mamom “é o verdadeiro rival de Deus”, ele “foi definitivamente divinizado”, afrontando o “primeiro Mandamento” (SOUZA, 2020, p. 30), “Eu sou o SENHOR teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim” (Êx. 20:2-3). Assim, a soberania sobre o coração da humanidade estaria colocada em xeque por Mamom?<sup>15</sup> Mamom seria o deus de uma nova religião? Souza, de certa forma, denomina essa religião de Mamom como o capitalismo enquanto religião:

[a] verdadeira *metafísica da contemporaneidade*. Uma espécie de ‘capitalismo como religião’ simultaneamente tosco e ultrassofisticado, como destaca Hinkelammert [(2005, p. 142-143)]. Uma metafísica fantasmagórica, halo invisível porém efetivo daquilo que constitui o essencial da *transformação contínua de quantidades em qualidades*, o processo que permitiu, exatamente, que ‘tudo’ – *independentemente de suas qualidades* – se transformasse em mercadorias, ou seja, em objetos comerciáveis porque pretensamente demarcáveis quantitativamente; a vida, a morte, a dignidade, nada ficou de fora dessa exacerbação máxima deste modelo positivístico (SOUZA, 2020, p. 121).

Nessa religião de Mamom, “*capitalismo como religião*”, tudo pode ser precificado e comercializado, ou seja, tudo tem seu preço: tudo pode ser trocado pela

---

<sup>14</sup> Na crítica à “razão idolátrica”, Souza propõe que a “idolatria” surge da interação entre a “razão vulgar” e a “razão ardilosa”, ver: SOUZA, 2020, p. 13-14.

<sup>15</sup> Tauchen também ressalta esse contraste entre o culto a Deus e culto a Mamom, ver: TAUCHEN, 2020, p. 14.

*materialidade* ou *virtualidade* da *representação do dinheiro*; onde o individualismo, no "*livre mercado*", subjuga os direitos humanos.<sup>16</sup> E, como em toda religião, a religião de Mamom tem os seus sacerdotes, então, quem melhor poderia cumprir esse papel senão o Milton Friedman (1912-2006)? Na obra *Capitalism and Freedom* (2002 [1962]), curiosamente, Friedman usa, em sua defesa do livre mercado, uma expressão comum das religiões, a saber, "*lack of belief*" ("*falta de fé*"):<sup>17</sup>

Indeed, a major source of objection to a free economy is precisely that it does this task so well. It gives people what they want instead of what a particular group thinks they ought to want. Underlying most arguments against the free market is a lack of belief in freedom itself (FRIEDMAN, 2002 p. 15).<sup>18</sup>

Sobre essa passagem há duas objeções que merecem nossa atenção: primeiro de Hinkelammert; e depois de Souza. Segundo Hinkelammert, na obra *As Armas Ideológicas da Morte* (1983), o

fato de que falte fé para poder ver o bom funcionamento do mercado não preocupa. Se alguém tem um carro e este funciona bem, nunca se queixa; mas queixa-se quando em algum sentido funciona mal. Isso nada tem que ver com a fé. Todavia, somente na fé se descobre o bom funcionamento do mercado. Mas onde falta fé, os que nunca a tem podem aduzir razões. Lutam, portanto, Deus e o diabo (HINKELAMMERT, 1983, p. 101).

A objeção de Souza é bem mais dura que a Hinkelammert:

---

<sup>16</sup> Uma crítica interessante sobre a impossibilidade da fundamentação dos direitos humanos no conceito abstrato do indivíduo, ver: MONTEIRO, 2020, p. 223.

<sup>17</sup> Poderíamos traduzir "*lack of belief*" por "*falta de crença*", porém, parece que Friedman está usando "*belief*" mais no sentido de "*faith*" ("*fé*") e não de uma crença no sentido epistemológico, como classicamente é proposto por Platão, no "*Teeteto*", como um dos três elementos (crença, verdadeira e justificada) para se ter conhecimento – posteriormente, tal definição de conhecimento será questionado por Gettier (1963).

<sup>18</sup> "Na realidade, a causa principal das objeções à livre economia é precisamente o fato de que realiza tão bem suas funções. Dá às pessoas o que realmente quer, e não o que um grupo determinado pensa que deveria querer. No fundo de todas as objeções contra o livre mercado há uma falta de fé na liberdade humana" (Tradução de Luiz João Galo, cf. HINKELAMMERT, 1983, p. 101). Souza usa essa tradução como base para construir sua crítica, ver: SOUZA, 2020, p. 115.

O próprio discurso contraditório faz parte do argumento. Não se trata de perguntar por que, se a livre economia funciona tão bem, há objeções a ela, mas sim de afirmar que, de algum modo, quem morre de fome por efeito colateral da livre economia está a pagar por sua 'falta de fé na liberdade humana' (SOUZA, 2020, p. 115).

Seja por falta de fé ou não, o certo é que Mamom, mais do que nunca, é um senhor do homem contemporâneo, sua essência, o amor pelo capital, está enraizada no coração do mesmo. Numa quase construção de uma *teodiceia*, Souza ilustra bem essa "essentia" de Mamom:

*essencial* ao próprio capitalismo enquanto tal – é a *essentia* de Mamon, essa sim verdadeira, para além das quimeras dos seus adoradores [...] (tardo-)capitalismo se transformou – ou assim se mostrou finalmente, nessa sua fase espasmódica – crescentemente numa espécie de monstro que gera e devora seus filhos – seus ídolos – na medida em que se desenvolve, tal qual um ensandecido Chronos redivivo, em uma *Totalidade idolátrica* em permanente gestação e geração *materiais* (e não apenas ideológicas ou privadas) de novos frutos, sequestrando a vida e a realidade como possibilidade de um mundo de vida [...] Por isso, idolatria e morte são irmãs gêmeas. E a verdadeira face de Mamon é a Totalidade, ou seja, a morte (SOUZA, 2020, p. 124-125).

#### **4 MAMOM, A PANDEMIA DO COVID-19, A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E O AMOR PRÁTICO KANTIANO**

Se a força de Mamom aumenta a cada dia que passa, no atual consumismo frenético do capitalismo, como se dá essa relação com a Igreja de Cristo? Mamom conseguiu penetrar em algumas igrejas (denominações)? E com a crise sanitária da Pandemia do Covid-19,<sup>19</sup> que, diferentemente do que afirma Byung-Chul Han, o século XXI não está imune a uma pandemia,<sup>20</sup> por isso medidas restritivas de

---

<sup>19</sup> Há vários ensaios sobre a Pandemia do Covid-19 nas coletâneas: de AUGUSTO; SANTOS, 2020; e de REICH; BORGES; XAVIER, 2020. Ver também o ensaio de CASTRO, 2020.

<sup>20</sup> Na *Sociedade do Cansaço* (2017), Han afirma: "Cada época possuiu suas enfermidades fundamentais. Desse modo, temos uma época bacteriológica, que chegou ao seu fim com a

isolamento foram adotadas no Brasil, que atingiram também as atividades das práticas religiosas. Sendo assim, uma questão foi colocada na mesa, se o Estado Brasileiro<sup>21</sup> poderia ou não proibir as aglomerações de fiéis em atividades religiosas? Ou seja, o Estado Brasileiro, ao proibir aglomerações de fiéis em atividades religiosas, estaria violando o direito de liberdade de expressão religiosa? E muitos religiosos se posicionaram contra o fechamento das igrejas. É nesse contexto que Augustus Nicodemus lançou sua obra, justamente falando sobre o dinheiro segundo a Bíblia, *O que a Bíblia fala sobre dinheiro* (2021).<sup>22</sup>

O ataque central da obra de Nicodemus é justamente à *"teologia da prosperidade"*, que, segundo o autor, é um ensinamento falso:

Os abusos praticados por algumas igrejas neopentecostais quanto ao levantamento de recursos financeiros tornaram bastante delicada a questão da contribuição financeira nas igrejas evangélicas. O que distingue as mencionadas igrejas das pentecostais clássicas é a prática enfática na chamada *teologia da prosperidade*. Trata-se do falso ensino de que é da vontade de Deus que todos os seus filhos experimentem na vida terrena o melhor que os recursos materiais possam proporcionar (NICODEMUS, 2021, p. 7).<sup>23</sup>

A teologia da prosperidade surgiu no movimento neopentecostal nos Estados Unidos da América, mas, na década de 1980, rapidamente se estendeu para Brasil, os

---

descoberta dos antibióticos. Apesar do medo imenso que temos hoje de uma pandemia gripal, não vivemos numa época viral. Graças à técnica imunológica, já deixamos para trás essa época. Visto a partir da perspectiva patológica, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal" (HAN, 2017, p. 7).

<sup>21</sup> Quando falamos sobre o "Estado Brasileiro", não estamos nos referindo ao (des)governo de Bolsonaro, mas estamos falando num sentido geral. Sabemos bem que o Presidente Bolsonaro foi contra o isolamento social e outras medidas adotadas por Governadores dos Estados contra a Pandemia do Covid-19 (ver: CPI da Covid-19).

<sup>22</sup> Outras obras críticas aos erros de alguns movimentos dentro das igrejas, ver: NICODEMUS, 2008, 2011, 2014 e 2015.

<sup>23</sup> Segundo Nicodemus, "para evitar qualquer associação indevida com o que é apregoado pela teologia da prosperidade, muitos conselhos e pastores de igrejas históricas e reformadas resolveram abolir qualquer menção, durante os cultos, ao tema 'contribuição'. Se, por um lado, essa atitude evita um possível mal-entendido relacionado à questão financeira, de outro, acaba gerando prejuízos para o entendimento do que é a verdadeira mordomia cristã. O abuso praticado não pode sobrepujar a realidade de que igrejas precisam de recursos para manter vivo o trabalho desenvolvido nem pode invalidar o princípio bíblico da contribuição sistemática, regular e generosa para o sustento da obra de Deus" (NICODEMUS, 2021, p. 8).

principais nomes destacado por Nicodemus são: "Edir Macedo (Igreja Universal do Reino de Deus), R. R. Soares (Igreja Internacional da Graça) e Valdemiro Santiago (Igreja Mundial do Poder de Deus)" (NICODEMUS, 2021, p. 30).<sup>24</sup>

A falsidade da teologia da prosperidade está na ênfase exagerada a um ponto da doutrina Bíblia, que reconfigura toda a Teologia Bíblica segundo esse ponto, ou seja, a teologia da prosperidade se torna a lente de exegese bíblica:

A teologia da prosperidade, semelhantemente à teologia da libertação e ao movimento de batalha espiritual, identifica um ponto bíblicamente correto, abstrai-o do contexto maior das Escrituras e utiliza-o como lente através da qual faz uma releitura de toda a revelação, excluindo as passagens que não se encaixam em sua definição. O resultado é uma religião tão diferente da Bíblia que dificilmente poderia ser considerada cristianismo pelas igrejas históricas (NICODEMUS, 2021, p. 30).

Nicodemus apresenta nove ensinamentos da teologia da prosperidade que desequilibram a Teologia Bíblica: 1) Bênçãos materiais dadas por Deus; 2) Oração por bênçãos materiais; 3) Declaração de prosperidade; 4) Dízimos e a obrigação de Deus; 5) Os demônios e a miséria humana; 6) A importância da fé; 7) A busca de uma vida melhor aqui no mundo; 8) Buscar a Deus; e 9) Deus abençoava materialmente seu povo no Antigo Testamento (cf.: NICODEMUS, 2021, 2021, p. 31-37) Vejamos alguns pontos.

As "*bênçãos materiais dadas por Deus*" é um ensinamento bíblico, Nicodemus menciona duas passagens para fundamentar esse ensino: Sl. 145:16<sup>25</sup> e Mt. 7:11.<sup>26</sup> Todavia, a teologia da prosperidade, segundo Nicodemus, omite que tais "*bênçãos materiais*" são dada de Deus dada *gratuitamente*, e não conquistada pelo "*mérito*" do homem, como bem adverte Moisés: Dt. 8:17-18.<sup>27</sup> Desse modo, "não podemos reivindicar a Deus ou existir dele que nos conceda bens materiais como se tivéssemos direito a eles. Exigir de Deus prosperidade é um ensino errôneo, assim

---

<sup>24</sup> Santiago também se autointitula como "Apóstolo", sobre a impossibilidade do apostolado contemporaneamente, ver: NICODEMUS, 2014.

<sup>25</sup> Ver: Sl. 145:16.

<sup>26</sup> Ver: Mt. 7:11.

<sup>27</sup> Ver: Dt. 8:17-18.

como fazer campanhas para esse fim e estabelecer propósito para alcançá-la" (NICODEMUS, 2021, p. 31).

Sobre a "*declaração de prosperidade*", Nicodemus diz que "por trás do 'declarar' é a ideia não bíblica de que as nossas palavras têm poder para criar realidades no mundo material". Isso Nicodemus chama de "declaração positiva" (NICODEMUS, 2021, p. 32)., onde o fiel acredita que por causa de sua "declaração positiva", Deus lhe concederia desde saúde e prosperidade até a libertação de algum mal. Assim, nos parece que, de certa forma, a "declaração positiva" se assemelha a um tipo de "*lei da atração*";<sup>28</sup> contudo, o que difere é que na "declaração positiva" não é só uma lei que *rege* como saciar os desejos da vontade humana, mas a própria vontade de Deus que está condicionada e limitada pela "declaração positiva" do fiel. Nesse caso, preferimos até denominar essa "declaração positiva" de "*semântica criativa*", pois parece que o fiel da teologia da prosperidade se apropriou indevidamente da "*Semântica Criativa*" de Deus.<sup>29</sup> Ele, o fiel, diz o que quer e Deus realiza o seu pedido. Assim, Deus é mais que um Gênio da Lâmpada, tendo em vista que não se limita apenas a realizar três desejos, mas realiza tudo que o fiel possa pedir. Por isso, Nicodemus enfatiza que devemos declarar as virtudes de Deus, como em Sl.: 22:22,<sup>30</sup> 71:18<sup>31</sup> e 75:1,<sup>32</sup> mas com relação a declaração positiva, ou a *semântica criativa*, "não temos o poder de realizar curas e obter vitórias apenas 'declarando'. Nossas palavras não têm poder algum em si mesmas para levar Deus a abençoar-nos materialmente" (NICODEMUS, 2021, p. 32).

Com relação ao ponto sobre "*dízimos e a obrigação de Deus*", de certa forma, a doação do dízimo, na teologia da prosperidade, é uma forma de *barganha* com Deus: a doação do "dízimo é visto como lei divina e como condição para que Deus libere bênçãos materiais" (NICODEMUS, 2021, p. 30). Muitas vezes, diz Nicodemus, líderes<sup>33</sup> da teologia da prosperidade usam Mt. 3:8-11 para pressionar psicologicamente os fiéis:

---

<sup>28</sup> Ver: Byrne, 2006.

<sup>29</sup> Ver: Gn. 1:1-3.

<sup>30</sup> Ver: Sl. 22:22.

<sup>31</sup> Ver: Sl. 71:18.

<sup>32</sup> Ver: Sl. 75:1.

<sup>33</sup> Sobre os mercenários/mercadores da fé, ver: Silva, 2018, p. 238-240; e Nicodemus, 2021, p. 65-71.

Roubará o homem a Deus? Todavia vós me roubais, e dizeis: Em que te roubamos? Nos dízimos e nas ofertas. Com maldição sois amaldiçoados, porque a mim me roubais, sim, toda esta nação. Trazei todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimento na minha casa, e *depois* fizeti prova de mim nisto, diz o SENHOR dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu, e não derramar sobre vós uma bênção tal até que não *haja lugar* suficiente *para a recolherdes*. E por causa de vós repreenderei o devorador, e ele não destruirá os frutos da vossa terra; e a vossa vide no campo não será estéril, diz o SENHOR dos Exércitos (Ml. 3:8-11).<sup>34</sup>

A prática de dar o dízimo, como a grande maioria sabe, é bíblico, foi estabelecida "antes da lei de Moisés".<sup>35</sup> O dízimo, como bem afirma Nicodemus, é uma forma de gratidão<sup>36</sup> do fiel pela graça dada por Deus, seja de bens materiais, de saúde e/ou espiritual. Logo, "a entrega do dízimo deve ser expressão de nossa gratidão e adoração a Deus, não de barganha para obter algum tipo de retribuição [...] Ele não tem a menor obrigação de retribuir financeiramente a quem "planta uma semente" com seu dízimo" (NICODEMUS, 2021, p. 33).

Com relação "*a busca de uma vida melhor aqui no mundo*", o crente cristão pode buscar ascender socialmente e ter uma qualidade melhor de vida, isso autorizado na Bíblia, como bem afirma Nicodemus, em Gn. 1:28,<sup>37</sup> 12:1-2<sup>38</sup> e I Co. 7:21;<sup>39</sup> porém

a teologia da prosperidade esquece que deixar de ascender socialmente e de alcançar poderio financeiro não é sinal de infidelidade do crente nem prova de que Deus o esteja castigando. Em outras palavras, a riqueza não é sinal de aprovação da parte de Deus assim como uma vida modesta, simples e apertada não é sinal do desfavor divino (NICODEMUS, 2021, p. 35).

---

<sup>34</sup> Ver: Nicodemus, 2021, p. 33.

<sup>35</sup> Ver: Gn. 14:20; e Hb. 7:2-4.

<sup>36</sup> Ver: II Co. 9:7.

<sup>37</sup> Ver: Gn. 1:28.

<sup>38</sup> Ver: Gn. 12:1-2.

<sup>39</sup> Ver: I Co. 7:21.

Segundo os relatos bíblicos, os cristãos, em vários momentos, foram tratados como o lixo deste mundo: passaram fome, sede, frio por estarem nus, foram perseguidos, espancados, condenados à morte e mortos. O Apóstolo Paulo, quando ainda era chamado de Saulo (como perseguidor da Igreja de Cristo) viu e consentiu com a morte do cristão Estêvão por apedrejamento.<sup>40</sup> Além disso, dentre as diversas passagens citadas por Nicodemus (Hb. 11:36-38,<sup>41</sup> II Co. 6:4-10<sup>42</sup> e 11:23-29),<sup>43</sup> destacamos I Co. 4:9-13:

Porque tenho para mim, que Deus a nós, apóstolos, nos pôs por últimos, como condenados à morte; pois somos feitos espetáculo ao mundo, aos anjos, e aos homens. Nós *somos* loucos por amor de Cristo, e vós sábios em Cristo; nós fracos, e vós fortes; vós ilustres, e nós vis. Até esta presente hora sofremos fome, e sede, e estamos nus, e recebemos bofetadas, e não temos pousada certa, e nos afadigamos, trabalhando com nossas próprias mãos. Somos injuriados, e bendizemos; somos perseguidos, e sofremos; somos blasfemados, e rogamos; até ao presente temos chegado a ser como o lixo deste mundo, e como a escória de todos (I Co. 4:9-13).

O "*buscar a Deus*" para atender as nossas necessidades está bem claro na Bíblia, Nicodemus aponta para Mt. 6:7-8,<sup>44</sup> e Fp. 4:19,<sup>45</sup> mas "é errado fazer disso a principal motivação para as oração e relacionamento com" Deus. O problema é que, muito das vezes, o materialismo é o fim último buscado nas "campanhas, propósitos, vigílias e cultos em prol da vitória financeira e da libertação dos males" (NICODEMUS, 2021, p. 36). Isso já foi advertido por Jesus:

E, achando-o no outro lado do mar, disseram-lhe: Rabi, quando chegaste aqui? Jesus respondeu-lhes, e disse: Na verdade, na verdade vos digo que me buscais, não pelos sinais que vistes, mas porque comestes do pão e vos saciastes.

---

<sup>40</sup> Ver: At. 6:9-8:1.

<sup>41</sup> Ver: Hb. 11:36-38.

<sup>42</sup> Ver: II Co. 6:4-10.

<sup>43</sup> Ver: II Co. 11:23-29.

<sup>44</sup> Ver: Mt. 6:7-8,11.

<sup>45</sup> Ver: Fp. 4:19.

Trabalhai, não pela comida que perece, mas pela comida que permanece para a vida eterna, a qual o Filho do homem vos dará; porque a este o Pai, Deus, o selou (Jo. 6:25-27).

Sobre o último ponto, "*Deus abençoava materialmente seu povo no Antigo Testamento*", Nicodemus pontua que a teologia da prosperidade está certa em enfatizar que Deus abençoava o povo de Israel no Antigo Testamento, como por exemplo, Dt. 28:1-14.<sup>46</sup> Nesse contexto, Israel era uma teocracia, mas a Igreja Cristã é uma comunidade espiritual não restrita a um Estado, ou a uma demarcação territorial e nem se restringe a um determinado povo:

A igreja cristã, que é a herdeira espiritual de Israel, não é uma nação. Ainda temos uma aliança com Deus, mas não está condicionada à obtenção de bênçãos materiais por parte de Deus. A igreja não tem território nem sistema econômico. Seu povo é um povo espiritual, oriundo de todas as tribos, raça e povos. Embora Deus, por sua vontade, possa abençoar materialmente os cristãos, o foco do Novo Testamento está nas bênçãos espirituais, como justificação, santificação e finalmente glorificação (Ef. 1:3). Não podemos tomar passagens do Antigo Testamento em que Deus promete bênçãos materiais a Israel *como nação* e aplica-las ao cristão *individualmente* (NICODEMUS, 2021, p. 36-37).<sup>47</sup>

Por esses motivos é claro que as *igrejas históricas protestantes* não podem considerar a teologia da prosperidade como cristã, tendo em vista que tal teologia, em vários momentos, dá ênfase nos bens materiais limitados à vida terrena, do aqui e do agora. Uma questão que fica é: se a teologia da prosperidade é um ensinamento falso, então qual seria o deus dela? Será que tal teologia não seria a própria *teologia de Mamom*?

Agora, se pensarmos na síntese dos *Mandamentos* feita por Jesus:

O primeiro de todos os mandamentos é: Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor. Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda

---

<sup>46</sup> Ver: Dt. 28:1-14.

<sup>47</sup> Ver: Ef. 1:3.

a tua alma, e de todo o teu entendimento, e de todas as tuas forças; este é o primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes (Mc. 12:30-31).

Muitas das vezes, essa idolatria dos cristãos pelo material, na teologia da prosperidade, viola esse Primeiro Mandamento, pois coloca Mamom no lugar central de suas vidas, ou seja, Deus seria no máximo um assistente para atingir os benefícios materiais de Mamom.

O Segundo Mandamento é completamente anulado, o amor para com seus semelhantes é sufocado pela avareza dos fiéis. Se é difícil de um fiel amar seu irmão mais próximo, imagine amar o seu inimigo: "Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam; bendizei os que vos maldizem, e orai pelos que vos caluniam. Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra" (Lc. 6:27-29). Por isso que Immanuel Kant (1724-1804), no Terceiro Capítulo, "*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*" ("*Dos móveis da razão prática pura*"),<sup>48</sup> da *Analítica da Crítica da Razão Prática (KpV)*, de 1788, denomina esse mandamento de "*amor prático*". O autor apresenta o amor prático em oposição ao amor patológico. Apesar da possibilidade de ter tanto amor prático, quanto amor patológico, por uma pessoa, apenas o amor prático pode ser ordenado: o "amor [patológico], na verdade, é possível para com o homem mas não pode ser ordenado; pois o homem não tem a capacidade de amar alguém meramente por mando". E, com relação a Deus, somente o amor prático pode ser atribuído, tendo em vista que o "amor a Deus como inclinação (amor patológico) é impossível, pois Deus não é nenhum objeto dos sentidos" (KANT, *KpV*, A 148; Ak. 5:83). Logo, conclui Kant,

somente o *amor prático* é compreendido naquele núcleo de todas as leis. Amar a Deus significa, neste sentido, praticar *de bom grado* seus mandamentos; amar o próximo significa praticar *de bom grado* todos os deveres para com ele. Mas o mandamento que torna isso uma regra não pode tampouco ordenar que se *tenha* essa disposição em ações conformes ao dever, mas simplesmente que se *aspire* a isso. Pois um mandamento de que se deva fazer algo de bom grado é em si

---

<sup>48</sup> Sobre a tradução do termo "*Triebfeder*" por "*móvil*", ver: PEREIRA, 2021.

contraditório, porque, se já sabemos espontaneamente o que nos obriga a fazer algo, se além disso também fôssemos conscientes de fazê-lo espontaneamente, um mandamento correspondente resultaria totalmente desnecessário e, se de fato o fazemos mas não precisamente de bom grado e, sim, somente por respeito à lei, um mandamento que precisamente tornasse esse respeito um móbil da máxima atuaria exatamente de encontro à disposição ordenada (KANT, *KpV*, A 148-149; Ak. 5:83).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A advertência de Jesus contra Mamom se tonar a cada dia mais e mais pertinente. Parece que Mamom avança suas garras no domínio do coração do homem contemporâneo, seja o homem secular ou o homem religioso (no caso do presente texto, o cristão brasileiro). Como foi apresentado, o homem secular está a cada dia mais dominado pela idolatria religiosa do capitalismo, mas, felizmente, muitos críticos, como Hinkelammert e Souza, ainda não têm a “fé” de Friedman por essa religiosidade. Já o homem religioso (o cristão brasileiro) está exposto, em vários momentos, ao ensino falso da teologia da prosperidade, por isso se faz necessário pastores, como Nicodemus, se levantarem contra tal doutrina. Logo, é sempre importante voltar para advertência de Jesus: “Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom” (Mt. 6:24).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. Versões do Texto Bíblico

#### I.1 Grego

*Textus Receptus*. London: Trinitarian Bible Society, 1976.

#### I.2 Inglês

*Christian Standard Bible*. Nashville: Holman Bible Publishers, 2017.

*English Standard Version*. Wheaton: Crossway, 2001.

*King James Version*. London: Trinitarian Bible Society, 2018.

*New International Version*. Colorado Springs: Biblica, 2011.

*New King James Version*. Nashville: Thomas Nelson, 1982.

*New Living Translation*. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2015.

### **I.3 Português**

*Almeida Corrigida Fiel*. 4.ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.

*Almeida Revista e Atualizada*. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

*Almeida Revista e Corrigida*. 4.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus Editora, 2013.

*Bíblia King James 1611*. Niterói: BV Books Editora, 2015.

*Bíblia Sagrada Ave Maria*. 12.ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2020.

*Nova Almeida Atualizada*. 3.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

*Nova Versão Transformadora*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2016.

*Tradução Ecumênica da Bíblia*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

*Tradução Oficial da CNBB*. 3.ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

## **II. Outras Obras**

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do Mercado: ensaio sobre Economia e Teologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

AUGUSTO, Cristiane Brandão; SANTOS, Rogerio Dutra dos (Orgs.). *Pandemias e Pandemônio no Brasil*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

BYRNE, Rhonda. *The Secret*. New York: Atria Books/Beyond Words, 2006.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. Reflexões sobre a pandemia, a crise brasileira e um possível horizonte de ação. In: SCORALICK, Klinger (Org.). *Filosofia em confinamento*. Rio de Janeiro: Batuque, 2020, p. 97-103.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and Freedom*. 3.ed. (40th anniversary ed. – 1962). Chicago/London: The University of Chicago Press, 2002.

GETTIER, Edmund L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963. DOI: <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HINKELAMMERT, Franz. J. *As Armas Ideológicas da Morte*. Tradução de Luiz João Galo. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

HINKELAMMERT, Franz. J. *Solidaridad o suicidio colectivo*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005.

KANT, Immanuel (1788). *Kritik der praktischen Vernunft. Akademie-Ausgabe. (Crítica da Razão Prática)*. Tradução de Valerio Rohden. Edição Bilingue: Alemão/Português. São Paulo: Martins Fontes, 2003).

MONTEIRO, Joaquim. *As Bases Filosóficas do Budismo Chinês*. Campinas: Editora Phi, 2020.

NICODEMUS, Augustus. *O que estão fazendo com a Igreja: Ascensão e queda do movimento evangélico brasileiro*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2008.

NICODEMUS, Augustus. *O ateísmo cristão e outras ameaças à Igreja*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2011.

NICODEMUS, Augustus. *Apóstolos: a verdade bíblica sobre o apostolado*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2014.

NICODEMUS, Augustus. *Polêmicas na Igreja: doutrinas, práticas e movimentos que enfraquecem o cristianismo*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2015.

NICODEMUS, Augustus. *O que a Bíblia fala sobre dinheiro*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2021.

PEREIRA, Luiz Antonio. Sobre o móbil ("Triebfeder") e o motivo ("Bewegungsgrund") na filosofia prática kantiana. *Estudos Kantianos*, v. 9, n. 1, p. 89-96, 2021. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2021.v9n1.p89>.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 4.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani (Orgs.). *Reflexões sobre uma pandemia*. Florianópolis: Néfiponline, 2020.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

SILVA, Rodrigo. *O ceticismo da fé: Deus – uma dúvida, uma certeza, uma distorção*. Barueri: Ágape, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul: EDUCS, 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: Tentaçao de Thanatos, Necroética e Sobrevivência*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

TAUCHEN, Jair Inácio. *Idolatria – uma leitura interdisciplinar*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020. DOI: <https://doi.org/10.36592/9786587424125>.



# 10. RAZÃO COMO PROSTITUTA E O USO DA FILOSOFIA EM MARTINHO LUTERO

*REASON AS A PROSTITUTE AND THE USE OF PHILOSOPHY IN MARTIN LUTHER*



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-10>

*Oséas Gabriel de Abreu Macêdo<sup>1</sup>*

## RESUMO

A expressão "Razão é uma prostituta" é frequentemente referenciada para apontar um irracionalismo e/ou fideísmo no pensamento do reformador Martinho Lutero. Nesse sentido, as considerações abordadas nesta pesquisa buscam oferecer uma análise filosófica aprofundada, por meio de uma revisão bibliográfica daqueles escritos que abordam necessariamente a relação entre o uso da razão e a filosofia na vida cristã. O objetivo principal é apresentar uma perspectiva ou alternativa contra à objeção mencionada inicialmente. Vale destacar que, embora a classificação exata de seu pensamento seja motivo de debate, os argumentos apresentados em seus escritos sustentam ao menos uma salutar relação entre teologia e filosofia, assim, os resultados obtidos apontam para uma contribuição significativa de Lutero nessa intersecção.

Palavras-chaves: Razão; Filosofia; Teologia; Fé; Lutero.

## ABSTRACT

The expression "Reason is a prostitute" is often used to point to irrationalism and/or fideism in the thought of the reformer Martin Luther. In this sense, the considerations addressed in this research seek to offer an in-depth philosophical analysis, through a bibliographical review of those writings that necessarily address the relationship between the use of reason and philosophy in the Christian life. The main aim is to present a perspective or alternative to the objection mentioned above. It is worth pointing out that, although the exact classification of his thought is a matter of debate, the arguments presented in his writings support at least a healthy relationship between theology and philosophy, so the results obtained point to a significant contribution by Luther at this intersection.

Keywords: Reason; Philosophy; Theology; Faith; Luther.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, bolsista CAPES/PROEX, e-mail para contato: [oseas.macedo@edu.pucrs.br](mailto:oseas.macedo@edu.pucrs.br)

## 1 INTRODUÇÃO

Frequentemente o status epistêmico da crença em Deus tem sido motivo de disputa na filosofia da religião, alguns epistemólogos como Alvin Plantinga e William Alston buscaram fundamentação em teólogos do passado tais como Tomás de Aquino e João Calvino (Cf. PLANTINGA, 2018, p. 188-192) que obtiveram algum grau de relevância para a filosofia, formando a partir destes a epistemologia reformada, que busca sustentar uma crença apropriadamente básica em Deus<sup>2</sup> tendo como fundamento o *sensus divinitatis*<sup>3</sup> e a teologia natural do reformador francês Calvino, propondo representar o pensamento filosófico da Reforma Protestante.

Por outro lado, há pouca referência na epistemologia reformada daquele que encabeçou todo o movimento protestante na Europa do século XVI, a saber, Martinho Lutero. É precisamente nessa ausência que buscamos abordar a epistemologia do reformador alemão, ou melhor dizendo, os seus fundamentos, ainda que o trabalho aqui desenvolvido esteja limitado à relação entre teologia e filosofia, fé e razão em termos basilares. Mas, por que simplesmente não aderir a proposta da epistemologia reformada? Lutero e Calvino desenvolveram teologias distintas, que não necessariamente se comunicam, a diferença principal está na dicotomia *theologia crucis*<sup>4</sup> e *theologia gloriae*<sup>5</sup>, que pode se refletir na abordagem filosófica.

Não somente na epistemologia da religião, mas em qualquer outra área da Filosofia Lutero é costumeiramente ignorado. Giovanni Reale e Dario Antiseri (Cf. 1990, p. 104) classificam o reformador com uma visão “totalmente negativa” em relação aos filósofos, tendo “componentes pessimistas e irracionalistas”, alguém “a não dar qualquer valor a uma investigação racional autônoma”, classificando o próprio uso da filosofia como uma “vã sofisticação”; essa fama provavelmente se deve a referência da razão como prostituta do diabo (Cf. ALTHAUS, 1962, p. 70).

Por outro lado, não mencionam os elogios de Lutero sobre a razão como a mais importante e mais elevada – algo divino –, que realmente deva ser chamada de

<sup>2</sup> Para uma abordagem ampla: UCHÔA, Bruno Henrique. Epistemologia Reformada, Anuladores e Evidencialismo. *Interações: Cultura e Comunidade*, vol. 6, núm. 10, julho-diciembre, 2011, pp. 127-143.

<sup>3</sup> Senso do divino ou sentido natural e inato de Deus (Cf. PLANTINGA, 2018, p. 169).

<sup>4</sup> Teologia da Cruz.

<sup>5</sup> Teologia da Glória.

diferença essencial pela qual o homem se distingue dos animais e das outras coisas, também descrita por ele como o sol e uma espécie de divindade destinada a administrar estas coisas nesta vida (Cf. LUTERO, 2007, p. 194-195). A pretensão dessa pesquisa, portanto, é reconhecer as bases epistemológicas que podem fundamentar o uso da razão e da filosofia a partir de seus escritos, que busquem apoiá-las como ferramentas válidas e relevantes contra a leitura pessimista e irracionalista que se tem tomado do reformador alemão.

## 2 A RAZÃO COMO PROSTITUTA

Lutero é reconhecidamente teólogo, levar esse entendimento para a leitura de seus escritos é fundamental para a melhor compreensão, posto que, para ele não é possível desassociar o pensamento acerca da história humana da própria corrupção inata do pecado original (Cf. LUTERO, 2020, p. 369), que afeta as faculdades mentais, físicas e volitivas deste, caracterizando a depravação total do ser humano em relação a Deus e ao próximo. Que apesar de tudo, ainda é uma mancha no *Imago Dei*<sup>6</sup>, definindo a vida humana como *partim justus et partim peccator*<sup>7</sup> na relação pecado e justiça (Cf. LUTERO, 2003, p. 322).

Tanto o que ele se refere como filosofia ou razão pode ter múltiplos e diferentes significados dependendo da obra e motivação, cabe ao leitor de Lutero perguntar-se o que exatamente ele quis dizer, em que contexto e perspectiva o faz, já que "Ele emite juízos como teólogo, mas precisa elaborar filosoficamente o que ele julga; no entanto, determinar a relação entre juízos exteriores à teologia e juízos teológicos é tarefa complexa" (LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORF, G., 2021, p. 484-485). Portanto, suas críticas à razão, filosofia ou qualquer outro pensador clássico, devem estar sujeitas a uma boa análise do excerto em que está inserida. Sobre isso, o biógrafo e historiador Roland H. Bainton afirma o seguinte sobre a crítica de Lutero à razão:

---

<sup>6</sup> Imagem de Deus.

<sup>7</sup> Parcialmente justo e parcialmente pecador.

Lutero muitas vezes criticou a razão e, conseqüentemente, tem sido retratado como um completo irracionalista em matéria de religião. Essa é uma compreensão bastante equivocada do que ele quis dizer. A razão, no sentido da lógica, ele empregou até seus limites. Em Worms, e frequentemente em outros lugares, ele pediu para ser instruído a partir das Escrituras e da razão. Nesse sentido, razão significava uma dedução lógica a partir de premissas conhecidas; e quando Lutero atacava a "a razão prostituta" ele queria dizer outra coisa. Bom senso talvez seja a melhor tradução (BAINTON, R., 2017, p. 228-229).

As diferentes asserções sobre a *ratio*<sup>8</sup> nos escritos do reformador podem parecer contraditórias, afinal quem classificaria a razão como noiva do diabo ou meretriz em um momento e em outro lugar como algo divino? Em última instância, o uso da razão tanto em teologia quanto em filosofia diz respeito à capacidade intelectual para o fim de conhecer algo, no caso de Lutero estava ligado diretamente ao conhecimento de Deus. No Debate de Heidelberg de 1518 ele expõe a distinção entre "teologia da cruz" e "teologia da glória" com as seguintes teses:

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas;
20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.
21. O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom; o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.
22. A sabedoria que enxerga as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-as a partir das obras, se envaidece, fica cega e endurecida por completo.
24. Não obstante, aquela sabedoria não é má, nem se deve fugir da lei; sem a teologia da cruz, porém, o ser humano faz péssimo uso daquilo que há de melhor. (LUTERO, 2016, p. 39).

No decorrer da explicação da tese 20, Lutero sumariza o problema epistemológico ao dizer que os seres humanos abusaram do conhecimento de Deus, e que não basta a ninguém conhecer a Deus em glória e majestade, isto é, pela razão,

---

<sup>8</sup> Razão.

se não o conhece também pela ignomínia da cruz – a revelação. Por isso, “No Cristo crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus” (LUTERO, 2016, p. 49-50). A categoria de teólogos a quem o reformador ataca no debate de Heidelberg poderia incluir todos os escolásticos que tratavam as verdades da fé cristã como objetos de curiosidade intelectual sem referência à cruz e aos benefícios de Cristo (Cf. PELIKAN, 2016, p. 220).

*Tischreden*<sup>9</sup> apesar de não ser uma obra de Lutero, é uma coletânea de relatos de terceiros, pessoas que estavam ao redor dele. Contém diálogos em torno da mesa do teólogo alemão, que não transmite a ideia exata, mas expõe conversas, anedotas e temas teológicos do reformador. Um tópico dessa coletânea chamado “O Uso Correto e Errado da Razão” do início de 1533, nos chama atenção quanto a distinção feita por Lutero:

Uma coisa deve ser distinguida do seu uso indevido. [...] distinção adequada entre a criatura e seu abuso”. [Foi feita a pergunta:] A luz da razão também é útil [para a teologia]? [Martinho Lutero respondeu:] “Eu faço uma distinção. A razão que está sob o controle do diabo é prejudicial, e quanto mais inteligente e bem-sucedida for, mais mal causa. Vemos isso no caso de homens eruditos que, com base na sua razão, discordam da Palavra. Por outro lado, quando iluminada pelo Espírito Santo, a razão ajuda a interpretar as Sagradas Escrituras. [...] A língua, como língua, não contribui para a fé, mas serve à fé quando o coração está iluminado. Portanto, a razão, quando iluminada pelo Espírito, ajuda a fé refletindo sobre algo, mas a razão sem fé não é e não pode ser útil. Sem a fé a língua não profere nada além de blasfêmias [...] Mas a razão que é iluminada tira todos os seus pensamentos da Palavra. A substância permanece e o irreal desaparece quando a razão é iluminada pelo Espírito” (LUTHER, *Luther’s Works*, v. 54, p. 71, tradução nossa).

Levamos em consideração essa distinção acima por saber que de alguma maneira ela se relaciona com o conhecimento “geral” e “particular” de Deus, ou seja, natural e revelado. O próprio reformador depreende do ensino paulino na epístola aos

---

<sup>9</sup> Conversas à Mesa.

romanos, atestado também em outro lugar por Lutero ao escrever “Não dizemos acredito que Deus Pai ou a respeito de Deus Pai, mas sim em Deus Pai, em Jesus Cristo e no Espírito Santo” (LUTERO citado por PLANTINGA, 2018, p. 304). Logo, a razão em si – acreditar “que” D em detrimento de acreditar “em” D – não era um problema para Lutero, mas seu abuso na teologia era inadmissível. A tese 24 referida acima no debate de Heidelberg reitera isso ao dizer que aquela sabedoria (ou conhecimento “geral”) que advém pela razão não é má, porém, sem a teologia da cruz que se apega ao conhecimento revelado nas Escrituras (iluminado pelo Espírito Santo) pode conduzir ao erro.

Nesses termos poderíamos caracterizar como abuso da razão na teologia, segundo Lutero, um exemplo ainda no início do escolasticismo, em que Ricardo de São Vítor defende a consideração racional da natureza do amor sem a ajuda da revelação, onde as implicações deste são uma prova natural para a doutrina da Trindade, ou ainda que o raciocínio humano tem o poder de penetrar na verdade da Trindade, esforçando-se para encontrar evidência dessa doutrina nos antigos filósofos gentios (Cf. PELIKAN, 2015, p. 316). Porém, a questão no século XVI era outra, a saber, a salvação do ser humano, principal motivo da guinada reformatória e da famigerada 95 Teses sobre as Indulgências.

Se a razão era utilizada para legitimar um tipo de justiça de Deus que favorecesse a ligação entre a ética de Aristóteles e um suposto neopelagianismo (cooperação entre Deus e o ser humano na salvação), então o teólogo alemão via como um problema a ser combatido assim como Agostinho combateu os pelagianos de seu tempo (Cf. COOPER, 2018, p. 4), por isso diz que sua tarefa era “ladrar contra a filosofia e aconselhar os homens a olhar para a Sagrada Escritura” (LUTERO, 2003, p. 302). O que ele diz com “filosofia” no contexto da explicação da epístola aos romanos, que é sede da doutrina da justificação pela fé, era voltado principalmente contra os teólogos que representavam a filosofia de seu tempo.

Uma razão que esteja à serviço da revelação divina não parece ser somente um pensamento dos anos iniciais, mas está presente em escritos tardios (Cf. LUTHER, M. D. Martin *Luthers Werke*, 51, p. 126). De maneira especial queremos destacar a obra *Disputa Acerca do Homem* de 1536, onde Lutero tece inúmeros elogios sobre a razão humana e delimita seu lugar enquanto sabedoria preciosa para

esta vida, mas que não é capaz de definir o homem perfeitamente, isto é, verticalmente em sua relação com Deus, segue suas principais teses:

1. A filosofia, ou ciência humana, define o homem como um ser com razão, sentimento e corpo.
3. Mas é preciso saber que esta definição diz respeito ao homem apenas quanto mortal e ao espaço de sua vida.
4. E certamente é verdade que a razão é o que há de mais importante e mais elevado, sendo, em comparação com as outras coisas desta vida, a melhor e algo divino.
5. Ela é inventora e mentora de todas as artes, das ciências médicas, da jurisprudência e de qualquer sabedoria, poder, virtude e glória que os homens possuem nesta vida.
6. Por isso convém que ela deva ser chamada de diferença essencial pela qual o homem se distingue dos animais e das outras coisas.
8. Isto é, que ela seja o sol é uma espécie de divindade destinada a administrar estas coisas nesta vida.
9. Deus também não privou a razão desta majestade depois da queda de Adão, pelo contrário, a confirmou.
10. Contudo a própria razão não sabe a priori, mas somente a posteriori que ela é tal majestade.
11. Se, pois, comprar a filosofia ou a própria razão com a teologia, ficará evidente que não sabemos quase nada sobre o homem.
20. Contudo, a partir da plenitude de sua sabedoria, a teologia define o homem de maneira total e perfeita. (LUTERO, 2007, p. 194-195).

Lutero direciona o uso da razão a tudo que pertence ao conhecimento da vida presente, e não ao conhecimento da vida eterna, porque somente o conhecimento revelado de Deus (para a salvação) superaria qualquer conhecimento terreno (teses 11 e 20). Isto lança luz sobre toda crítica do "reinado" da razão, que representava basicamente o pensamento escolástico de seu tempo quanto à concepção de homem e sua capacidade de alcançar ou cooperar na salvação por justiça própria. Em seu comentário ao Gênesis afirma que "a teologia escolástica degenerou

claramente num tipo de filosofia que não tem nenhum conhecimento verdadeiro de Deus" visto que usam Aristóteles e Cícero "por causa do propósito civil; mas no que diz respeito a Deus, porém, não ensinam nada" (LUTHER, M., *Luther's Works*, 2, p. 124, tradução nossa).

Segundo Angus Menuge, Lutero concede autoridade para a razão em inúmeras áreas, pois é a base do julgamento nas questões temporais, incluindo a importante doutrina da vocação em sua teologia. Mesmo a razão após a queda em pecado é capaz de reconhecer que há um Deus, mesmo que isso não represente a fé nele, segundo Lutero. É também ferramenta fundamental para compreender o sentido das Escrituras, apesar de não compreender a totalidade de doutrinas como Trindade, União Hipostática, a Presença Real na Eucaristia e acima de tudo a salvação por graça e fé somente, cuja iluminação para crer depende unicamente da obra de Deus pelo Espírito Santo (Cf. MENUGE, 2020, p. 39-40).

Já para Pich "Há um consenso crescente de que Lutero avaliou positivamente o lugar da razão na 'vida pública e privada', isto é, nos assuntos do mundo. [...] o campo de atuação própria da razão é a criação, e somente a criação" (PICH, 2019, p. 10). A vocação da razão na teologia de Lutero reside nisso, pois:

A razão que é "uma prostituta" é a faculdade "natural", "mundana" e "carnal" do ser humano decaído que se deixou e se deixa comprar por quem, no domínio da verdade em geral e da verdade última ou de Deus em particular, e sempre de novo para propósitos humanos apenas e por desejo humano, é capaz de pagar bem. A razão, nesse caso, como a "prostituta", faz mal uso de algo que, tomado em si, é bom. (PICH, 2019, p. 11).

Não parece haver uma separação radical entre fé e razão, visto que em 1538 Lutero diz que "a contemplação de toda a criação, e especialmente da mais simples erva do campo e dos adornos da terra, comprovam que nosso Senhor Deus é um artista sem igual" (LUTHER, M. D., *Martin Luthers Werke*, Tr 4, p. 198-199, tradução nossa). Assim sendo, a leitura irracionalista não parece se adequar a estes escritos se compreendemos que a razão pode compor inúmeras esferas do conhecimento (Cf.

LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORF, G., 2021, p. 488), ponto que nos leva necessariamente ao próximo tópico sobre o uso da filosofia em Lutero.

### 3 O USO DA FILOSOFIA

Em filosofia Jonathan Sousa ao referenciar Theodor Dieter diz que “o interesse pelo debate filosófico em Lutero, devido à dureza de seu discurso sobre a filosofia, foi inexistente por mais de cem anos” (SOUSA, 2022, p. 8), no entanto, sabemos que Lutero foi treinado segundo os padrões filosóficos da Universidade de Erfurt, participando das influências do humanismo e da via moderna, mesmo que a Universidade de Wittenberg tenha favorecido a via antiga por volta de 1502, mas que até 1514 passou por várias reformas humanistas no currículo (Cf. OZMENT, 1980, p. 309-310). As principais correntes de pensamento do seu tempo vinham da escolástica, que tinha seu ápice na correspondência entre o testemunho da revelação e a filosofia aristotélica, que não exclui a multiplicidade de enfoques no final da idade média, portanto, o reformador teve uma influência eclética quanto a isso e mais tarde passou a se opor à escolástica como um todo (Cf. LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORF, G., 2021, p. 408). Segundo Berthoud:

É incontestável que Lutero foi muito marcado pelo nominalismo mitigado e eclético de Gabriel Biel – ponto de vista filosófico quase universalmente aceito pelo sistema escolar e universitário nos anos de sua formação. É também evidente sua oposição ao pelagianismo occamiano clássico (o homem deve e pode obter justiça pelas próprias obras) e ao semipelagianismo de Biel (o homem tem também necessidade da graça de Deus para chegar à justiça perfeita) – combatidos por Lutero em uma luta ferrenha. (BERTHOUD, 2017, p. 20).

Isso é ilustrado por Bainton ao trazer uma charge que foi publicada em 1522 por Hans Holbein, artista contemporâneo de Lutero. Com o título *Hercules Germanicus*<sup>10</sup> a sátira busca retratar a luta do reformador alemão contra o Papa, teólogos e filósofos. O reformador seria o herói nacional que armado com um bastão

---

<sup>10</sup> Hércules Alemão.

põe abaixo os seguintes pensadores: Jacó de Hochstraten, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Roberto Holcot, Guilherme de Occam, Nicolau de Lira, Aristóteles e Pedro Lombardo, o diabo disfarçado de monge corre ao fundo. (Cf. BAINTON, 2017, p. 128).

Lutero percebe que a teologia de seu tempo estava acorrentada no cativo escolástico, que era caracterizado pela curiosidade intelectual sem referência à cruz de Cristo, ou seja, a adoção da teologia da glória em detrimento da teologia da cruz. A questão essencial da fé cristã (a salvação) estava retornando à antiga heresia pelagiana, e boa parte dessa culpa era da filosofia (representada pelos teólogos da escolástica tardia), algo que recaia também sobre Aristóteles e os filósofos no geral. Segundo Theodor Dieter no Dicionário de Lutero:

Quando Lutero diz "Aristóteles", ele não está se referindo, em primeiro linha, aos escritos do próprio filósofo grego, mas, muito antes, à sua interpretação filosófica em diversas escolas da Idade Média, à integração da filosofia aristotélica assim interpretada na teologia e, por fim, à enorme energia intelectual que foi empregada na ocupação com "Aristóteles", bem como ao aristotelismo institucional, que forçou os que nem pensavam aristotelicamente em termos de conteúdo a se mover em estruturas de pensamento aristotélicas. Assim Lutero chegou ao parecer de que "o cego mestre pagão, Aristóteles" mandava mais do que Cristo nas universidades. (LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORF, G., 2021, p. 107-108).

Cabe compreender que tipo de Filosofia o reformador está atacando, querendo ou não sua leitura de Aristóteles é transpassada por toda a teologia escolástica, que ele considerava estar comprometendo a doutrina essencial do Cristianismo. Assim, pode-se dividir o aristotelismo medieval em aristotelismo institucional (domínio da filosofia estagirita na teologia) e o aristotelismo de conteúdo (conceitos, obras etc.). Segundo Sousa, "Dieter aponta para essa divisão como uma tarefa fundamental para compreensão de quem é o Aristóteles a que Lutero se refere" (SOUSA, 2022, p. 14). Pois, conforme atestado por Andreatta "Lutero não reserva apenas insultos para Aristóteles. Em mais de um trecho, principalmente nas primeiras obras e nas da velhice, o leitor se depara com avaliações positivas, às vezes até contraditórias com

outras expressas pelo próprio Lutero" (ANDREATTA, 1996, p. 62). Portanto, Theodor Dieter descreve melhor ao dizer:

Essa diferença formal tem a ver em grande parte, senão exclusivamente, com o fato de que na escolástica aristotélica é preciso distinguir entre um conteúdo e um lado institucional. Em termos de conteúdo, a filosofia medieval só pode ser chamada de aristotélica até certo ponto; Havia tendências demais e inovações demais para isso. Em termos institucionais, porém, é diferente. Wolfgang Kluxen destacou que com a resolução de Paris de 1255, com a qual todos os escritos de Aristóteles anteriormente conhecidos foram incluídos no currículo da faculdade de artistas de Paris, Aristóteles se tornou verdadeiramente o filósofo, "a base institucional da vida acadêmica". "Quem quiser participar da comunicação científica geral deve se referir a este [...] fundamento em linguagem e terminologia, na definição de problemas e argumentação, mesmo que não pense em termos de conteúdo de maneira aristotélica". Este, por assim dizer, aristotelismo institucional tornou-se uma característica básica da escolástica. (DIETER citado por SOUSA, 2022, p. 14).

Em outras palavras, o aristotelismo institucional pode ser relacionado com a mesma teologia da glória que Lutero denuncia no Debate de Heidelberg. Antes de pregar as 95 Teses, ainda sem nenhuma pretensão reformista, o reformador ataca ferozmente a escolástica tardia por meio das 97 teses do "Debate Sobre a Teologia Escolástica" que se dirige sobretudo contra Gabriel Biel, Duns Escoto e Ockham, mas de maneira geral contra a concepção de justiça de Aristóteles como sendo a justiça do próprio Deus, ou seja, como capacidade natural do ser humano de querer e fazer o bem. Como Agostiniano, Lutero evoca o próprio Agostinho que combateu os pelagianos ao afirmar que:

1. Dizer que Agostinho se excede ao atacar os hereges é dizer que Agostinho quase sempre teria mentido. Contra a opinião geral.
2. Isto é o mesmo que oferecer aos pelagianos e a todos os hereges uma oportunidade de triunfo ou mesmo uma vitória.

41. Quase toda a Ética de Aristóteles é a pior inimiga da graça. Contra os escolásticos. (LUTERO, 2016, p. 15-17).

Não muito diferente do Debate de Heidelberg, seus professores occamistas Usigen e Trutvetter, não puderam acompanhá-lo no Debate Sobre a Teologia Escolástica, pois as teses foram, na verdade, um ataque à teologia destes. Quanto ao aristotelismo de conteúdo, Lutero interpretou detalhadamente textos aristotélicos e em uma reforma dos currículos, Lutero queria manter boa parte do conteúdo da filosofia do estagirita. (Cf. LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORF, G., 2021, p. 108). Em outro momento, em seu comentário ao Gênesis, Lutero surpreendentemente elogia a Ética de Aristóteles aplicada em seu devido lugar, dizendo que “devemos aprender que a paz e o amor moderam e administram todas as virtudes e leis, como Aristóteles diz lindamente sobre a clemência no quinto livro de sua Ética” (LUTHER, *Luther's Works*, v. 2, p. 340, tradução nossa). A aparente contradição só reforça a necessidade de lê-lo sabendo o que cada coisa quer dizer em determinado momento. Ainda nesse mesmo comentário afirma sobre os teólogos escolásticos que:

Procuram uma razão para esta opinião e declaram que mesmo depois da queda o homem tem uma boa vontade e uma razão sólida, na medida em que os dons naturais permanecem intactos, não apenas no homem, mas também no diabo. Finalmente, eles pervertem o axioma de Aristóteles de que a razão está disposta para o que é melhor, e dão-lhe este significado. (LUTHER, *Luther's Works*, v. 2, p. 121, tradução nossa).

Certamente algumas definições próprias do conteúdo aristotélico estão necessariamente em oposição com a fé cristã, como a ideia de uma alma mortal ou concepção de Deus como pura realidade, voltado apenas para a imanência e, portanto, felicidade terrena, por isso Lutero também expõe suas divergências com Aristóteles no Debate de Heidelberg ainda em 1518, onde permanece com a revelação divina, a saber:

29. Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo.
30. Assim como não faz bom uso do mal da libido quem não estiver casado, da mesma forma ninguém filosofa bem se não for tolo, isto é, cristão.
31. Foi fácil para Aristóteles opinar que o mundo é eterno, pois, em sua opinião, a alma humana é mortal.
34. Se Aristóteles tivesse conhecido o poder absoluto de Deus, ter lhe-ia sido impossível afirmar que a matéria permanece por si mesma.
36. Aristóteles critica e ridiculariza injustamente a filosofia das idéias platônicas, que é melhor que a sua.
37. A imitação dos números nos objetos é engenhosamente afirmada por Pitágoras, porém mais engenhosa é a participação das idéias nos objetos, afirmada por Platão.
38. A polêmica de Aristóteles contra o conceito de unidade de Parmênides é (vênia seja dada ao cristão) dar socos no ar.
39. Se Anaxágoras estabeleceu o infinito segundo a forma, ao que parece, ele foi o melhor dos filósofos, a despeito do próprio Aristóteles. (LUTERO, 2016, p. 39-40).

A teses destacadas ajudam a compreender que a filosofia pode ser sabiamente utilizada por qualquer cristão que antes torna-se um tolo em Cristo, em clara referência ao que Paulo ensina sobre ser louco em Cristo (primeira carta aos Coríntios), expressão que se refere a uma atitude de humildade e desprendimento adotada pelo apóstolo em relação ao seu serviço a Cristo. Ele se considerava um tolo em comparação com a sabedoria e o poder de Deus, e se gloriava em sua fraqueza para que esse poder pudesse ser manifesto por meio dele. Logo, para filosofar em Aristóteles o cristão deve “[...] ter-se permitido experimentar em si mesmo que Deus transformou a sabedoria do mundo em loucura e quer salvar os seres humanos por meio da Palavra da cruz” (LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORF, G., 2021, p. 109).

Destaca-se também o elogio da filosofia platônica, que diga-se de passagem, poderia encontrar importante influência no pensamento de Lutero por meio da *Theologia Germanica*<sup>11</sup> que era atribuída a Johann Tauler (com abordagem

---

<sup>11</sup> Teologia Alemã.

neoplatônica) e também por meio de Agostinho de Hipona, seu eterno patrono teológico. Assim sendo, Enio Mueller reitera que aquela oposição à filosofia se dava contra “[...] um tipo específico de filosofia que vigorava em sua época, no final da idade média, e que era um tipo específico de apropriação cristã da filosofia de Aristóteles realizada pela escolástica tardia” (MUELLER, 2002, p. 251). Mesmo que mais tarde:

Quando Lutero diferencia entre o fórum da *pólis* e o fórum de Deus, ele consegue ver a ética aristotélica de modo bastante positivo. A razão prática que nela se articula contribui para a preservação do mundo. Ele elogia de modo especial a concepção aristotélica da virtude da equidade (*aequitas*): ela ajuda quem está incumbido de tomar decisões a não aplicar as leis de modo esquemático, mas a levar em conta o caso concreto. Portanto, “Aristóteles” pode designar coisas muito diferentes em Lutero; de modo correspondente também variam seus pareceres. Para ele, na controvérsia com “Aristóteles” está em jogo que a teologia volte a descobrir sua causa e se atenha a ela. (LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORF, G., 2021, p. 109).

O direcionamento da crítica do teólogo alemão a um tipo específico de filosofia também se torna mais evidente quando ele afirma, ainda em 1520, que os professores das universidades de Colônia e Lovaina são detratores da filosofia, “[...] prejudicando tanto os jovens quanto os idosos e toda a Igreja, os que chamam de filosofia o que não é filosofia [...] sob a tirania deles, são obrigados a prostituir as melhores faculdades mentais” (LUTERO, 2011, p. 86-87). Isso porque os mesmos professores condenaram sua teologia sem fornecer qualquer argumento filosófico, lógico ou bíblico, e então, defende-se da acusação de que ele seria detratador da filosofia, quando os acusa de volta por apenas replicarem Aristóteles e não o compreender.

A resposta em tom de sarcasmo aos “exímios mestres” contém bastante desabafo. A referência ao lugar dele na “seita occamista” ao final do escrito pode ser uma referência ao fato da via moderna prezar mais pela argumentação (uso da razão), ao invés da força como faziam os “exímios mestres” teólogos e professores de Lovaina e Colônia, adeptos da corrente escotista ou tomista. Todavia, “Apesar da

forte relação inicial com a via moderna através de seus estudos desde Erfurt, evidentemente a reação de Lutero ao pelagianismo ou semi-pelagianismo dos nominalistas o afasta consideravelmente deles” (SOUSA, 2022, p. 18).

E nisso reside o ponto principal, Lutero era eminentemente teólogo, mas assumia que conhecia muito bem o conteúdo da filosofia de Aristóteles ao dizer “Conheço muito bem a Aristóteles, tanto quanto tu e os teus. Também o li e ouvi com mais entendimento que São Tomás ou Escoto. Disso posso me gloriar sem vaidade e, se necessário, também prová-lo” (LUTERO, 2011, p. 329), no entanto, sua preocupação em última instância era a salvação do homem por graça e fé somente, qualquer coisa que se colocasse ou fosse colocada por outrem como condição para essa doutrina, que lhe era essencial e emanava da revelação divina – a Palavra de Deus –, enfrentava duras críticas.

E por que não reconhecer algumas como exageradas? Esse excesso de palavras extremadas ao tentar restabelecer as esferas do conhecimento entre filosofia e teologia, fé e razão, pode ter sido o motivo da confusão quanto ao verdadeiro pensamento de Lutero. Segundo Oberman “No melhor dos estudos de Lutero, o ataque precoce de Lutero a Aristóteles (c.1509) como ‘fabulador’ é entendido como a pedra angular de uma campanha vitalícia contra todo o escolasticismo, tanto a via antiqua quanto a via moderna” (OBERMAN citado por SOUSA, 2022, p. 22), ou melhor dizendo, contra a representação da filosofia aristotélica apresentada pelos teólogos do escolasticismo tardio. Oberman também afirma o seguinte:

O ataque de Lutero ao que ele vê como o pelagianismo de alguns dos principais nominalistas ocorre dentro de um quadro de referência mais amplo que, sem o paradigma franciscano, teria sido inconcebível. A novidade de Lutero é a *theologia crucis*: o “Deus que age” tornou-se o “Deus que age em Cristo”, o Deus que é imprevisível e frustra qualquer busca sistemática, que, contra a “razão” e contra a expectativa, carrega a cruz do Natal à Páscoa. Ao mesmo tempo, reconhecemos o novo paradigma no ataque concomitante à *theologia gloriae* que rejeita a epistemologia antiquada do ser hierárquico. Para usar as palavras de Lutero de 1518, a teologia da glória procura apreender o mistério de Deus através

da análise racional (*'invisibilia Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciunt'*; cf. Romanos i.20). A vã 'glória' desta teologia natural é a ilusão de que, no elevar da razão especulativa, podemos contornar a pessoa de Deus para penetrar no seu ser. A investigação em Lutero está fadada a entender mal o seu '*contra scholasticos*' se continuar a ignorar o significado daquela outra afirmação ousada: '*Bonaventura inter scholasticos doctores optimus est.*' (OBERMAN, 2003, p. 654-655, tradução nossa).

Por fim, alguns, como Oberman o faz acima, conseguem apontar até mesmo alguns "escolásticos" que influenciaram Lutero em alguma medida, como São Boaventura, Dionísio o Areopagita e São Bernardo de Claraval, cuja teologia cristocêntrica deste último pode ter atuado de alguma maneira na teologia da cruz de Lutero (Cf. LOHSE, 2011, p. 25). A sobreposição da filosofia sobre a teologia nunca foi uma opção para o reformador, a *fides*<sup>12</sup> (mera asserção intelectual) que busca entendimento talvez não seja a melhor descrição, mas sim a *fiduccia* (confiança "em" Deus) que tem o pleno conhecimento revelado, e que, tendo a razão iluminada pelo Espírito Santo, é capaz de fazer uso da filosofia.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos neste trabalho elencar uma série de textos do reformador Martinho Lutero acerca da razão e da filosofia, a fim de propor uma leitura que contraponha necessariamente a tese do irracionalismo, colocada por muitos filósofos e historiadores contemporâneos, provando haver uma ambiguidade pouco conhecida e abordada como merece, que nos leva a repensar o rápido descarte que a história da filosofia reservou ao seu pensamento. Seguimos a apresentação de alguns de seus excertos tomando o cuidado conceitual na leitura, assim como a literatura nos sugeriu no início dessa investigação, sabendo que esta ambiguidade – às vezes aparente contradição –, nos permitiu ressaltar inúmeras nuances de sua complexa, mas inteligível abordagem sobre o status da razão e da filosofia para o conhecimento de Deus.

---

<sup>12</sup> *Fides* ou *Fiduccia*, ambas são traduzidas por fé, mas podem expressar ênfases diferentes.

Lutero foi um pensador e escritor prolífico, sendo mal interpretado por muitos, mas que continua até o presente momento influenciando diversas correntes de pensamento, como Søren Kierkegaard, onde alguns podem tentar apontar algum tipo de epistemologia luterana; na linguagem ao tentar definir a teologia e a filosofia como esferas distintas; na própria epistemologia reformada, quando Alvin Plantinga faz uso de Lutero para definir o crer “em” D do crer “que” Deus etc. Muitas das descrições teológicas do reformador são paradoxais na política, justificação e pecado por exemplo, por isso, decifrar a real localização do pensamento de Lutero entre realistas e nominalistas, via antiga e via moderna, teologia e filosofia, é um desafio que fogia ao nosso escopo.

Há ao menos três possibilidades ou hipóteses quanto a classificação de Lutero na querela da história da filosofia, boa parte (Heiko Oberman, Gehrard Ebeling, Roland Bainton) daqueles que estudam seu pensamento tendem a considerar que é insuficiente classificá-lo, rotulando sua abordagem como paradoxal; outros (Martin Dreher, Giovanni Reale e teólogos católicos no geral) costumam seguir a classificação da via moderna, mesmo que Lutero tenha rompido com esta; por fim, alguns pesquisadores mais recentes têm falado de um realismo platônico (Jordan Cooper, Eric Parker, Jean-Marc Berthoud) que busca compreender a influência eclética que Lutero teve, além de um caráter mais escriturístico da filosofia (abordagem de Enio Mueller).

Por fim, a hipótese menos provável diante das observações que expomos nessa pesquisa é a presença do irracionalismo ou antifilosofia de Lutero. Que na verdade criticava o velho abuso da razão e da filosofia ao perverter, segundo o pensamento do teólogo alemão, a doutrina essencial da salvação por graça e fé somente. Entendê-lo é saber discernir e relacionar as diferenças conceituais que lhe são próprias, apontando para uso salutar destas ferramentas como esferas da vida humana na criação de Deus.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHAUS, Paul. *Die theologie Martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus – Gerd Mohn, 1962.

ANDREATTA, E. *Lutero e Aristotele*. Padova: Cusl Nuova Vita, 1996.

BAINTON, R. *Cativo à Palavra: a vida de Martinho Lutero*. Trad. James Reis. – São Paulo: Vida Nova, 2017.

BERTHOUD, J. M. *O Combate Central da Reforma*. Trad. Samara Fernanda Geske. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

COOPER, J.; LIOY, D. The Use of Classical Greek Philosophy in Early Lutheranism. In: *Conspectus – The Journal of the South African Theological Seminary*, vol. 26, p. 1-27, 2018. Disponível em: <The Use of Classical Greek Philosophy in Early Lutheranism - South African Theological Seminary (sats.ac.za)>. Acesso em: 08 de set de 2023.

LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORF, G. *Dicionário de Lutero*. – São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2021.

LOHSE, B. *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systemical Development*. Translated by Roy A. Harrisville. Minneapolis: Fortress Press, 2011.

LUTERO, M. *Obras Seleccionadas*. Vol. 1 – Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519. Trad. Annemarie Höhn et al. – 3ª ed. – São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2016.

LUTERO, M. *Obras seleccionadas*. Vol. 2 – O Programa da Reforma – Escritos de 1520. Trad. Martin Dreher et al. – 3ª ed. – São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011.

LUTERO, M. *Obras seleccionadas*. Vol. 3 – Debates e controvérsias I. Trad. Ilson Kayser et al. – 2ª ed. – São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2007.

LUTERO, M. *Obras seleccionadas*. Vol. 4 – Debates e controvérsias II. Trad. Ilson Kayser et al. – 2ª ed. – São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2020.

LUTERO, M. *Obras seleccionadas*. Vol. 8 – Interpretação Bíblica: Princípios. Trad. Adolpho Schimidt et al. – São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003.

LUTHER, M. *Luther's Works*. Edited by Jaroslav Pelikan, Helmut T. Lehmann, and Christopher Boyd Brown. 75 vols. Philadelphia: Fortress Press; St. Louis: Concordia Publishing House, 1955-.

LUTHER, M. D. *Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 73 vols. Weimar: Herman Böhlau Nachfolger, 1883-2009.

MUELLER, E. Estruturas Filosóficas do Ensino de Lutero. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 249-259, junho 2002. Disponível em: < ESTRUTURAS

FILOSÓFICAS DO ENSINAMENTO DE LUTERO | Veritas (Porto Alegre) (puhrs.br) >. Acesso em 03 de Set de 2023.

MENUGE, A. Illumination, Healing, and Redirection: A Lutheran Philosophy of Reason. In: *Concordia Theological Quarterly*. Fort Wayne, v. 84:1-2, january/april, 2020.

OBERMAN, H. Luther and the via moderna. In: *Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge, v. 54, n. 4, october, 2003. Disponível em: < Luther and the Via Moderna: The Philosophical Backdrop of the Reformation Breakthrough | The Journal of Ecclesiastical History | Cambridge Core >. Acesso em 01 de Set de 2023.

OZMENT, S. *The Age of Reform 1250-1550: An intellectual and religious history of late medieval and reformation europe*. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

PELIKAN, J. *A Tradição Cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. A reforma da igreja e o dogma 1300-1700*, v. 4. Trad. Helena Aranha, Regina Aranha. – São Paulo: Shedd Publicações, 2016.

PELIKAN, J. *A Tradição Cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. O desenvolvimento da teologia medieval 600-1300*, v. 3. Trad. Helena Aranha, Regina Aranha. – São Paulo: Shedd Publicações, 2015.

PICH, R. "A razão é uma prostituta": fundamentos de uma epistemologia luterana. In: *Teocomunicação: Revista de Teologia da PUCRS*. Porto Alegre, v. 49, n. 1, janeiro-junho, 2019. Disponível em: < "A razão é uma prostituta": fundamentos de uma epistemologia luterana | Teocomunicação (puhrs.br) >. Acesso em 10 de Abr de 2023.

PLANTINGA, A. *Crença Cristã Avalizada*. Trad. Desidério Murcho. – São Paulo: Vida Nova, 2018.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Do Humanismo a Kant*. Vol. 2 – São Paulo: Paulus, 1990.

SOUSA, J. A. F. *Lutero entre realistas e nominalistas*. Orientador: Ulysses Pinheiro. 2022. 27f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <Pantheon: Lutero entre nominalistas e realistas (ufrj.br)>. Acesso em 8 de Set de 2023.



# 11. A VONTADE DE CRER: EM DEFESA DA CRENÇA NÃO JUSTIFICADA E DA FÉ

*THE WILL TO BELIEVE: IN DEFENSE OF UNJUSTIFIED BELIEF AND FAITH*



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-11>

*Pedro Brosina Alencastro Musella<sup>1</sup>*

## RESUMO

William James é considerado um dos personagens mais importantes da filosofia americana, e sua participação na construção da corrente de pensamento do Pragmatismo o torna uma figura particularmente relevante nesse contexto. De fato, muito embora James tenha ficado popularmente conhecido por seu pensamento pragmatista, pode se dizer que tal era para ele apenas um método através do qual tornar-se-ia possível atingir um fim mais específico. Como psicólogo, o autor busca acima de tudo um melhor entendimento sobre a mente humana, mas, como pensador, tenta agregar suas preocupações de ordem científica com seus questionamentos de ordem filosófica, uma vez que não percebe em uma perspectiva puramente materialista da realidade uma visão suficientemente abrangente da experiência humana. Esta dicotomia em sua abordagem irá culminar no desenvolvimento de um grande interesse pela religião como fenômeno psicológico e filosófico. Com esta base, busca rebater por meio de um ponto de vista pragmático o extremismo presente em ambas as propostas, fornecendo uma opção que integre tanto o rigor científico quanto o fator subjetivo da experiência do transcendente. Desta forma a fé é compreendida como algo inerentemente importante para o desenvolvimento individual devido a seus resultados práticos, mas também cientificamente plausível. O objetivo deste trabalho é, por meio de uma releitura de seus textos, apresentar os argumentos de William James sobre a validade da fé e promover um debate sobre as consequências desta afirmação tanto para filosofia quanto para a psicologia.

Palavras-chaves: Psicologia; Fé; Transcendência; Pragmatismo; Epistemologia

## ABSTRACT

William James is considered one of the most important characters in American philosophy, and his participation in the construction of the Pragmatism current of thought makes him a particularly relevant figure in this context. In fact, even though James is popularly known mostly for his pragmatist thinking, it is possible to say that this was for him a method through which it would become possible to achieve a more

---

<sup>1</sup>Doutorando em Filosofia. PUCRS. E-mail: Pedro.Musella@edu.pucrs.br

specific end. As a psychologist, he seeks above all an understanding of the human mind, as a thinker he tries to combine his scientific concerns with his philosophical questions, since he does not perceive in a purely materialistic perspective of reality a sufficiently comprehensive view of the human experience. This dichotomy in his approach will culminate in the development of a great interest in religion as a psychological and philosophical phenomenon, where the focus becomes to respond, through a pragmatist point of view, the extremism presents in both proposals and provide an option that integrates both scientific rigor and the subjective factor of transcendent experience. In this way faith is seen as important due to its practical results, but also scientifically plausible. The objective of this work is, through the reinterpretation of his texts, to present William James' arguments on the validity of faith and to promote a debate on the consequences of this claim for both philosophy and psychology.

Keywords: Psychology; Faith; Transcendence; Pragmatism; Epistemology

## 1 INTRODUÇÃO

O filósofo americano William James é um dos mais intrigantes pensadores de seu tempo, responsável por obras marcantes sobre filosofia e psicologia cuja relevância permanece eternamente atual. Por um lado, como psicólogo, tinha grande interesse em melhor compreender os fenômenos da *psyché* cientificamente e, por outro, como filósofo, preocupava-se em agregar seu conhecimento científico a um sistema de pensamento que fosse abrangente o suficiente para abordar o todo da experiência humana sem limitar-se exclusivamente a uma análise materialista. De fato, tal dualidade de objetivos é perceptível mesmo na filiação filosófica de James ao pragmatismo, corrente de pensamento que procura equilibrar os interesses teóricos da filosofia com os seus fins mais práticos, e em cuja fundação teve importante participação. Neste contexto, um dos temas que mais chama atenção de James é o estudo sobre o processo de obtenção e justificação de crenças e, particularmente, a sua relação com a fé. É objetivo deste trabalho, embasando-se em variados textos de James, mas com um foco particular em seu artigo *The Will to Believe*, fazer uma exposição sobre o papel da fé na justificação de crenças e as razões que fazem o autor crer que ela de fato se trata de uma parte integrante e necessária deste processo.

Para abordar tais questões, o presente artigo começa por expor as bases do argumento de James ao defender a existência de razões suficientemente fortes para

que a escolha de crer em alguma coisa sem evidência seja uma opção legítima em casos específicos, seguido de uma recapitulação de suas críticas ao pensamento racionalista, cujo método, que dispensa por completo a necessidade da fé, é severamente questionado pelo autor. A conclusão busca demonstrar como as observações feitas por James encontram uma nova expressão por meio de sua formação como psicólogo.

A problemática da fé esteve sempre presente na história da filosofia, e continua a influenciar debates na atualidade, especialmente com o avanço da ciência e tecnologia, que muito expandem o conhecimento humano sobre o universo ao seu redor. No mundo contemporâneo parece cada vez mais que a fé é constantemente questionada, sendo comumente associada a comportamentos irracionais ou a específicas instituições religiosas, enquanto seu significado original como um fenômeno psicológico neutro é gradualmente substituído por juízos sobre os variados credos particulares que assumiram seu controle. Por outro lado, as antigas percepções sobre o significado da fé realmente mostram-se até certo ponto insuficientes para uma explicação e justificação satisfatórias perante a consciência moderna da realidade, e agarrar-se a elas geralmente culmina em um dogmatismo cuja presença constitui um real obstáculo para a busca honesta da verdade. É neste cenário que pensadores como William James se mostram de grande relevância, pois, como mencionado anteriormente, seu interesse está em justamente estabelecer uma ponte entre a realidade desta faceta transcendente da experiência humana e a realidade dos fatos como constituídos por meio de um processo de observação rigorosamente empírica. Sua abordagem para com a fé não é a de um teólogo, mas de fato a de um psicólogo, que a vê como um fenômeno natural da mente, a partir do qual se torna possível alcançar estados mentais que de outra forma permanecem fora de alcance, e com os quais a experiência humana pode ser enriquecida, sem que isso necessariamente implique a necessidade de uma entrega a algum dado sistema de crenças ou instituição religiosa, mas de forma que trate apenas da relação direta entre o indivíduo e sua percepção pessoal do divino.

## 2 ESTABELECENDO ALGUMAS BASES

Para entendermos o pensamento de William James é preciso antes entender um pouco sobre o pragmatismo, que de fato é parte essencial da estrutura teórica a partir da qual ele irá conduzir sua análise. Em termos simplificados, trata-se de uma posição filosófica que busca se afastar de tudo aquilo que for desnecessariamente complexo e aproximar-se com maior eficiência das coisas que verdadeiramente podem ser identificadas como causas específicas de fenômenos particulares, almejando objetivos práticos. Certamente apenas nesta pequena introdução ao pensamento pragmático já é possível perceber um dos lados de James, a saber, aquele cujo interesse dedica-se ao estudo da ciência.

Para James "o método pragmático é primariamente um método de resolver disputas metafísicas que de outra forma seriam intermináveis" (JAMES, 1922, p. 45, tradução nossa) tais como a pluralidade ou univocidade do mundo, sua predestinação ou liberdade entre outros. Assim sendo, conforme esta posição é preferível que o foco de estudo seja dado exclusivamente às divergências cujas soluções tragam consigo consequências práticas:

Que diferença faria praticamente para qualquer um se essa noção, em vez daquela noção, fosse verdadeira? Se nenhuma diferença prática possa ser traçada, então as alternativas significam praticamente a mesma coisa, e toda a disputa é inútil. Sempre que uma disputa é séria, nós devemos ser capazes de mostrar alguma diferença prática que deve seguir se um lado ou o outro está certo (JAMES, 1922, p.45, tradução nossa).

Pode-se, partindo desta interpretação aparentemente negativa sobre questões de teor puramente filosófico, presumir que sua preocupação é exclusivamente científica e, realmente, uma leitura não cuidadosa de sua obra facilmente tem o potencial de levar-nos a essa conclusão. De fato, James se coloca em combate com muito da filosofia clássica de seu tempo, ocasionalmente expressando opiniões um tanto extremas, entre elas a de que todas as correntes de pensamento filosófico se preocupam em responder de diferentes maneiras a questão

da consciência<sup>2</sup> e que a razão para a maior parte das divergências na filosofia advém de diferenças temperamentais. Mas seria um erro dizer dele que se porta diante destas questões de forma materialista, pois vê também no materialismo um sistema insuficiente para abordar a interioridade humana:

O materialismo médico [...] não tem nenhuma teoria psicológica sobre a produção destes seus estados de espírito favoritos, por cujo meio possa creditá-los; e sua tentativa de desabonar os estados de que não gosta, os associando vagamente com os nervos e ao fígado, e os ligando a nomes que sugerem aflições corporais, é de todo ilógico e inconsistente (JAMES, 2002, p. 17, tradução nossa).

É através desta bifurcação de interesses que James irá desenvolver uma paixão pelo estudo da experiência religiosa em particular, pois se trata de um fenômeno cuja análise tanto pela pura ciência quanto pela filosofia teórica acaba sendo, de acordo com ele, insuficiente, uma por ser demasiadamente reducionista e a outra por ser demasiadamente abrangente. Neste momento já podemos perceber como o mesmo pragmatismo que guia os juízos do autor sobre a filosofia o faz com a mesma seriedade no tocante à ciência. James não está interessado em debater os méritos fisiológicos que propiciam uma ou outra experiência psicológica, mas os resultados destas experiências em si mesmas. Portanto, seu valor é definido pelas consequências positivas ou negativas que podem trazer para o indivíduo, “não é a origem, senão o modo com que ela opera sobre o todo, [...] esse é o nosso critério empírico” (JAMES, 2002, p. 21, tradução nossa). James faz uso deste argumento para rebater as objeções de que a religião pode ser reduzida a um resultado de processos biologicamente determinados. Partindo do crivo pragmatista, a verdade ou falsidade dessa proposição é irrelevante, pois independente dela o fato permanece que o afeto produzido é real assim como são reais os seus efeitos.

---

<sup>2</sup> De acordo com James: “há apenas uma verdade inquestionavelmente certa, e essa é a verdade que o próprio ceticismo pirrônico deixa intocada - a verdade de que o presente fenômeno da consciência existe. Esse, porém, é o mero ponto de partida do conhecimento, a simples admissão de algo sobre o que filosofar. As várias filosofias não passam de muitas tentativas de expressar o que esse algo realmente é” (JAMES, 2001, p.27).

Dado os limites de tempo e objetivo deste artigo, maior atenção será dada a sua palestra publicada em 1896 intitulada *The Will to Believe*, onde James irá, embasado no *framework* delineado acima, propor uma defesa das crenças não justificadas, ou, mais propriamente dito, um “ensaio de justificação da fé, uma defesa do nosso direito a adotar uma atitude de crença em questões religiosas, mesmo que nosso intelecto meramente lógico talvez não tenha sido compelido a isso” (JAMES, 2001, p.7-8). Trata-se, primordialmente, de um estudo sobre a epistemologia da religião, assim como uma crítica à compreensão exclusivamente racionalista da obtenção e validação de crenças. Logo no início do texto já se percebe a inclinação do autor em questionar a aparentemente infalível percepção científica e materialista da realidade.

James busca, antes de efetivamente desenvolver seu argumento propriamente dito, expor algumas definições iniciais. Primeiramente seu interesse está em catalogar os tópicos e termos que utilizará durante o texto, inicialmente propondo uma diferenciação entre o que chama de “hipóteses”. James entende por hipótese a forma inicial de uma crença, a proposta de crença que pode ser aceita ou rejeitada por diferentes motivos pelo indivíduo a quem ela é apresentada, e ele as divide em duas espécies: as hipóteses vivas e as mortas.

## 2.1 SOBRE AS HIPÓTESES

Uma hipótese viva é aquela intuitivamente plausível, enquanto uma morta é seu oposto, ou seja, aquela hipótese que parece previamente improvável. O ponto de James ao criar destas definições não é, no entanto, falar sobre a real probabilidade ou improbabilidade de uma crença, mas sim chamar atenção ao fato de que na maior parte das vezes estes estados são definidos de forma *a priori*, antes que um raciocínio seja delineado, pelas percepções e inclinações pessoais de cada indivíduo. Para ele não é possível que uma pessoa, por meio apenas de sua vontade, convença a si mesmo a crer ou descreer em alguma coisa, sendo a aceitação ou negação de uma dada hipótese definida por fatores fora do escopo intelectual, muitas vezes mais emocionais do que racionais (uma tese que sem dúvida advém de seu histórico como psicólogo). Assim, uma hipótese pode ter um forte embasamento empírico, mas se

não contar com uma pré-disposição para crença não será aceita nem mesmo pelo mais severo empirista, e, por isso, é caracterizada por ser "morta". Em tal cenário, independentemente de sua forma ou conteúdo, ela será sempre negada, pois na prática, por mais que tentemos manter uma perspectiva neutra, a evidência não possuirá maior participação no resultado final do que tais afetos.

Feito esta classificação James irá propor outra categorização com base na anterior, a das opções, ou das escolhas entre hipóteses. Esta escolha pode ser de 6 tipos separadas em 3 grupos: vivas ou mortas; forçosas ou evitáveis; e prementes ou triviais. Uma opção viva se trata daquela onde as hipóteses disponíveis são vivas, uma opção morta daquela na qual uma ou mais das hipóteses são mortas, tornando a escolha autoevidente. Quanto às opções forçosas e evitáveis, seu significado está embutido no próprio nome: algumas escolhas podem ser evitadas, outras não. Finalmente, a opção premente se refere àquelas que são únicas (não podem ser facilmente recriadas) e cujos efeitos são de relevância presente, enquanto uma opção trivial é irrelevante (repete-se diversas vezes e não há consequências duradouras para nossa posição diante dela). Estas categorizações podem parecer um pouco confusas neste estágio do raciocínio, mas servem um propósito no argumento do autor. James irá defender que sua justificação da fé é viável em casos específicos, particularmente onde a opção é viva, necessária e premente.

### **3 SOBRE O PENSAMENTO RACIONALISTA E A FÉ**

James pensa ser necessário abordar desde o início as objeções a seu projeto de defesa da fé como uma fonte válida de justificação, e faz o possível para corroborar a legitimidade das metas que almeja alcançar frente aos desafios dos racionalistas, que veem na fé um método inconfiável e irracional de justificação. Sua crítica visa apontar o erro presente no pensamento racionalista, que falha ao buscar eliminar qualquer aspecto tendencioso em seu processo de obtenção de crenças, algo que ele julga ser praticamente impossível. O americano menciona a famosa passagem de Pascal onde o francês argumenta em favor da crença em Deus como exemplo de uma proposta em defesa da fé. O argumento proposto por Pascal é expresso da seguinte forma:

Ora, há aqui uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar e uma probabilidade de ganho contra o número finito de probabilidades de perda, e o que jogais é finito. Isso exclui qualquer escolha: sempre que temos o infinito, e que não há uma infinidade de probabilidades de perda contra a de ganho, não há que hesitar, é preciso dar tudo (PASCAL, 1973, p.100).

James fará uso da "aposta de Pascal" como ponto de partida para elucidar as críticas racionalistas, expondo as razões pelas quais se poderia, a princípio, querer descartá-la como um todo. Afirma que a lógica usada por Pascal se assemelha àquela aplicada a uma "mesa de jogos", e que tal artimanha retórica parece ser um sinal de desespero vindo de um raciocínio sem as bases empíricas para sustentar a si mesmo. Talvez ainda mais importante que isso seja o fato de que, como colocado anteriormente, Pascal ignora a impossibilidade de alguém forçar a si mesmo a acreditar em alguma coisa exclusivamente através da argumentação quando esta hipótese não for viva para ele, independente dos possíveis ganhos ou perdas.

Além disso, é preciso levar-se em consideração o longo e árduo caminho percorrido pela ciência até que firmasse seu *status* como um método confiável de investigação, preferível a outros modos de conhecimento dogmáticos. Qual razão se teria, portanto, para querer retornar a estados de crença tão perigosamente subjetivos? James cita o lógico W. K. Clifford, de acordo com o qual é "sempre errado, em toda parte para qualquer pessoa, acreditar em qualquer coisa com base em evidências insuficientes" (CLIFFORD, 1886, p. 5, tradução nossa), como um exemplo particularmente forte de ceticismo.

É nesse estágio do raciocínio que as classificações anteriores se tornam úteis. A questão, afirma James, é que na prática muito do que define nossas ações frente às crenças são esses estados mentais pré-existentes de ordem irracional. Embora o uso de evidências seja muito útil, no final das contas o fator decisivo sempre acaba sendo humano. Mesmo em questões filosóficas como no caso do debate sobre a possibilidade ou impossibilidade do conhecimento não há como responder às objeções de um cético pirrônico que demande razões para nossa crença, o fato é apenas que escolhemos crer em uma opção, e eles em outra:

[...] se um cético pirrônico nos perguntar como sabemos tudo isso, será que nossa lógica poderá encontrar uma resposta? Não! Certamente não poderá. É apenas uma volição contra outra - nós, dispostos a encarar a vida com base em uma confiança ou pressuposição que ele, por seu lado, não acha importante adotar (JAMES, 2001, p.20).

Em geral não é a qualidade das evidências, mas a utilidade da crença que convence uma pessoa a enxergá-la como plausível ou não (afirmação que novamente revela James como um verdadeiro pragmatista). O ponto principal desta seção é, para ele, demonstrar como existem muitos fatores diferentes que participam do fenômeno de obtenção de crenças e como este processo é mais complexo do que pode parecer em uma primeira análise. Em sua opinião, mesmo algo como a evidência objetiva é apenas um conceito abstrato que estabelece o limite subjetivo a partir do qual uma crença começa a ser entendida como verdadeira quando é assim definida. Podemos atestar esta afirmação ao considerar as inúmeras crenças falsas que tiveram, em algum momento da história, o crédito de serem embasadas em forte evidência. Visto desta forma, a aposta de Pascal começa a fazer mais sentido.

É claro que James não pretende com isso subestimar a relevância e importância da evidência como parte da busca pela verdade, seu intuito é apenas reiterar a falibilidade embutida no processo, que acaba sendo muito mais subjetivo do que um racionalista gostaria de admitir. Mas a tese do americano visa casos específicos, quando a escolha entre hipóteses é, como dito antes, viva, forçosa e premente, o que quer dizer que problemas de ordem científica, por exemplo, não devem ser resolvidos desta forma (é improvável que a grande maior parte dos problemas científicos tenham muito impacto imediato sobre nossas escolhas pessoais). De fato, sempre que houver evidências para crer em alguma coisa James sustenta ser preferível seguir a razão, mas existem muitos casos onde a questão gira justamente em torno da falta de evidência tanto para crer quanto para descrever.

Nestas circunstâncias suspender o juízo equivaleria a escolher arbitrariamente negar a possibilidade de algo ser verdade, ou seja, não deixa de ser uma aposta, porém uma aposta que sustenta ser preferível evitar o erro de crer em algo falso do que correr um risco calculado em nome da busca pela verdade. James

aponta como a escolha entre crença e descrença altera o nosso comportamento no presente, e como uma alteração em nosso comportamento pode acarretar diferentes resultados. Assim, existem casos onde a existência da crença é um requisito necessário para que um certo resultado seja atingido. Desta forma, escolher suspender o juízo sempre que houver falta de evidência seria equivalente a desistir da chance de descobrir a verdade em nome da certeza de não cometer um erro epistêmico.

Para ele essa posição é tal qual a de “um general informando seus soldados que é melhor manter-se para sempre fora da batalha do que se arriscar a um único ferimento” (JAMES, 2001, p. 32-33). A termos de exemplo, James cita casos onde o “salto de fé” é parcialmente responsável pela validação da crença, como quando uma pessoa anseia pela afeição da outra. De acordo com ele, se alguém nessa situação parte de um pressuposto de neutralidade vai diminuir drasticamente as chances de obter a afeição almejada, enquanto se, mesmo sem razões para isso, escolher fazer o mesmo com uma confiança injustificada na resposta positiva que vai receber do outro suas atitudes serão diferentes e ele aumentará suas chances de sucesso. Uma vez que não há razões suficientes para crer em qualquer uma das opções, o mais sábio seria dar preferência para aquela que for mais útil, especialmente considerando que na prática é o crivo da utilidade que define a maior parte das crenças que possuímos de qualquer forma.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O que James busca demonstrar é que independente da veracidade ou falsidade de uma crença há casos onde a existência dela em si mesma é suficiente para mudar a realidade presente, sendo esta, por sua vez, responsável por construir a realidade futura, a partir da qual se fará o julgamento quanto à veracidade ou falsidade da crença anterior. Resumidamente, a existência ou não da crença é parte daquilo que vai torná-la verdadeira ou falsa. Crer sem evidência nesses casos não é apenas aconselhável, mas de fato necessário. A posição de James quanto ao caso que expõe é bem clara:

Nossa natureza passional não só pode como deve, licitamente decidir-se por uma opção entre proposições sempre que esta for uma opção genuína que não possa, por sua natureza, ser decidida sobre bases intelectuais. Pois dizer, nessas circunstâncias: "Não decida, deixe a questão em aberto" é por si só, uma decisão passional - assim como decidir sim ou não - e acompanha-se do mesmo risco de perder a verdade (JAMES, 2001, p. 22).

As observações feitas no texto são relevantes para um estudo sobre as crenças em geral, e a defesa da justificação pela fé toca inúmeros contextos diferentes, mas certamente aquele no qual se torna mais evidente é o da fé religiosa, ao qual James devota a maior parte de sua atenção. Entretanto, em *The Will to Believe* o autor não dedica muito de sua análise a esta área, apresentando uma visão mais geral sobre a fé e o processo de obtenção de crenças como um todo. Em sua conclusão afirma que, embasado em todas as colocações feitas anteriormente, é inteiramente legítimo que alguém escolha a fé na existência do divino se esta opção for viva e trazer benefícios ao indivíduo que a possui.

Talvez seja em outra obra que se possa encontrar mais detalhes sobre a posição de James, quanto à fé religiosa, assim como uma elaboração mais clara de sua tese sobre as crenças: seu *Variedades da Experiência Religiosa*. Nesta obra o autor fará uma extensiva análise de inúmeros testemunhos recontando experiências desta espécie, buscando tirar delas padrões que sejam úteis para uma caracterização geral do fenômeno psicológico. Sua conclusão, assim como a apresentada no texto anterior, é a de que existem suficientes razões para se crer que a experiência religiosa em si é de utilidade e merece atenção, independentemente de sua origem. Similarmente ao pensamento de Søren Kierkegaard (1831-1855), James argumenta em nome do salto de fé embasado em uma percepção da religiosidade como continuidade da subjetividade:

O mundo da nossa experiência consiste sempre em duas partes, uma objetiva e outra subjetiva [...] aquilo no que pensamos pode ser enorme - os tempos e espaços cósmicos, por exemplo - enquanto o estado interior pode ser a atividade mais fugitiva e insignificante da mente. No entanto, os objetos cósmicos, na medida em que a experiência os oferece, são apenas imagens ideais de algo cuja

existência nós não possuímos interiormente, mas apenas referenciamos exteriormente, enquanto que o estado interior é a nossa própria experiência; sua realidade e a de nossa experiência são uma só [...] Tal pedaço concreto de experiência pessoal pode ser um pedaço pequeno, mas é um pedaço sólido enquanto dura; não é oco, nem um mero elemento abstrato de experiência, tal como é o “objeto” tomado sozinho. É um fato pleno, ainda que seja um fato insignificante; é um fato do tipo a que todas e quaisquer as realidades precisam pertencer; [...] Esse sentimento, que não pode ser partilhado, e que cada um de nós possui do valor do seu destino individual, quando o sente rolando na roda da fortuna, pode ser desacreditado pelo seu egotismo, ou zombado por não ser científico, mas é a única coisa que enche a medida da nossa realidade concreta, e qualquer existência presumida que carecesse desse sentimento, ou do seu análogo, seria uma peça de realidade desenvolvida apenas pela metade (JAMES, 2002, p. 385-386, tradução nossa).

Para James, portanto, tal é a aplicação do pensamento que delineou em *The Will to Believe*. O aspecto subjetivo é uma porção essencial do estudo da experiência humana, por ser a mais direta via de acesso à realidade empírica. Mas tal aspecto não é algo científico, não pode ser reduzido a padrões de análise que sejam estudados, definidos e repetidos de forma uniforme, o que pode atribuir a ele uma aparência de fantasia e irrealidade. É justamente por isso que se torna necessário um salto de fé, uma convicção na relevância da experiência individual mesmo quando esta não possa ser explicada, desde de que seus resultados sejam empiricamente verificáveis (James atribui validade empírica a toda realidade diretamente experienciada, o que inclui as relações estabelecidas entre diferentes experiências). Isso James defende por meio de seu pragmatismo, afirmando a utilidade das experiências religiosas para aqueles que as sofrem, e sobre quem elas geram mudanças reais, independente da realidade ou irrealidade de sua fonte original.

O lado mais científico do autor fica, dessa forma, aparentemente em segundo lugar perante suas preocupações de teor filosófico, mas James ainda o transparece no decorrer do texto. A sua conduta sempre é a de um verdadeiro empirista, que busca embasar suas observações em uma análise estrita da realidade, razão pela qual faz um uso extensivo de testemunhos no seu texto. Sua conclusão não procura

ser não-científica, apenas apresenta uma análise dos fatos que demonstra ser impossível resolver todos os problemas por meio de uma perspectiva puramente materialista, pois, mesmo que seja o caso que nada mais sejam que resultados de estados biológicos, o valor de tais experiências para o indivíduo é determinado pela percepção subjetiva deste, e é esta percepção que vai resultar em mudanças verdadeiras em seu caráter.

A tese científica que James apresenta para justificar essa posição é a de que, de fato, simplesmente não temos conhecimento suficiente sobre a mente para poder entender todos os seus mistérios, particularmente aqueles relacionados ao "subconsciente", ou "inconsciente" na linguagem mais moderna. Para ele, esse aspecto psicológico pode ser "exatamente o termo intermediário que se faz preciso" entre a perspectiva da ciência e a da religião, pois "abstraindo todas as considerações religiosas, existe real e literalmente mais vida em nossa alma total do que temos consciência num momento qualquer" (JAMES, 2002, p. 395, tradução nossa). Assim, o aspecto do misterioso e paradoxal do transcendente poderia muito bem ser interpretado como uma destas facetas inexploradas da mente. Independentemente disso, o fator principal que conecta todas essas conclusões de James é a caracterização da fé como um pré-requisito necessário para que se possa empreender um estudo sobre tais fenômenos, e até mesmo para que se possa desenvolver uma identidade bem definida e uma subjetividade mais rica e completa. Nesse sentido, sua presença ou ausência pode ser aquilo que irá definir o sucesso ou insucesso em muitas facetas da existência humana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CLIFFORD, W. *Lectures and Essays*. Londres: Macmillan and Co. 1886.

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. London: Routledge, 2002.

JAMES, W. *A Vontade de Crer*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

JAMES, W. *Pragmatism: A New Name for Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green and Co, 1922.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Coleção Os pensadores, vol. XVI. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

## 12. O VERDADEIRO REFERENTE E O REFERENTE DISPONÍVEL: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CRÍTICA DE ALVIN PLANTINGA À GORDON KAUFMAN NA OBRA WARRANTED CHRISTIAN BELIEF

THE REAL REFERENT AND THE AVAILABLE REFERENT:  
CONSIDERATIONS ON ALVIN PLANTINGA'S CRITIQUE OF GORDON KAUFMAN IN  
WARRANTED CHRISTIAN BELIEF



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-12>

Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar as críticas do filósofo analítico da religião Alvin Plantinga em relação às teses do teólogo Gordon Kaufman acerca do *verdadeiro referente* (*the real referent*) e o *referente disponível* (*the available referent*) na obra *Warranted Christian Belief*. A problemática se concentra nas teses de Kaufman ancoradas no pressuposto fundamental de que, dado que a realidade divina é transcendente e infinita, nada na nossa experiência sensível pode se identificar diretamente com aquilo que o termo *Deus* realmente se refere. Num primeiro momento será apresentada uma breve introdução sobre o contexto da epistemologia em que Alvin Plantinga se encontra. Na primeira seção uma apresentação geral sobre a obra *Warranted Christian Belief* e a distinção entre objeções *de jure* e objeções *de facto*. Na segunda seção será introduzida a problemática de um discurso sobre Deus a partir das teses de Gordon Kaufman, que identifica uma genuína dificuldade na ideia de que os nossos conceitos finitos se aplicam a uma entidade infinita e transcendente. Por fim, será apresentada a tese de Gordon Kaufman acerca do verdadeiro referente e o referente disponível e as respectivas críticas de Alvin Plantinga.

Palavras-chave: Aval; Plantinga; Kaufman; Verdadeiro Referente; Referente Disponível.

### ABSTRACT

The aim of this article is to present the criticisms of the analytical philosopher of religion Alvin Plantinga in relation to the theologian Gordon Kaufman's theses about the *real referent* and the *available referent* in *Warranted Christian Belief*. The problem

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-PROEX). E-mail: rodrigo.parme@hotmail.com.

centres on Kaufman's theses anchored in the fundamental assumption that, since divine reality is transcendent and infinite, nothing in our sensible experience can be directly identified with what the term *God* really refers to. Firstly, a brief introduction will be given to the context of the epistemology in which Alvin Plantinga finds himself. In the first section, a general presentation of *Warranted Christian Belief* and the distinction between *de jure* objections and *de facto* objections. The second section introduces the problem of a discourse on God based on the theses of Gordon Kaufman, who identifies a genuine difficulty in the idea that our finite concepts apply to an infinite and transcendent entity. Finally, Gordon Kaufman's thesis on the true referent and the available referent and Alvin Plantinga's criticisms of it will be presented.

Keywords: Warrant; Plantinga; Kaufman; Real Referent; Available Referent.

## 1 INTRODUÇÃO

Até o ano de 1963 a epistemologia considerava como *conhecimento proposicional* uma *crença verdadeira justificada* (CVJ). A partir de tal definição, a epistemologia considerava uma crença verdadeira justificada uma "*crença verdadeira pelas razões corretas*"<sup>2</sup>. A propriedade da justificação era o fator determinante para que uma tal crença verdadeira fosse considerada *conhecimento*. Contudo, em 1963 ocorre uma *crise* na epistemologia. Tal crise fora ocasionada em virtude da publicação de um artigo de apenas três páginas intitulado *Is Justified True Belief Knowledge?*. O autor do artigo, Edmund Gettier, desafiava a definição clássica de conhecimento. Gettier se utilizou de um conjunto essencial de contraexemplos<sup>3</sup> e demonstrou que a ideia de *justificação* não era suficiente para se ter conhecimento. Tal fato levou "a muitas tentativas de aperfeiçoamento da definição"<sup>4</sup> por parte de epistemólogos. Os exemplos oferecidos por Gettier desafiaram a definição tradicional, pois eram exemplos de casos em que "[...] uma crença é *verdadeira e justificada*, mas *não é uma instância de conhecimento*"<sup>5</sup>, já que era o *acaso* que fazia dela uma crença verdadeira. Plantinga afirmou o seguinte acerca do impacto do artigo de Gettier:

---

<sup>2</sup> ZAGZEBSKI, L. O que é conhecimento. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs). *Compêndio de Epistemologia*. Tradutores Alessandra Siedschlag Fernandes, Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 167.

<sup>3</sup> GETTIER, E. *Is Justified True Belief Knowledge? Analysis*. v. 23, n. 6, p. 122-123, 1963.

<sup>4</sup> ZAGZEBSKI, 2012, p. 167.

<sup>5</sup> ZAGZEBSKI, 2012, p. 167.

[...] e o estrago que ele causou na epistemologia contemporânea foi totalmente salutar. Nunca tantos aprenderam tanto com tão pouco (páginas). O que Gettier apontou, é claro, é que a crença, a verdade e a justificação não são suficientes para o conhecimento.<sup>6</sup>

A partir disso, várias teorias irromperiam de forma a contornar a situação. Dentre elas as teorias causais, anulabilistas, evidencialistas e posteriormente os confiabilistas.

É nesse contexto que surge em 1979 o confiabilismo. O confiabilismo acabava por divergir das outras teorias ao afirmar que, em determinadas situações, a falta de conhecimento se dava por dois motivos: *a)* Ou porque o objeto estava fora do nosso alcance epistêmico, *b)* ou porque não estávamos diretamente conscientes do objeto de nossa análise. A partir disso, em 1980, o cenário da epistemologia contemporânea foi dominado por teorias internalistas e externalistas. Grosso modo, os *internalistas* defendiam uma “espécie de acesso interno direto àquilo que justifica nossas crenças [...]”<sup>7</sup>, e os *externalistas* afirmavam que tal acesso não seria possível, já que havia a possibilidade de deixar de adquirir conhecimento “[...] pelo fato de algo do ambiente cognitivo fazer com que nossas faculdades cognitivas envolvidas no processo de formação de crença não fossem confiáveis naquela situação específica”<sup>8</sup>.

É nessa querela específica entre internalistas e externalistas que Alvin Plantinga, importante filósofo analítico da religião, se encontra. Já em 1986, Plantinga se vincula ao externalismo e descarta de vez o termo *justificação*. O descarte é realizado pois, para ele, “tinha uma tradição internalista muito forte”<sup>9</sup>. Diante disso, Plantinga inicia uma busca por outro termo, em vista de “[...] se separar dessas teorias de caráter evidencialista e deontológico”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> PLANTINGA, A. *Warrant and proper function*. United States: Oxford University Press, 1993, p. 32, tradução livre: “[...] and the havoc he has wrought in contemporary epistemology has been entirely salutar. Never have so many learned so much from so few (pages). What Gettier pointed out, of course, is that belief, truth, and justification are not sufficient for knowledge.”

<sup>7</sup> UCHÔA, B. Nota à edição brasileira. In: PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2018, p. 13.

<sup>8</sup> UCHÔA, 2018, p. 13.

<sup>9</sup> UCHÔA, 2018, p. 13.

<sup>10</sup> UCHÔA, 2018, p. 13.

Plantinga buscava por uma designação apropriada do elemento que distingue o conhecimento de uma mera crença verdadeira. De início, toma de empréstimo o termo *status epistêmico positivo* de Chisholm, que acaba por abandonar por ser “muito longo”<sup>11</sup>. O externalista Ernest Sosa sugere a Plantinga a adoção do termo *aptidão epistêmica*, que acaba por não adotar e opta, por fim, pelo termo *warrant* (aval)<sup>12</sup> para a construção de sua teoria epistemológica da crença. A adoção por tal termo se deu pois Plantinga considerava-o “[...] menos relacionado ao internalismo que o seu equivalente justificção [...]”<sup>13</sup>. A opção pela noção de *warrant* foi, portanto, apenas em vista de se livrar de embaraços internalistas, e não de apresentar um termo de caráter mais forte como *guarantee* (garantia). A noção de *garantia* é rejeitada por Plantinga na medida em que evoca um sentido de certeza cartesiana.<sup>14</sup>

A diferença está justamente neste aspecto: *warrant* não garante conhecimento, ou uma certeza cartesiana, “[...] tanto isso é verdade que alguém pode ter *warrant* para sua crença e ela ainda não ser conhecimento, caso não seja *também* verdadeira”<sup>15</sup>. Plantinga sempre foi negativo quanto a ideia de *warrant* implicar verdade<sup>16</sup>, de modo que, mesmo com *warrant*, alguém tem conhecimento, se e somente se, a crença for verdadeira. A ideia aqui é que a noção de *warrant* “vem em graus”<sup>17</sup>, e os graus dependem do “nível de confiança na crença [...]”<sup>18</sup>. É nesse sentido que podemos destacar que Plantinga descarta qualquer ideia associada a uma certeza, como seria o caso de *guarantee*.

Uma crença só terá *warrant*, i.e., só terá aval se for produzida por processos cognitivos ou faculdades que estejam funcionando apropriadamente<sup>19</sup>. Além disso, o ambiente cognitivo deve ser propício a esse exercício dos poderes cognitivos,

---

<sup>11</sup> UCHÔA, 2018, p. 13.

<sup>12</sup> O professor Roberto Hofmeister Pich foi o responsável pela sugestão do termo *aval* como tradução para o português do termo inglês *warrant*. Cf. UCHÔA, 2018, p. 15.

<sup>13</sup> UCHÔA, 2018, p. 15.

<sup>14</sup> PLANTINGA, 1993, p. 55. “On an adequate account of warrant, what counts is not whether my experience somehow *guarantees* the truth of the belief in question (and how could it do a thing like that?), but whether I hold it with sufficient confidence and whether it is produced in me by cognitive faculties successfully aimed at truth and functioning properly in an appropriate environment.”

<sup>15</sup> UCHÔA, 2018, p. 14.

<sup>16</sup> UCHÔA, 2018, nota de rodapé 4.

<sup>17</sup> UCHÔA, 2018, p. 15.

<sup>18</sup> UCHÔA, 2018, p. 15.

<sup>19</sup> PLANTINGA, 2018, p. 21

segundo um plano que vise com êxito à produção de crenças verdadeiras<sup>20</sup>. Isso quer dizer que é necessário para se ter *warrant* a ausência de patologia cognitiva, de forma que o funcionamento do sistema cognitivo esteja apropriado<sup>21</sup>. Portanto, o funcionamento cognitivo apropriado, ou *the proper function*, é requerido para que se tenha *warrant*. Mesmo a noção de *evidência* não é suficiente para que se tenha *warrant*. Como explica Plantinga:

Portanto, o evidencialista está correto: onde há *warrant* (aval), há evidência. Contudo, ter tal evidência ou ter evidência e formação de crença com base nela, não é suficiente para *warrant* (aval): é requerido um funcionamento apropriado (*proper function*). E dado tal funcionamento apropriado, nós temos então evidência.<sup>22</sup>

No início dos anos noventa Plantinga começou a escrever intensivamente acerca de temas relacionados à epistemologia. Dessa empreitada epistemológica, três importantes obras foram publicadas: *Warrant: The Current Debate* (1993), *Warrant and Proper Function* (1993) and *Warranted Christian Belief* (2000).

Na obra *Warranted Christian Belief* (Crença Cristã Avalizada), Plantinga apresenta dois tipos de *objeções possíveis* frente à crença cristã.

A primeira objeção, uma objeção (ou questão) *de facto*: são objeções acerca da veracidade da crença cristã, seu valor de verdade. Tais objeções buscam demonstrar que ela deve ser falsa (ou ao menos improvável). Importantes exemplos de objeções *de facto* são os argumentos baseados no sofrimento e no mal. Em geral, a estrutura de tal tipo de objeção ganha os seguintes contornos: admite-se que há uma entidade divina, que chamamos Deus, que é criador, onipotente, onisciente, e todo amoroso. Ele envia seu filho para sofrer e morrer em face da remissão de nossos

<sup>20</sup> TEODORESCU, Valentin. The epistemology of Alvin Plantinga. *Annals of the Academy of Romanian Scientists: Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism*, v. 6, n. 1-2, 2014, p. 116. "In his own externalist model, Plantinga affirms that a belief has warrant only if it is produced by cognitive faculties functioning properly in a cognitive environment congenial to them, and according to a design plan successfully aimed at truth."

<sup>21</sup> PLANTINGA, 1993, p. 193.

<sup>22</sup> PLANTINGA, 1993, p. 193, tradução livre: "So the evidentialist is right: where there is warrant, there is evidence. Having this evidence, however, or having this evidence and forming belief on the basis of it, is not sufficient for warrant: proper function is also required. And given proper function, we also have evidence [...]"

pecados. Contudo: “[...] dada a quantidade e a diversidade imensa do sofrimento humano e do mal no nosso triste mundo, isso simplesmente não pode ser verdadeiro”<sup>23</sup>. Esse é um exemplo de objeção *de facto*. Há muitas e todas se utilizam de determinados critérios (seja o mal, seja a cientificização do mundo, sejam pretensas incoerências do discurso teológico) para julgar a veracidade da crença cristã que deve, em última instância, ser falsa.

O segundo tipo de objeção (ou questão) é a *de jure*. Tais tipos de objeções não buscam determinar a falsidade da crença cristã, mas sim, que ela sofre de um “mal congênito”, de que há algo de errado na crença ou no crente cristão (agente epistêmico). Nesse sentido, as objeções *de jure* visariam demonstrar que a crença cristã não tem justificção, é irracional, inadequada à razão ou não tem evidências suficientes ao seu favor.<sup>24</sup>

É precisamente nesse ponto que Plantinga questionará se existe alguma objeção *de jure* à crença cristã: “[...] há alguma objeção *de jure* viável à crença cristã? Uma objeção que seja independente das objeções *de facto* e que não pressuponha que a crença cristã é falsa?”<sup>25</sup>. Para Plantinga são três as objeções *de jure* candidatas: a primeira “que a crença cristã é injustificada”, a segunda “que é irracional” e a terceira “que não é avalizada”.

Contudo, antes de adentrar no mérito de cada uma das objeções *de jure* possíveis, Plantinga ressalta que “[...] há uma questão prévia: acaso a crença cristã, concebida como os cristãos a concebem, realmente existe?”. É a partir de tal questionamento que Plantinga dedica a primeira parte de sua obra, abrangendo o primeiro e o segundo capítulo, para investigar se o ser humano pode atribuir propriedades a Deus e formar crenças sobre ele. Pois, se caso for verdadeiro que nossos conceitos não se aplicam a um ser infinito e transcendente, se infere daí que nenhuma crença acerca de tal ser pode ser constituída. Diz Plantinga, “Se assim for, a crença cristã simplesmente não existe: os cristãos pensam que têm crenças acerca de um ser infinito e transcendente, mas na verdade estão enganados”<sup>26</sup>. Dessa forma,

---

<sup>23</sup> PLANTINGA, 2018, p. 18.

<sup>24</sup> PLANTINGA, 2018, p. 19-20.

<sup>25</sup> PLANTINGA, 2018, p. 20.

<sup>26</sup> PLANTINGA, 2018, p. 20.

Plantinga dedica essa primeira parte intitulada *A questão existe* para mostrar que não há razão alguma para aceitar essa tese cética.

## 2 O DISCURSO SOBRE DEUS

No momento do aceite da crença cristã, o crente consente com uma série de proposições teístas e religiosas que versam sobre determinada entidade divina nomeada *Deus* e seus atributos específicos, tais como, onipotência, onisciência, bondade, o fato de ser criador, amoroso e transcendente. Portanto, é afirmado, antes de tudo, um compromisso ontológico do tipo "existe algum *x*, tal que *x* é Deus", *i.e.*, "Deus existe". Para além da ideia de que tal ser exista, ou seja, para além da aceitação e reconhecimento de sua ontologia, a crença cristã inclui a ideia de que "somos capazes de nos dirigir a ele em oração, referir a ele, pensar e falar acerca dele e atribuí-lhe propriedades"<sup>27</sup>. O cristão tem a crença de que é possível algum tipo de acesso cognitivo a Ele e uma apreensão cognitiva Dele. Portanto, há a possibilidade de se *referir a Ele*, seja por meio de uma descrição definida à *la* de Russell<sup>28</sup>, *e.g.*, "*Criador do céu e da terra*", seja por meio de um nome próprio, *e.g.*, o termo *Deus*.<sup>29</sup> Assim, para poder pensá-lo e lhe atribuir propriedades, é necessário que tal ser exista, e que os conceitos utilizados se apliquem a ele<sup>30</sup>. Se essas duas condições não forem atendidas, não se está autorizado a afirmar qualquer das proposições teístas ou religiosas, nem a acreditar nelas ou mesmo formulá-las mentalmente.

É precisamente nesse último ponto, em relação a aplicação dos conceitos a tal entidade divina, que Plantinga identificará no pensamento de alguns teólogos uma suposta influência kantiana que afirma existir uma genuína dificuldade na ideia de que os nossos conceitos se apliquem a Deus. A ideia básica para tais teólogos é de que se tal ser infinito e transcendente existir, então não se poderia falar dele, pensar sobre ele e nem lhe atribuir propriedades, de forma que "[...] não pode haver crenças acerca de um ser desse tipo"<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> PLANTINGA, 2018, p. 19.

<sup>28</sup> RUSSELL, B. On Denoting. *Mind*, v. 14, n. 56, 1905, p. 479-493.

<sup>29</sup> PLANTINGA, 2018, p. 29.

<sup>30</sup> PLANTINGA, 2018, p. 30.

<sup>31</sup> PLANTINGA, 2018, p. 30.

### 3 O VERDADEIRO REFERENTE E O REFERENTE DISPONÍVEL

Para o teólogo Gordon Kaufman, o significado do termo “Deus” enfrenta um problema fundamental. Tal termo tem referência numa realidade que transcende a experiência, e que, por isso, como tal, não pode ser alocado dentro dessa realidade por meio de nenhum conceito<sup>32</sup>. A ideia basilar de Kaufman é que “Deus não deve ser identificado com nenhuma realidade finita – com base, presumivelmente, na ideia de que Deus não é de fato idêntico a nenhuma realidade finita particular”<sup>33</sup>. Diante de tal cenário, a referência do termo “Deus” enfrenta um problema fundamental: “[...] se absolutamente nada no seio da nossa experiência se pode identificar diretamente com aquilo a que o termo ‘Deus’ propriamente se refere, que significado tem ou pode ter a palavra”<sup>34</sup>.

Dois teses principais de Kaufman são identificadas por Plantinga. A primeira é como segue:

(a) Se Deus não é uma realidade finita, absolutamente nada no seio da nossa experiência se pode identificar diretamente com aquilo a que o termo “Deus” propriamente se refere.<sup>35</sup>

Kaufman traça uma linha intransponível entre o infinito e o finito, de tal forma, que não admite nenhuma experiência possível de Deus, nem a possibilidade de aplicação conceitual a Ele. Contudo, para Plantinga, essa tese gera alguns embaraços teóricos.

A primeira objeção à tese de Kaufman versa sobre a afirmação de que “se Deus é infinito o termo ‘Deus’ não se refere a nada no seio de nossa experiência”. A tese afirma que Deus não partilha da mesma realidade finita das criaturas e, portanto, não oferece qualquer possibilidade de experiência. A crítica de Plantinga a esse ponto, num primeiro momento, centra-se num apelo as Escrituras:

<sup>32</sup> KAUFMAN, G. *God the problem*. Massachusetts: Harvard University Press, 1972, p. 7.

<sup>33</sup> PLANTINGA, 2018, p. 58.

<sup>34</sup> KAUFMAN, 1972, p. 7, tradução livre: “[...] if absolutely nothing within our experience can be directly identified as that to which the term “God” properly refers, what meaning does or can the word have?”. Nota-se aqui uma estreita ligação com o *critério verificacional do significado* do empirismo lógico.

<sup>35</sup> PLANTINGA, 2018, p. 58.

Como é que o fato de Deus ser infinito significa que não podemos ter a experiência dele? Muitos cristão e judeus acreditam que Deus falou a Moisés da sarça ardente; Moisés ouviu-o. Deus falou a Abraão [...].<sup>36</sup>

As Escrituras, para quem admite a existência do Deus judaico-cristão, são uma fonte testemunhal infalível. A crítica de Plantinga ressalta para o fato de que Kaufman, um teólogo e homem de fé, estaria em contradição com a própria revelação ao afirmar suas teses.

Plantinga segue sua argumentação e apela à crença cristã no poder de ação do Espírito Santo na vida das pessoas para contrapor a tese de Kaufman: “[...] o Espírito Santo labora nos seus corações, produzindo a convicção e a fé [...] não estão eles, pois, tendo a experiência de Deus?”<sup>37</sup>. Portanto, seria uma incongruência do ponto de vista da fé cristã considerar que Deus, em sua onipotência, não possa operar nas pessoas percepções dele próprio. Deus poderia, dado seu poder infinito, ser capaz de se manifestar na vida das pessoas nos fazendo ter a experiência dele. Conclui-se que seria *a priori* implausível que Deus, se for ele infinito e onipotente, não possa fazer com que as pessoas tenham experiência Dele. E sendo isso possível para o crente, o termo teria sim algum tipo de referência.

A outra tese de Kaufman é a que segue:

(b) Se nada no seio da nossa experiência se pode identificar diretamente com aquilo a que o termo “Deus” propriamente se refere, este termo não se refere a coisa alguma, ou pelo menos é problemática a questão de saber se ele se refere a algo ou não.<sup>38</sup>

A tese afirma que o termo *Deus* não se refere a coisa alguma pois nada no seio de nossa experiência pode ser diretamente identificado com o que o termo *Deus* se refere. Para Plantinga, essa é uma premissa dúbia. Ele identifica aqui uma espécie de “lealdade residual ao critério verificacionista do significado”<sup>39</sup> na medida em que

---

<sup>36</sup> PLANTINGA, 2018, p. 59.

<sup>37</sup> PLANTINGA, 2018, p. 59.

<sup>38</sup> PLANTINGA, 2018, p. 58.

<sup>39</sup> PLANTINGA, 2018, p. 60, nota de rodapé.

nenhuma evidência experimental ou sensorial possa ser citada a favor ou contra àquilo que a palavra *Deus* supostamente se refere. A tese contribui para a noção de que o discurso sobre Deus é cognitivamente destituído de significado<sup>40</sup>. Contra essa tese, Plantinga argumenta que, se há uma problemática da referência do termo *Deus* então deve haver um problema com outros termos amplamente empregados na cosmologia, e.g., o termo *Big Bang*. Plantinga argumenta que, em ambos os casos, os termos não pertencem a algo no seio da nossa experiência, algo que se possa identificar diretamente por meio dos termos a que visam referir. Contudo, são amplamente e competentemente empregados.

É a partir das teses relacionadas a inaplicabilidade de conceitos à entidade transcendente e infinita que Kaufman elabora a teoria do verdadeiro referente (*the real referent*) e do referente disponível (*the available referent*).

Kaufman propõe que “não podemos ter conhecimento nem experiência daquilo que ele chama ‘o verdadeiro referente’ do termo ‘Deus’”<sup>41</sup>. Para Kaufman, o verdadeiro referente do termo *Deus* nunca nos é acessível e não está de forma alguma aberto à nossa observação ou experiência. Tem de permanecer sempre um desconhecido X<sup>42</sup>. O enfoque dado a Kaufman reside no fato de que *Deus* não possibilita qualquer tipo de observação ou experiência para firmar uma base evidencial mínima, dado que a entidade é transcendente e infinita.

Portanto, quando o cristão, em seu momento de oração, meditação ou culto menciona *Deus*, ele não se refere ao *verdadeiro referente* de tal termo. Em descrições definidas, e.g., “*Deus criou os céus e a Terra*” ou “*Deus criou o homem por amor*”, os cristãos fazem referência ao *referente disponível* do nome *Deus*. O referente disponível nada mais é que um símbolo, “um *constructo imaginativo particular*”<sup>43</sup>, algo que de algum modo o ser humano cria. Assim, pode-se identificar duas teses centrais em Kaufman. A primeira é de que o Deus que o cristão tem em mente quando ora e adora, é o “Deus disponível”, i.e., é um *constructo imaginativo*, algo que o ser humano mesmo

<sup>40</sup> Cf. AYER, A. J. *Language, Truth and Logic*. NY: Pelican Books, 1971. Cf. PLANTINGA, Alvin. *God and Other minds*. A study of the rational justification of belief in God. Cornell University: United Kingdom, 1967, p. 156-168.

<sup>41</sup> PLANTINGA, 2018, p. 61.

<sup>42</sup> KAUFMAN, 1972, p. 85.

<sup>43</sup> KAUFMAN, 1972, p. 85-86.

cria. A segunda tese é a de que, além desse referente disponível, há o verdadeiro referente do termo Deus, o qual não temos "contato noético e acerca do qual não podemos falar"<sup>44</sup>.

Ao estabelecer a distinção entre referentes, Kaufman seria forçado a considerar que mesmo as propriedades como *identidade consigo mesmo, ser um objeto material ou imaterial*, não poderiam ser aplicadas ao verdadeiro referente. A situação seria tal que nem mesmo o nosso conceito de "ser o referente de um termo" poderia lhe ser aplicado. Ao final, tal ser seria desprovido de qualquer propriedade, pois o próprio conceito "ter ao menos uma propriedade" não poderia lhe ser concedido. A posição de Kaufman se tornaria *incoerente*, justamente pelo fato de que é forçado a admitir a existência de um ser que "[...] não tem propriedades, não existe, não é idêntico a si mesmo, e que não é um objeto material ou imaterial"<sup>45</sup>. De forma que propriedades fundamentais para se considerar qualquer entidade não seriam possíveis.

A tese de Kaufman parece se tornar até mesmo *contraditória*. Dado que o critério para que os nossos conceitos não se apliquem ao verdadeiro referente seja o fato de ele ser *infinito e transcendente*, segue-se a exclusão do próprio critério de Kaufman, já que não podemos aplicar ao verdadeiro referente qualquer conceito ou predicação, *i.e.*, não podemos estender a ele os conceitos *de infinitude e transcendência*. A contradição é flagrante na medida em que dizemos não ser possível predicar algo de Deus ou conceituá-lo, mas predicamos e conceituamos. Predicamos ou conceituamos que não podemos predicar ou conceituar: *a tese se torna contraditória*. Como pode ser que exista um ser infinito e transcendente, mas que, apesar disso, os conceitos de infinitude e transcendência não se apliquem ele? Como é que a um ser *inconceituável*<sup>46</sup> podem ser concedidas as propriedades de infinitude e transcendência? Ser *inconceituável* já não é dispor de um conceito?

Plantinga termina sua análise dos argumentos de Kaufman acerca do referente verdadeiro e o disponível, passando a examinar, o que parece ser, o abandono da tese

---

<sup>44</sup> PLANTINGA, 2018, p. 62.

<sup>45</sup> PLANTINGA, 2018, p. 64.

<sup>46</sup> Tomei a liberdade de cunhar o termo a fim de consubstanciar a ideia de que: a uma determinada entidade *x* (*the real referent*), não é concedida a aplicação de conceitos oriundos da realidade finita, *i.e.*, nossos conceitos não se aplicariam a tal entidade. Se nossos conceitos não se aplicam, sob nenhuma condição, a tal entidade, a entidade dispõe da propriedade de "não ser conceituável". Ela é, portanto, *inconceituável*.

do verdadeiro referente por parte Kaufman em suas obras posteriores. Nelas, Kaufman passa a assumir o constructo mental do conceito de Deus como algo a ser construído ou reconstruído, deixando de lado a vã tentativa de se referir a um ser que, em sua perspectiva, pode ser que não exista. O termo *Deus*, para Kaufman, deve então "ser associada a um símbolo, ou imagem, ou conceito que os teólogos constroem"<sup>47</sup>; a tarefa seria a reconstrução do conceito ou símbolo *Deus* de forma apropriada a situação histórica corrente. O termo *Deus* deve ser entendido como uma espécie de "símbolo" de certos estados de coisas. Tal perspectiva também será criticada de forma veemente por Plantinga, afirmando que tal posicionamento acaba por ser uma "reedição de secularidade disfarçada de 'reconstrução' do cristianismo" que "encoraja a desonestidade e a hipocrisia"<sup>48</sup>. Plantinga realiza uma provocativa pergunta ao fim da seção: "Não seria muitíssimo mais honesto seguir o exemplo de, por exemplo, Bertrand Russell, A. J. Ayer, Daniel Dennett, ou até Madalyn Murray O'Hair e exemplo declarar sem meias palavras que Deus não existe e que o cristianismo é um erro enorme?"<sup>49</sup>

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De forma preliminar à questão *de jure*, Plantinga convida à investigação de se "a questão existe". De forma que perguntar se a questão existe é perguntar se o empreendimento de se analisar a racionalidade da crença cristã é digno de mérito. Pois em caso de uma resposta negativa à questão, de que adianta sua empreitada epistemológica? Diante disso, Plantinga se propõe a argumentar contra a tese cética.

Plantinga passa a identificar no pensamento de alguns teólogos, a ideia de que há uma real dificuldade em nossos conceitos se aplicarem a Deus. A ideia pode ser condensada nos seguintes contornos: se tal entidade divina, chamada Deus, dotada de transcendência e infinitude existir, então não se pode aplicar conceitos a Ele, de forma que não se poderia falar dele, pensar acerca dele e nem lhe atribuir propriedades. De tal tese, se segue que não haveria possibilidade de formar crenças a respeito de tal ser.

---

<sup>47</sup> PLANTINGA, 2018, p. 66.

<sup>48</sup> PLANTINGA, 2018, p. 68.

<sup>49</sup> PLANTINGA, 2018, p. 68.

O teólogo Gordon Kaufman, admitindo tal premissa, estabelece uma distinção entre o verdadeiro referente (*the real referent*) e o referente disponível (*the available referent*). O verdadeiro referente de Deus seria algo inacessível ao ser humano, de forma que nenhuma propriedade ou conceito se poderia aplicar a ele. O referente disponível seria um constructo mental particular, um símbolo criado pelo ser humano, sendo o único referente possível de Deus, mas que de nenhum modo se relaciona com o verdadeiro referente.

Em vista de demonstrar a problemática envolvendo a tese de Kaufman de que não podemos experienciar Deus e lhe aplicar qualquer tipo de propriedade, Plantinga demonstra que a tese não se adequa às Escrituras. O relato bíblico é claro em demonstrar que Deus, através de sua onipotência, pode fazer com que os seres humanos tenham experiência Dele próprio. Outro ponto ressaltado por Plantinga em relação a tal tese é de que, se a radicalizarmos, a própria cosmologia na utilização de seus conceitos, e.g., *Big Bang*, seria considerada problemática, já que os termos não se referem diretamente a realidade que visam referenciar.

Em vista de demonstrar a debilidade da teoria do verdadeiro referente e do referente disponível, Plantinga busca demonstrar que a tese é *incoerente*. Ao estabelecer a distinção entre referentes e considerar que nossos conceitos não se aplicam ao verdadeiro referente, Kaufman seria forçado a admitir uma entidade real que não tem propriedades, não existe, não tem identidade consigo mesmo e que, além disso, não é um objeto material, nem imaterial. Isso ocorre devido ao fato de tais propriedades não serem aplicáveis ao verdadeiro referente. Além disso, pode-se identificar que a tese de Kaufman é *contraditória*. A contradição surge na medida em que Kaufman afirma que não há possibilidade de atribuição de propriedades ao verdadeiro referente, mesmo considerando previamente propriedades de transcendência e infinitude a ele intrínsecas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYER, A. J. *Language, Truth and Logic*. NY: Pelican Books, 1971.

GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*. v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.

KAUFMAN, G. *God the problem*. Massachusetts: Harvard University Press, 1972.

PLANTINGA, A. *God and Other minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Cornell University: United Kingdom, 1967.

PLANTINGA, A. *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press, 1993.

PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2018.

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

TEODORESCU, V. The epistemology of Alvin Plantinga. *Annals of the Academy of Romanian Scientists: Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism*, v. 6, n. 1-2, p. 115-136. 2014.

UCHÔA, B. Nota à edição brasileira. In: PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2018.

ZAGZEBSKI, L. O que é conhecimento. In: GREGO, John; SOSA, Ernest (Orgs). *Compêndio de Epistemologia*. Tradutores Alessandra Siedschlag Fernandes, Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 153-189.

**SEÇÃO 3**  
**METAFÍSICA E ONTOLOGIA**



# 13.NORMATIVE EXPLANATIONS TO THE RESCUE!

## EXPLICAÇÕES NORMATIVAS AO RESGATE!



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-13>

Claiton Silva da Costa<sup>1</sup>

### ABSTRACT

Explanatory Realism (henceforth ER) is the view according to which *all* explanations proceed by identifying whatever *metaphysically determines* the explanandum. Elanor Taylor has shown some counterexamples to ER. Explanations that appeal to rules would be of this kind: when we use rules to explain, we have an explanation, but this is not determinative. Roski replies that rule-based explanations aren't a threat to ER, either because they convey information about causes, or because they are determinative. In this paper, I argue that the latter, but not the former, is mistaken.

Keywords: Explanation; Grounding; Normativity.

### RESUMO

O Realismo Explanatório (doravante RE) é a visão segundo a qual todas as explicações procedem identificando tudo o que determina metafisicamente o *explanandum*. Elanor Taylor mostrou alguns contraexemplos ao ER. As explicações que recorrem a regras seriam deste tipo: quando usamos regras para explicar, temos uma explicação, mas esta não é determinante. Roski responde que as explicações baseadas em regras não são uma ameaça para o RE, seja porque transmitem informações sobre as causas, seja porque são determinantes. Neste artigo, argumento que este, mas não aquele, é enganoso.

Palavras-chave: Explicação; Fundamentação; Normatividade.

### 1 INTRODUCTION

Explanatory Realism (henceforth ER) is the view according to which *all* explanations proceed by identifying whatever *metaphysically determines* the explanandum. It is a prominent and widely endorsed thesis in contemporary analytic metaphysics. *Metaphysical determination*, by its turn, has at least the following six

---

<sup>1</sup> PUCRS/CAPES. E-mail: [costaclsv@gmail.com](mailto:costaclsv@gmail.com)

features (Taylor, 2017, p. 3): (i) generativity; (ii) objectivity; (iii) asymmetry; (iv) irreflexivity; (v) non-monotonicity; (vi) power of backing explanation. Generativity means that, if A metaphysically determines B, then A is metaphysically responsible for B; objectivity means that determination is stance-free or mind-independent; asymmetry means that, if A metaphysically determines B, then it is not the case that B metaphysically determines A; irreflexivity means that it is not the case that A metaphysically determines itself; non-monotonicity is that, if A metaphysically determines B, then if some further fact C holds, it is not the case that A and C metaphysically determines B; and power of backing explanation means that explanation can succeed by tracking, picking out or representing information about determination.

ER is a view about explanations *in general*, not about some specific subset of them, so any kind of legitimate explanation (be it legal, moral, aesthetical, and so on) that is non-determinative is a counterexample to ER. To find such counterexamples is the aim that Taylor (2017) tries to achieve, and one example she mentions are the so-called *rule-based explanations*, that is, explanations that appeal to rules. Roski argues, however, that rule-based explanations aren't really a counterexample to ER (2021): according to him, rule-based explanations *convey* information about causal history, and, because of that, they fail to be a counterexample to ER.

In this paper, I side with Taylor against Roski's argument. My aim is very modest: I want to show that one of Roski's assumptions regarding rule-based explanations is unappealing. In order to do so, I will proceed as follows. In section 1, I present Taylor's case against ER. In section 2, I present Roski's critique of Taylor's counterexample. In section 3 I develop my critique of Roski's critique.

## 2 RULE-BASED EXPLANATIONS

Consider the following two cases:

### *The Game Explanation*

Explanandum: Player A, who committed a deliberately harmful late tackle, was sent off.

Explanans: The rules of football dictate that any player committing a deliberately harmful late tackle must be sent off.

### *The Legal Explanation*

Explanandum: A, who performed a certain act, went to jail.

Explanans: There is a law against A's action.

These are two examples used by Elanor Taylors of rule-based explanations: in both examples, we appeal to a rule (of a game, in the first case, or a legal rule, in the second case) in order to explain something else (the fact that player A was sent off or the fact that A went to jail).

The big question is *if these explanations are determinative*. Are they? One way to answer negatively is to notice that at least The Game Explanation is only a partial explanation, since there is an available causal explanation of the same fact:

### *The Alternative Causal Explanation*

Explanandum: A player, who committed a deliberately harmful late tackle, was sent off.

Explanans: The rules of football dictate that a player committing a deliberately harmful late tackle must be sent off.

Explanans: The referee enforced the rule above.

Contrary to the The Game Explanation, The Alternative Causal Explanation is clearly determinative. Does this undercut The Game Explanation? Taylor answers negatively. She argues for the negative answer as following:

However, even if we acknowledge this causal explanation, this does not show that the merely rule-based explanation is partial. We can explain the event of a sending off in a variety of different ways, such as appealing to the cause, or appealing to the rules of the game. This reflects the idea that there may be different kinds of equally legitimate explanation of the same fact or event, and that context may determine which of these is most appropriate (Taylor, 2017, p. 13).

To sum up, her idea is that The Game Explanation and The Alternative Causal Explanation are different explanations, and both can be legitimate ones according to the context: it isn't the case that The Game Explanation is a *partial* explanation.

Taylor also adds that, if a rule-based explanation were only partial explanations, it would be expected that the further causal information would add to the explanation, but, at least regarding The Legal Explanation:

This explanation is not improved by the addition of further relevant causal information, such as the fact that the judge enforced the law, or the fact that she was brought in by the police and arrested. The explanation simply cites the law, and that is sufficient for explanation in this case (Taylor, 2017, p. 13).

So, both by the fact that context determines the legitimacy of an explanation and by the fact that further causal information does not improve the explanation, it seems to follow that The Game Explanation and The Legal Explanation aren't *partial causal explanations*: they are, instead, full explanations in their own right.

Although there are more interesting objections to the view that the above illustrations can be determinative, Roski bites the bullet regarding this line of objection, and for that reason I will not present other possible objections. That's why, indeed, I start to focus on his critique.

### 3 ROSKI'S CRITIQUE

The main point in Roski's critique of Taylor's counterexamples relies on the idea that information about rules conveys information about causes. He states his point as follows:

We should deny, however, that citing a rule in an explanation of the kind that Taylor envisages does not convey any information about causes. Taylor seems to assume that the explanatory relevant information conveyed by stating the rule only includes the proposition semantically expressed by it. But this is implausible. Indeed, I submit that we can make sense of rule-based explanations of this kind only if we assume that statements of the rule pragmatically convey information about causes.

The idea is that, when someone mentions a rule as an explanation of a fact or an event, that person does not only state the rule as such, they also *convey information about causes*. Roski, following Taylor's examples, give two illustrations, also of games and legal cases:

To see this, imagine a case where some player, b, commits a particularly harmful tackle and is sent off by the referee. But now suppose that the referee did not see the tackle, and sent off player b for some other reason. In this case, to claim that player b was sent off because they broke a rule that prohibits harmful tackles is false and hence: not explanatory. To be sure, player b did break a rule of this kind. But this is not why they were sent off. Unless the referee actually enforces the relevant rule, citing it has no explanatory power. The legal case is similar. If someone committed a crime that violates some law L but is wrongfully charged and sent to prison for a crime they did not commit, it would be false to claim that they were sent to prison because they broke law L.

The general idea is that, in some cases, someone can violate some rule (legal, moral, or rules of sports) and be punished, but unless the rule was actually enforced, it is wrong to say that the rule explains why the punishment happened in these

specific cases. In other words, Roski asks us to imagine cases in which someone violates a rule R but the person is punished for something else (and not because they violated R). In this case, he says, R has no explanatory power regarding the punishment. So he draws the lesson that some rule-based explanations convey information about causes. It means that some rule-based explanations follow as in the fashion of The Alternative Causal Explanation illustrated above.

Notice that Taylor is aware of the possibility of rule-based explanations being partial causal explanations, but she objects that given context and the fact that further causal information does not improve the explanation, some rule-based explanations aren't partial causal explanations. However, Roski's reasoning blocks this objection: if our explanation *conveys* information, then it will convey in *our context*, and further *causal* information is not needed, because causal information *was already conveyed*.

Another kind of case Roski appeals to is the explanation of the correctness of a decision, for example, when we ask if the decision of sending a player off was correct. Roski admits that in this kind of case "information about causes (...) would be beside the point—the information would not just be conversationally inappropriate but explanatorily irrelevant" (Roski, 2021). Therefore, we have a rule-based explanation that does not appeal to or convey causal information. Is that a counterexample to ER? Roski says no, and his argument is remarkably short: "the fact that is correct that p is plausibly grounded by the fact that certain rules dictate that p" (Roski, 2021).

#### 4 AGAINST THE DEFENSE OF EXPLANATORY REALISM

Before I start my critique, it is important to notice that Roski mentions two different kinds of explanations. In one case, the explanandum is the punishment for the violation of a rule. In the second case, it is the *correctness* of such an explanation.

Correctness is a normative property (like wrong, good, and so on), so the explanation of such a property is a normative explanation. I will call explanations of normative properties that appeal to rules *normative rule-explanation* (NRE). However, it is not clear what exactly is Roski's point with NRE. On the one hand, it can be

interpreted as the thesis according to which rule-explanations amount to facts, and because of that, NRE are like causal explanations. On the other hand, he is simply saying the rules guarantee the normative outcome.

For the first horn, Roski speaks of the fact of *a rule stating something*. However, it is strange to separate the rule itself from “the fact” the rule demands something. That the rule demands something is the rule itself: there is no such a thing as the rule of “turning right on red is forbidden” and the fact that the rule says “turning right on red is forbidden”. So, if the idea is that rule-based explanations are causal explanations because we can talk about the rule and what the rule demands, an account of rules in which there is a real, non-verbal distinction, between rules and what they state must be provided.

For the second horn, there are two points to make. First, Roski speaks of rules *grounding* the correctness of something. This is question-begging, because grounding is a form of metaphysical determination, and then he is presupposing what he should argue for (that rule-based explanations of the correctness of something should be determinative). Notice, however, that if grounding isn't a determinative relation, it would not be a charitable interpretation, since it would make Roski's point false.

A second way to understand the second horn is to interpret Roski as claiming that rules guarantee their outcome. It is a possible interpretation, not some thesis he argues for. However, this alternative faces a famous problem of the literature on moral obligation: the problem that there are always circumstances that are duty-voiding and duty-overriding (Frederick, 2015, p. 256). Duty-voiding circumstances are that of which cancel your moral obligation, for example, when you make a promise under coercion. Duty-overriding are those that matter more than your actual obligation, like when you need to save a life instead of going to a party you promised to go to. Because of these kind of circumstances, rules can't guarantee their outcome and, therefore, be determinative.

## 5 CONCLUSION

I didn't object to Roski's idea that some rule-based explanations convey information about causes. However, I criticize his idea that normative rule-explanations are determinative. First, he owes an account explicating the difference between rules and what they state. Second, if rule-based are determinative because they are or track grounding relations, this is question-begging. Third, rules don't guarantee their outcomes, since there are duty-voiding and duty-overriding circumstances for all kinds of rules.

This is not a defense of Elanor Taylor's counterexamples to ER, since I didn't reply to the objections against her thesis. This is also not a critique of ER. My aim was to show that the claims regarding some normative explanations were mistaken. But if I'm mistaken, this is a matter for a further paper.

## REFERENCES

FREDERICK, D. Pro-Tanto Obligations and Ceteris-Paribus Rules. In: *Journal of Moral Philosophy*, v. 12, n. 3, p. 255–266, 2015.

ROSKI, S. In defence of explanatory realism. In: *Synthese*, v. 199, p. 14121–14141, 2021.

TAYLOR, E. Against explanatory realism. In: *Philosophical Studies*, v. 175, p. 197–219, 2018

# 14. COMPROMETIDO, MAS NÃO CASADO, COM SOLTEIROS: EXPLODINDO O CRITÉRIO DE COMPROMISSO ONTOLÓGICO DE QUINE

*COMMITTED, BUT NOT MARRIED, WITH BACHELORS:  
EXPLODING QUINE'S CRITERION OF ONTOLOGICAL COMMITMENT*



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-14>

*Deiver Vinícius de Melo<sup>1</sup>*

## RESUMO

O critério de compromisso ontológico proposto por W. V. Quine é comumente apresentado num slogan: "ser é ser o valor de uma variável". Mais especificamente, existir é estar no domínio de valores de uma variável ligada a um quantificador existencial no corpo de uma teoria. Se uma sentença de nossa melhor teoria disponível quantifica sobre indivíduos solteiros, então concluímos que, de acordo com ela, há solteiros. A simplicidade e o uso do aparato da lógica para a determinação desse critério são responsáveis pela adesão de alguns filósofos a esse ponto de vista no âmbito da metafísica analítica. Argumentarei que a despeito dessa forte influência do critério de compromisso ontológico quineano em muitos debates, encontramos ao menos três problemas, interligados entre si, em sua formulação original. (1) O critério depende de uma definição clara de teoria para a determinação das quantificações que contam como acarretadoras de compromissos ontológicos. Todavia, Quine não apresenta tal conceituação clara do que seria uma teoria e de como formalizá-la. Quine desenvolve tal noção apenas por meio da metáfora do tecido do conhecimento, em que temos um conjunto de sentenças, o que não é satisfatório para a explicação exigida do critério de compromisso ontológico. (2) Há distintas possibilidades de quantificação sobre determinadas sentenças, o que abre margem para compromissos ontológicos diferentes ligados a um mesmo enunciado. Nesse sentido, pode-se argumentar que a solução quineana seria a adesão apenas à lógica de predicados de primeira ordem. Contudo, o quineano precisaria explicar por que devemos nos restringir apenas a essa lógica. (3) Os problemas anteriores levam a uma possível explosão do critério de compromisso ontológico quineano, tornando-o trivial, pois permite a quantificação sobre quaisquer supostas entidades e, conseqüentemente, qualquer coisa pode existir. Desse modo, discutirei o critério de compromisso ontológico de Quine à luz dos problemas mencionados, mostrando que, a não ser que o quineano apresente uma definição de teoria mais específica que simplesmente um conjunto de frases, ele leva a uma explosão de comprometimentos com diferentes entidades. Concluirei que, caso se entenda 'teoria' como o conceito

---

<sup>1</sup> Mestrando. Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) (bolsista CAPES).  
E-mail: deiver.melo@hotmail.com.

de 'linguagem formalizada' de Alonzo Church, essa dificuldade pode ser remediada. Entretanto, o conceito de Church está muito mais próximo do que seria um framework linguístico para Carnap do que de uma noção de tecido do conhecimento "sem fronteiras" proposta por Quine.

Palavras-chaves: Compromisso ontológico; W. V. Quine; Metaontologia; Teorias científicas.

## ABSTRACT

W. V. Quine's criterion of ontological commitment is commonly presented as the slogan: "to be is to be the value of a variable". More specifically, to be is to be in the domain of values of a bound variable attached to a existential quantifier in the body of a theory. If a sentence of our best available theory quantifies over bachelors, so we conclude that, according to it, there are bachelors. Simplicity and the use of logical apparatus for determining this criterion are responsible for many philosophers to adhere to this standpoint within analytical metaphysics. I will argue that despite this strong influence of the Quinean criterion of ontological commitment in many debates, we find at least three interlinked problems in its original formulation: (1) The criterion depends of a clear definition of theory for the determination of the quantifications counting as entailers of ontological commitments. However, Quine does not present such clear concept of what would be a theory and of how to formalize it. Quine develops this notion under just the metaphor of the knowledge fabric, in which we have a group of sentences, which does not suffice for the required account of ontological commitment. (2) There are distinct possibilities of quantifying over given sentences, which leaves room for different ontological commitments associated with the same statement. In that sense, someone could argue that the Quinean solution would be to endorse just the first order predicate logic. Nonetheless, the Quinean should explain why we ought to be restricted to this logic. (3) The previous problems lead to a possible explosion of the Quinean criterion of ontological commitment, making it trivial, because it permits the quantification over any supposed entities and, hence, that anything can exist. Thus, I will discuss Quine's criterion of ontological commitment in the light of the abovementioned problems, showing that, unless the Quinean presents a more specific definition of theory beyond just a group of sentences, he leads to an explosion of commitments with different entities. I will conclude that, if you understand 'theory' as Alonzo Church's concept of 'formalized language', this knot can be undone. However, Church's concept is much more akin to Carnap's linguistic framework than to a notion of knowledge fabric "without borders" as the one proposed by Quine.

Keywords: Ontological commitments; W. V. Quine; Metaontology; Scientific theories.

## 1 SER O VALOR DE UMA VARIÁVEL

Podemos descrever a ontologia como a tentativa de responder à pergunta "o que existe?". É fácil respondermos que há casas, pores-do-sol e rosas, por exemplo; mas o mesmo não pode ser dito quanto a números, estados mentais e somas

mereológicas, o que faz dessa pergunta aparentemente trivial matéria de longa discussão filosófica. Diante das dificuldades ocasionadas pelos desdobramentos dessa pergunta, os filósofos que se dedicavam à ontologia sentiram a necessidade de criar algum critério para determinar o que existe. Esse tipo de preocupação ganhou força com teorias que tentavam se ater às descobertas científicas e ser parcimoniosas em relação à quantidade de entidades existentes. Formular um critério é, sem dúvida, o meio mais fácil e elegante de se responder à pergunta pelo que existe, dado que é impossível fazer uma lista de tudo aquilo que há. Além disso, a formulação de um critério permite que analisemos cada uma das perguntas específicas de existência e respondamos de uma maneira uniforme e (supostamente) não arbitrária a cada uma delas.

Tendo em mente a pergunta fundamental da ontologia, W. V. Quine formulou sua própria resposta, normalmente apresentada no seguinte *slogan*: “ser é ser o valor de uma variável”. Em outras palavras, as variáveis de quantificação expressas por termos como ‘algo’ trazem consigo uma pressuposição ontológica se, e somente se, a entidade cuja existência é pressuposta deve estar no domínio dos valores de variáveis em questão para que nossas afirmações sejam verdadeiras (QUINE, 1948, p. 32). Assim, se dissermos que “alguns homens são solteiros”, comprometemo-nos apenas com a existência de indivíduos que são homens e solteiros, mas não com os universais ‘humanidade’ ou ‘solteirice’. Isso porque, se traduzirmos a sentença para a linguagem dos quantificadores, isto é,  $\exists x(Hx \wedge Sx)$  (em que  $H$  significa ‘x é homem’ e  $S$ , ‘x é solteiro’), torna-se claro para Quine que os únicos valores de variáveis envolvidos não dizem respeito a quaisquer desses universais. Do mesmo modo, se afirmamos algo como “há boas chances de que João continue solteiro”, estaremos comprometidos com entidades de uma natureza abstrata – a saber, ‘chances’ (ou ‘possibilidades’) – a menos que apresentemos uma paráfrase que evite ‘chances’ ou ‘boas chances’ como valores de variáveis.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Há uma objeção ao critério de Quine focada justamente na questão das paráfrases. Resumidamente, o argumento é o de que, se a paráfrase é equivalente à sentença inicial, temos um análogo ao problema da análise para a ontologia, uma vez que ambas as sentenças deveriam ter, dada a equivalência, os mesmos compromissos ontológicos (JACKSON, 1980). Não é meu objetivo me aprofundar nessa crítica neste texto. Minhas objeções virão de outros aspectos, mas mencionarei paráfrases em outro contexto na §3.

O critério quineano influenciou em grande medida os debates ontológicos e metaontológicos posteriores, sendo amplamente aceito por filósofos que se dedicavam à metafísica analítica. Ele oferecia um alívio às críticas difundidas no início do século XX pelo Círculo de Viena à prática ontológica. Até hoje, muitos autores aceitam esse critério como uma base para discutirem outros temas da metafísica analítica. Contudo, o critério de compromisso ontológico quineano não esteve imune a críticas; problemas em diferentes aspectos foram apontados mostrando que o critério de Quine era incorreto ou, no mínimo, incompleto. Três pontos serão matéria para minha discussão. Primeiramente, o critério de Quine depende fortemente da noção de *teoria*. Como fica claro pela formulação apresentada anteriormente, a ontologia é relativa a alguma teoria de fundo que possa ser traduzida na linguagem da lógica de predicados de primeira ordem. Só assim teremos condições de identificar os valores de variáveis e, conseqüentemente, as entidades com as quais nosso discurso se compromete. Seria esperado, portanto, que 'teoria' fosse um conceito bem definido por Quine, dada sua essencialidade aos próprios comprometimentos ontológicos. Contudo, argumentarei que, além de algumas metáforas e caracterizações vagas, Quine não dá uma definição de teoria com o rigor necessário para legitimar o critério de compromisso ontológico. O segundo ponto que discutirei será que, dada a pluralidade de lógicas disponíveis, podemos traduzir sentenças de maneiras diversas e, conseqüentemente, podemos mudar nossos domínios de quantificação para uma mesma sentença. O critério de Quine deixa em aberto a possibilidade de os mesmos dados empíricos serem amparados por ontologias muito distintas entre si, deixando-nos sem um parâmetro sobre qual delas adotar. Desses dois pontos decorre a trivialização do critério de compromisso ontológico quineano e, conseqüentemente, sua ineficácia; afinal, seu uso apenas nos levará à conclusão trivial de que o que há numa teoria é o que há numa teoria.

## 2 A TEORIA DE QUASE TUDO

Começarei com o primeiro problema: o critério de compromisso ontológico de Quine exige um conceito de teoria que o próprio autor não apresenta. Segundo Peter

van Inwagen, a leitura comumente feita do critério de compromisso ontológico é a seguinte:

Muitos filósofos parecem pensar que Quine acredita que há uma classe bem definida de objetos chamados "teorias", e que ele acredita ter desenvolvido uma técnica que pode ser aplicada a "teorias" de modo a revelar um aspecto objetivamente presente (mas frequentemente oculto) de seu conteúdo chamado de seus "compromissos ontológicos". Essa técnica poderia ser descrita da seguinte forma: reescreva a teoria no idioma de quantificadores e variáveis [...]; considere o conjunto de todas as sentenças que são consequências formais da teoria reescrita; considere os membros desse conjunto que são sentenças fechadas começando com uma expressão de quantificador existencial cujo escopo é o restante da sentença; são essas sentenças que revelam os compromissos ontológicos da teoria (VAN INWAGEN, 1998, p. 241-242).<sup>3</sup>

Para van Inwagen, o fato de não haver uma definição clara do que seriam teorias para Quine e a multiplicidade de formas de traduzir uma sentença na linguagem lógica servem de base para concluir que a leitura comumente feita do critério é incorreta. Por outro lado, acredito que isso revele uma inconsistência no próprio critério. De fato, não há uma menção clara de Quine sobre o que seria uma teoria, especialmente uma que obedecesse às próprias concepções que ele tinha de conhecimento empirista sem dogmas. Quine questionava a distinção analítico-sintético e acreditava em uma forma de holismo segundo a qual temos um contínuo entre as sentenças que traduzem da maneira mais direta possível nossas experiências sensíveis e os enunciados da lógica, da matemática e da ontologia (QUINE, 1951a; 1951b). Como podemos acomodar uma definição clara de teoria nessa estrutura?

De acordo com o holismo quineano, não há verdades linguísticas puras, nem mesmo os enunciados analíticos ou as verdades lógicas. Enunciados analíticos englobariam verdades lógicas e sentenças de predicação essencial, que podem ser tornadas verdades lógicas por meio de relações de sinonímia entre termos. Assim, o

---

<sup>3</sup> Todas as citações diretas são traduzidas por mim.

conjunto de sentenças analíticas contém tanto “Todo livro vermelho é livro” quanto “Nenhum solteiro é casado”.<sup>4</sup> Para Quine, isso se mostra um problema quando pensamos em sentenças como “Tudo que é verde é extenso”; se for uma verdade, seria uma verdade analítica ou sintética? Ao mesmo tempo em que parece inerente a “ser verde” que se seja algo extenso, há um elemento empírico envolvido que nos faz hesitar em considerá-la uma sentença analítica (QUINE, 1951b, p. 31). O mesmo pode se aplicar a verdades lógicas mais básicas. Quine argumenta que elas não são “tornadas verdadeiras” pela linguagem, mas que apenas já eram verdadeiras antes de lhes darmos qualquer forma linguística. Considere por exemplo o enunciado “Toda entidade é idêntica a si mesma”. Ainda que não a pudéssemos formalizar em palavras (ou em fórmulas lógicas, ou em qualquer outro aparato simbólico), essa verdade seria o caso.<sup>5</sup> O máximo que as convenções linguísticas podem fazer é dar a essas verdades o rótulo de axiomas, postulados, teoremas, etc., mas tudo isso não passaria de mera arbitrariedade classificatória (QUINE, 1963, p. 358).

Como consequência dessa tese, uma definição de teoria nos moldes quineanos teria de abarcar todo esse emaranhado holístico de sentenças que são, ao mesmo tempo, factuais e linguísticas, afetadas por considerações pragmáticas em todos os seus aspectos (QUINE, 1951a, p. 72). Uma teoria envolveria desde as sentenças observacionais (relacionadas de maneira mais direta com a experiência sensorial) até sentenças de caráter ontológico, passando pela física teórica, a matemática e a lógica. Diante dessa teia de conhecimento holística, resta-nos concordar com van Inwagen que a leitura padrão do critério de compromisso ontológico leva à dificuldade em se determinar esses objetos bem definidos chamados ‘teorias’.

Se supuséssemos que haveria uma classe de objetos bem definidos chamados sentenças, poderíamos assegurar a primeira dessas pressuposições [de que há

---

<sup>4</sup> Exemplos da matemática também poderiam ser usados, mas como a complexa discussão envolvendo a analiticidade sentenças da matemática teria de ser levada em conta, optei por não os mencionar. De qualquer forma, o argumento quineano contra a analiticidade permanece, não importando o resultado dessa discussão.

<sup>5</sup> Quine não leva em conta que alguém poderia entender identidade como um mero artifício linguístico e, portanto, sem linguagem não haveria identidade, pois não haveria coisas idênticas entre si “no mundo externo”.

objetos bem definidos chamados teorias] ao definir uma teoria como qualquer classe de sentenças. Isso seria uma explicação altamente artificial de "teorias", já que normalmente se suporia que a teoria geral da relatividade, digamos, ou a teoria da evolução, não estaria atrelada a qualquer classe particular de sentenças (VAN INWAGEN, 1998, p. 242).

Quine não nos fornece qualquer definição clara do que seria uma teoria para além das metáforas conhecidas envolvendo a teia holística (ou o tecido) do conhecimento. Van Inwagen conclui que o critério de compromisso ontológico de Quine nada mais é que uma estratégia argumentativa que pode ser utilizada num debate entre duas partes quando, a partir de um conjunto de sentenças aceitas por ambas, mostra-se generalizações existenciais implicadas:

O que é, então, o "critério de compromisso ontológico de Quine"? [...] [é] o nome para a estratégia mais proveitosa a seguir para tornar claros os compromissos ontológicos de pessoas – ou os compromissos ontológicos de seu discurso. A estratégia é essa: alguém considera sentenças que a outra parte da conversação aceita e, por quaisquer dispositivos dialéticos que possa reunir, leva-a a introduzir mais e mais quantificadores e variáveis nessas sentenças. [...] Se, em um certo ponto desse procedimento, surge que a generalização existencial de uma certa sentença aberta F pode ser formalmente deduzida das sentenças que ela aceita, alguém mostrou que as sentenças que ela aceita, e as formas de introduzir quantificadores e variáveis naquelas sentenças que ela endossou, formalmente comprometem-na com existir coisas que satisfaçam F (VAN INWAGEN, 1998, p. 246-247).

Essa interpretação resolveria o problema da indefinição de 'teoria', mas, ao mesmo tempo, parece muito mais fraca do que o próprio Quine defendia para seu critério de compromisso ontológico. Evidência textual disso é a analogia em "On what there is" entre a aceitação de uma ontologia e a de uma teoria científica (QUINE, 1948, p. 35-36). Pode-se concluir que, para Quine, a ontologia tem uma correspondência com a realidade por meio da teoria na qual se insere tanto quanto uma teoria científica teria uma correspondência com os fragmentos de nossas

experiências. Além disso, a parte ontológica de nossa teoria não é mutável com tanta facilidade quanto nossos relatos diretos de experiências sensoriais. Contudo, como não temos um conceito claro de 'teoria' até aqui, o critério de compromisso ontológico pode, no máximo, dizer trivialmente que existe, numa teoria, aquilo que a teoria afirma que existe.

### 3 VÁRIAS FORMAS DE QUANTIFICAÇÃO

Outro problema para o critério de compromisso ontológico quineano é o das distintas formas de quantificar sentenças. Novamente a referência a 'teorias' será constante aqui, mas podemos considerar, a título de argumento, que sabemos com alguma precisão o que esse termo quer dizer. Teremos sentenças que serão traduzidas numa linguagem que disponha de quantificadores, de modo que nos fiquem evidentes as variáveis ligadas a quantificadores existenciais e os valores das variáveis ligadas com os quais temos compromisso ontológico. Como afirma Ted Sider (2009, p. 409), a estrutura quantificacional é parte da realidade e, portanto, ao desvendarmos essa estrutura, traríamos à tona a estrutura objetiva do mundo. Considere a seguinte sentença:

(1) Existem solteiros e há boas chances de eles continuarem solteiros.

Podemos formalizar (1) num idioma que disponha de quantificadores ( $S$  é predicado para "x é solteiro" e  $C$  é um predicado para "há boas chances de que x continue solteiro"):

$$(2) \quad \exists x(Sx \wedge Cx)$$

Pelo critério de Quine, podemos dizer que essa fórmula (extremamente simplificada para não considerar questões temporais e probabilísticas), se verdadeira, compromete-nos com a existência de solteiros, uma vez que eles estão no domínio dos valores da variável ligada, mas não com entidades abstratas como "solteirice" ou "boas chances", pois estas não estão no domínio de quantificação. Contudo, com esse tipo de tradução podemos passar sentenças da linguagem natural para a linguagem lógica de maneiras distintas, pois podemos quantificar sobre várias partes da mesma sentença. Considere (3), que pode ser entendida como

uma tradução alternativa de (1) ( $P$  é a propriedade “ $x$  tem boas chances de continuar solteiro”):

$$(3) \quad \exists x(Sx \wedge \exists P(Px))$$

Como (1) contém “há boas chances...”, podemos usar de um quantificador existencial que varie sobre ‘boas chances’ e assim nos comprometemos com a existência de entidades como chances ou probabilidades, seja lá que natureza tenham. Essa consideração está de acordo com a afirmação de van Inwagen de que temos ao menos dois motivos para não aceitarmos a unicidade da tradução de uma teoria num idioma de quantificadores e variáveis: (1) o idioma de quantificadores e variáveis está presente em graus variáveis nas sentenças, não é como um idioma da linguagem natural em que uma sentença “está” ou “não está”; (2) há maneiras distintas de traduzir uma sentença ou conjunto de sentenças no idioma de quantificadores e variáveis (VAN INWAGEN, 1998, p. 242-243). A falta de uma determinação do que se pode quantificar é um problema para Quine (embora possa não sê-lo para quem não é estritamente quineano) porque invariavelmente nos levará a quantificar sobre entidades que ele mesmo não aceitaria. Quine, que se dizia um empirista fora dos moldes clássicos, não aceitaria a quantificação sobre ‘boas chances’ ou sobre relações. Alguém poderia apresentar algum critério para determinar um ponto de parada para as quantificações. Quine, contudo, não se aventura a estipulá-lo. Além disso, qualquer ponto de parada seria arbitrário. Suponha que um quineano estipule que a quantificação só deve ocorrer sobre indivíduos, não sobre propriedades ou relações. O problema é que esse quineano precisaria apresentar uma motivação para tal e não me parece haver qualquer uma que não seja circular. Outra justificativa disponível para alguém que queira manter o critério em sua leitura tradicional é afirmar que a quantificação se limita à lógica de predicados de primeira ordem. Essa justificativa limitaria a gama de quantificações possíveis de uma mesma sentença, uma vez que quantificar sobre propriedades e relações seria uma “jogada inválida”, pois seria uso da lógica de segunda ordem. Quine possivelmente concordaria com esse argumento (podemos imaginar que já o tinha em mente), pois ele acreditava que essa era a lógica correta por representar os fatos do mundo no tecido holístico. Ele aponta para o fato de as provas de Craig, Henkin e outros mostrarem que, diferente da lógica de primeira ordem, as lógicas de

ordens superiores não admitem a completude (QUINE, 1986, p. 90-91). Além disso, usar variáveis para representar predicados, atributos ou conjuntos em sentenças da forma ' $Fx$ ' seria uma confusão entre uso e menção (QUINE, 1986, p. 66).

O monismo lógico de Quine o faz negar além das lógicas de ordens superiores, as lógicas não-clássicas, como a modal. Contudo, não temos um critério claro para determinar apenas uma das lógicas como adequada e dispensar todas as outras. O sistema S5 da lógica modal, por exemplo, difundiu-se, inspirando inclusive outros sistemas, como no caso da lógica epistêmica. Além disso, não podemos dizer que uma lógica é verdadeira, pois a verdade se dá dentro do próprio sistema lógico. Avaliá-lo "de fora" como verdadeiro seria o mesmo que tentar medir o comprimento do metro sem usar qualquer sistema de medida ou meio de comparação. Assim, posições que se baseiam no monismo lógico são passíveis de questionamento e o ônus da prova recai sobre aqueles que propõem a visão mais forte de que só há uma lógica "correta" (ou qualquer outro termo que se queira usar). Além disso, porém, a defesa quineana baseada no monismo lógico não parece ser suficiente para dar conta do problema das diferentes formas de quantificação. Suponha que um cientista profira a seguinte sentença:

(4) A dualidade onda-partícula é a causa dos fenômenos observados por Young e Thomson.

Ao formalizar (4), vamos quantificar sobre 'a dualidade onda-partícula' e sobre 'os fenômenos observados por Young e Thomson'? Se levarmos a rigor a teoria das descrições definidas de Russell – que Quine (1948, p. 25-26) endossava –, então teremos que quantificar sobre ambos os termos, por conta do uso de artigos definidos. Mas podemos dizer que nossa teoria garante a existência de coisas como fenômenos e dualidades? Isso parece ao menos não ser um consenso entre quineanos que tentam abraçar alguma forma de empirismo.

Talvez possamos resolver essas questões por paráfrase. Ted Sider elabora uma língua para que possamos praticar ontologia – o ontologês<sup>6</sup> – que estaria livre de confusões comuns nas línguas naturais. Segundo Sider, o quantificador existencial no ontologês deve ser usado para falar de existência nos termos mais

---

<sup>6</sup> Essa é minha tradução livre do termo original usado por Sider em inglês: '*ontologese*'.

fundamentais possíveis, isto é, da maneira mais austera que pudermos, diferente do uso cotidiano de 'há' e 'existe' em nossos idiomas naturais. Assim, não ocorreriam no ontologês sentenças como "Há muitas formas de ganhar uma partida de xadrez", "Jones e eu não temos nada em comum" (SIDER, 2009, p. 415) ou, acrescento, "Existem solteiros e há boas chances de eles continuarem solteiros". Primeiramente, essa solução recai no problema da arbitrariedade que mencionei anteriormente quanto ao ponto de parada para a quantificação existencial: como sabemos o que fica de fora do "uso austero" de 'existir'? Sider argumenta em termos das propriedades e relações "naturais" de David Lewis (SIDER, 2009, §7) e de sua noção de *estrutura* para defender que há formas de se fornecer um lastro às paráfrases que têm o uso austero do quantificador existencial. Se "cortarmos a natureza em suas juntas", estamos fazendo certo. Primeiramente, não entendo como sabemos se estamos "cortando a natureza em suas juntas" e, em segundo lugar, mesmo se soubéssemos quando o fazemos, não entendo como isso garantiria a verdade de uma teoria em relação a outra. Não sabemos, por exemplo, quantas "juntas" a natureza tem e, conseqüentemente, uma teoria que não tenha quantificação pode cortar a natureza em suas "juntas" em termos de propriedades e relações e ser igualmente adequada. Talvez a quantificação não represente nenhuma "junta" da natureza. Afinal, o argumento de Sider se baseia numa inferência à melhor explicação e na indução de que nossas teorias que quantificaram de determinadas maneiras deram certo até hoje. Ambas as bases são bastante frágeis: a inferência à melhor explicação pode se revelar falsa, o famoso problema da indução pode nos revelar teorias que quantificaram e deram errado, além de sequer sabermos se nossas teorias "deram certo" em algum sentido.<sup>7</sup>

Podemos concluir que as diferentes possibilidades de quantificar sobre termos de uma mesma sentença configuram uma pedra de tropeço para o quineano que queira manter o critério de compromisso ontológico como algo além de um artifício para argumentação. Uma saída possível seria simplesmente admitir o máximo de quantificação possível como a "tradução canônica" de uma sentença na linguagem lógica. Em outras palavras, enquanto houver termos quantificáveis, deve-

---

<sup>7</sup> Quando se trata de teorias da ontologia e da metafísica, aliás, parece ser o caso contrário.

se quantificar sobre eles até que todos sejam substituídos por variáveis ligadas. Com isso, não seria preciso encontrar um “ponto de parada” arbitrário para a quantificação (a máxima seria simplesmente “quantifique tudo que for possível”) e nem se envolver com um conceito ontológico de existência que cause problemas como os que apontei no argumento de Sider, ou ainda com o problema das paráfrases discutido por Jackson (1980). Contudo, ao fazer essa opção, abre-se mão da austeridade ontológica que era um princípio norteador do empirismo quineano. Há uma explosão de compromissos ontológicos. A navalha de Ockham perde seu fio e podemos quantificar sobre indivíduos, propriedades, relações, propriedades de propriedades, relações de relações e assim por diante. É uma saída possível, mas não é estritamente quineana. Ainda assim, há outra possibilidade de se considerar o critério de compromisso ontológico de Quine: adotando uma concepção de teoria equivalente ao conceito de *linguagem formalizada* de Church (1951). Tal adoção resolveria os problemas que apontei até agora; em contrapartida, os conceitos de *framework* linguístico (criticado por Quine) e de teoria iriam se aproximar, o que representaria um enfraquecimento do pensamento quineano geral. Detalharei essa abordagem na próxima seção.

#### 4 TEORIA, FRAMEWORKS E LINGUAGEM FORMALIZADA

Rudolf Carnap dizia-se “essencialmente de acordo” com o critério de compromisso ontológico; sua única ressalva era quanto ao uso do termo ‘ontológico’, pois isso dava a impressão de implicações metafísicas superiores (CARNAP, 1956a, §10). Como discuti nas seções anteriores, o critério formulado por Quine tem fragilidades fundamentais quanto à definição de teoria e à forma de se traduzir sentenças na linguagem que envolva quantificadores e variáveis ligadas. Há diversas outras objeções ao critério de Quine, mas não as abordarei neste texto por limitações espaciais claras (uma apresentação de todas as objeções mais famosas seguramente seria material para um livro). Entretanto, há uma maneira de remediar a situação, dando maior precisão a ‘teoria’ e, simultaneamente, resolvendo a questão das variáveis. Para isso, precisaremos do conceito de linguagem formalizada apresentado por Alonzo Church (1951, p. 100): uma *linguagem formalizada* é um

cálculo obtido a partir de regras sintáticas de um sistema de lógica somadas às regras semânticas que atribuem significados a expressões bem formadas do sistema. Em outras palavras, primeiro estabelecemos um sistema lógico (de qualquer lógica disponível) e, uma vez estabelecidos todos os símbolos e expressões bem formadas, fixamos interpretações para eles. Desse modo, os compromissos ontológicos de tal linguagem formalizada estariam relacionados com as variáveis ligadas na quantificação das fórmulas bem formadas. Não é difícil de perceber que a linguagem formalizada pode assumir o papel da teoria na concepção quineana. Uma teoria nada mais é que uma linguagem formalizada ou um conjunto de linguagens formalizadas.<sup>8</sup>

Richard Cartwright (1954, p. 316) já propôs essa interpretação do conceito quineano de teoria, inclusive referindo-se ao conceito de linguagem formalizada de Church. Tal definição resolveria diretamente o problema discutido na seção 2. Além disso, os critérios para se traduzir a sentença na linguagem de quantificadores e variáveis também estariam esclarecidos: seriam os critérios de quantificação do sistema de lógica subjacente àquela linguagem formalizada (ou teoria), seja ela de primeira ordem ou de qualquer outra ordem superior, clássica ou não. Nossos compromissos ontológicos, portanto, estariam submetidos ao sistema de lógica que usamos na elaboração das regras sintáticas da linguagem formalizada em questão e às asserções verdadeiras de acordo com as interpretações semânticas das fórmulas bem formadas. Quando temos uma teoria (ou linguagem formalizada), olhamos para os valores das variáveis ligadas para buscar quais os nossos compromissos ontológicos: o domínio dos valores das variáveis ligadas nas sentenças formalizadas serão as entidades com as quais nos comprometemos. Todavia, se essa saída é tão simples e está de acordo com o critério de compromisso ontológico de Quine, por que ele não define teoria em termos das linguagens formalizadas de Church?

---

<sup>8</sup> Podemos pensar que uma única linguagem formalizada com variáveis para objetos físicos, números e propriedades não seria elegante o suficiente e levaria à formação de sentenças nada intuitivas como "Meu cachorro é um número primo". Para evitar isso, entenderíamos uma teoria como um *conjunto* de linguagens formalizadas.

O conceito de linguagem formalizada é próximo da noção de *framework* linguístico<sup>9</sup> apresentada por Carnap em sua tentativa de mostrar para empiristas com os quais debatia (dentre eles o próprio Quine) que podemos falar de propriedades, proposições, relações, etc. sem nos comprometermos ontologicamente (CARNAP, 1956b, §1). Podemos usar termos sem implicar uma espécie de existência ulterior, um conceito metafísico que corresponda a uma realidade "externa" análoga à existência de mesas e de cavalos. Para Carnap, existência é interna ao *framework* linguístico; algo existe num *framework* linguístico se é dado nele ou implicado por ele. Mas o que seria um *framework* linguístico? Seria um sistema de novas formas de falar, sujeito a novas regras, para um conjunto de entidades (CARNAP, 1956b, p. 206). Um *framework*, portanto, pode ser entendido em termos de uma linguagem formalizada: um conjunto de regras sintáticas com interpretações semânticas fixadas (significados).

Quine critica a noção de *framework* linguístico especialmente por considerá-la fundamentada na distinção analítico-sintético (QUINE, 1951a, p. 71). Todas as verdades seriam uma mistura de componentes linguísticos e factuais afetados por considerações pragmáticas. Assim, os postulados de Euclides são verdades sobre a forma e o vazio às quais demos uma formalização e se tornaram a geometria euclidiana tal qual hoje conhecemos (QUINE, 1963, p. 358). Mas um *framework*, com sua apresentação de verdades puramente linguísticas que se dão em decorrência dos significados fixados para os termos pela semântica, precisaria de uma distinção analítico-sintético. Desse modo, Quine não poderia manter uma interpretação de teoria em termos de linguagem formalizada (ou de um conjunto de linguagens formalizadas) sem com isso abrir mão de uma tese que é central à sua filosofia: o holismo quineano, que nega a analiticidade.<sup>10,11</sup>

---

<sup>9</sup> Uso a palavra '*framework*' sem traduzi-la para deixar claro que se trata de um termo técnico à filosofia de Carnap e que nenhuma tentativa de a traduzir captaria com clareza a noção carnapiana.

<sup>10</sup> Alguém poderia se dar ao trabalho de demonstrar que podemos ter *frameworks* linguísticos sem a necessidade da distinção analítico-sintético. De qualquer forma, Quine não via tal possibilidade.

<sup>11</sup> "On what there is" (1948) foi publicado antes dos textos de Carnap e de Church. Contudo, Quine mantém em textos posteriores seu critério de compromisso ontológico sem se referir a Church e criticando a noção de *framework* linguístico.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discuti a formulação que Quine dá a seu critério de compromisso ontológico e duas características importantes: a dependência do conceito de 'teoria' e a necessidade de uma linguagem de quantificadores e variáveis para a tradução de sentenças. Ambas as características trazem problemas ao critério quineano, uma vez que o autor não apresenta uma definição estrita o suficiente de 'teoria' nem lida com a possibilidade de quantificarmos de maneiras distintas sobre uma mesma sentença. Tratei também de algumas possíveis soluções. Um exemplo é a versão de van Inwagen do critério como uma ferramenta argumentativa para se demonstrar os compromissos ontológicos que se seguem de asserções endossadas pelas partes. Outro caso é o de Sider, que propõe uma nova linguagem para a discussão da ontologia, com um conceito austero de existência ligado ao quantificador existencial, o que permitiria parafrasear sentenças das linguagens naturais para uma linguagem lógica sem falsas quantificações. Discuti os pontos fracos de cada uma das soluções propostas, mostrando, grosso modo, que a interpretação de van Inwagen é muito mais fraca que a do próprio Quine e que a proposta de Sider recai no problema da arbitrariedade comum às paráfrases. Propus uma saída pela interpretação de 'teoria' como uma linguagem formalizada de Church e mostrei por que Quine também não aceitaria essa solução. Por fim, resta-nos concluir que o critério de compromisso ontológico acaba por explodir em uma trivialidade: podemos dizer que qualquer suposta entidade existe, desde que haja uma "teoria" que nos permita quantificar sobre ela.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNAP, R. *Meaning and necessity*. 2 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1956a.

CARNAP, R. Empiricism, semantics, and ontology. In: *Meaning and necessity*. 2 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1956b, p. 205-221.

CARTWRIGHT, R. L. Ontology and the theory of meaning. In: *Philosophy of science*, v. 21, n. 4, 1954, pp. 316-325.

CHURCH, A. The need for abstract entities in semantic analysis. In: *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 80, n. 1, 1951, pp. 100-112. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20023640>>. Acesso em 29 de setembro de 2023.

JACKSON, F. Ontological commitment and paraphrase. In: *Philosophy*, v. 55, n. 213, 1980, p. 303-315.

QUINE, W. V. On what there is. In: *The review of metaphysics*, v. 2, n. 1, 1948, p. 21-38. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20123117?origin=JSTOR-pdf>>. Acesso em 29 de setembro de 2023.

QUINE, W. V. On Carnap's views on ontology. In: *Philosophical studies*, v. 2, n. 5, 1951a, p. 65-72.

QUINE, W. V. Two dogmas of empiricism. In: *The philosophical review*, v. 60, n. 1, 1951b, p. 20-43.

QUINE, W. V. Carnap and logical truth. In: SCHILPP, P. A. (Ed.) *The philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, IL: Open Court, 1963, p. 385-406.

QUINE, W. V. *Philosophy of logic*. 2. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

SIDER, T. Ontological realism. In: CHALMERS, D. J.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Eds.) *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 384-423.

VAN INWAGEN, P. Meta-ontology. In: *Erkenntnis*, v. 48, 1998, p. 233-250.

# 15. POR UMA ÉTICA ECOLÓGICA FUNDADA NA ALTERIDADE COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

FOR AN ECOLOGICAL ETHICS FOUNDED IN ALTERITY AS THE FIRST  
PHILOSOPHY



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-15>

*José Renato de Oliveira Barcelos<sup>1</sup>*

## RESUMO

Partindo da hipótese da iminência de uma catástrofe ambiental de magnitude planetária e de seus reflexos no mundo da vida, expressa de forma categórica pelo conceito de Antropoceno, o artigo se propõe a examinar a possibilidade de conceber a Natureza enquanto presença efetiva da Alteridade no mundo da ecologia. Desenvolvendo a abordagem à luz do pensamento de Emmanuel Levinas, explorará uma concepção original de Natureza como espacialidade original do outro enquanto *Outro*, dotada do Estatuto de Alteridade e circunscrita ao plano de um modelo hermenêutico alternativo de matriz metafenomenológica, que acolha a ética como filosofia primeira.

Palavras-chaves: Natureza; Alteridade; Filosofia; Ética; Outro.

## ABSTRACT

Starting from the hypothesis of the imminence of an environmental catastrophe of planetary magnitude and its repercussions on the world of life, expressed categorically by the concept of Anthropocene, the article proposes to examine the possibility of conceiving Nature as an effective presence of Alterity in the world of ecology. Developing the approach in light of the thought of Emmanuel Levinas, it will explore an original conception of Nature as the original spatiality of the Other as Other, endowed with the Statute of Alterity and circumscribed to the plane of an alternative hermeneutic model with a metaphenomenological matrix, which embraces ethics as the first philosophy.

Keywords: Nature; Otherness; Philosophy; Ethic; Other.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, bolsista CAPES/PROEX. E-mail: renato.jose@edu.pucrs.br

## 1 INTRODUÇÃO

Na atualidade, parece inexistir controvérsia entre os cientistas – o que não significa evidentemente ausência de detratores e negacionistas – acerca do fato de que estamos em uma nova época. Uma época em que a espécie humana se tornou uma potência agenciadora capaz de alterar o clima da terra e pôr fim a si mesma enquanto espécie.

Pobreza, miséria, desigualdades sociais crescentes, poluição, dentre muitas outras consequências desta condição, são marcas evidentes de nosso tempo, o *tempo dos humanos*. São marcadores de um período em que passamos a intervir no meio ambiente com tamanha magnitude como talvez nenhuma outra espécie jamais o fez. O cenário que experimentamos é devastador, sendo já há muito denunciado por inúmeros cientistas mas absolutamente inaudível para a sociedade e os governos.

Aprendemos desde sempre que a vida se desenvolve no contexto da sociedade, onde os conflitos se reproduzem, multiplicam e se desdobram em inúmeras faces e diferentes domínios, explicitando que a busca pelo pleno exercício de nossas liberdades e a busca por justiça social compõem o *norte* que nos conduzirá a uma realidade mais justa e igualitária.

Creemos que uma sociedade com tal desenho de certa forma nos garante o usufruto comum, unitário e em grau de igualdade, do mundo e de suas riquezas, sob o amparo de um modelo de Estado minimamente justo, tanto social como ambientalmente.

Nossa percepção é de que este cenário se fixa em um espaço externo, um ambiente, neutro e imutável, um plano que de alguma forma nos foi pré-dado, pré-existente, quase que amorfo. Um *objeto* sobre o qual agimos de forma absolutamente desvinculada das consequências de nossos atos, na mais das vezes, predatórios, totalitários, irresponsáveis e até criminosos.

No contexto deste novo tempo, cabe a indagação: Vivemos em uma nova Época? Seria o que os cientistas denominam de Antropoceno<sup>2</sup> o nosso tempo?

---

<sup>2</sup> [...] O Antropoceno (ou que outro nome se lhe queira dar) é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da “epocalidade” enquanto tal, no que concerne à espécie. Embora tenha

Há dissensos e antagonismos, mas também muitas concordâncias, no seio das várias ciências como a geologia, a biologia, a história, a paleontologia, a física, a climatologia, a filosofia, a ecologia, dentre outras, acerca do Antropoceno, sua natureza, início ou mesmo existência. Ou seja: é um conceito em disputa, também porque o ponto de mutação (Holoceno-Antropoceno) não está definitivamente fixado.

O Antropoceno ainda não figura na cronologia terrena exatamente porque não foi oficialmente formalizado o início desta etapa, em que as atividades humanas passaram a ser o principal vetor de mudanças ecossistêmicas globais. Assim, a expressão designa um novo tempo no qual o ser humano se tornou uma força de transformação de alcance global e geológico. Não obstante, “[...] a revolução já aconteceu... os eventos com que temos que lidar não estão no futuro, mas em grande parte no passado [...] o que quer que façamos, a ameaça permanecerá conosco por séculos, ou milênios”. (LATOURE, 2013, p. 109).

Parecem ser, portanto, cada vez mais debilitados os argumentos que se opõem a passagem do Holoceno ao Antropoceno, alegando que os registros disponíveis ainda não são suficientemente robustos. No entanto, cogitar que a estabilidade climática que caracterizou o Holoceno<sup>3</sup> e que possibilitou o florescimento da vida – e por consequência a aventura exitosa da civilização humana na Terra ao longo dos 11.700 anos que o caracterizaram – não tenha sofrido abruptas e extraordinárias transformações, é ignorar as evidências.

Neste ensaio, por uma questão de espaço, nos limitaremos a situar algumas características do tema no contexto do panorama científico contemporâneo, objetivando trazer dúvidas e inquietações e estimular o debate em torno deste que é um assunto de primeira ordem no contexto da crise ecológica atual.

---

começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra. Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está inteiramente fora de nosso alcance anular – o que torna ainda mais urgente e imperativa a tarefa de sua mitigação. (DANOWSKI; CASTRO, 2017, p. 20).

<sup>3</sup> Nota: Na escala de tempo geológico, o Holoceno ou Holocénico é a atual época do período Quaternário da era Cenozoica do éon Fanerozoico que se iniciou há cerca de 11,65 mil anos antes do presente, após o último período glacial, que concluiu com o recuo glacial holocénico. (HOLOCENO, 2023).

## 2 A INFLEXÃO PEREMPTÓRIA: O ANTROPOCENO

Ciente de que o aquecimento global vinha tomando contornos decisivos para o futuro e a sobrevivência da espécie humana no planeta, o holandês Paul Crutzen propôs, no ano de 2.000, cinco anos após ter sido honrado com o Prêmio Nobel de Química<sup>4</sup>, o fim do Holoceno, o período dos últimos 11.718 anos (com margem de erro apontada de 99 anos), ao longo do qual se deu o processo civilizatório<sup>5</sup>.

Ao longo destes últimos 23 anos, muitas reflexões, estudos, discussões, elaborações, pesquisas, diálogos e produção científica sobre o tema ocorreram, buscando um consenso científico em torno de tão complexa empresa. Definir uma nova *Época* geológica, em que a humanidade teria se tornado o vetor mais importante da evolução ecossistêmica, não é tarefa fácil.

Além disso, há que se ter um elevado grau de segurança e estabilidade científica a fim de que os cientistas – sobretudo os *experts* das geociências – possam ter preservados os referenciais teóricos e de pesquisa dos quais se utilizam para orientar o seu trabalho, referenciais estes sobre os quais se apoiam, neste caso em especial, as bases de legitimação de *Épocas* na escala do tempo geológico.

Nesse sentido, é sempre bom lembrar que é preciso sempre manter viva a indagação: será que a preponderância das ações humanas sobre os demais vetores que potencialmente podem alterar a história geológica da Terra teria mesmo potência suficiente para tirar o mundo da estabilidade que caracteriza(ou) o Holoceno, a ponto de conduzi-lo a essa nova – e ainda desconhecida *Época* – a que nós, seres humanos, estamos denominando de Antropoceno?

Apesar das controvérsias que ainda persistem como já destacado anteriormente, as opiniões de *experts* e instituições internacionais voltadas ao estudo do tema<sup>6</sup> apontam – obviamente que ainda de forma não unânime – para uma

---

<sup>4</sup> Nota: O prêmio foi recebido em conjunto com os cientistas Frank Sherwood Rowland e Mario Molina por seus estudos e pesquisas sobre a formação e decomposição da camada de ozônio. Paul Crutzen é atualmente professor do Instituto Max Planck de Química em Mainz, Alemanha/DE.

<sup>5</sup> [...] O Holoceno favoreceu o advento das práticas agropecuárias que vagarosamente foram facilitando a minimização e modos de sobrevivência extrativistas, dependentes de coleta, caça e pesca. E que agora entra em etapa das mais enigmáticas, principalmente por causa da inteligência artificial. (VEIGA, 2019, p. 17).

<sup>6</sup> Nota: dentre estes grupos, merece destaque o *Anthropocene Working Group*, que reúne cientistas da Universidade de Leicester e do Serviço Geológico Britânico, sob a direção de Jan Zalasiewicz, que

mesma direção: para o período que tem sido denominado de a *grande aceleração*, iniciada por volta do ano de 1945 (primeira fase), e os *resíduos de testes nucleares* (segunda fase) iniciada em 1950, com a constatação de resíduos radioativos de plutônio oriundos dos testes com bombas atômicas realizados em meados do século XX.

Neste sentido, as evidências parecem se multiplicar apontando o caráter drástico da nova *Época*: a magnitude, a profundidade e sobretudo a velocidade dos efeitos da devastação dos territórios e da biosfera. Vejamos alguns importantes e atuais exemplos, amparados em recentes pesquisas:

Em Veiga (2019, p. 27):

[...] ninguém tem o direito de ignorar que ao menos desde meados do século XX, os seres humanos passaram a exercer pressões excessivas sobre alguns dos mais relevantes ciclos biogeoquímicos, como os do carbono e do nitrogênio. Ao mesmo tempo em que ocorria inédita escalada geral de outros impactos artificiais (antrópicos) sobre a biosfera. Talvez baste lembrar que, de todo o dióxido de carbono atribuível às atividades humanas hoje estocado na atmosfera, três quartos foram emitidos apenas no curto lapso dos últimos 70 anos. [...] No piscar de olhos histórico em que viveram as últimas gerações, o número de veículos motorizados passou de 40 milhões para 850 milhões. A produção de plásticos, de mero milhão de toneladas para 350 milhões de toneladas. A quantidade de nitrogênio sintético (principalmente para fertilização agrícola) foi para 4 milhões de toneladas para mais de 85 milhões de toneladas. Somados à erosão da biodiversidade e à acidificação dos oceanos, esses rapidíssimos saltos caracterizam o que está sendo cada vez mais entendido como a 'Grande Aceleração'.

Em Svampa (2019, p. 144-146):

[...] O termo Antropoceno junta dois radicais proveniente do grego ανθρωπός (anthropos), que significa 'homem', e Κάινος (kainos), que significa 'novo' ou

---

afirmam, após sete anos de trabalho em pesquisas e estudos, que o planeta entrou em uma nova era geológica a partir de 1950.

'recente'. Os fatores que justificavam falar em uma mudança de era são inúmeros. Um primeiro elemento foi a mudança climática, associada ao aquecimento global, produto do aumento das emissões de dióxido de carbono e de outros gases causadores de efeito estufa. Hoje, a atmosfera contém mais de 150% de gás metano e mais 45% de dióxido de carbono, produto de emissões humanas, em comparação com 1750. Em consequência, desde meados do século XX, a temperatura aumentou 0,8°C, e os cenários previstos pelo Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) preveem um aumento da temperatura entre 1,2°C e 6°C até o fim do século XXI. Os cientistas consideram 2°C o limite de segurança, e que o aumento de temperatura pode ser bem maior se nada for feito. Os enfoques sistêmicos e os avanços científicos mais recentes mostram que até uma leve variação na temperatura média do planeta poderia desencadear mudanças imprevisíveis e desordenadas. [...] Em 2017, um relatório da The Carbon Majors, uma organização sem fins lucrativos, descobriu que mais da metade das emissões industriais desde 1988 corresponde a 25 empresas ou entidades estatais. Grandes companhias petrolíferas como ExxonMobil, Shell, British Petroleum e Chevron estão entre as maiores emissoras. Do mesmo modo, de acordo com o relatório, se os combustíveis fósseis continuarem sendo extraídos no ritmo atual durante os próximos 28 anos, as temperaturas médias subirão cerca de 4°C até o fim do século. [...] O segundo fator de alarme se refere à perda de biodiversidade, a destruição do tecido da vida e dos ecossistemas. Trata-se de um processo de caráter recursivo, já que a perda da diversidade também é acelerada pela mudança climática. Basta destacar que nas últimas décadas a taxa de extinção das espécies foi mil vezes superior do que o observado nas demais eras geológicas. Por isso mesmo, já se fala da *sexta extinção*, ainda que, diferentemente das anteriores, que se explicava por fatores exógenos (o esfriamento global ou, no caso da extinção dos dinossauros, a queda de um asteroide), a hipótese de uma sexta extinção tem origem antrópica, colocando no centro a responsabilidade da ação humanas e seus impactos sobre a vida no planeta. [...] Em 2004, um grupo de cientistas utilizou a relação espécie-área para fazer um primeiro cálculo do risco de extinção em um contexto de mudança climática, utilizando dois cenários extremos. Um de mudança mínima, se o aquecimento global se mantivesse em patamares baixos, que estimava até 2050 estariam condenadas à extinção entre 22% e 31% das espécies; se o aquecimento global disparasse ao máximo provável, a porcentagem subiria,

ficando entre 38% e 52%. Outros estudos indicam porcentagens diferentes (maiores ou menores), mas, ainda assim, os resultados são sempre alarmantes. As espécies ameaçadas são muitas, desde o solitário urso-polar, que pode desaparecer em poucas décadas se as placas de gelo do oceano Ártico continuarem se reduzindo, até as abelhas, cujas colônias estão em colapso devido ao uso de pesticidas, à aparição de diversos vírus e, claro, à mudança climática. [...] Não são apenas os ecossistemas terrestres que estão ameaçados. A acidificação dos oceanos é a outra face do aquecimento global, produto da concentração de dióxido de carbono, que transforma a química das águas e põe em risco a vida dos ecossistemas marinhos. Desde o começo da Revolução Industrial, a média de acidez aumentou 30% devido à absorção de dióxido de carbono proveniente da queima de combustíveis fósseis. Calcula-se que o mar absorva cerca de quinhentos bilhões de toneladas de CO<sup>2</sup>, 'o que equivale em peso a quinhentos bilhões de fuscas jogados no mar', segundo Bonneuil e Fressoz (2013).

Pelo visto, a ideia de que o mundo já entrou numa nova *Época* dificilmente poderá ser afastada do debate público, por mais que uma fração de cientistas e instituições oficiais ainda continuem a ela resistir.

As questões colocadas pelo advento do Antropoceno revelam a necessidade de procedermos a um diagnóstico crítico sobre o tema a partir de uma perspectiva socioecológica. A magnitude e a hipercomplexidade dos desafios que se apresentam à espécie humana, os quais tangenciam a chamada sexta extinção em massa no planeta Terra, requerem a percepção clara de que violamos um limite que certamente nos trará consequências de proporções em grau e escala ainda inimagináveis.

A partir desta constatação, é evidente que para o enfrentamento adequado deste cenário de crise multidimensional de proporções extraordinárias, impõem-se o pensar de alternativas de proporções igualmente multidimensionais, extraordinárias, hipercomplexas e não lineares, a fim de que possam ser minimamente equilibradas as forças em disputa na busca de soluções possíveis.

Por fim, parece clara a conclusão de que a crise provocada pelo Antropoceno não se reduz a uma crise da humanidade, do *anthropos*. Para além dela e de seus contornos civilizatórios, trata-se de um colapso sistêmico, porque condizente ao

*Sistema Terra*, compreendido este como um conjunto extremamente complexo que abrange as dinâmicas coevolutivas de projeção planetária: as realidades orgânica e inorgânica (geosfera, biosfera, hidrosfera e atmosfera), a natureza humana e o processo civilizacional e a esfera social.

Outrossim, à medida em que os atores econômicos e políticos hegemônicos continuam promovendo um modelo de desenvolvimento absolutamente insustentável e hostil à vida como o atual – em que os limites biofísicos (biocapacidade ou capacidade de carga)<sup>7</sup> do planeta foram há muito ultrapassados, em nome do paradigma do crescimento econômico infinito – não é evidentemente apenas a vida humana que está em perigo, mas a de outras espécies e o planeta Terra em seu conjunto, pelo menos da forma como hoje o conhecemos.

Como consequência lógica deste fato, enquanto diagnóstico crítico, o Antropoceno envolve o questionamento das lógicas atuais do que chamamos de desenvolvimento. Como corolário lógico, impõem-se a imediata reavaliação do modelo de consumo hoje fundamentado no sistema de obsolescência precoce e programada, que limita a vida útil dos produtos e gera infindáveis resíduos, obrigando as pessoas a renová-los repetidas vezes, em função da maximização dos benefícios ao mercado e ao capital. Uma prática enfim totalmente insustentável do ponto de vista socioambiental.

Ao que parece, desde o ponto de vista ético, o Antropoceno evidencia a necessidade de um reposicionamento da relação humanidade–Natureza bem como do próprio ser humano como parte integrante da comunidade da vida, juntamente com as demais espécies.

Uma ética de cuidar da Terra que afirme o direito que toda a forma de vida possui

---

<sup>7</sup> Nota: [...] A isso é preciso acrescentar o aumento da população mundial. Ultrapassamos os novecentos milhões de habitantes em 1800 e chegamos a quase 7,5 bilhões em 2018. A pegada ecológica da humanidade hoje excede a capacidade de regeneração dos ecossistemas, tendo aumentado 50% entre 1970 e 1997. Atualmente, consumimos 1,5 vez o que o planeta pode fornecer de maneira sustentável. Isso significa que a Terra precisa de mais de 1,5 ano para regenerar o que utilizamos e os dejetos que produzimos em um ano, uma realidade que nos coloca diante de um índice insustentável e que só vai piorar, já que se espera que, para o ano de 2050, tenhamos chegado a dez bilhões de habitantes, a maior parte em países emergentes ou em vias de desenvolvimento. Caso o sistema atual de consumo persista, calcula-se que para 2030 precisaríamos do equivalente a dois planetas Terra para sustentar a humanidade. (SVAMPA, 2019, p. 148).

de ser respeitada, protegida e preservada, independentemente de seu valor ou utilidade para o ser humano, é condição *sine qua non* para uma "sociedade global sustentável, fundada no respeito à Natureza, aos direitos humanos universais, à justiça econômica e ambiental e a uma cultura de paz". (GUDYNAS, 2019, p. 35-38).

Todavia, desprovidos de uma ética que esteja à altura dos desafios impostos por uma contemporaneidade hipercomplexa, que nos impõe o maior desafio já colocado à humanidade, uma ética de prudência, respeito, amorosidade e sobretudo Alteridade em nossa relação com o meio externo que nos cerca, a Natureza, tornamos-nos uma espécie de perigo e desgraça para nós mesmos. De forma consciente, submetemos a Natureza às nossas fantasias como se o campo da vida sobre o qual agimos fosse imune a ação e às consequências de nossos atos impositivos.

A provável inevitabilidade de um colapso ambiental iminente examinado nesta primeira parte do artigo, revela que a matriz ontológico-cognitiva de compreensão do universo sensível que marca o nosso vínculo relacional enquanto espécie com o mundo natural, desde a modernidade, produziu um efeito devastador de caráter multidimensional ao *forjar* um modelo de dominação da Natureza como um estoque de recursos a ser permanentemente apropriado a partir de um padrão infinito.

A partir destas reflexões impõe-se agora, como objeto da parte segunda do ensaio, indagar se no contexto da atual crise ecológica – que é a crise do paradigma antropocêntrico, portanto uma crise de natureza civilizatória – existe espaço para o assentamento de um novo marco axiológico-referencial que não só conceba como reconheça a Natureza enquanto espacialidade radicalmente original, de valência inapropriável e inconfundível, porquê absolutamente *Outra*, vinda de *outro lugar*.

Considerando-se, portanto, a relação ser humano-Natureza tal como hoje se apresenta, em que aquele é o *télos* valorativo e esta um conjunto de objetos sob o seu domínio, pensamos ser oportuno perquirir como se daria a conversão do atual paradigma antropocêntrico-utilitarista em um novo referencial ético-ecológico de matriz absolutamente diversa, tal como pode e deve ser.

Nos parece claro, portanto, que perscrutar acerca do lugar ocupado pela Natureza no campo da vida enquanto *presença efetiva da Alteridade no mundo da*

*ecologia*, a luz do pensamento de Emmanuel Levinas é uma possibilidade essencial e concreta, não só radical e singular, como necessária absolutamente urgente.

Tal investigação, atenta a circunscrição categorial que lhe é própria, deve perquirir acerca da existência ou não das condições de possibilidade de uma determinada concepção de Natureza como *espacialidade original do Outro* enquanto *Outro*, dotada do estatuto de *Alteridade* e circunscrita no plano de uma *metafenomenologia* que acolha a ética como filosofia primeira. Nesse sentido, busca a abertura cognitiva a um continente de práxis coletiva que vislumbre outra espacialidade que não a da unificação totalizante do *Mesmo*.

### 3 ALTERIDADE E NATUREZA: A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

Desde a filosofia clássica (Platão e Aristóteles), percorrendo a idade média até a modernidade, e mesmo após, a *ontologia* tem se colocado em relevo (e protagonismo) a partir do mundo dos entes (em extensão, substância, ordenação). A Natureza, por sua vez, tem sido igualmente o campo do *Ser*, o domínio do exercício do *Ser* como poder absoluto.

Como é bastante evidente – e resta patente no *referente Antropoceno* aqui, e por esta razão, declinado – os fenômenos que degradam e mesmo destroem o meio ambiente agravam e comprometem ainda mais a qualidade de vida e a própria sobrevivência das espécies e sociedades, incluindo a humana, podendo potencialmente desencadear efeitos funestos como migrações e conflitos distributivos e disruptivos de toda a ordem em contexto global.

Segundo Jonas (2006, prefácio, p. 21), para além de estarem fincadas na *modernidade*, as raízes dos fenômenos que hoje enfrentamos são reflexos causais emergentes do modelo de relação ser humano-Natureza lá estabelecido e sobretudo da concepção mesma de Natureza lá forjada.

É a autonomia da razão calcada no *Ser* enquanto resultante factual da subjetividade *moderna* que fundamenta e sustenta a ética universalista como autonomia moral – e mesmo de dignidade em face aos outros seres naturais e formas de vida – chancelando o *agir* que intervém por sobre a natureza e destrói a

vida em todas as suas formas. Tal racionalidade tem-se mostrado incapaz de responder “à esta crise profunda que trespassa as ideias e elimina a esperança”:

[...] Um século longamente marcado pelo ódio para com o outro homem, o desprezo demasiado cotidiano para com ele e a surdez para com o seu queixume, a todos submete à tentação do niilismo – do qual o individualismo das sociedades constitui um dos cruéis avatares. Os filósofos, educados, desde Heidegger, não esquecerem o «ser» e a pensarem a preocupação própria de cada um com a sua mortalidade, não respondem à esta crise profunda que trespassa as ideias e elimina a esperança. O sentido parece, de hoje e diante, ausentar-se dos discursos e muitos sorriem com condescendência perante o esforço daqueles que, ingênuos e obstinados, não ratificam o veredicto dessa sabedoria desiludida, frequentemente em perigo de naufrágio. O anti-humanismo contemporâneo tem, assim, origem numa inteligibilidade da realidade, deseja de não se furtar à confrontação com os desastres que entenebrece o mundo, e impaciente por acabar com tudo o que se parece, segundo ela, com «espiritualismo». (CHALIER, 1993, p. 9)

Desta forma, o objetivo primeiro de uma filosofia que se pretenda radical (que vá à raiz) do ponto de vista da ruptura com a lógica totalizante contida no projeto ontológico do Ser é “investigar a legitimação da ontologia enquanto dimensão de validação e todo e qualquer exame filosófico da realidade” (SOUZA, 2022, p. 106).

Em uma espécie de “giro categorial” (SOUZA, 1996, p. 151-160, 2022, p. 172) – sobretudo a partir da categoria filosófica chamada Infinito “ético”<sup>8</sup> aliada a um reconceituado “modelo hermenêutico alternativa de base metafenomenológica” –, que abre espaço para o assentamento da “possibilidade filosófica de uma

---

<sup>8</sup> [...] Um ponto de entrada possível para uma tal reflexão é a contemporânea e urgente questão ambiental. Pode ser, efetivamente, estabelecida uma discussão em torno da que tenha como base uma modalidade metafenomenológica de pensamento, ou seja, que discuta a “presença efetiva da Alteridade” no mundo da Ecologia, desde a perspectiva da compreensão ética do Universo. Assim, por “sentido geral do infinito ético” se compreende, por um lado, uma determinada formalidade que, embasando-se no já exposto, estabeleça por sua vez as bases para um modelo hermenêutico alternativo para a compreensão não apenas da realidade antropológica, mas até mesmo do mundo “natural”; por outro lado, entende-se sob esta expressão também uma metaformalidade hermenêutica que evidencia a Natureza como Outra casa do Outro, como realidade cuja variedade e sentido só se dá, em sentido mais pleno, eticamente. Aqui deveria se tornar visível e inequívoco o núcleo de uma possível nova teoria do conhecimento. (SOUZA, 2022, p. 269).

racionalidade ética" como substrato de uma prima "philosophia", cabe agora perquirir sobre as condições de possibilidade da Alteridade no mundo da Ecologia<sup>9</sup>.

Tal categoria, a *Alteridade*, de projeção fundamental no pensar Levinasiano, pressupõe uma tal concepção de Natureza que se revela enquanto espacialidade outra, original, não determinada, do Outro, dotada de *irreducibilidade absoluta*, posto que impassível de anulação, apropriação e redução enquanto tal em nome da figura do *Mesmo* que, sob outra perspectiva, se lhe opõe ontologicamente.

Na Natureza, no espaço ainda intocado das determinações do *Mesmo*, encontra o Outro um substrato real (SOUZA, 2022, p. 273). A Natureza, assim compreendida, posto que inconversível à categoria da Alteridade, é a própria expressão desta *Alteridade* mesma.

Ao examinar o que denomina, com precisão extrema a nosso sentir, *unidade convergente* inserta na concepção de uma "pretensa unidade entre ser humano-natureza"<sup>10</sup>, (SOUZA, 2022, p. 270-274) prenota que o "discurso ontológico da Ecologia" é, assim, uma contradição em si mesmo, em cuja expressão se expressam também as bases que os sustentam. (SOUZA, 2022, p. 271).

Partindo das evidências concretas, já aqui referidas, de fenômenos que causam a destruição do meio ambiente considerado em seu caráter pluridimensional, no que respeita a presença da "Alteridade no domínio da Ecologia", a tarefa filosófica primordial da contemporaneidade – que assume contornos de um verdadeiro desafio enquanto concretização da irreducibilidade absoluta da Natureza à figura do *Mesmo*, compreendido enquanto expressão nuclear da *Totalidade* – consiste em conceber a Natureza como "expressão concreta da Alteridade mesma", revelação primeira e última do outro enquanto *Outro*, posto que "dotada de espacialidade própria", absolutamente distinta – porque insubordinável, insubalterna e inconfundível – da lógica da Totalidade. A Natureza, "tende", assim, "teoreticamente", à "Alteridade categorial estrita", quando não se deixa submergir na indiferenciação totalizante. (SOUZA, 2022, p. 273).

<sup>9</sup> Cf. Souza (2016, p. 103-109).

<sup>10</sup> [...] O sofisma ontológico – Unidade totalizante como pretensa possibilidade da diversidade: O perigo da "Unificação Convergente" a partir de um centro de decisão que pensa o mundo à imagem do ente. Lógica oculta: "a redução do universo a uma questão de domínio humano". (SOUZA, 2022, p. 270).

A partir da categoria da "Exterioridade"<sup>11</sup>, a Natureza é entendida igualmente como espacialidade original do outro enquanto *Outro*, alheia portanto ao espaço da Totalidade. Assim, para além da ideologia da acumulação infinita, conclui-se que a Natureza "só pode ser concebida eticamente"<sup>12</sup>, assentando-se a ética, por isto, também dimensão ecológica, como "prima philosophia". (SOUZA, 1996, p. 159-160).

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo quis evidenciar que a supremacia do homem sobre os outros seres vivos, sobretudo todas as formas de vida humana e não humana, termina por ser a força propulsora que move a máquina antropocêntrica que tem no Ser o seu centro. Esta supremacia, que vem bem marcada desde Aristóteles, está fundada na concepção filosófica que sugere se defina o homem como um animal dotado de *logos*, de linguagem e de razão. Essa é, a final, a elevada qualidade que atribui uma singular dignidade à espécie humana e justiça, por isso, aquela supremacia, que se mostrou totalitária desde sempre.

O advento do Antropoceno – e do colapso ambiental contemporâneo –, detalhado tanto quanto possível nos limites impostos pela métrica deste ensaio, expressa de forma absolutamente cristalina os limites e as razões pelas quais o projeto da modernidade, sustentado pela tradição, como visto, faliu. E sossobrou, indelevelmente, por não garantir, por um lado, um espaço de segurança substancial à espécie humana frente o colapso ambiental e ecológico iminente, e, por outro, por insistir em negar à Natureza o seu verdadeiro *status* de Alteridade mesma, sustentado aqui como espacialidade original do outro enquanto *Outro*, absolutamente irreduzível, por essa razão, ao *Mesmo* como expressão concreta da Totalidade.

---

<sup>11</sup> Ou seja, em Levinas, admissão da concretude do outro enquanto *Outro* e sua irreduzibilidade concreta e radical a figura do *Mesmo*.

<sup>12</sup> Assim como disse Ludwig Wittgenstein (Filósofo Austríaco, 1889-1951) certa vez "a ética não trata do mundo...a ética deve ser a condição do mundo... (*in* Diários, 24/7/1916)". É neste sentido que a ética é a pieira das filosofias, aquela que permite que os filósofos surjam, e, por decorrência, as filosofias, que não existem sem os filósofos e filósofas. (SOUZA, 2004, p. 23).

O artigo conclui, em suma, que só uma ética ecológica fundada na Alteridade como filosofia primeira pode nos impedir, enquanto espécie, de nos tornarmos uma desgraça para nós mesmos.

## REFERÊNCIAS

CHALIER, C. *Lévinas, a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

DANOWSKI, D.; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há mundo por vir? ensaio sobre os medos e os fins*. 2. ed. Florianópolis: Cultura de Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017.

GUDYNAS, E. *Direitos da natureza: éticas biocêntricas e políticas ambientais*. São Paulo: Elefante, 2019.

HOLOCENO. In: *WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre*. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 20 jun. 2023]. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Holoceno>. Acesso em: 01 set. 2023.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

LATOUR, B. *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature, being the Gifford lectures on natural religion*. Edinburgh: University of Edinburgh, 2013. Disponível em: [http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/GIFFORD-SIX-LECTURES\\_1.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/GIFFORD-SIX-LECTURES_1.pdf). Acesso em: 03 out. 2023.

SOUZA, R. T. *O pensamento e o Outro, o Outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022.

SOUZA, R. T. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Porto Alegre: Educs, 2016.

SOUZA, R. T. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

SOUZA, R. T. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SVAMPA, M. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019.

VEIGA, J. E. *O antropoceno e a ciência do sistema terra*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.



# 16. O DIAGNÓSTICO DA TOTALIDADE NA CRÍTICA LEVINASIANA

## THE DIAGNOSIS OF TOTALITY IN LEVINAS'S CRITICISM



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-16>

*Magdiel Pacheco Santos<sup>1</sup>*

### RESUMO

O pensamento levinasiano, enquanto crítica e re-ação à tradição do pensamento ocidental marcado pela ontologia, deve ser visto como uma denúncia que sinaliza a gênese, as ramificações, o enrobustecimento e o nadir da totalidade na modernidade. Portanto, a perquirição de Emmanuel Levinas propõe o questionamento incontornável sob qual perspectiva – egolátrica, ensimesmada e tendente à totalização – tem se dado tal desvelamento cognitivo. Para alcançar o discernimento do filósofo franco-lituano, o presente artigo busca, nesse giro do delineamento da ontologia à ruptura metafenomenológica, pontuar essa 'tentação essencialmente humana' – qual seja, a tentação à totalização. Assim, será apontada a sintomatologia cognitiva da ontologia, sob a crítica auspiciosa da filosofia de Emmanuel Levinas. Tal processo reflexivo será apresentado sob a batuta do transbordamento e transgressão – isto é, sob autêntica subversão gerada pela inadequação do Outro. Ao fim, busca-se cumprir o objetivo de delinear o cenário sobre o qual a metafenomenologia levinasiana buscou se contrastar: enquanto atribuição de sentido ético, exasperação como método da filosofia e a tenacidade da ética como filosofia primeira; indicando, assim, a transição do domínio da consciência ativa para um 'pensar mais que pensar'.

Palavras-chave: Levinas; ontologia; Totalidade; alteridade; Outro.

### 1 INTRODUÇÃO

O pensamento ocidental é marcado por uma busca contínua pelo saber. Nesse aspecto, a atitude filosófica se voltou para vários cenários e inquietações. O debruçamento sobre a cosmologia e a entrada gradativa nas questões cosmopolitanas, os antagonismos medievais na escolástica, a entronização da razão

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia (PUCRS). Participante do grupo de pesquisa Alteridade, Estética, Ética - Dimensões da questão do Outro (PPGFIL/PUCRS). Especialista em Filosofia e Teoria do Direito (PUCMinas). Especialista em Gestão Pública (UFMA). Defensor Público. Parecerista da Revista da DPEDF. santos.magdiel@edu.pucrs.br / magdielps@gmail.com

na filosofia moderna, o destrinchamento da filosofia da história e o desvelamento do eu em Heidegger...; conjunturas bem distintas mas que, sob a crítica de Levinas, mantinham uma característica em comum: o conhecimento como autêntica projeção do *Eu*, isto é, a *ontologia*. Assim, a presente reflexão se contextualiza enquanto provocação propedêutica a esse contraponto filosófico contemporâneo.

Para tanto, nesse processo de diagnóstico da filosofia ocidental, será demonstrado que Emmanuel Levinas estabelece como elemento de crítica – e, fundamentalmente, de *krísis* – o *Outro*, enquanto mistério e manifestação que denuncia a imprescindibilidade de um pensar mais que pensar. Para melhor compreensão, será pontuado também que o autor se utiliza de um *discurso enfático* através do qual, em intrincada gramática, busca – ao tentar dizer o indizível – criticar e transpor a ontologia ao mesmo tempo em que persiste o esforço de não cair no equívoco denunciado. Assim, o *dito* na escrita de Levinas se revela, em instigante forma labiríntica, como um atritar de significantes nesse esforço de apontar um para-*além* do *logocentrismo* e do saber racional totalizante. Dessa forma, o convite levinasiano perpassa, continuamente, por uma vigilância epistemológica contínua quanto ao processo cognoscente, numa inversão e delação do *Eu*, enquanto sujeito do saber – rumo à proximidade anterior à toda consciência.

Ademais, o trabalho conjuntamente se situa ainda na crítica do filósofo franco-lituano sobre a ontologia e a mesmidade, desdobrando-se no delineamento da Totalidade – enquanto um estado de coisas estabelecido pelo império do *Eu* onde a (im)possibilidade do Infinito do *Outro* é reduzida, violentamente, ao *Mesmo* e à indiferença.

Ao fim da presente inflexão, busca-se estabelecer a inafastável constatação de que o pensamento de Emmanuel Levinas sempre tem o *Outro* não como plano de fundo, mas como autêntico protagonista e fundamento da crítica. Nesse contraponto, será delineado aspectos relacionados à *alteridade* e a *religião* enquanto possibilidade da impossibilidade da ruptura da Totalidade.

## 2 O EU, O MESMO E A ONTOLOGIA

“A filosofia é uma egologia”<sup>2</sup>. Essa prestigiada assertiva de Emmanuel Levinas, em *Totalidade e Infinito*, é uma maneira frontal de apresentar o posicionamento do autor perante o pensamento ocidental. Entretanto, antes de compreender minimamente esse espaço de crítica, é preciso sinalizar, rapidamente, para uma exposição mais didática, o caminho peculiar para compreender Levinas – evitando comuns erros em leituras açodadas e superficiais do autor.

Logo no início de sua obra necessária, *O Homem Messiânico*, Luis Carlos Susin alerta para uma especificidade que dificulta a introdução ao pensamento do autor franco-lituano: Levinas se expressa em grego, mas conserva a forma hebraica de pensar. Ou seja, apesar da construção do pensamento na lógica grega – originalmente escrito em francês –, os escritos de Levinas são marcados por uma linguagem que uma afirmação não se encerra, em seu sentido, em si mesma; mas é “apenas fragmento e sinal que não integra um sistema mas uma direção”. E, paralelamente, “não importa tanto esgotar cada uma das afirmações, pois é no conjunto que indicarão a orientação”<sup>3</sup>. Não se trata, destarte, apenas de estar ciente do discurso enfático utilizado pelo filosófico, há de que se manter atento, também, na percepção, dessas sinuosidades da linguagem e do pensamento.

Em Levinas, hipérboles e metáforas ocupam lugar destacado num discurso filosófico marcado pela exasperação e extrapolação da linguagem, em uma investida de dizer o indizível. Ou seja, um esforço para transmitir a possibilidade da impossibilidade de traduzir a *terceira margem*<sup>4</sup>. Sobre esse aspecto, a fim de não prolongar aspecto introdutório, o seguinte trecho esclarece esse cuidado no trato com o tipo de obra sob análise<sup>5</sup>:

O uso do método enfático pressupõe, portanto, um trato ambíguo da linguagem ontológica, da linguagem do ser, do sistema linguístico enquanto tal, que a tudo identifica e recobre. Nessa linguagem, que Levinas nomeia de Dito, tudo se

---

<sup>2</sup> LEVINAS, 1988, p. 31.

<sup>3</sup> SUSIN, 1984, p. 17.

<sup>4</sup> Alusão ao famoso conto de João Guimarães Rosa, *A terceira margem do rio*.

<sup>5</sup> CARVALHO, 2021, p. 277/278.

traduz, ainda que a preço de uma traição. Linguagem, não obstante, indispensável, se se quer prestar esclarecimentos sobre o outramente que ser. Via pela qual o Dizer pré-original pode se mostrar, mesmo que à custa de sua subordinação ao Dito. Mas como, afinal, admitir que esse Dizer anterior ao Dito se manifeste num dizer que, ao dizê-lo, já o trai? É preciso, então, que todo dito seja desdito e dito de outra maneira, num movimento ininterrupto. Não há, na linguagem ética, formulações definitivas, noções estanques. É preciso sempre dizer outramente. É preciso voltar a dizer, desdizer, dizer de outro modo.

Em sendo feito esse destaque inicial, é possível iniciar a reflexão partindo da contextualização do *Eu* em Levinas e sua relação com a exterioridade, com a realidade.

De pronto, interessante estabelecer como condição fundamental para o pensamento filosófico do “*desidentificar-se*’ da realidade, ou seja, perceber-se diferente dela”, momento em que há uma consciência implícita que não somente suscita a distinção entre quem pergunta e quem é perguntado, mas estabelece o conhecimento como “anulação do espaço que media entre conhecedor e conhecido”<sup>6</sup>. Assim, haveria essa percepção de contraste com a realidade paralelamente a uma identificação ego-ísta com o mesmo. Para Susin, a busca pelo saciamento – pela felicidade do *Eu* no mundo e retorno a si mesmo – estaria no acontecimento do *ego-ísmo* enquanto extensão (movimento de ir à exterioridade) e compreensão (do retorno a si mesmo) – em outras palavras, “é começando a viver no mundo que o eu pode começar a viver em si mesmo (...). O mundo, porém, se põe como intervalo entre o eu e si mesmo”<sup>7</sup>.

Desse ponto, já exsurge a tensão entre a diferença real – fruto do contraste – e a diferença lógica – como desdobramento da iluminação pelo intelecto. Nesse instante inicial, já é possível sinalizar a problemática da racionalidade ocidental quando aquela diferença real acaba por ser aprisionada a esta, diferença lógica. Assim, em vez da possibilidade de um atrito com a realidade, um arrastamento lógico-existencial implícito. Como alerta Ricardo Timm de Souza<sup>8</sup>, o pensamento

---

<sup>6</sup> SOUZA, 2016, p. 286-288.

<sup>7</sup> SUSIN, 1984, p. 35 e 45.

<sup>8</sup> SOUZA, 2016, p. 287/288.

ocidental acaba por gravitar na ideia de cognoscibilidade enquanto uma complexa apropriação em que “só o real é o cognoscível; só o cognoscível é o real” e “o intelecto aprende apropriar-se do que não é ele ao apropriar-se intelectualmente daquilo a que é, por ele, atribuído valor de realidade”.

Nesses primeiros passos da reflexão, é possível, então, a assunção de uma postura que coloca sob perscrutação qual perspectiva tem estabelecido as dimensões da realidade e – já traz os primeiros indícios – de quanto necessariamente egoísta se constituiria essa percepção do mundo. Assim, a inquietação até então desenrolada já inicia o deslindar de certo estranhamento quanto à forma de pensar que marca a história da filosofia. Sobre essa controvérsia – que se manteve, salvo exceções pontuais<sup>9</sup>, incontroversa na razão ocidental –, Marcelo Pelizzoli sintetiza<sup>10</sup>:

A filosofia é a busca da verdade, mas esta verdade não tem questionado o poder de quem a desvela, não tem interrogado o ‘eu penso’ que abre seus caminhos e que usufrui de seus resultados. O desvelamento substantiva-se nas verdades que um ser dotado de liberdade alcança; tais verdades identificam e modelam toda natureza confirmando o ser que pensa como o único senhor da liberdade. Diante de um mundo natural e do estranho, alcançar a verdade é engendrar uma totalidade que aglutina o diverso no identificável.

Como um ponto de partida, em *Totalidade e Infinito*, Levinas esclarece que há um significado plural no saber e na teoria a depender dessa crítica sobre os limites e contrassensos do pensar. Em um lado inconfundível existiria o saber ou a teoria enquanto desejo metafísico nesse “o ser cognoscente deixa o ser conhecido

---

<sup>9</sup> “A História da Filosofia tem descambado, muitas vezes, para a totalidade – ou para uma ‘egologia’ em conjugação com uma ‘ontologia’. A periculosidade que Levinas constata, referente à fenomenologia, interliga-se basicamente – seja pela referência ao horizonte de compreensão do ser, seja pela redução do real à idéia ou ao conceito à filosofia como um todo, com algumas exceções. (...) Levinas, além de retornar alguns veios judaicos e bíblicos para a filosofia – com autores como F. Rosenzweig e o Talmud – aponta momentos sublimes dentro do pensamento ocidental: o Bem além do ser de Platão, a razão prática não tocada pela razão pura de Kant, a idéia do infinito de Descartes, uma redução ética e intersubjetiva a partir de Husserl. Sem receio de citar, apontamos ainda inspirações em autores como Schelling, Feuerbach, Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Buber, ‘Escola de Frankfurt’, entre outros” (PELIZZOLI, 1994, p. 62)

<sup>10</sup> PELIZZOLI, 1994, p. 64.

manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento". No outro lado, a teoria também poderia significar inteligência, ou seja, *logos* do ser. Nesse último sentido, "uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece"<sup>11</sup>. Aqui, no sentido de *logos* do ser, haveria uma genuína confusão entre o processo do conhecimento e a liberdade do ser cognoscente.

Para Emmanuel Levinas, haveria, então, a necessidade de um terceiro termo que levasse ao cabo, que executasse essa privação da alteridade do ser conhecido nesse saber e nessa teoria. Aqui, à teoria, seria conveniente 'o título geral de *ontologia*'. Contudo, para o autor, se, por um lado enquanto ontologia, o saber implica um esforço pela recondução do Outro ao Mesmo, por outro, é possível desenhar a teoria com respeito à exterioridade em estrutura distinta. Daí, a necessidade de uma crítica que "não reduz o Outro ao mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo". Aqui já se delineia, inicialmente, como ainda será aprofundado, a irrisignação necessária da ética, e a precedência da metafísica à ontologia<sup>12</sup>.

Nesse instante, com mais propriedade, é possível retomar a citação de abertura do tópico – "A filosofia é uma egologia" – e já passa a ser entendível esse cenário como um processo cognoscente marcado por uma vociferação monocórdica do Eu e, no sentido levinasiano, uma autêntica manifestação de violência ao Outro. Nesse aspecto, violência se apresenta "a posição de uma categoria compreensivo-interpretativa da realidade, e não mais, apenas a de uma incisiva questão, que a realidade propõe continuamente a cada um de nós" – e, portanto – "tudo aquilo que entendemos por violência, em todos os níveis (...) repousa no fato exercido de negação de uma alteridade"<sup>13</sup>.

O conceito do *Eu*, em Levinas, é explicitado como a identidade por excelência. Assim, obviamente, não ocorreria a identificação do Mesmo no Eu enquanto '*Eu sou eu*'; mas "é preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo"; ou seja. "a possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo". Assim,

---

<sup>11</sup> LEVINAS, 1988, p. 29 e 30.

<sup>12</sup> LEVINAS, 1988, p. 29 e 30.

<sup>13</sup> SOUZA, 2016, p. 100.

ainda que, no exercício do pensar, se surpreenda com o estranhamento em relação a si, tal processo ocorreria, na fenomenologia hegeliana, “na consciência de si é a distinção daquilo que não é distinto”<sup>14</sup>.

A universalização do Mesmo estaria nesse aspecto do “Mesmo que se identifica na alteridade do objectos pensado e apesar da oposição de si a si”. Desta forma, o Eu é o Mesmo; e não um Outro ainda que o eu se surpreenda em si. Nada mais que a manifestação do jogo do Mesmo ou a navegação do eu pelo si. Sobre tal aspecto, a conclusão do autor de *Totalidade e Infinito* é incisivo: “A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialéctica ao Outro, mas o concreto do egoísmo”<sup>15</sup>.

Em trecho da obra *O princípio da não-violência*, Jean-Maria Muller aborda o humanismo de outro homem de Levinas, e, nas seguintes palavras, contextualiza o problema da ontologia: “A ontologia assim concebida é uma filosofia do poder, da dominação, da conquista, da violência e da guerra. Se a única preocupação do homem for perseverar no ser, ele se opõe inevitavelmente ao outro homem que surge à sua frente como adversário”<sup>16</sup>.

Portanto, pelo que já fora exposto, torna-se compreensível a afirmação levinasiana de que a caminhada da filosofia ocidental apresenta certa “nostalgia da totalidade”<sup>17</sup>. O processo cognoscente, nessa conjuntura, acaba por se desenvolver, de maneira solipsista, em que – na já sinalizada indistinção entre o real e o lógico – o Eu restringe o movimento de ir a exterioridade e voltar para si apenas como processo de validação e reprodução do Mesmo. Em estéril manifestação da razão, o pensar tem como fruto apenas a violência. Violência essa que – sem vislumbrar o convite a crise, ao mistério e a negação da indiferença no Outro – reduz o Infinito do Outro ao horizonte da intencionalidade do ser, a mera apreensão do intelecto<sup>18</sup>. Sobre

---

<sup>14</sup> LEVINAS, 1988, p. 24/26.

<sup>15</sup> LEVINAS, 1988, p. 24/26.

<sup>16</sup> MULLER, 2007, p. 62.

<sup>17</sup> LEVINAS, 2007, p. 62.

<sup>18</sup> “Para Levinas, toda ontologia provoca um tipo de violência sobre o Outro. Transgredir a alteridade humana como critério ético significa entrar no campo da violência. O Outro, quando reduzido a conceito, perde a capacidade de mostrar-se na singularidade do seu próprio rosto. É a percepção do Outro a partir do Eu” (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 09).

tal aspecto, é possível encontrar essa interessante síntese na obra *O pensamento e o outro, o outro do pensamento*<sup>19</sup>:

O Mesmo acaba por retornar a si mesmo, trazendo consigo sua maior conquista: o Outro despossuído de sua Alteridade e acoplado indiferenciadamente ao próprio núcleo de sua solidão tautológica em contínuo processo de autojustificação. Seu maior instrumento nesta aventura: a intencionalidade, direção do logos que se dirige ao noema que se destaca em um horizonte de sentido como representação: uma questão de conhecer intelectual.

### 3 DA TOTALIDADE À FISSÃO PELA ALTERIDADE

Como assentado, o estabelecimento do Eu e a busca incessante do amordaçamento do Outro numa identidade ensimesmada, no Mesmo, são *reflexo* – aproveitando-se da polissemia, tanto enquanto *pensar* quanto em *espelhar* – de uma razão narcísica, egolátrica; isto é, pura ontologia. Interessante pontuar que essa constatação, no conjunto da obra de Levinas, não se trata de um desvirtuamento do saber. Mas, de per si, o conhecimento está para aquém do além que é o Outro. Nesse sentido, em *El Tiempo y el Otro*, é possível encontrar clara afirmação de que “o solipsismo não é uma aberração ou um sofisma: é a própria estrutura da razão”<sup>20</sup>.

Então, o logos estaria estruturado de maneira trófica, sempre na perspectiva de uma “adequação entre o pensamento e o que ele pensa”. Nesse âmbito de retroalimentação, os limites da imanência estariam, necessariamente, delineados pelo próprio horizonte do *Eu*. Não haveria, assim, senão uma genuína “impossibilidade de sair de si”<sup>21</sup>. Por isso, o anseio pela identidade, pela reprodução do Mesmo em qualquer apreensão feita da realidade.

A fim de dar uma maior compreensão às categorias levinasianas, talvez uma forma mais didática é através de um pontual contraste com a forma de pensar que está sob a apuração e crítica da Levinas. Especificamente, em Hegel, por exemplo, a

---

<sup>19</sup> SOUZA, 2022, p. 136.

<sup>20</sup> “Al englobar el todo en su universalidad, la razón se encuentra e la misma en soledad. El solipsismo no es una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón” (LEVINAS, 1993, p. 105, tradução nossa).

<sup>21</sup> LEVINAS, 2007, p. 45.

própria determinação do ser se revela enquanto determinabilidade marcada pela identidade e diferenciação. Não haveria aqui um cenário construído sobre uma referência heterônoma, mas uma identidade pautada no ser-em-si e no ser-para-outro, desembocando, necessariamente, em “uma determinação do outro enquanto outro, do mesmo em relação ao mesmo”. Ou seja, “tudo acontece, em último sentido, no âmbito fechado da identidade (a qual pode ser tão ampla quanto se queira); a identidade resolve o problema da real heteronomia, e a diferença é ‘subsumida’ da realidade do (mesmo) existente”<sup>22</sup>.

O esforço para obliterar qualquer resquício de uma orientação heterônoma também pode ser sinalizado, de maneira marcante, no Eu transcendental kantiano e suas categorias racionais apriorísticas, e, sobretudo, no Eu pensante de Descartes – com grande influência na estruturação da racionalidade moderna<sup>23</sup>:

(...) não é na tradição que a modernidade justificará a sua própria normatividade. Sua autoridade deve advir e se estabilizar em algo próprio, independente de heterônomas determinações: a razão iluminista, primariamente centrada no sujeito na subjetividade, no Eu. ‘Modernidade’ e ‘Eu’ apresentam-se, nesse sentido, como termos correlatos. O Eu é a figura emergente e representativa da modernidade. Em grande medida, a modernidade é um projeto do Eu, um projeto de ambição universal que afetará desde os planos do conhecimento, da técnica, do controle da natureza, da morte e da arte até as instituições como um todo.

Assim, é possível entender o contexto em que, de maneira peremptória, Levinas afirma: “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo”<sup>24</sup>. Pois, com a entronização dessa razão, enquanto sistema autorreferente, não há obstaculização alguma à veia da mesmidade e da dissolução do diferente. Imerso em seus recortes e assimilações, o Eu se satisfaz, egoicamente, em sua própria ipseidade, numa subjetividade solipsista enquanto genuína ‘mônada autocompreensiva’<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> SOUZA, 2005, p. 161.

<sup>23</sup> CARVALHO, 2021, 38.

<sup>24</sup> LEVINAS, 1988, p. 31.

<sup>25</sup> SOUZA, 2022, p. 79.

Em sendo erigida essa crítica à razão ocidental, é possível, então, perceber que o conceito de totalidade para Levinas é detectável nas entrelinhas do Mesmo, da ontologia e da violência. Em clássica definição, Pivatto esclareceu as dimensões da totalidade nas seguintes palavras<sup>26</sup>:

A totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que envolvem e se apropriam de toda exterioridade, de todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva porém inelutável da Ontologia é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: todos no tudo, tudo no Uno, a multiplicidade na unidade original ou final.

Como desdobramento da razão totalizante, toda exterioridade é aglutinada em um espelhamento de uma opacidade do idêntico. Nesse arco da totalidade autorreferente, a estruturação do pensar é feita – e re-feita, num processo autopoietico e identificante – cujo o *telos* é corroer e dissipar a multiplicidade. Horizontaliza-se a exterioridade nas dimensões e conformidades em que, sem transbordamento da razão, há somente a trilha reta – sem *curvação heteronômica*<sup>27</sup> – da negação da alteridade. Nesse cenário, a violência se absolutiza, deixando de ser, como já sinalizada, uma categoria compreensivo interpretativa da realidade, e passa a descrever e escrever a realidade da repleção do Eu, isto é, o Mesmo. Com esse nadir egolátrico, a personificação da totalidade nos horrores da história explica como “até o inaceitável se torna aceitável”<sup>28</sup>.

Pela evolução da análise feita até esse momento, quanto ao logocentrismo, não caberia outro vaticínio senão o indicado por Marcelo Fabri, “O *logos* e o saber racional não podem superar a idolatria do Ser”<sup>29</sup>. Destarte, se a arquitetura do pensamento ocidental, enquanto ontologia, sedimentou as bases cognoscitivas da

<sup>26</sup> PIVATTO, P. La relation à la transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas. 1980. Tese (Doutorado) – Paris, 19980. Apud SOUZA, 2016, p. 218.

<sup>27</sup> DERRIDA, 2015, p. 25.

<sup>28</sup> “O mundo se legitima, portanto, com tudo o que tem nele; se a história efetiva é a Razão, até o inaceitável se torna aceitável” (SOUZA, 2005, p. 171).

<sup>29</sup> FABRI, 1997, p. 163.

totalidade, não resta expectativa remediativa pelo próprio saber. Nesse aspecto, mais uma vez em *Ética e Infinito*, Levinas constata que<sup>30</sup>:

O meu esforço consiste em demonstrar que o saber é, na realidade, uma imanência e que não há ruptura do isolamento do ser no saber; que, por outro lado, na comunicação do saber nos encontramos ao lado de outrem, e não confrontados com ele, não na verticalidade do em frente dele. Mas estar em relação directa com outrem não é tematizar outrem e considerá-lo da mesma maneira como se considera um objecto conhecido, nem comunicar-lhe um conhecimento. Na realidade, o facto de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência. O social está para além da ontologia.

Diante da impropriedade do saber nesse diagnóstico, o questionamento seguinte ecoa com pertinência: “Nesta dinâmica de totalização, como pode ela [*a filosofia*], efetivamente e em seus fundamentos, pôr-se em causa?”<sup>31</sup>. Como resposta, o presente texto acaba por ser aproximar do *leitmotiv* do pensamento levinasiano: o Outro.

Conforme explanado por Marcelo Fabri, traduzindo o pensamento de Emmanuel Levinas, o filosofar seria uma forma de despertar o psiquismo humano de uma insônia como o reconhecimento da prioridade do outro sobre o mesmo. Dessa maneira, caberia ao filósofo essa desconfiança consigo mesmo, com o próprio pensar; já que “sem o encontro com o outro, não há pensar”<sup>32</sup>.

De todo modo, em que pese a ladeira da totalização do ser – enquanto *pensa* (enquanto tortuosidade e uma inclinação que encadeia essa gravitação própria) e como *pensar* (ao limitar o horizonte na extensão da própria leitura e re-leitura, enquanto *cogito* como mera reflexão de si próprio, espelho ensimesmado) –, persiste-se, apesar de tudo, o absurdo do Desejo pelo Outro, pelo tempo do Outro. O

---

<sup>30</sup> LEVINAS, 2007, p. 43.

<sup>31</sup> PELIZZOLI, 2002. p. 54.

<sup>32</sup> FABRI, 2007, p. 19.

Desejo, o *désir*, pela não-sufocação da totalidade de si mesmo através da satisfação dessa insatisfação na busca pelo Outro<sup>33</sup>:

Este é o *Désir* para o Ser: o desejo que é esperança na não-esperança de completação, subversão de ser. O desejo que não pode ser completado – atribuição do Ser – e que por isso, e só por isso, pode ser propriamente desejado. Um desejo que se lança para além do horizonte, 'saudade de um país onde não nascemos'. Desordenação do espaço que abre as portas a um espaço cujo conteúdo de realidade consiste em ser invisível para a visibilidade da luz reinante de meu poder ontológico. Desejo por definição sem satisfação, insatisfação desejanter.

Em que pese a perspectiva impregnada tendente à mesmidade, a violência que busca suplantar o diferente, a perfectibilização do idêntico na totalidade; "apesar de tudo, eis o desejo"<sup>34</sup>. Como bem pontuado em *Totalidade e Infinito*, "O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro. (...) Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações (...)"<sup>35</sup>.

Para o diagnóstico feito, até então, por Levinas, os limites do conhecimento se estabelecem enquanto colunas da denunciada ontologia. Portanto, vislumbre de uma resposta está para além da racionalidade, do saber. Ou seja, "Há no conhecimento, ao fim e ao cabo, uma impossibilidade de sair de si"<sup>36</sup>. Daí, na insistência do desejo, da obsessão que impede o repousar-se em si mesmo<sup>37</sup>, há o constrangimento para, num momento apologético<sup>38</sup>, o eu se inclinar perante o transcendente, o mistério indizível, o absolutamente Outro – que está numa distância não percorrível e não alcançável pelos esforços da racionalidade.

---

<sup>33</sup> SOUZA, 2015, p. 97/98.

<sup>34</sup> SOUZA, 2015, p. 98.

<sup>35</sup> LEVINAS, 1988, p. 21 e 22.

<sup>36</sup> LEVINAS, 2007, p. 45.

<sup>37</sup> FABRI, 1997, p. 259.

<sup>38</sup> LEVINAS, 1988, p. 27.

Assim, não se trata, como se observa, de uma não-adequação do Eu à história, ou à ontologia; mas a inconformação do Outro à conformidade do horizonte da mesmidade<sup>39</sup>:

A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refractário à categoria. Em vez de constituir com ele, como um objecto, um total, o pensamento consiste em falar. Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade.

O Outro, enquanto manifestação da imperscrutabilidade, de inadequação às projeções egológicas, abala o jogo de espelhos construído, sob as balizes da razão, entre reflexos do Mesmo. O embate levinasiano, nesse instante de convergência da análise, é frontal: "Na idéia do infinito pensa-se o que fica sempre exterior ao pensamento"<sup>40</sup>. Sobre essa saída do domínio da consciência ativa, Marcelo Pelizzoli apresenta esse novo cenário refratário aos horizontes da mesmidade<sup>41</sup>:

De uma posição ativa vigente o eu vê-se apelado à inversão provocada pelo desbordamento do 'pensar mais que pensar' (pelo Desejo), pelo Infinito não apreensível nas malhas da rede conceitual, o não-neutralizável por excelência. A (des)posição em jogo, abalando o lugar intencionado pela consciência em presente e da firmeza do mundo à luz do sentido ou verdade do ser, indica para uma outra receptividade.

Nessa aproximação ao pensamento do filósofo franco-lituano, importante pontuar que Levinas, em sua linguagem enfática, no esforço para tentar traduzir esse processo de estranhamento à lógica totalizante no pensar, não obstante fazer um contínuo contraste entre o Eu e o Outro, seria incorreto qualquer leitura equivocada

---

<sup>39</sup> LEVINAS, 1988, p. 27 e 28.

<sup>40</sup> LEVINAS, 1988, p. 13.

<sup>41</sup> PELIZZOLI, 2002, p. 65.

de uma mera antonímia entre essas categorias. O Outro se caracteriza, distintamente, enquanto “uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao mesmo”<sup>42</sup>.

Compreender essa dinâmica num paralelismo vinculante acaba por impossibilitar o contínuo convite da significação sem contexto. Logo, revela-se incorreta uma leitura de antagonismo entre o Eu e o Outro já que não deixa de cair num reducionismo, numa ontologia que continua a aprisionar – mesmo que num movimento de negação. Dessa forma, a metafísica do Outro deve ser sinalizada como “de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro”<sup>43</sup>. Diferente distinção, incorreria no erro do Outro não ser rigorosamente Outro, mas, ainda assim, um Outro enquanto projeção cognitiva do Mesmo.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A contada – e recontada – história do pensamento ocidental quando colocada sob a crítica de Levinas é posta sob dúvida e denunciada enquanto uma racionalidade perigosamente transparente. Como indicado, a razão fora erigida como centro e fundamento, numa suficiência autopoiética e ensimesmada. Assim, em que pese ter sido o *logos* tradicionalmente encarado como uma arquitetura abnóxica para o processo cognoscente; em Levinas, em autêntica iconoclastia filosófica, o domínio do saber é visto como uma arquitetura egolatricamente hostil. Nesse âmbito, a nomeação do imperialismo ontológico pelo autor é o início da sintomatologia que – ao revelar a mesmidade, a violência, a alergia à alteridade – faz o diagnóstico da totalidade autorreferente.

A sutileza do pensamento de Emmanuel Levinas é que, através da sua escrita, enquanto *dito*, há um convite ético irresistível para a obsessão em relação à infinição e à escatologia que está para além da história. Portanto, o filósofo franco-lituano

---

<sup>42</sup> LEVINAS, 1988, p. 26.

<sup>43</sup> LEVINAS, 1988, p. 26.

estabelece um *dizer* filosófico que insiste na necessidade de sempre se *desdizer*, já que, segundo suas palavras “Fiz até deste desdito um modo próprio de filosofar”<sup>44</sup>.

Nesse atritar das palavras, e no estranhamento à racionalidade alérgica à alteridade, estabelece-se a crise pelo Outro e sua Infinitude, que não pode ser objeto de compreensão, mas de invocação, de passividade mais passiva, de uma saudação que ocorre mesmo quando há recusa de saudar<sup>45</sup>. Ao fim e ao cabo, o diagnóstico levinasiano da razão totalizante é uma escolha do dizer, mas que, em desdizendo, aponta, enquanto profetismo<sup>46</sup>, para o testemunho ético enquanto revelação e não conhecimento.

## REFERÊNCIAS

CARVALHO, F. R. de. *Outramente: o direito interpelado pelo rosto do Outro*. Belo Horizonte/São Paulo: D'Plácido, 2021.

DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

FABRI, M. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FABRI, M. *Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el Otro*. Barcelona/Espanha: Ediciones Paidós Ibérica, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. e Coord. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1988.

MARTINS, R. J.; LEPARRGNEUR, H. *Introdução a Lévinas: pensar a ética no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2014.

MULLER, J. *O princípio da não-violência*. São Paulo: Palas Athena, 2007.

---

<sup>44</sup> LEVINAS, 2007, p. 89.

<sup>45</sup> LEVINAS, 1997, p. 28

<sup>46</sup> LEVINAS, 2007, p. 88/89 e 95.

PELIZZOLI, M. L. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PELIZZOLI, M. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SOUZA, R. T. Alteridade e Justiça: Uma Introdução ao Núcleo Ético do Pensamento de E. Levinas. In: *Revista EMERJ*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 67, p. 88 - 104, jan - fev. 2015. Disponível em: [https://bdjur.stj.jus.br/jspui/bitstream/2011/86431/alteridade\\_justica\\_introducao\\_souza.pdf](https://bdjur.stj.jus.br/jspui/bitstream/2011/86431/alteridade_justica_introducao_souza.pdf). Acesso em: 08 de março de 2023.

SOUZA, R. T. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caixas do Sul, RS: Educs, 2016.

SOUZA, R. T. Hegel e o infinito - alguns aspectos da questão. In: *Veritas* (Porto Alegre), 50(2), 2005, 154–174. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2005.2.34406> . Acesso em: 29 de setembro de 2023.

SOUZA, R. T. *O pensamento e o outro, o outro do pensamento: a questão da alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022.

SUSIN, L. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

# 17. A JUVENTUDE E A CONTESTAÇÃO DA PRIORIDADE DO ATO SOBRE A POTÊNCIA

YOUTH AND THE CONTESTATION OF THE PRIORITY OF ACT OVER POTENCY



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-17>

*Messias Miguel Uaissone<sup>1</sup>*

## RESUMO

Acontecimentos encadeados artificialmente, isto é, por ordem racional humana, não estão livres de significar seja o que os participantes ou as testemunhas quiserem. Estão forjados a significar aquilo que seus ordenadores racionais pretendem que signifiquem. Assim, urge voltar a prestar atenção ao Ato para lhe descobrir os significados forjados e buscar outros possíveis para, se necessário, contestar sua legitimidade de Ato com poder de cancelar alternativas potenciais. Esse esforço exige uma atitude inconformada com as imagens que nos são dadas a observar e um posicionamento inquisitivo e rejuvenescido, isto é, renovado, que não caia na sonolência a que leva o peso avassalador do Ato.

Palavras-chave: juventude; ato; potência; responsabilidade; Substituição.

## ABSTRACT

Artificially chained events, that is, by human rational order, are not free to mean whatever the participants or witnesses want them to mean. They are forged to mean what their rational organizers want them to mean. Therefore, it is urgent to pay attention to the Act again, in order to discover its forged meanings and look for other possible meanings so that, if necessary, we can challenge its legitimacy as an Act with the power to cancel out potential alternatives. This effort requires a nonconformist attitude towards the images we are given to observe and an inquisitive and rejuvenated position, in other words, one that is renewed and does not fall into the drowsiness that the overwhelming weight of the Act leads to.

Keywords: youth; act; potency; responsibility; Substitution.

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Escola de Humanidades da PUCRS, com a pesquisa sobre a temática da substituição em Emmanuel Levinas, sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: uaissone.messias@edu.pucrs.br

## 1 INTRODUÇÃO

Para a metafísica aristotélica, Ato é o que se impõe como fato consumado, verdade inegável, realidade com peso, medida, cor e forma, ou ideia justificada e compreensível pela razão. Fazendo um salto para a fenomenologia do século XX, urge questionar essa imposição do Ato, principalmente o Ato social ou político que pesa sobre o outro homem.

A preocupação é questionar se não tem sido por ordenamento intencional de alguma razão instrumental que se produz o Ato e se conduzem as massas, de forma calculada, a identificar tal Ato como verdade e justiça. A manifestação da realidade nos esquematismos sociais e políticos pode, por essa ação, estar a sufocar potencialidades humanizantes e construtoras de um mundo de re-conhecimento e respeito à diferença e de relações éticas ao nível do novo humanismo – o *humanismo do outro homem*.

Uma proposta de uma nova visão do mundo exige também uma nova perspectiva do humano, uma humanidade rejuvenescida, isto é, que não assume nem confunde o dado como dito incontestável, que não aceita as estruturas que se impõem como poderes incontestáveis nem cai nas dicotomias maniqueístas e ontológicas de aceitar o mundo como preto/branco ou bom/mau.

Partindo da caracterização da juventude como atitude crítica ao humanismo existencialista, o artigo passa a questionar o peso do Ato que reivindica um estatuto de incontestabilidade e, finalmente, apresenta a justiça como problematização do Ato e viabilização de potencialidades inexploradas ou sufocadas.

Para viabilizar essas propostas, o artigo faz intervir a linguagem de Emmanuel Levinas, nomeadamente em seu uso dos termos *Dizer* e *Substituição*. O *Dizer* é a vociferação e ativação das possibilidades que não se fizeram Ato, seja por “óbvia irracionalidade”, seja pela “tumefação ontológica” do Ato que não deixou espaço para a vez da potência entrar em cena. A *Substituição* é o termo que Levinas usa para referir o infinito da responsabilidade pelo outro homem. Trata-se de uma responsabilidade ética que assume todas as responsabilidades de outrem a tal ponto que se substitui ou toma a vez dele na responsabilidade.

## 2 A JUVENTUDE E O DIZER

Na sequência das contestações de maio de 1968 – que foram iniciadas por jovens e se generalizaram a toda a sociedade francesa – Emmanuel Levinas vai dizer que o evento merece “um pensamento dedicado à subjetividade, definida a partir da responsabilidade e contra a noção de ser”. De forma positiva, Levinas mostra que essas contestações, se não se enclausuram na defesa do si mesmo e se abrem para o outro homem, podem tornar-se verdadeiras instâncias da responsabilidade até à substituição. Para ser digna de seu nome, a juventude tem de se apropriar do Dizer que resiste à força gravitacional do Dito e assumir-se como instância de decisão em defesa do outro homem, isto é, fundada na responsabilidade infinita (substituição).

Levinas começa por questionar “se as aspirações da juventude no mundo de hoje, apesar das violências e irresponsabilidades em que degeneram, dispensam um pensamento dedicado à subjetividade, definida a partir da responsabilidade e contra a noção de ser”<sup>2</sup>. E esclarece logo a seguir:

[...] entre os “sentimentos” mais imperativos de maio de 1968 predominava a recusa de uma humanidade que se definisse pela sua satisfação, pelas suas quitações e lucros, e não por sua vulnerabilidade mais passiva que toda a passividade, por sua dívida para com o outro. Para além do capitalismo e da exploração, contestava-se suas condições: a pessoa compreendida como acumulação em ser pelos méritos, pelos títulos, pela competência profissional – tumefação ontológica a pesar sobre os outros até esmagá-los, a instituir uma sociedade hierarquizada, a se manter além das necessidades de consumo e que já sopro religioso algum conseguia torná-la igualitária. Por trás do capital do *ter*, pesava um capital em *ser*.<sup>3</sup>

Portanto, Levinas sublinha aqui os traços positivos que estiveram na origem das contestações – o humanismo existencialista, definido em termos de *ter para ser* – e define-os exemplarmente como “crítica ao humanismo”. Como era entendido o

---

<sup>2</sup> LEVINAS, 2012, p. 107.

<sup>3</sup> LEVINAS, 2012, p. 107, nota de rodapé 9 (grifos do autor).

humanismo até então? Para filósofos como Heidegger e Sartre, o homem nada mais era do que radicação em si mesmo, um projeto de sua responsabilidade solitária e que se resolvia em sua própria imanência. O homem como projeto ocupa-se em realizar, ou seja, impor a si mesmo como Ato vitorioso, não importando o que ficou para trás e permaneceu como potencialidade.

É essa ideia do humanismo existencialista que Levinas está contestando filosoficamente e apontando a contestação juvenil como exemplo de que esse humanismo estava a esmagar os outros e a reproduzir as estruturas hierarquizadas tradicionais marcadas pela exploração de uns sobre os outros. Ser jovem é, em princípio, "estar em dívida para com o outro" e esvaziar-se até à substituição de si para ser a brecha por onde o outro pode entrar. A juventude como Dizer é o que questiona a imposição do Ato e dá espaço à vez da potência. A potência é o que ainda não é, mas que, na minha infinita responsabilidade, tem a vez de depor o ser e indicar um mundo onde a diferença não conduz à indiferença mas leva à sensibilidade.

### **3 PROBLEMATIZAÇÃO DO ATO E SUA LÓGICA DE TOTALIDADE**

Contrariamente ao impulso para o ativismo político, tão presente em momentos históricos de mudança, em que os jovens, sem saber como podem contribuir para um "mundo outro" e são forçados a consentir com uma das partes em contenda, Emmanuel Levinas propõe uma abordagem que olhe os eventos não como decisivos por si, mas como partes da história. Por si só, os "imprevistos da história" não fazem a história, mas a responsabilidade radical por outrem humaniza-nos, isto é, faz de nós agentes e não objetos da história. A juventude define-se como força de problematização das lógicas das estruturas instituídas que adquiriram estatuto de Ato carregado de significado imprescindível.

A juventude tem de "viver e interrogar" a história.<sup>4</sup> Viver a história é recusar a alienação e a anarquia. Todo o esforço humano é imperfeito e é contraproducente colocar-se à margem da história esperando condições perfeitas para participar sem se contagiar com os seus defeitos e passos em falso. Interrogar a história é

---

<sup>4</sup> Cf. HAYAT, 2007, p. 7.

questionar a ideia de que o que ganhou o pleito para o teatro de Ato não pode ser idolatrado a ponto de esmagar alternativas potenciais. É preciso sempre *des-dizer ou dizer* "e se...?"

A juventude tem a responsabilidade de agir através do Dizer, isto é, trazer novas ideias, mesmo que sejam aquelas que o Dito tenta suprimir através de vários mecanismos – "inclusão do outro", "tolerância" ou legislação. Muitas vezes, estas "soluções" que pertencem ao Dito estabelecido e resistindo ao seu fim inevitável, estão ainda do lado da manutenção do mesmo mundo da violência dos homens contra outros homens.

A inclusão pode esconder um mecanismo de totalização do outro. O que será a inclusão? Será o ato de encontrar espaço para o outro dentro de um sistema em funcionamento? Como é que esse sistema ativo veio a constituir-se? Terá sido por algum processo justo? Ao invés de inclusão, não estará o outro que se encontra fora do sistema ativo o próprio ponto de interrogação sobre esse sistema? E se, ao invés de tentar a inclusão se pudesse colocar todo o sistema em questão? O problema latente na tese da inclusão é que, ao invés de incluir – o que exige a violência da adequação do outro ao sistema – seria possível pensar em questionar o próprio sistema que, em sua constituição, já não incluía o outro. Trata-se, então, de questionar os pressupostos que transformaram o sistema em um esquema em que a exclusão era normal. A mais profunda correção de um sistema não é a inclusão, é o questionamento de toda a sua arquitetura.

Por outro lado, a tolerância pode ser apenas um ato de suportar o insuportável até que seja *racional* voltar-se para a intolerância. Em lugar de tolerância, Jacques Derrida propõe a hospitalidade incondicional que acolhe e se abre à mudança.<sup>5</sup> E, finalmente, a legislação esconde, muitas vezes, o vazio de palavras que, longe de se traduzirem em ato humano, são simples atavio exterior para dar a aparência de responsabilidade.

---

<sup>5</sup> Cf. DERRIDA & DUFOURMANTELLE, 2003; FARIAS, 2018.

#### 4 CONTRA A IDOLATRIA DO ATO E EXIGÊNCIA ÉTICA DE JUSTIÇA

Ireis ver na Babilônia deuses de prata, ouro e madeira, deuses que são carregados aos ombros e que, *não obstante, inspiram temor aos pagãos*. Quanto a vós, preveni-vos! *Não imiteis esses estrangeiros, deixando que também o temor desses deuses se aposse de vós*. Quando virdes a multidão comprimir-se em torno deles para adorá-los, dizei no silêncio de vossos corações: “É somente a vós, Senhor, que devemos adorar”.<sup>6</sup>

O profeta alerta para o observador negar a realidade que vai observar porque, apesar de todas as suas aparências, ela é dita como inconsistente e artificial; não é Ato significativo. O observador é convidado a questionar o real que vai vivenciar e detectar nele a ilusão presente com aparência de realidade.

Poder instituído que é, o Ato intimida e reveste-se de inteligibilidade e legitimidade. Contestá-lo parece irresponsabilidade e criação de instabilidade na ordem estabelecida. No entanto, um “mundo outro” – “profético”, como dirá Levinas – requer uma juventude que seja “ruptura do contexto”<sup>7</sup> e tenha coragem de assumir, sem arbitrariedade e resistindo às opções maniqueístas da política, a responsabilidade ilimitada antes da liberdade ilimitada.

É assim que, muitas vezes, se apresenta a realidade que nos é dada testemunhar. Ela constituiu-se como Ato consumado ou palpável. Como contestá-la em nome de uma potencialidade que apenas tem a força do sentido? Antes de nos adentrarmos nessa questão, importa começar por olhar para esse império do real em toda a sua solidez. Como ele veio a constituir-se? Não terá sido resultado de um engendramento interessado de uma razão instrumental?<sup>8</sup>

É com essas questões que podemos voltar a olhar para a obviedade do real com lentes menos inocentes, buscando entender as lógicas que o trouxeram ao estatuto de Ato. Ricardo Timm de Souza talha desta maneira a sua argumentação contra-intuitiva:

---

<sup>6</sup> Profecia de Baruch 6:3-5 (Bíblia Católica/ grifo nosso).

<sup>7</sup> LEVINAS, 2012, p. 108.

<sup>8</sup> Cf. HORKHEIMER, 1983. Segundo Horkheimer, a razão instrumental caracteriza-se pelo engendramento dos meios com os fins já previstos e calculados ou controlados (nada é acidental, por mais óbvio que pareça).

[...] o *rompimento da obviedade* é condição absolutamente indispensável para o início da filosofia [...] sob a forma de uma devastadora *crise de sentido*. Pois sem *crise de sentido não há filosofia*, apenas reiteração de estruturas prévias [...] a filosofia nasce por uma *desconstrução inicial das estruturas automáticas da vida*, ou seja, *da sua obviedade* [...]. Cada coisa está penetrada de infinitos mistérios, e esses não se reduzem ao que, em certos momentos, deles podemos perceber. [...] Esse mistério começa a ser respeitado em toda sua riqueza quando as estruturas que tentam traduzi-lo para uma lógica rígida qualquer – o automatismo e a obviedade – passam a ser questionadas em toda a sua radicalidade.<sup>9</sup>

Perante uma proposta política que vence, convence e se institui como opção majoritária, a juventude e os amantes da filosofia são chamados a ser geradores de alternativas potenciais, a questionar os vícios da política e a propor soluções excluídas ou não pensadas. Os “infinitos mistérios” referidos por Ricardo Timm de Souza são as possibilidades adormecidas ou sufocadas pelo medo ou pelo fascínio com que a realidade óbvia domina o horizonte de nossa experiência e percepção.

Ao abandonar as potencialidades – do que pode ser, das opções em benefício de minorias, da alteridade ou da diferença – deixamos que o Ato domine com todo o seu peso. E só por isso já é negação de justiça. A crise está sempre presente. Na maioria das vezes *pensamos em não vê-la* (Jacques Derrida). Romper com a obviedade não é apenas um exercício filosófico e intelectual. O rompimento com o óbvio é também uma atitude ética, pois possibilita alternativas que respondem às preocupações do outro homem, preocupações menos óbvias ou invisíveis.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa intenção foi de contestar o Ato – a realidade óbvia em todo o seu brilho, ruído e poder de dominação. Demonstramos que o império do Ato ou presença, em sua própria manifestação, esconde possibilidades – potências – que poderiam responder a preocupações de outrem. É por isso que Emmanuel Levinas diz que ser

---

<sup>9</sup> SOUZA, 2003, p. 68 (grifos do autor).

jovem não é um princípio etário, mas uma atitude dialética perante a realidade. A juventude é uma atitude inquisitiva do real dominador e convincente, não com o objetivo de negá-lo inteiramente mas com a intenção de obrigá-lo a mostrar potencialidades que pode estar a colocar em sua sombra.

O pensador – ou a juventude – deve exercitar o Dizer para deflagrar a crise de sentido sempre latente e abrir horizontes de sentidos esquecidos ou ignorados. A obviedade do real é tão tentadora que, tal como o observador dos ídolos, temos de nos manter em estado de alerta para não cair na ilusão da verdade única, da solução final, da ciência que não erra, da ideologia perfeita, ou até da religião perfeita. Essas opções que catalogam a diferença como marca do mal são, muitas vezes, elas próprias, a idolatria de que precisamos nos precaver.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Baruc. São Paulo: Paulus – Editora, 2002.

DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. *Da Hospitalidade: Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. 1. ed. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

FARIAS, A. B. de. *Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento*. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2018.

HAYAT, P. Épreuves de l'histoire, exigences d'une pensée. In: LEVINAS, E. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 2007.

HORKHEIMER, M. *Critique of Instrumental Reason*. Londres/Nova York: Verso Books, 2013.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOUZA, R. T. de *Crítica da razão idolátrica*: Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, R. T. de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

## 18. DA CONSCIÊNCIA À EXPRESSÃO: A REABILITAÇÃO ONTOLÓGICA DO SENSÍVEL EM MERLEAU-PONTY

FROM CONSCIOUSNESS TO EXPRESSION: THE ONTOLOGICAL REHABILITATION OF  
THE SENSIBLE IN MERLEAU-PONTY



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-18>

Paulo Henrique Carboni<sup>1</sup>

### RESUMO

O objetivo de nossa investigação é o de apontar a passagem que há, em Merleau-Ponty, da consciência à expressão como argumentação ontológica da carnalidade. A partir da publicação de *O mundo sensível e o mundo da expressão* (2011), fica evidente certa reformulação – e, em alguns momentos, até abandono – da noção de consciência, herdada de *Fenomenologia da Percepção*, para dar vazão à noção de expressão a fim de explicitar a *arché* da carne. Aquele livro recolhe os escritos de Merleau-Ponty em seu primeiro curso no *Collège de France*, em 1953, e marca uma passagem pouco explorada no escopo investigativo do filósofo. A expressão ganha primazia na explicitação onto-fenomenológica por uma dimensão sensível – é a invasão da carne. Essa dimensão de uma usurpação sensível pode ser descrita pela relação expressiva como um diálogo entre solicitação e resposta da carne. Como conclusão, esboça-se, assim, uma intriga sensível que permanece como irrefletido e que dá condição à reflexão filosófica. Com isso, percebe-se o esforço argumentativo de Merleau-Ponty na busca por uma explicitação da fenomenologia até os seus limites ontológicos.

Palavras-chave: expressão; consciência; carnalidade; sensível; ontologia.

### ABSTRACT

The aim of our investigation is to point out Merleau-Ponty's shift from consciousness to expression as an ontological argument for carnality. With the publication of *The Sensible World and the World of Expression* (2011), a certain reformulation - and, at times, even abandonment - of the notion of consciousness, inherited from the *Phenomenology of Perception*, is evident, in order to give way to the notion of expression in order to explain the *arché* of the flesh. *The Sensible World and the World of Expression* collects Merleau-Ponty's writings from his first course at the *Collège de France*, in 1953, and marks a little-explored passage in the philosopher's investigative scope. The expression takes precedence in the onto-phenomenological

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. Com financiamento CAPES. E-mail: paulocarboni@outlook.com

explanation of a sensitive dimension - it is the invasion of the flesh. This dimension of a sensitive usurpation can be described by the expressive relationship as a dialog between the request and response of the flesh. In conclusion, a sensible intrigue is sketched out that remains unreflected and gives rise to philosophical reflection. With this, we can see Merleau-Ponty's argumentative effort in the search for an explanation of phenomenology up to its ontological limits.

Keywords: expression; consciousness; carnality; sensible; ontology.

## 1 INTRODUÇÃO

Por ocasião de seu ingresso no *Collège de France*, Merleau-Ponty oferece o curso intitulado *Le monde sensible et le monde de l'expression*, em 1953. Nesse curso, o filósofo procura dar vazão em sua investigação fenomenológica sobre os (des)limites da racionalidade filosófica. Marcado pela publicação de *Fenomenologia da Percepção*, em 1945, o autor questiona-se acerca da excessiva primazia da consciência presente no livro.

Entre a publicação de *Fenomenologia da Percepção* e da obra póstuma *O Visível e o Invisível, O Mundo sensível e o mundo da expressão* situa o leitor merleau-pontyano na passagem entre o período das análises do esquema corporal e o que entende-se por período ontológico do autor – as tentativas de explicitar a carnalidade como *arché* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138). Fruto da investigação dos manuscritos do filósofo, *O mundo sensível e o mundo da expressão* foi publicado em 2011, e conta com a organização e prefácio de Emmanuel de Saint Aubert.

De modo a apresentar uma radicalidade das investigações presentes em *Fenomenologia da Percepção*, o livro aponta o esforço do filósofo na descrição de uma espécie de comunicação prévia da própria carne. Nesse sentido, a lacuna que é possível perceber entre a passagem de uma descrição do corpo próprio para uma filosofia da carne – voltada à ontologia, ganha um esboço precioso. As notas das aulas de Merleau-Ponty inquiram o leitor a continuar a reflexão junto ao filósofo.

Aos estudiosos de Merleau-Ponty restaria a dúvida se o período ontológico é uma ruptura com o período fenomenológico, ou se haveria certa continuidade e esforço argumentativo do filósofo em resgatar o mundo sensível. Nos colocamos ao lado da segunda opção por identificar nos textos da década de 1950 a revisão crítica de seus escritos, mas sem abandonar o que já fora ganho na reflexão do filósofo.

Percorreremos dois momentos em que o tema da expressão emerge: em *Fenomenologia da Percepção* e no texto *d'O mundo sensível e o mundo da expressão*. Nesse percurso, poderemos notar o esforço de Merleau-Ponty em elencar o tema da expressão para além do que já fora entendido pela filosofia, bem como evidenciar que tal esforço possibilita uma interpretação ontológica, que Merleau-Ponty abraça em seus últimos escritos.

## 2 O ESQUEMA CORPORAL E A FALA

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty inscreve o esquema corporal como uma regulação entre o mundo e a subjetividade. Essa exigência de uma regulação surge na medida em que a fenomenologia se propõe a repor “as essências na existência” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. i). Estamos no domínio de uma filosofia da experiência. Isso implica que a descrição fenomenológica cumpra o mandamento husserliano de “retorno às coisas mesmas”, sem nenhum tipo de conhecimento prévio ou suposições metafísicas, a descrição fenomenológica intenta alcançar o *logos* em estado nascente.

Para Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da Percepção*, o estado nascente da reflexão nos é oferecido pela mediação entre o corpo e o espaço. Dialogando com a tradição filosófica que, para o autor, desconsiderou o corpo nas considerações filosóficas, agora trata-se de reestabelecer esse vínculo primordial. Ao retomar o corpo a partir da sua condição de fenômeno e de sua relação com o mundo, Merleau-Ponty elenca a percepção como o acesso primordial ao mundo. O intuito é o de apontar para uma relação primitiva, não ordenada por uma síntese intelectual, mas que traga em seu bojo, a ligação necessária para que a percepção aconteça. A essa regulação entre a experiência de um sujeito que conhece e aquela da coisa no mundo, Merleau-Ponty inscreve o corpo próprio. Esse, fora das limitações da compreensão de um mundo objetivo, arrasta “os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 110).

Para dar conta de uma argumentação sobre o corpo que exceda os limites do que é naturalmente dado e explicado de maneira objetiva, Merleau-Ponty elenca a

expressão e a fala como elementos que justifiquem uma outra ordem a qual o corpo próprio também partilha. Trata-se do mundo cultural.

Pensar uma filosofia que reflita sobre a expressão e a fala deve prescindir, em *Fenomenologia da Percepção*, de um pensamento de sobrevoos, no dizer do autor (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 275). Um pensamento de sobrevoos é um dizer filosófico que está separado do caráter vivido da experiência, ou pelo menos de uma imbricação existencial da experiência. Nesse sentido, refletir sobre a expressão sem cair no pensamento de sobrevoos é refletir sobre a expressão como prenhe de um sentido já por si mesma. Não se trata, portanto, de uma significação do fenômeno expressivo que advém de uma exterioridade como seria da consciência, mas refletir fenomenologicamente sobre a expressão, de acordo com Merleau-Ponty, evidencia o registro cultural do corpo, e não apenas seu dado fisiológico, uma vez que o corpo se expressa.

Como núcleo dessa passagem da fenomenologia da expressão – e por conseguinte, da linguagem, Merleau-Ponty é taxativo: “a palavra tem um sentido” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 241). Isso serve ao filósofo para abandonar as compreensões intelectualista e empiristas sobre a expressão e a significação da palavra. Assim como acontece com o corpo, a palavra enquanto núcleo que reúne sob si a significação, não pode ser explicada puramente por sistemas filosóficos que não admitam o sentido da palavra a partir das vivências e do seu próprio fenômeno no mundo. O que estará em jogo a partir de agora será uma nova forma de reflexão, onde pensamento e fala, por exemplo, não existem separados e tampouco há primazia de um sobre o outro. Se o pensamento era o lócus onde a significação reuniria o *eidos* linguístico, ao afirmar que a palavra tem um sentido, Merleau-Ponty equaliza as duas experiências. A fala não pressupõe o pensamento e nem o pensamento pressupõe a fala (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 241).

Merleau-Ponty procura dar lugar a essa compreensão primitiva do sentido da expressão. Qualquer dizer sobre o corpo, sobre o que é o humano, ficará monocular se não se considera, de início, a origem do sentido da expressão – e não aquilo que a expressão resulta em caráter teleológica (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 250). É preciso remontarmos a origem da significação. Romper o silêncio primordial através

do gesto da fala, eis aí a obra humana que rompe com o silêncio primitivo (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 250).

Para dar conta desse registro da fala enquanto gesto, o filósofo concatena o que é da ordem natural e o que é da ordem cultural. Isso porque falamos, por certo, a partir de um certo aparelho fonador, bem como nos expressamos a partir do corpo; mas também é verdade que a significação dos gestos e da fala podem variar conforme as tradições culturais e mesmo ao longo do tempo em um determinado povo ou determinada língua.

Isso não é problema na medida em que Merleau-Ponty divide uma *fala falante* de uma *fala falada*. A *fala falante* precisa sustentar em si mesma a possibilidade diversa de várias significações possíveis, sem um caráter de necessidade, a *fala falante* volta sua face para além do ser, donde só posteriormente encontrará a posição empírica de uma fala. Assim, ela conjuga não-ser (aquilo que ela poderia), pois está como que servindo as condições pelas quais a significação pode acontecer, sem que ela mesma se torne uma *fala falada*. Essa desfruta das significações disponíveis como quem recolhe um tesouro. *Fala falante* e *fala falada* conjugam e articulam, portanto, a experiência da expressão que tem o seu sentido por conta própria.

Mais ainda, a dimensão de uma investigação fenomenológica sobre a expressão e a fala conduzem o filósofo a reafirmar a condição única do corpo próprio (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 267). A partir das análises da expressão e da possibilidade de significação, o corpo se vê imbricado no próprio pensamento, na atividade reflexiva e na possibilidade de “doar” sentido. Se na filosofia moderna isso ficou restrito à substância pensante, em oposição à materialidade do sensível, Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*, já esboça um caminho argumentativo pelo qual a matéria corporal, justamente pela condição de encarnada, conseguirá e possibilitará a articulação entre fenômeno e significação.

Resta sabermos se esse período não ficaria restrito a limitações impostas pelo próprio método fenomenológico. Afinal de contas, para um fenômeno como o da expressão, experimentado como excedência corporal, não seria preciso admitir um certo registro ontológico que fizesse jus à radicalidade da expressão?

### 3 A EXPRESSÃO E O MUNDO SENSÍVEL

O fato de podermos ler uma ruptura no pensamento de Merleau-Ponty entre o momento de uma fenomenologia descritiva da percepção para uma ontologia que se caracteriza pela reabilitação do sensível a partir da carne, tal fato resta como uma indagação aos que se aproximam da constelação filosófica do autor. E tal movimento não é injustificável, uma vez que o próprio Merleau-Ponty escreve sua autocrítica nas notas presentes em *O visível e o invisível* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 191).

Contudo, com a publicação de *O mundo sensível e o mundo da expressão*, a lacuna que pareceria haver entre os textos de Merleau-Ponty fica preenchida. Para Saint Aubert, com a publicação dos inéditos do primeiro curso no *Collège de France*, trata-se de melhor compreender a evolução do pensamento de Merleau-Ponty, de uma maneira mais progressiva, e aprofundada, do que a comunidade filosófica estava acostumada a conceber (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 7). Organizado a partir das anotações guardadas na Biblioteca Nacional da França, Saint-Aubert e Kristensen dividem o livro em duas partes: as notas preparatórias do curso de 1953 e as notas de trabalho.

Na primeira lição do curso, o filósofo apresenta os dois objetivos principais: (i.) “aprofundar a análise do mundo percebido, mostrando que ele já supõe a função expressiva [e, (ii.)] preparar a análise desta função, pela qual o mundo percebido é sublimado, fazer uma teoria concreta do espírito” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 45, [17](11))<sup>2</sup>. Esses objetivos, segundo o autor, não se desconectam das análises feitas até então em *Fenomenologia da Percepção*. Na verdade, eles tratam de um aprofundamento da reflexão sobre o espaço e o tempo presentes no livro de 1945. Na autocrítica merleau-pontyana, o ensaio sobre a percepção, ainda que tenha tratado da oposição ao universo científico ou do pensamento objetivo, restou orientado àqueles conceitos clássicos, como

---

<sup>2</sup> Tradução nossa ao longo do texto. O leitor notará que as referências trazem, além da paginação comum, a mesma divisão proposta na edição de *Le monde sensible et le monde de l'expression*: entre colchetes a paginação estabelecida pela Biblioteca Nacional da França, repositório físico dos manuscritos, e logo em seguida, entre parêntesis, a paginação do próprio manuscrito de Merleau-Ponty. Conferir “*Note technique*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 39).

Percepção (no sentido de posição de um objeto isolado, determinado, considerado como forma canônica de nossa relação com o mundo), consciência (entendida como o poder centrífugo da *Sinn-gebung*<sup>3</sup> que encontra nas coisas o que ela colocou), síntese (que supõe elementos a reunir)(por exemplo, o problema da unidade das *Erlebnisse*), matéria e forma do conhecimento (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 46).

Vemos, aqui, o elenco dos temas que restaram como pontos críticos ao autor. Em seu exercício filosófico, as conclusões obtidas na descrição do fenômeno da percepção em 1945 estariam restritas aos conceitos clássicos que, ao longo da reflexividade filosófica, consolidaram um determinado entendimento. Sem desconsiderar os ganhos de estabelecer um marco conceitual a partir do esquema corporal, Merleau-Ponty encontra, novamente, na experimentação do corpo uma “vocação expressiva da percepção” (PERIUS; HIDALGO, 2012, p. 296). Essa vocação expressiva da percepção não advém senão pela análise e compreensão mais ampla do esquema corporal.

*O mundo sensível e o mundo da expressão* rejeita, de acordo com Saint Aubert, “toda concepção estática e positiva da consciência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 14). O que isso significa? Uma concepção de consciência estática e positiva, de acordo com os escritos de Merleau-Ponty, é uma consciência que opera no absoluto, isso é, na cisão com o que é acolhido pela consciência. Significa, antes de pensarmos nas relações possíveis da consciência com a *coisa*, que tal consciência – um ponto de vista – é consciência desde um sobrevoo absoluto (meta-espacial e meta-temporal), um ponto de vista sem ponto de vista.

Ora, essa condição da consciência gera, conforme Saint Aubert, um paradoxo: de um lado, (i.) a consciência é inseparável da coisa (toda consciência é consciência de...), e não há aqui uma diferença entre o sujeito e a coisa, já que é a consciência quem coloca o termo dessa relação; e (ii.) a consciência é observadora de sobrevoo, isso é, alcança os objetos sem os tocar, os objetos não fazem frente à consciência (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 15). Tal é a condição absoluta da consciência, a sua

---

<sup>3</sup> *Sinngebung* é doação de sentido, origem da significação, na fenomenologia clássica. Aos poucos, a *Sinngebung* constitui-se como o escopo investigativo da fenomenologia ao tentar descrever a operação da consciência na relação com o fenômeno.

separação do que é sentido, que, para Merleau-Ponty, ela “faz tudo ou não é nada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 49, [20](14)). É sobre essa compreensão de consciência que o filósofo irá se debruçar a fim de evitar cair nas malhas de uma trama sem saída: ou a filosofia, e a fenomenologia, se tornam uma descrição da consciência, ou o mandamento às coisas mesmas precisa dar conta de um outro registro que não o da consciência na descrição da experiência.

A consequência não desejada é a de que tudo o que não é consciência fica de fora do *Logos*. Em outras palavras, não há um outro, não existe uma outra dimensão para além do que pode ser visado pela consciência. Tudo é dado numa linguagem apofântica, e o que chamamos de sentido é identificado como essência (à pergunta *o quê?* responde-se com a definição essencial) (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 48, [19](13)). Assim, ter consciência sobre algo, equivale ao fazer aparecer algo (à consciência), algo que tenha valor e significação por estar enredado pela consciência. Vemos que não há espaço nenhum para a diferença. É a consciência que encontra o seu objeto porque ela mesma já colocou, lá na coisa, a própria significação do objeto. Nesse sentido, a linguagem possível, a partir dessa noção de consciência, é apenas a ligação de significações a significações.

Merleau-Ponty retoma, desde aqui, a posição do corpo que percebe – ou do indivíduo, que está no centro da relação entre significações oriundas da consciência. É que o indivíduo, assim como o objeto, estaria planificado pela consciência. Essa não faz distinção entre objeto e sujeito, em última análise, porque o modo pelo qual são valorados ou significados, restam subordinados à consciência como constituinte. De fato, só assim será possível uma investigação metodológica sobre o indivíduo, ou sobre o humano, a partir de uma objetificação. Tudo é consciência falante (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 49, [19](13)), tudo já é posição e enunciado. Mas o apelo da filosofia merleau-pontyana é o de apontar para um registro onde a essa positividade da consciência não alcança. A saída de uma consciência prisioneira de si mesma para o acordo tácito do humano que experimenta o mundo a partir de sua diferença.

Ora, essa diferença ganha o nome de *écart* (separação) em Merleau-Ponty. Mas não se trata da separação da consciência com o-que-não-é-consciência. Isso seria o pensamento de sobrevoo. Trata-se de uma diferenciação agenciada

internamente pelo percebido. Tal agenciamento ganha, portanto, o nome de expressão:

Entende-se por expressão ou expressividade a propriedade de um fenômeno, por seu agenciamento interno, de fazer conhecer um outro que não é ou jamais será doado. As ferramentas, o trabalho, exprimem o humano em seu sentido. O trabalho do espírito ou a pintura também, mas de modo mais complexo: eles exprimem o humano falando das coisas ou do mundo, de sorte que há não somente o humano que se exprime em sua obra, mas, além disso, o produto que exprime o mundo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 48, [18](12)).

A expressão conseguirá articular, portanto, uma espécie de agenciamento interno ao fenômeno. Isso significa que o modelo clássico de consciência, que encontra o dado e o significa, não cabe mais à descrição de Merleau-Ponty. Isso tudo ocorre porque todo dito que concebe um significado, um sentido (naquilo que poderíamos ter como a *Sinnggebung* – gênese de sentido), acontece por uma definição sobre um fundo. Toda linguagem apofântica se dá sobre um fundo indeterminado que compõe o fenômeno, e, para o filósofo, é nessa diferença (nesse *écart*) que opera a expressão como agenciamento interno dos fenômenos. Para Saint Aubert, a consciência dessa

separação (*écart*) revela enfim quanto o mito do face a face da consciência e do objeto é uma ilusão retrospectiva: nunca há um objeto, sempre há muitas coisas – mas esta seria a figura e o fundo, com a possibilidade e até mesmo a iminência de sua inversão (*renversement*) (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 19).

O sentido da percepção ganha um qualificador. Ele se depara não apenas com o positivo de uma afirmação eidética ou da significação de um objeto, mas é convocado por uma expressividade do negativo dessa experiência. Essa negatividade é da ordem do sensível: o fundo está para lá da figura, mas a figura se faz figura por conta de seu fundo. A *arché* dessa experiência sensível, que se estenderá a toda experiência do humano, tomará o nome de carne, na filosofia de

Merleau-Ponty. É a carne que se expressa (se toca), a fim de dar conta do agenciamento do sentido interno ao fenômeno.

A intenção de Merleau-Ponty é mostrar o movimento da consciência em relação ao que ainda não é, nem está dado de forma objetiva. Mas esse é o papel desempenhado pela expressão nesse momento: fazer ouvir o não-dito, mostrar a diferença, sublinhar a distância entre o que estamos acostumados a ver e o (até então) invisível. O sentido da expressão aqui invocado não é formal [...] A expressão aqui não é falante, não tem forma típica, apoio real ou essência visível. Em outras palavras, não é figura, é fundo (PERIUS; HIDALGO, 2012, p. 297).

A gênese do sentido, tão requerida por Husserl para justificar os trabalhos da consciência na tradição fenomenológica, agora se vê atravessa por uma indiscrição invisível. É a negatividade que já compõe o fenômeno. Uma ontologia, qualquer ontologia que pretenda dar conta do ser desse fenômeno, não poderá abdicar de sua negatividade e nem da expressividade de seu agenciamento interno.

#### 4 A REABILITAÇÃO ONTOLÓGICA DO SENSÍVEL

Toda a expressividade requerida pelo agenciamento interno do fenômeno, a fim de dar conta de sua própria negatividade, não surge como um elemento que objetiva o fenômeno. Se assim o fosse, a consciência reuniria sobre si a constituição do sentido da coisa.

Assim, se a consciência se vê impossibilitada de depositar uma significação no momento da percepção, o recurso de Merleau-Ponty será pela “não posição de um enunciado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 50, [20](14)). Para além de um discurso apofântico que demande o *eidós* da coisa, a *consciência perceptiva*, enquanto expressão, é tácita. Para o filósofo, esse registro já está prenhe de um apelo sensível ao olhar do observador, estabelecido pela expressividade. Diz o autor que

O mundo percebido é repleto de regiões mágicas que afetam os seres que entram nelas com propriedades imprevistas porque são o habitat de uma categoria

afetiva. É a definição de mundo percebido atribuir ao objeto propriedades que se relacionam não somente com o que ele é, mas com o seu lugar (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 50, [21](15)).

Para que isso aconteça, a significação inerente ao fenômeno precisa estar relacionada entre si – lá onde coisa e mundo já se comunicam. Vê-se, então, a abertura para um *terceiro*. Entre a posição do observador e a coisa percebida, há um outro que se dá expressivamente enquanto devir. É o fundo da figura que Merleau-Ponty retoma da *Gestalt*. Um fundo que compõe o mundo percebido e que não é dado por uma definição positiva, mas que convoca a consciência perceptiva a dirigir a sua mirada.

De acordo com Saint Aubert, nota-se em *O mundo sensível e o mundo da expressão* uma invasão ontológica das coisas sobre nós (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 16). A imbricação ontológica possibilitada pela separação (*écart*) da coisa e do mundo percebido faz-se notar pela convocação da expressão do fenômeno em seu agenciamento interno.

Temos, então, que o fenômeno, seja ele qual for, em seu registro interno mantém uma espécie de organização expressiva pela qual a relação de significação pode ser evocada. Mais ainda, esse agenciamento interno, dado essa intrusão ontológica que Merleau-Ponty acusa no livro, nos faz conceber um apelo do próprio fenômeno à consciência perceptiva. Essa não encontra a coisa como a consciência entendida tradicionalmente encontrava. Não é a percepção que funda a coisa e tampouco o objeto – esse entendimento já é presente em *Fenomenologia da Percepção*. Agora, a passagem à expressão permite a Saint Aubert afirmar que “a consciência perceptiva não constrói, de maneira unilateral, «uma presença toda idealizada», mas participa de uma troca carnal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 16).

Tudo se passa como se a expressividade do fenômeno apelasse à carnalidade de minha carne uma troca da ordem sensível. Ou seja, não é a constituição objetiva ou intelectual que assegura o sentido àquilo que irrompe no horizonte enquanto fenômeno. Trata-se, antes, de uma convocação da coisa ao olhar de quem olha, a fim de se fazer sentido. Vemos, então, que há uma inversão de um certo entendimento o qual reivindica para si (ou para a consciência intencional) a doação de sentido (no

dizer husserliano, a *Sinngebung*). Ora, a releitura de seus escritos permitiu a Merleau-Ponty recolocar a questão clássica da fenomenologia da investigação pelo sentido do fenômeno. A expressividade coloca uma relação da ordem da comunicação. Para dizer mais fielmente com o filósofo, é uma invasão, uma intrusão (o *empiétement*) entre a coisa e a consciência perceptiva. A troca carnal. Assim diz o filósofo:

A coisa toma posse de meu corpo para se fazer perceber nele (a cor me impõe um certo ritmo vital, o som uma certa adaptação dos órgãos etc.), ou mesmo porque meu corpo é capaz de doar-lhe uma quase presença em sua ausência [da coisa]. Estou próximo da coisa em virtude da relação expressiva entre os sensíveis e o órgão que percebe. [...] o sentido, assim, não é mais uma essência.[...] Enquanto percebido, ele oferece um sentido como tácito (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 49, [20](14)).

A troca carnal consiste nesse apelo expressivo, em registro primitivo, que impõe ao corpo de carne o empréstimo de sua própria carnalidade a fim de que, na percepção da coisa, o estilo da coisa seja impresso na carne do corpo. Carne de minha carne. Proximidade e distância entre o corpo que percebe e a coisa percebida não são totalizadas na experiência fenomênica, mas restam fundadas sob o sistema que regula o esquema corporal e a estrutura do ser sensível. Pelo registro expressivo, portanto, é estabelecido a relação sensível entre a maneira de ser do esquema corporal e a da coisa (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 16).

Temos que a coisa e o mundo, por exemplo, escapam às delimitações da consciência intencional, por ocasião da descrição e operações fenomenológicas. Afirmar uma troca carnal, nesse movimento invasivo, é retomar a dimensão primitiva do sensível na gênese dos fenômenos. Mais tarde, no texto *O filósofo e sua sombra*, Merleau-Ponty assim concebe a proposta de uma fenomenologia capaz do irrefletido, e de uma ontologia que escapa ao discurso positivo:

Cumprir ver que esta descrição subverte também na nossa ideia da coisa e do mundo, e conduz a uma reabilitação ontológica do sensível. Pois a partir daí pode-se dizer ao pé da letra que o próprio espaço se conhece através de meu corpo. Se a distinção do sujeito e do objeto está confusa em meu corpo (e decerto

a da noese e da noema?), também está confusa na coisa, que é o polo das operações de meu corpo, o termo em que termina a sua exploração, portanto presa no mesmo tecido intencional que ele (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 184).

Cumpra-se, portanto, uma espécie de escopo pelo qual Merleau-Ponty tenta argumentar a dimensão negativa da experiência fenomênica sem trazê-la à luz dos raios da intencionalidade. Para isso, a condição ontológica da coisa precisa ser sensível – e não puramente inteligível, ou da ordem da constituição oriunda puramente da consciência.

Voltando ao texto de 1953, Merleau-Ponty inscreve, a partir da expressão, a possibilidade de uma descrição fenomenológica que não prescindir do agenciamento interno do próprio fenômeno, de maneira a conjugar positividade e negatividade, figura e fundo. Apontando as limitações de uma consciência intencional, o filósofo reúne sobre o ato perceptivo, próprio do sujeito que percebe, a noção de um ponto de vista sobre o mundo. Proximidade e distância se encontram imbricadas e entrelaçadas na expressividade do mundo que apela à percepção e mais, pelo que a percepção também se faz percepção. Aqui não há mais espaço para a intencionalidade como a concebíamos em Husserl, ou seja, referida a um *eidós* que reúne e assegura uma experiência do fenômeno e sem o qual ele deixa de ser aquilo que é.

Daí que o sentido do percebido é diferente da essência (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 56, [27](114)). O sentido do percebido é uma modulação de uma certa dimensão sensível que contempla os aspectos do percebido sem os reunir sob a tutela de uma significação dada pela explicitação de uma essência. É a própria negatividade do fenômeno, sua lacuna interna entre figura e fundo, que, pela expressão, oferece significação. Invisibilidade que não se ofusca pela clareza do que se mostra.

Irrefletido, invisível, negativo. Todos esses termos giram sobre a órbita de um resgate ontológico do sensível. Para que a carne seja o estofado de ser, é preciso partir de uma concepção do sensível que não esteja encerrada nos limites da racionalidade, que o sentido sensível não venha de fora dele. Isso porque antes de a consciência

nomear aquilo que meu olhar encontra, é esse próprio sensível que me apela a fazer-se sensível pela minha sensibilidade.

## 5 CONCLUSÃO

O curso de 1953, *O mundo sensível e o mundo da expressão*, ocupa, no arco dos textos de Merleau-Ponty, um lugar privilegiado ao assegurar a passagem de uma ótica fenomenológica da percepção para uma ontologia do sensível. Os temas que circundam a obra partem da reflexão sobre a expressão. Isso porque Merleau-Ponty se debruçara em questões sobre uma fenomenologia da linguagem.

O tema não é inovador na obra do filósofo. Em *Fenomenologia da Percepção*, o autor já elencara a fala como um dos elementos os quais podem esboçar a ultrapassagem do corpo fisiológico em corpo fenomenológico, em corpo próprio. Agora chamado de esquema corporal, a fala entendida à luz dessa concepção emerge como um elemento que aponta para a continuidade entre o cultural e o natural. A percepção, ao perscrutar o mundo espacial, vê-se entremeada por elementos outros que apelam um sentido. Reconhecer, nesse estágio, a fala e a expressão, é reconhecer a partilha de um mundo comum, abertura ao outro que inscreve uma fala no corpo ao mesmo tempo em que possibilita um novo sentido – é a tarefa da linguagem possibilitar essa continuidade.

Ora, a possibilidade de uma reflexão mais rigorosa da expressão se defronta com a própria possibilidade de significação do fenômeno. É a doação de sentido, tão requerida pelo método fenomenológico. Merleau-Ponty procura, então, estabelecer um registro da experiência que seja capaz de dar conta de tal significação sem que isso seja acoplar ao fenômeno uma inteligibilidade exterior.

Entendendo o fenômeno a partir de seu movimento diacrítico, a expressão consegue, de acordo com o autor, regular a separação (o *écart*) de que o fenômeno é prenehe. Isso porque, ainda na esteira de uma atenção à percepção, Merleau-Ponty elenca o fenômeno a partir do esquema figura-fundo. É possível, então, para o autor, que o sentido do fenômeno seja parte de um agenciamento interno ao próprio fenômeno. Isso tudo operado pela expressividade que apela à percepção e toma carne.

Isso tudo configura, em nossa leitura, a reabilitação ontológica do sensível a qual Merleau-Ponty reivindica a fim de dar conta do negativo do fenômeno. Muitos outros temas abrem-se agora. Como exemplo, a origem da verdade, a fenomenalidade do fenômeno, a tarefa filosófica e a questão de uma ontologia vertical, são temas que partilham desse núcleo presente na reflexão de Merleau-Ponty: a expressão de um fenômeno capaz de revelar um outro que não aquilo doado pela consciência. Apelo e resposta da carnalidade na ontologia sensível.

## REFERÊNCIAS

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France, Notes, 1953*. Genève: MētisPresses, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Tradução: José Artur Gianotti; Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Tradução: Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PERIUS, C.; HIDALGO, M. Merleau-Ponty. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes, 1953*. Texte établi et annoté par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen. Genebra: MetisPresses, 2011. *DoisPontos*, [s. l.], v. 9, n. 1, 2012. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/29165>. Acesso em: 6 set. 2023.



# 19. UMA MATERIALIDADE ANÔNIMA: O OUTRO LADO DO INFINITO NA ONTOLOGIA DE LEVINAS

AN ANONYMOUS MATERIALITY: THE OTHER SIDE OF INFINITY IN LEVINAS'  
ONTOLOGY



<https://doi.org/10.36592/9786554600989-19>

Wellington Monteiro<sup>1</sup>

## RESUMO

O seguinte trabalho procura investigar a tese ontológica levinasiana do *il y a* (há), como uma possível tese materialista. Tanto em sua obra *Totalidade e Infinito* como em um de seus primeiros trabalhos chamado *Da existência ao existente*, Levinas faz uma análise da experiência existencial do sujeito em engajamento com o mundo a partir de uma noção de *interioridade*. Essa interiorização é descrita como econômica (*oikos*), na medida que o sujeito toma posse do mundo dando-lhe *forma* e *sentido*. Todo esse processo de tomada de posse é dado na luminosidade do seu ser, por sua consciência e por suas intenções que se ligam aos objetos determinados do mundo. Essa relação não-intencional (sem horizontes, contingente e gratuita) para com as coisas do mundo é marcada por uma *satisfação* fundamental, por uma habitação e regularidade. Porém, o *il y a* descrito por Levinas em *Da existência ao existente* configura justamente o avesso dessa luminosidade do habitar: ele é a verbalidade do *verbo ser* sem *sujeito*, remissão absoluta que destrói a cisão entre existência em geral e existente singular, eclipsando completamente a relação de interiorização dada na gratuidade da habitação. Tal dimensão anônima é implícita na própria concretude dos objetos do mundo, na medida em que eles são compostos de seus resíduos, cujos quais estão impregnados do *facto* puro de sua materialidade: que é a de poder ser reduzido a pó, ou escombros, ou seja, sua própria *identidade formal* enquanto determinado objeto é *relativa*. No momento da constatação aterradora do limite contingente dos objetos do mundo, ocorre um evento de estranhamento, que é fundamentalmente uma *insatisfação*, um *incômodo*, no seio da gratuidade do habitar, trazendo a lume uma *estranheza fundamental*. Esse evento de estranhamento é descrito por Levinas como *exótico*, e de alguma maneira ele nos traz em *desvelamento* o fato puro da materialidade: que é seu *anonimato prenhe*. Na ambiguidade da minha relação com os *elementos* que compõem a nossa habitação e alimentação se perfaz o anonimato material de uma existência sem mundo, uma existência inumana e sem-face, existência essa que corporalmente partilhamos por

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bolsista CAPES. É membro dos grupos de pesquisa: "*Páthos: fenomenologia material, intersubjetividade e religião*" (CNPq/UFSM) e "*Fenomenologia e Genealogia do corpo*" (CNPq/UNICAP-Faje). Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1380939258449326> Email: wellington.monteiro133@gmail.com

uma espécie de ubiquidade, expressando então a vulnerabilidade de nossos corpos e a fragilidade de nossos mundos. Assim, a partir disso, seria possível dizer que a tese de Levinas acerca do anonimato verbal do ser implica uma espécie de materialismo, um materialismo deflacionário, pois ele é fundamentalmente determinado por sua *informidade*.

Palavras-chaves: Fenomenologia; Ontologia; Ética; Alteridade.

## ABSTRACT

The following paper seeks to investigate the Levinasian ontological thesis of *il y a* (*there is*), as a possible materialist thesis. Both in his work *Totality and Infinity* and in one of his earliest works called *Existence and Existents*, Levinas analyzes the existential experience of the subject in engagement with the world based on a notion of *interiority*. This interiorization is described as economic (*oikos*), as the subject takes possession of the world, giving it *form* and *meaning*. This whole process of taking possession is given in the luminosity of his being, by his consciousness and by his intentions that are linked to the determined objects of the world. This non-intentional (horizonless, contingent and gratuitous) relationship with the things of the world is marked by a fundamental *satisfaction*, an *indwelling* and regularity. However, the *il y a* described by Levinas in *Existence and Existents* is precisely the opposite of this luminosity of dwelling: it is the verbleness of the *verb to be* without a *subject*, an absolute remission that destroys the split between existence in general and singular existence, completely eclipsing the relationship of interiorization given in the gratuitousness of dwelling. This anonymous dimension is implicit in the very concreteness of the objects of the world, insofar as they are made up of their residues, which are impregnated with the pure *fact* of their materiality: that they can be reduced to dust or rubble, in other words, their very *formal identity* as a given object is *relative*. At the moment of the terrifying realization of the contingent limit of the objects of the world, an event of strangeness occurs, which is fundamentally a *dissatisfaction*, a *discomfort*, within the gratuitousness of dwelling, bringing to light a *fundamental strangeness*. This event of strangeness is described by Levinas as *exotic*, and somehow it *unveils* the pure fact of materiality: its *pregnant anonymity*. In the ambiguity of my relationship with the *elements* that make up our dwelling and nourishment, there is the material anonymity of an existence without a world, an inhuman and faceless existence, an existence that we share bodily through a kind of ubiquity, expressing the vulnerability of our bodies and the fragility of our worlds. Thus, from this, it would be possible to say that Levinas' thesis about the verbal anonymity of being implies a kind of materialism, a deflationary materialism, since it is fundamentally determined by its *informity*.

Keywords: Phenomenology; Ontology; Ethics; Alterity.

## 1 INTRODUÇÃO

Não é segredo a desconfiança de Levinas frente à ontologia. Sua obra é comumente vista como uma reação ao projeto ontológico heideggeriano, filósofo do qual foi aluno e admirador. Apesar da proximidade e admiração, não tarda para que Levinas comece a demonstrar um desconforto filosófico que vai ser a marca de todo o seu pensamento; logo em 1930 no seu primeiro ensaio filosófico chamado *Da evasão*, já se pode antever uma claustrofobia ontológica que irá se refletir mais claramente em seus textos do pós-cativo, como em *Da existência ao existente* e em seu *Le temps de l'autre*, ambos de 1947. Tal espectro da ontologia é justamente a neutralidade de seu verbo: o *Ser*, que rasga a substancialidade de cada ente determinado soterrando sob um *haver* que eclipsa cada qualidade do ente mundano, e retira os Rostos de cada ente humano. O objetivo do seguinte trabalho será o de investigar essa tese ontológica levinasiana e suas implicações peculiares, em compreender assim como essa neutralidade verbal do *Ser* pode ser vista como um *infinito ontológico*, o qual para além de acusar a finitude do existente humano frente à noite absoluta, desvela também uma dimensão residual de cada ente que é perpassado por esse verbo.

A peculiaridade de tal tese, e suas implicações nas determinações ônticas da substancialidade abrem o seguinte questionamento no horizonte de nosso trabalho: seria o *il y a* levinasiano, uma espécie de tese materialista? Tal pressuposição será refletida a partir dos dois tratados mencionados: *Da existência ao existente* e de sua obra seminal *Totalidade e infinito*. Partiremos então do primeiro contato com a materialidade, que é pelo vínculo de meu corpo com o concreto do ente, até ao encontro sempre tardio com a materialidade abstrata do resíduo, o qual está sempre no limiar de minha habitação. Buscaremos assim investigar essa residualidade que está preta em cada elemento do cotidiano, em cada objeto que está na altura de nosso fruir, mas também na vulnerabilidade próxima de nossa corporeidade mais verdadeira: a da *miséria* e da *nudez*.

## 2 O ÊXODO DO ONTOLÓGICO: ROMPIMENTO COM O IMPESSOAL

O nó de uma analítica existencial não é visto por Levinas pelo crivo do discurso ontológico, mas sim fundamentalmente pela *ótica da ética*. Para Levinas a ontologia não é soberana no discurso da relação humana com a mortalidade, pois antes de a morte vir à mim, ela me aparece pela *face de outrem*<sup>2</sup>. Além disso, o que me faz humano está sempre para além de uma mera *forma* sem *matéria*, cuja qual se aparece o *Dasein* heideggeriano. A subjetivação em Levinas é dada pelo movimento de uma ipseidade em direção à hipostasiação: me faço humano sempre na medida em que me arranco da totalidade de um neutro, como o *Dasein*, na medida em que tenho *Rosto*. Essa totalidade invocada pelo discurso ontológico se revela análoga de um anonimato infinito, que de fato é o neutro *per se*, cujo o qual o simples *facto* de minha finitude me afasta, anonimato infinito que Levinas sugere pela noção de *il y a*, o há, o haver neutro: o verbo *ser* sem sujeito. Essa possibilidade verbal do ser em nublar em absoluto todos os entes em sua generalidade é sua potência absoluta para a violência: sua totalização sem saída (LEVINAS, 1998, p. 74).

Para Levinas, ao contrário de Heidegger, o caminho da subjetividade é justamente o que afasta o *Si mesmo* do *ser em geral*. Pelo simples fato de estar sendo, de agir, de construir e de *fruir* me faço *além de ser*. A subjetividade desde seu começo é a evasão de ser: uma saída sem volta, um movimento sempre em direção à transcendência, aquém do *finito*, e em direção ao *infinito*. Tal é o nascimento, tal é nossa relação não só com os *entes mundanos*, como *coisas* e *utensílios* no geral, como também com os entes vivos, como animais e, em específico, *entes humanos*. Essa ida em direção à *Outrem*, é a marca de um êxodo primeiro no pensamento de Levinas, já muito bem ilustrado em um de seus primeiros livros, *Da existência ao existente* (1947), mas verdadeiramente desenvolvido na segunda seção de um dos seus principais trabalhos: *Totalidade e infinito* (1961), seção essa chamada de *Interioridade e economia*, onde Levinas busca traçar uma espécie de "anatomia do egoísmo", mostrando como a subjetividade se faz na imanência de sua mesmidade. Nas seções seguintes, vamos explorar a *interioridade* e a relação com aquilo que lhe

---

<sup>2</sup> Tal limitação do discurso ontológico é diretamente explorada no seu texto *A ontologia é fundamental?* de 1951.

impõe bordas: que é o *exterior*, porém buscaremos investigar uma exterioridade não-humana, sendo ela o justo avesso do mundo, o elemental sem-face como *materialidade anônima*.

### 3 O CORPO COMO PRIMEIRA MORADA: AFETIVIDADE E MUNDO

Em minha relação com o mundo e com outrem, eu não me extravio no meio dessas relações. Não caio em inautenticidade ao me relacionar com os outros. Levinas descreve esse primeiro momento da subjetividade, seu advento decisivo, como *separação*. Numa noção mais básica, a separação é o lugar do *íntimo*, a possibilidade da *intimidade*. Me relaciono com o mundo não me enredando absolutamente em sua trama, mas sim afetivamente para com seus elementos, em uma relação completamente personalizada: a naturalidade com que trato o mundo para além do desespero e da necessidade é égide de meu *contentamento*, significação de minha *morada* (LEVINAS, 2017, p. 135-137). Assim, o mundo não é uma totalidade referencial, mas sim palco de um recolhimento marcado pela significação ética da interioridade. Levinas enxerga nossa relação com o mundo a partir dessa *economia de ser*: eu *moro* no mundo (LEVINAS, 2017, p. 145).

Tal morada da *separação* está sempre na "orla" dessa interioridade, pois não há separação completa. Levinas nos diz imperativamente que "a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada" (LEVINAS, 2017, p. 141). Ou seja, para que eu me relacione com outrem, preciso sempre de uma distância que torne minha carícia significativa, um intervalo que marca o limite entre o eu e outrem, entre o Mesmo e o Outro. Sempre é necessária essa separação que atesta a assimetria de nosso encontro, para que assim haja sentido<sup>3</sup>. Apesar disso, minha morada está sempre na borda dessa interioridade, sempre além de minha separação completa, de

---

<sup>3</sup> Em *Da existência ao existente* Levinas nos diz: "O sentido é aquilo por meio de que um exterior já está ajustado e se refere ao interior. O sentido não é inicialmente a redutibilidade de uma noção ou de uma percepção a um princípio ou a um conceito. Se assim o fosse, em que consistiria, então, o sentido do próprio irredutível? O sentido é a própria permeabilidade ao espírito – permeabilidade que já caracteriza o que se denomina sensação, ou, se se preferir, é a luminosidade" (LEVINAS, 1998, p. 53) No momento em que não há mais um interior e nem um exterior, a relação se desfaz, não há espaço ou estrias para a significação, numa ótica de sobrevoos essa via se *neutraliza*, se torna amorfa. É de maneira análoga que o *il y a* destrói a possibilidade de significação.

minha retirada em absoluto. Nunca posso privar a mim mesmo de outrem, não me coloco fora do mundo, e o *facto* disso é justamente minha *corporeidade*. Meu corpo é minha âncora no ser, me fazendo peso e presença exposta ao outro. Meu corpo não é só vidente, ele é visto. Ele pode ser tomado contra minha vontade, pode ser morto e no fim, encurralado. A marca da *habitação* é que não existe casa (ou roupa) que abrigue (ou vista) essa vulnerabilidade primeira, sendo isso que faz de nós seres expostos e éticos; ser *existente* é sempre viver nessa fratura, na proximidade de um toque inesperado. É essa extraterritorialidade de meu corpo que me impede de me engolir, de ser puro *idem*. É por estar na borda, ou no beiral, que me faço ipseidade.

É a partir dessa corporeidade que nossa primeira relação com a materialidade dos elementos é dada: numa gratuidade regular do *oikos*<sup>4</sup>, ou seja, no seio dessa *interioridade*. Lidamos com o mundo o habitando, e nos relacionamos com as coisas pelo lado cujo qual elas nos são apresentadas e isso nos basta; as *qualidades* que fazem os objetos que nos aparecem bastam-se na *fruição*, e assim passamos por eles e nos contentamos. É sempre na vitória do *existente* sobre a *existência* que primeiro travamos contato com a materialidade dos elementos. Nos diz Levinas sobre esse contentamento primeiro:

Sou terrivelmente sincero. Nenhuma referência ulterior indicando a relação do desejável com a aventura da existência, em sua *nudez de existência*, perfila-se atrás do desejável como desejável. Com certeza, não vivemos para comer, mas não é exato dizer que comemos para viver. *Comemos porque estamos com fome. O desejo é sem segundas intenções semelhantes aos pensamentos. É uma boa vontade.* Todo o resto é biologia. O desejável é termo. O desejável é fim. (LEVINAS, 1998, p. 42, grifos nossos)

Essa relação primeira de contentamento não é definida pela *representação*, e nem por *projeções*, mas sim pelo *gozo*, o qual Levinas chama de "*viver de...*". É esse puro empírico do *fruir* que funda minha relação direta com o mundo, em absoluta aversão a uma mera sistemática referencial. Tal é a crítica de Levinas à visão heideggeriana do mundo, cujo a qual seria uma totalidade estrutural sempre marcada

---

<sup>4</sup> Termo de origem grega que significa "Casa", "família", "lar". Tal palavra também é raiz de "economia".

pela *preocupação*, *Sorge* ontológica, que se faz persistência do Ser sobre o Ente, de maneira que esse ente é sempre ontologicamente submetido por uma porosidade compreensiva.

Me relacionando por esse contentamento com os *entes do mundo*, e os tomo como *puras qualidades*, assim fundamentalmente operando uma suspensão dessa perturbação anônima de “uma aventura da existência”, ou seja, de sua *substancialidade implícita*, e *profunda*. Na medida em que *fruo* eu estou suprimindo da matéria sua alteridade, tornando-a imanente à minha mordedura. Esse movimento do qual me nutro é a marca desse levantamento (separação) que instaura a morada da subjetividade, é nessa relação que me alimento, e esse alimento é aquilo que me faz *adiar* o derradeiro de minha própria corporeidade, *minha matéria mais própria*, tardando a finitude implícita na minha carne. Mas o importante disso, é que o faço *despreocupadamente*.

#### 4 O OIKOS COMO MATERIALIDADE INFLACIONADA: POSSE E TRABALHO

Vemos então que na *fruição* se erige um *instante*, e esse instante fundamentalmente está para além do *finito* e do *infinito*, ou seja, para além de *projeções preocupadas*, e de *representações* a nível do *abstrato*. Em nossa *interioridade*, estamos *indiferentes à exterioridade*. Tal é a dinâmica da mordedura, que é a *economia do ser*, cuja qual não é preocupação e/ou ansiedade, mas sim seu avesso: *despreocupação* e *felicidade*. Assim sendo, essa indiferença frente aos objetos, que é marca do nosso *gozo*, nos coloca em relação com *puras qualidades* completamente dispersas, retirando do próprio objeto sua *exterioridade substancial*.

O homem mergulha no elemental a partir do domicílio, apropriação primeira (...) É *interior* ao que possui, de modo que poderemos dizer que o domicílio, condição de toda a propriedade, torna possível a vida interior. O eu está desse modo em sua casa. Pela casa, nossa relação com o espaço como distância e como extensão substitui-se ao simples “mergulhar no elemento”. Mas a relação adequada com o elemento é precisamente o facto de mergulhar. A interioridade da imersão não se transforma em exterioridade. A qualidade pura do elemento

não se prende a uma substância, que lhe serviria de suporte. (...) A coisa patenteia-se-nos pela sua face, como uma solicitação que vem de sua substancialidade, de uma solidez (já suspensa pela posse). (LEVINAS, 2007, p. 124)

Como vemos, minha morada não é apenas restrita à minha *corporeidade*, pois esta se derrama (e se mergulha) no exterior, de tal maneira que é *ek-stática*; é à partir de minha morada que me relaciono com a exterioridade pela *posse*. Minha morada é adiamento na medida em que não apenas *fruo* no seu seio, mas sim *recolho as coisas*, garanto o alimento. Faço da *necessidade* algo *doméstico*, assim não ficando refém do fruitivo. O liame decisivo desse movimento econômico que funda o *oikos* familiar, é justamente a extensão de nossa *mão* como fundação de horizonte hermenêutico. Antes de desvelar estruturas de compreensão, *nossa mão é o que pega*, é o que arranca e molda o sem-sentido em sentido, o que faz do anônimo da natureza, uma casa, uma rua, cidade (LEVINAS, 2007, p. 151-152). É o traço civilizatório por excelência. Esse *advento antropológico* da materialidade é justamente aquilo que põe um *porém* na transitoriedade ontológica que faz o ser do ente<sup>5</sup>; é o que faz de nosso *oikos* um oásis seguro da incerteza da fruição, que é sempre esgotável na saciedade e refém da necessidade; a *casa*, assim, é fundamentalmente *adiamento*. O trabalho da economia é assegurar a possibilidade de futuro, é *sustentar* um fruir futuro. E por isso, diríamos que tal materialidade está inflacionada.

A morada então é o que condiciona o trabalho, o qual se faz pela dinâmica do recolhimento e da posse do ente material pela interioridade, de tal maneira que o trabalho é sempre contra essa seca verdade dessa materialidade, que é sua *crua*

---

<sup>5</sup> "A mão apanha e abarca, reconhece o ser do ente, pois é da presa e não da sombra que ela se apodera e, ao mesmo tempo, suspende-o, dado que o *ser é o seu futuro*. E entretanto esse ser suspenso, domesticado, mantém-se, não se gasta na fruição que consome e deteriora, apresenta-se como durável, como *substância*. (...) A mão *compreende* e a coisa não porque a toca de todos os lados ao mesmo tempo (de facto, ela não a toca em todo o lado), mas porque já não é um órgão de sentido, não pura fruição), não pura sensibilidade, mas domínio, dominação, disposição – o que não pertence à ordem da sensibilidade. Órgão de apreensão, de aquisição, colhe o fruto, mas mantém-no longe dos lábios, guarda-o, põe-no de reserva, possui-o numa casa. *A morada condiciona o trabalho. A mão que adquire atrapalha-se com a sua aquisição; não fundamenta por si a própria posse*. De resto, o próprio projecto da aquisição supõe o recolhimento da morada. (LEVINAS, 2007, p. 154, grifos nossos)

*solidez*. Essa sua solidez é completamente esgotada em sua brutalidade material, e é assim que o advento do trabalho sobre a matéria é desde já triunfo frente ao anonimato do *il y a*. Nos diz Levinas:

O trabalho aborda a resistência falaciosa da matéria sem nome – o infinito do seu nada. Por isso, o trabalho não pode no fim de contas chamar-se violência. Aplica-se ao que não tem rosto, à resistência do nada. Age no fenómeno. Apenas ataca a ausência de rosto dos deuses pagãos, cujo nada agora denuncia. Prometeu roubando o fogo do céu simboliza o trabalho industrioso na sua impiedade. (LEVINAS, 2007, p. 153)

O trabalho se faz na medida em que travamos relação com uma falsa resistência da materialidade. Na medida em que esta não tem rosto, ela se torna disponível à ser moldada e dobrada, desfeita e refeita. Da mesma maneira que uma mesa pode virar madeira para uma pira e diversos parafusos podem ser derretidos para virarem uma barra de metal: sua *forma* é transitória, *finita*, refém do acaso. Levinas enxerga esse movimento ontológico de interiorização como aquilo que justamente suspende o ser dos entes determinados, em favor do recolhimento e da morada (LEVINAS, 2007, p. 151). Pelo trabalho eu restituo ao ente algo de sua *substancialidade*, porém, esta substancialidade é da *medida de minha necessidade*, da *altura* de meu apetite e do meu domicílio. Faço deles o meu domicílio, e por isso, preservo sua *forma* pelo meu *interesse*. Não há hospitalidade para com os objetos, eles são a *forma* de minha morada; *forma* essa que é imagem de minha interioridade, reflexo de meu narcisismo fundamental. A falsa resistência desses entes materiais perante a mim atesta seu anonimato, sua *informidade de princípio*, ou sua *forma relativa*, algo que é completamente avesso aos seres humanos, cujos quais acusam pelo seu *Rosto* o crime de minha posse como *violência*, e o crime de sua morte como homicídio, ou seja, como *negação pura*, como *resistência ética* frente ao *poder da posse ontológica*.

## 5 AS “BORDAS ESVAZIADAS” DO ELEMENTAL COMO MATERIALIDADE DEFLACIONADA

Até agora vimos como nossa relação com a *materialidade* é desde sempre personalizada, primeiramente como suspensão de sua substancialidade própria em favor do *fruir*: nos relacionamos com as coisas em vista de nosso puro apetite despreocupado, ou seja, apenas com seus *elementos* que são pura *qualidade*. E também a partir do *oikos* como o recolher desses objetos, com nossa posse e moldura, que lhe restitui uma substancialidade da altura de nossa necessidade, à partir de sua inflação. Levinas entende *mundo* como essa relação dupla e sobreposta<sup>6</sup>.

A materialidade dos utensílios e dos elementos dos quais me alimento, são de ordem dessa interioridade, da imanência de um eu que persiste, e que está completamente justificado em sua persistência. Há honestidade numa fome que se sacia, no desfruto de uma boa xícara de café. Mas nossa relação com a exterioridade não é esgotada nesse circuito do doméstico. O Outro me vêm justamente como impeditivo. Eu lhe chamo para minha casa, ou ele bate em minha porta. O círculo de minha interioridade nunca pode ser fechado.

Quando a morada é edificada a incerteza do ontológico é domesticada, o alimento me nutre, e o adiamento satisfaz minha saciedade para além dela mesma: meu futuro está garantido por hoje, e amanhã volto a trabalhar, o renovo, garanto-lhe. Ainda somos finitos, mas nossa luta contra a mortalidade não é inautenticidade. Tal advento da morada não assegura sua permanência eterna, de tal maneira que a *verdade material* das coisas é justamente sua possibilidade de mudar de forma, de *serem frágeis*.

Porque não é em si, a coisa pode trocar-se e conseqüentemente comparar-se, quantificar-se e, por conseqüência, perder já a sua própria identidade, reflectir-se no dinheiro. Por isso, *a identidade da coisa não é a sua estrutura original*.

---

<sup>6</sup> “O mundo é posse possível e toda a transformação do mundo pela indústria é uma variação do regime de propriedade. A partir da morada, a posse, realizada pela quase miraculosa captação de uma coisa na noite, no *apeiron* da matéria original, descobre o mundo. A captação de uma coisa ilumina a própria noite do *apeiron*; não é o mundo que torna possível as coisas.” (LEVINAS, 2007, p. 156)

*Desaparece a partir do momento em que se aborda a coisa como matéria.*  
(LEVINAS, 2007, p. 155 grifos nossos)

A matéria abstraída de suas *formas* e *qualidades* é o absoluto informe da natureza. Sendo só o bruto, o que tem peso, e que tem uma resistência relativa, pois pode ser dobrada e revirada, é que sua resistência não é *formal*. A verdade da matéria é sua *informidade*. A materialidade então seria sempre corruptível, possível de ser "reificada" como commodity, de tornar-se dinheiro, abstrair-se. Sua *informidade relativa* é o que permite tal liquidez.

Então, ao mesmo tempo que a matéria se oferece como matéria-prima, parte dela sempre recua para a escuridão do *elemental*. Sua exterioridade se mantém ainda como uma espécie de sólido, de murmúrio bruto que recusa sua transparência em absoluto. A mão, ao pegar qualquer coisa, pega apenas a superficialidade destas, de igual maneira minha relação com os elementos é sempre expressa por suas *bordas*, sendo elas ou de minha *fruição*, ou de minha própria mão, que recolhe algo, de *alguma coisa*. *Eu sempre sou a medida de tais relações*<sup>7</sup>. O que acontece quando essa relação entre interior e exterior, cuja qual é determinante de minha relação com essa *materialidade* é desfeita?

Tal cenário de derrota e de *despejo*, seria um cenário de destituição do Si de sua interioridade. Na medida em que não tenho mais casa, só me resta o *ambiente*<sup>8</sup>, que é o estar *fora* sem haver *dentro*. François-David Sebbah propõe em seu livro *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*, que tal noção de derrota no seio do ontológico pode ser encontrada nos textos levinasianos do seu tempo exilado; noção essa que persiste e assombra seus textos marcados pela proximidade com questões de cunho ontológico, como *Da existência ao existente* e *Totalidade e*

---

<sup>7</sup> Para Graham Harman em seu texto *Levinas and the triple critique of Heidegger*, esse é um dos pontos centrais de tensão com Levinas. Para ele, a despeito de sua análise fantástica das coisas e da substancialidade, Levinas ainda cairia no *antropocentrismo*, pois o *humano* seria aquele que frente à profundidade material e substancial é eleito como aquele que retira algo de *alguma coisa*: que toma do amorfo da totalidade do mundo, cujo qual é surdo, e assim lhe dá dimensões, bordas e expressão (HARMAN, 2009, p. 412). Tal posição é completamente avessa à proposta filosófica de Harman.

<sup>8</sup> "The absence of everything returns as a presence, as the place where the bottom has dropped out of everything, an *atmospheric density*, a plenitude of the void, or the murmur of the silence. There is, *after this destruction of things and beings*, the impersonal "field of forces" of existing. *There is something that is neither subject nor substantive*" (LEVINAS, 1987, p. 46-47, grifos nossos)

*infinito*. Tal cena é o “palco de Alençon”, que é esparsamente citado em todos os seus cadernos do cativo (LEVINAS, 2009). Essa cena pode ser resumida como um cenário de guerra, cujas bombas já caíram, derrubando as casas, e deixando detritos: *o ser enquanto ordem vem abaixo, em derrocada, revelando-se como insuficiente* (SEBBAH, 2021, p. 31-32). Fazendo brotar do seio dessa casa o *resíduo* e o *pó*.

Nessa ambiência que resta enquanto liminaridade, quando o Si mesmo é reduzido à uma quase presença cambaleante, à um refugiado fantasmático, cujo qual é incapaz de recolher as coisas, ou de dar sentido a elas de fato, é que se revela a efervescência do *il y a* em sua concretude. Nesse cenário de guerra mostra-se o irrisório do ser enquanto ordem.

O *il y a* que Levinas mostra aqui precisamente se “mantém” sempre “ali” (assim como subsistem os fantasmas) – ou seja, mal, mas inevitável e indefinidamente), debaixo de uma fina película, a fina superfície sobre a qual o circo representa sua comédia: a comédia do ser (da substância) e a comédia do sentido (do significado tematizado) (SEBBAH, 2021, p. 30)

A comédia da substância justamente acontece quando as *formas materiais* se revelam como finas, como insuficientes ou esgotáveis. O residual lhe assombra como aquilo que lhe é de mais próprio na medida que seu ser mais profundo, que é a transitoriedade, *transborda* em seu desgaste, ou em seu rompimento ou dissolução. A materialidade então seria fundamentalmente sempre marcada por seu caráter *eminente deflacionário*.

Esse chão indeterminado já é um ser [*un être*] – entidade [*un étant*] – um algo. Já caí dentro da categoria do substantivo. Já tem aquela personalidade elementar característica de cada existente. Essa existência que eu estou tentando alcançar é o próprio trabalho de ser, o qual não pode ser expresso por um substantivo, mas é verbal. Esse existir não pode ser puramente e simplesmente afirmado, porque sempre se afirma *um ser* (um existente, ou algo) [*étant*]. Mas isso persiste, pois não pode ser negado. *Por trás de cada negação essa ambiência de ser, esse ser como “campo de forças”, reaparece, como o campo de cada afirmação e negação.*

É nunca preso a um *objeto que é*, e por causa disso eu chamo de anônimo<sup>9</sup>.  
(LEVINAS, 1987, p. 48, tradução e grifos nossos)

Ou seja, também seria equivocado igualar esse “ser como campo de forças” com essa *materialidade*, pois por mais que ela traga no seu cerne sua *informidade virtual*, ela sempre já é alguma coisa, é ente determinado, ainda não sendo resíduo. Ela ainda pode ser qualificada pelo tato humano, pode ser *inflacionada*, dando-se a ela uma forma ou mesmo preservando sua forma atual. *Mas essa forma mesma é incapaz de negar seu anonimato prenhe*. Essa residualidade implícita sempre será égide dos espaços infinitos que o *il y a* pode rasgar enquanto verbalidade do ser, de tal maneira que este sempre está *mais além* dessa própria materialidade, retirando-lhe assim suas bordas, às colocando na beira do crepúsculo, expondo-as como *frágil*. O *il y a* é uma ambiência, aquilo que é o *entre* as coisas, é a residualidade sem partículas, é o pó como lembrança da queda, e não como o mero pó: conjunto de pequenos fragmentos. Ele está mais profundo, numa profundidade sem mundo, e sem partes.

Assim, o *il y a* se revela como o justo avesso da alteridade ética, sendo ainda assim uma *exterioridade* de outra ordem, e na medida que é ontológica, é pura *inumanidade*, uma exterioridade neutra que nem a materialidade poderia comportar, mas só lateralmente revelar por seu vestígio deflacionário; vestígio esse que justamente é o avesso do vestígio: o de ser *varrido, apagado e soterrado*.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim, percebemos que tratar Levinas como materialista seria um tanto quanto apressado. Afinal, sua tese acerca da materialidade implica justamente que

---

<sup>9</sup> Do inglês: “This indeterminate ground is already a being [*un être*] – an entity [*un étant*] – a something. It already falls under the category of the substantive. It already has the elementary personality characteristic of every existent. The existing that I am trying to approach is the very work of being, which cannot be expressed by a substantive but is verbal. This existing cannot be purely and simply affirmed, because one always affirms a *being* [*étant*]. But it imposes itself because one cannot deny it. Behind every negation this ambience of being, this being as a “field of forces”, reappears, as the field of every affirmation and negation. It is never attached to an *object that is*, and because of this I call it anonymous”

esta é essencialmente *informe*. A negação *formal* seria sua essência mais profunda, de tal maneira que ela até pode ser causa de alguma coisa, mas tal causa carrega virtualmente a sombra de uma negação de sua causa, que é justamente a lembrança do resíduo, da convivência com uma ambiência do informe do *il y a*. Tal é a negação infinita da matéria: *mal infinito* e sem-face.

Assim, para Levinas, sempre nos relacionamos com a matéria de maneira personalizada, sempre a pegamos, e a tratamos na altura de nós mesmos. Não haveria prioridade da matéria sobre a forma, mas sim o contrário: prioridade da *forma* sobre a *matéria*. Essa seria a falsa resistência formal da materialidade. Por isso, de alguma maneira, a acusação de antropocentrismo ainda vale: para Levinas o *humano* é a medida das coisas. Mas tal *medida* é garantida? Qual seria a medida do humano? A *altura do outro homem* sempre revela-se para lá da essência. Esse "centro" como medida nunca é garantido, a mesmidade ilude-se, pois a *borda* de minha humanidade sempre está próxima demais dos resíduos que fazem da materialidade o pó, por isso sou *frágil e vulnerável*, e por isso preciso de uma *casa*.

O infinito ontológico é a imagem da totalidade. O infinito ético é uma negação da imagem, uma negação ligada à uma infinitude sempre além. Mas ambas nos tocam como exterioridade e acusam tanto em mim como no outro sua fragilidade, sua absoluta vulnerabilidade frente à sombra de uma *totalidade deflacionária*, que seria o advento da neutralidade. A *fragilidade* do pessoal é justamente a ronda do impessoal: o verdadeiro espectro do homicídio.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HARMAN, G. Levinas and the triple critique of Heidegger. In: *Philosophy today*, EUA, Virginia, vol. 53, n. 4, p. 407-413, dez./fev. 2009.

LEVINAS, E. *Da existência ao existente*. Tradução: Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. SP: Campinas, Editora Papyrus, 1998.

LEVINAS, E. *Time and the other*. Tradução: Richard A. Cohen. EUA: Pittsburgh, Duquesne University Press.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed., Portugal: Lisboa, Edições 70, 2017.

LEVINAS, E. *Oeuvres complètes. Carnets de captivité et autres inédits*. Editores: Rodolphe Calin, Catherine Chalié. França: Paris, Editions Grasset, 2009, tomo 1.

SEBBAH, F-D. *A ética do sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Tradução: Leonardo Meirelles Ribeiro. RS: Passo Fundo, Editora EAB, 2022.





