

Epistemologia

Carolina Bernardini Antoniazzi
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Epistemologia

Editora Responsável

Solange Costa

Conselho Editorial

Ana Paula Martins de Souza (PUCPR)

Chaiane Faria (USP)

Carolina Bernardini Antoniazzi (USP)

Elizabete Cristina Echer (UFSM)

Fábio Borges do Rosario (UFRJ)

Frank Thomas Sautter (UFSM)

Gilson Carreira Junior (UNISINOS)

Ialley Lopes da Silva (UFPE)

Luiz Marcos da Silva Filho (UFU)

Milena Oliveira Pires (UFMG)

Pamela Cristina de Gois (UFRJ)

Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos (UNEB)

Roberto Schmitz Nitsche

Rommel Luz Figueira Barbosa (CPIL)

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI)

Epistemologia

Carolina Bernardini Antoniazzi

Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E64	Epistemologia / organizadora, Carolina Bernardini Antoniazzi. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025. 116 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF) Modo de Acesso: World Wide Web: www.institutoquerosaber.org ISBN: 978-65-5121-175-1 DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.171 1. Filosofia.
-----	---

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF – Eixos Temáticos

O XX Encontro de Filosofia da ANPOF ocorreu entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade de Recife, Pernambuco. Como um dos principais espaços de encontro da pesquisa filosófica no Brasil, o evento reafirmou o compromisso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) com o fortalecimento da Filosofia enquanto campo de investigação crítica e plural.

Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

Os volumes aqui reunidos refletem essa transformação, apresentando as discussões promovidas nos eixos temáticos. Mais do que um registro dos trabalhos apresentados, essas publicações são parte do esforço contínuo da ANPOF para fortalecer a produção filosófica no Brasil, estimulando o diálogo entre pesquisadores de diferentes áreas e instituições.

Acreditamos que essa nova proposta contribui para uma Filosofia mais integrada e acessível, capaz de enfrentar os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade. Esperamos que os textos aqui reunidos inspirem novas investigações e fomentem debates que extrapolem os limites do evento, alcançando leitores e pesquisadoras das mais diversas formações.

Boa leitura!

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Deixar as coisas falarem: o momento dialético marxiano no pensamento tardio de Theodor Adorno	15
Alan Duarte Araújo	
Realismo e antirrealismo metafísico: reflexões sobre a natureza da realidade do conhecimento	39
Alexandre Galvão de Oliveira & Fábio José Barbosa Correia	
Algumas considerações sobre a linguagem na filosofia de David Hume.....	65
Cainan Freitas de Jesus	
O campo transcendental subjetivo-perceptivo como fundamento da ciência em Ernst Cassirer	79
Caio de Almeida Vituriano	
Einstein e a epistemologia da física teórica: a construção de sistemas axiomáticos lógico-dedutivos	97
Vinícius Carvalho da Silva	

Apresentação

O presente volume reúne parte das reflexões apresentadas no XX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade do Recife. Organizado a partir do Eixo Temático de “Epistemologia”, os textos reúnem as discussões apresentadas no encontro. A Epistemologia, campo tradicional da filosofia, permanece como um espaço dinâmico e em constante renovação, em diálogo com os desafios contemporâneos da ciência, da tecnologia, da linguagem, da política e das transformações sociais. Os textos aqui apresentados refletem esse vigor. Entre os temas discutidos estão o conhecimento científico, o ceticismo, a epistemologia social, a normatividade epistêmica, os debates entre realismo e antirrealismo, bem como abordagens contemporâneas da justificação e da verdade.

O primeiro capítulo, **Deixar as coisas falarem: o momento dialético marxiano no pensamento tardio de Theodor Adorno**, de *Alan Duarte Araújo*, investiga a complexa relação entre Adorno e a tradição marxista, frequentemente considerada ausente ou diluída na Teoria Crítica. O autor propõe uma leitura que recupera a influência materialista marxiana na dialética negativa adorniana, argumentando que, embora nem sempre explícita, a marca de Marx aparece em alguns momentos na filosofia de Adorno, especialmente no que se refere à postura materialista e ao método dialético.

Em **Realismo e antirrealismo metafísico: reflexões sobre a natureza da realidade do conhecimento**, *Alexandre Galvão de Oliveira*

e *Fábio José Barbosa Correia* discutem dois importantes paradigmas filosóficos que moldaram a história da epistemologia. O artigo analisa como essas perspectivas — o realismo e o antirrealismo metafísico — influenciam a concepção que temos do mundo e do conhecimento, oferecendo ao leitor uma síntese conceitual e crítica sobre a forma como as diferentes ontologias moldam as teorias do saber.

O terceiro capítulo, **Algumas considerações sobre a linguagem na filosofia de David Hume**, de *Cainan Freitas de Jesus*, propõe uma leitura sensível da obra humeana a partir do lugar da linguagem na formação moral e cognitiva dos sujeitos. O autor ressalta como Hume atribui à linguagem o papel de elo entre a constituição subjetiva e a comunidade, sendo o espaço linguístico o território no qual percepções, afetos e valores são compartilhados, julgados e ressignificados, destacando a importância desse elemento para a estrutura do pensamento humeano.

Em **O campo transcendental subjetivo-perceptivo como fundamento da ciência em Ernst Cassirer**, *Caio de Almeida Vituriano* explora a filosofia das ciências de Cassirer, com atenção especial às suas obras póstumas pouco comentadas na literatura secundária. O trabalho examina como o campo subjetivo da percepção fundamenta as construções conceituais tanto das ciências naturais quanto das ciências da cultura, estabelecendo uma articulação entre fenomenologia e epistemologia cultural no pensamento cassireriano.

O quinto capítulo, **Einstein e a epistemologia da física teórica: a construção de sistemas axiomáticos lógico-dedutivos**, de *Vinícius Carvalho da Silva*, percorre a trajetória filosófica de Einstein, analisando as transformações de suas posições epistemológicas. O autor mostra como Einstein manteve uma convicção realista acerca da existência de entidades físicas e defendeu a capacidade da razão de construir sistemas teóricos robustos, verificáveis pela experiência.

Reunindo abordagens diversas e rigorosas, este volume oferece ao público leitor um panorama das múltiplas formas de pensar a

filosofia. Ao transitar por temas como linguagem, epistemologia, justiça, filosofia da física, os capítulos aqui reunidos não apenas testemunham a vitalidade do pensamento filosófico, mas também reafirmam seu compromisso com a realidade presente e com os desafios do nosso tempo. Trata-se, portanto, de uma coletânea que não apenas celebra a pluralidade da pesquisa filosófica, mas que também convida ao diálogo, à escuta e à construção coletiva de saberes.

Solange Costa
Diretora Editorial
Biênio 2022-2024

Deixar as coisas falarem: o momento dialético marxiano no pensamento tardio de Theodor Adorno

Alan Duarte Araújo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.171.01>

1 Introdução

Das múltiplas influências intelectuais que perfizeram a filosofia de Theodor Adorno (1903-1969), tornou-se, em alguma medida e em certos círculos acadêmicos, terra batida denunciar a ausência de Karl Marx (1818-1883) dentre elas. Diga-se de passagem, o déficit de marxismo é apontado não somente na obra adorniana, mas em toda a Teoria Crítica, popularmente conhecida como Escola de Frankfurt, da qual Adorno é um dos mais destacados expoentes. Com efeito, apesar da proximidade com alguns membros desta Escola, Ernst Bloch (1885-1977) não hesita em denunciar que “os autores da Escola de Frankfurt não são nem marxistas nem revolucionários” (Bloch, 1984, p. 134).² Como não recordar, a esse respeito, de outro célebre nome do marxismo do século XX, que, sobre o déficit de marxismo e a falta de apoio

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia, com período sanduíche na Università di Urbino, Itália. Mestre em Filosofia pela UFU e graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Bolsista CAPES.

E-mail: duartealanaraujo@hotmail.com

² Na tradução italiana: “Gli autori della scuola di Francoforte non sono né marxisti né rivoluzionari”.

ao movimento proletário revolucionário por parte dos frankfurtianos, teceu a metáfora do *Grande Hotel Abismo*, no qual, em virtude do seu considerável conforto, concessão oferecida pela burguesia, permitia aos intelectuais paralisados diante do “abismo do desespero” continuar com suas críticas inócuas, sem jamais se decidirem a dar o “salto vital” para o campo do proletariado revolucionário (Lukács, 1984, p. 223)³.

Diante desse quadro delineado por figuras relevantes da tradição marxista contemporânea, as quais por inúmeras vezes se encontravam em desacordo ferrenho sobre variadas temáticas, mas que descobriram um terreno comum de diálogo na recusa ao marxismo dos teóricos críticos, vemo-nos, portanto, acuados face a uma tarefa árdua. Contudo, caso a opinião que um filósofo profere de si mesmo ainda valha algo, recordemos que o próprio Adorno reiterou que os clássicos do marxismo figuram entre seus impulsos intelectuais primevos e, servindo de alicerce para o empreendimento posterior, continuam ditando o tom da sua obra tardia, ainda que de maneira nem sempre explícita. A este respeito, comenta ele: “Sempre quis tentar aderir a uma teoria que fosse fiel a Marx, Engels e Lênin, mas que, por outro lado, não ficasse aquém da cultura mais avançada”⁴ (Adorno, 2020, p. 114).

Não nos cabe aqui indagar a quem o autor se refere quando ele menciona a cultura mais avançada, importando, em seu lugar, questionar mais de perto a relação e recepção crítica de Adorno com respeito a Marx. Para isso, não elencaremos um conjunto de citações em que o

³ Sobre o Instituto de Pesquisa Social, isto é, a Escola de Frankfurt, comenta Martin Jay (1979, p. 18-19): “Em nenhum período, portanto, nem sob Grünberg nem sob Horkheimer, o Instituto jamais se aliou a um partido político ou a um grupo de esquerda bem definido [na tradução italiana: “In nessun periodo, quindi, né sotto Grünberg né sotto Horkheimer, l’Istituto si sarebbe mai alleato a un partito politico o a un gruppo di sinistra ben definiti]”. Fato que não favoreceu o combate às acusações dirigidas aos membros do Instituto, no que tange à falta de compromisso político deles.

⁴ Na tradução francesa: “J’ai toujours voulu essayer de rejoindre une théorie qui est fidèle à Marx, Engels et Lénine, mais qui, d’un autre côté, ne retombe pas en-deçà de la culture la plus avancée”.

pensador marxista aparece, mas investigaremos como certos elementos marxianos estão presentes no fundamento da elaboração filosófica madura de Adorno, atuando como pedra de toque da sua reflexão. Conjectura-se, portanto, que esta relação deve ser pensada não somente com respeito ao método dialético, mas sobretudo concernente à postura materialista presente em ambos os autores. Entender como a dialética negativa se constitui em estrita dependência para com uma concepção materialista da existência, algo que, como não poderia deixar de ser, perpassa por Marx, eis o que nos propomos aqui.

2 Teoria sem práxis?

Novamente devemos recordar que a insistência em uma vinculação possível entre Marx e Adorno causa certa relutância, dada a postura ambígua que este último pensador sustenta com respeito à revolução, sem mencionar as acusações dirigidas contra ele de conservadorismo, em sua esfera privada. Ao passo que em Marx a postura revolucionária é inquestionável, não somente da perspectiva de um engajamento pessoal nas lutas de classes de sua época, como também de uma elaboração filosófica condizente com esta linha de ação, que sustenta a articulação necessária entre teoria e práxis, como a tão citada 11ª tese sobre Feuerbach faz ecoar exemplarmente. Nela podemos ler que “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo* [Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.]” (Marx, 2007, p. 535).

Em Marx, a práxis revela-se tão essencial quanto a teoria, como uma finalidade intrínseca a esta última que se explicita na realidade mediante uma classe historicamente determinada e que atua como sujeito revolucionário, qual seja, o proletariado. Recordar-se que a sentença acima não é elaborada ao acaso, mas detém, como pressupostos, tanto a realidade europeia do período, sobretudo a francesa onde se

verificavam diferentes ebulições sociais e sublevações, como também a carência da filosofia da época, notadamente a alemã, de expressar corretamente o seu tempo.⁵ A teoria é, para além disso, um motor ativo neste processo, à medida que desperta a consciência dos sujeitos em luta e facilita, em alguma medida, as *dores do parto*.

Nesse contexto, pode-se argumentar que sua crítica visava sobretudo um grupo de intelectuais de origem hegeliana, que ficaram depois conhecidos como jovens hegelianos, a exemplo de Bruno Bauer, Stirner e outros. Eles, em alguma medida, apreendiam as mudanças pelas quais o seu presente histórico estava atravessando, todavia, interpretavam-nas em sentido subjetivista, como se tais deslocamentos dependessem mais da mudança de consciência do que das alterações efetivas e materiais, mediante sujeitos histórico-concretos engajados. A dita revolução espiritual, que tais intelectuais pretendiam levar adiante, consistia muito mais em um aparente e insuficiente distanciar-se da filosofia hegeliana, ou melhor, do seu modo de expressão demasiado idealista e atravessado por referências religiosas, para um modo de expressão dito “popular”⁶. Não à toa, Marx denuncia que o engajamento crítico desses pensadores, os quais lhe são contemporâneos, resumir-se-ia a uma “fraseologia”, isto é, a palavras vazias e sem respaldo efetivo, resultado de uma reflexão que abstraía justamente da

⁵ Aqui ecoa, certamente, os ensinamentos advindos de Hegel, a quem Marx é bastante tributário. No filósofo especulativo, lê-se que “Conceituar o *que é* é a tarefa da filosofia, pois o *que é* é a razão. [...] a filosofia também é o *seu tempo apreendido em pensamentos*” (Hegel, 2022, p. 142).

⁶ Em seus *Manuscritos* de 1844, Marx observa como mesmo nesse ponto os jovens hegelianos mantêm-se aquém de suas pretensões, pois eles continuam a se valer de “Expressões que nem sequer na linguagem mostram uma diferença em relação à concepção hegeliana, mas, ao contrário, repetem-na literalmente”. Tamanho comportamento “acrítico para consigo mesmo” somente se aprofunda ao questionarmos qual a postura que essa juventude crítica tomava com respeito aos fundamentos da filosofia hegeliana, a saber, com a sua dialética (Marx, 2010, p. 116-117).

devida articulação entre teoria e práxis que ele próprio reivindicava como princípio motriz de sua reflexão⁷.

Na tentativa de se distanciar meramente do modo de expressão hegeliano, tais pensadores supunham conduzir ativamente as mudanças da época ao exigirem a *abolição da filosofia*, devendo-se, aqui, entender filosofia *tout court* como a filosofia hegeliana. O que lhes escapava era que a filosofia hegeliana, malgrado suas possíveis limitações teóricas e ideológicas, expressava a realidade dos Estados modernos europeus, em relação aos quais a Alemanha da época se encontrava em total descompasso, ainda às voltas com a bagagem feudal. Nesse contexto, ignorar a obra hegeliana, a qual é a “única história alemã que está *al pari* com a época moderna oficial” representava um contrassenso para os impulsos transformadores desses jovens críticos. Com efeito, “é impossível abolir a filosofia sem a realizar”, conclui Marx (2005, p. 150).

É mediante referência a esse contexto histórico-intelectual que se inicia a *Dialética Negativa* de Adorno, como se lê em uma célebre passagem: “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (Adorno, 2009, p. 11). Apesar de sua formulação um tanto hermética, é possível ao leitor não habituado com os escritos adornianos discernir sua intenção polêmica com respeito ao marxismo, chegando, até mesmo, a inverter uma importante formulação juvenil de Marx. O que, como não poderia deixar de ser, levanta suspeitas quanto ao teor não marxista do escritor frankfurtiano, desconfiança que tende a se acentuar com o prosseguimento do parágrafo destacado.

Com o desenrolar da argumentação, observa-se a insistência do autor para retirar da práxis, em um sentido mais imediatamente empirista, o julgamento último e definitivo sobre a teoria. “A práxis”, insiste Adorno (2009, p. 11), “adiada por um tempo indeterminado, não é mais a instância de apelação contra a especulação satisfeita consigo mesma”.

⁷ O cerne dessas considerações se encontra n’*A ideologia alemã*, de Marx e Engels.

Vale a pena se demorar sobre essa sentença, de acordo com o procedimento adorniano das *constelações*⁸ ou do *método micrológico*⁹, que nos situa no particular, somente para nos conduzir para além dele. O que significa o trecho “adiada por um tempo indeterminado”? Significa que, por mais que a sentença de Marx fizesse sentido no seu tempo histórico, de modo que as suas expectativas de uma iminente revolução pudessem ter um fundamento prático determinado, no século seguinte, sobretudo a partir de sua segunda metade, a realidade histórica se desdobrou de tal maneira que a conexão entre teoria e prática deixou de ser tão evidente e imediata. A bem dizer, nem na época anterior eram tão simples assim, dúvida que Adorno expressa logo em seguida, ao questionar que “Talvez não tenha sido suficiente a interpretação

⁸ A este respeito, comenta Adorno: “Constelação não é sistema. Tudo não se resolve, tudo não se torna compreensível nela, mas um momento lança luz sobre o outro, e as figuras que os momentos particulares formam são um signo determinado e um escrito legível” (Adorno, 2013, p. 1999).

⁹ A respeito do método, comenta o autor que “na superfície [...] cada filosofia que se apresenta com uma pretensão muito vigorosa, postula algo assim como uma conexão dedutiva (ou por mim também: uma conexão indutiva) mais ou menos coerente. E se tem que persistir muito em suas particularidades para descobrir nesta coerência, neste equilíbrio, nesta harmonia lógica, as forças contrapostas que lutam entre si; para descobrir a vida interna da filosofia, na qual se elaboram essas forças em uma fricção mútua, que está presente em uma medida considerável em suas contradições latentes. E precisamente a possibilidade de colocar para falar, de dissolver, neste sentido geral, o coagulado, o fixo, o sistematizado de uma filosofia, está em uma determinada maneira de deter-se, em uma determinada maneira de insistir diante de teses particulares assim que elas estiverem à vista”. Na tradução em espanhol: “en la superficie [...] cada filosofía que se presente con una pretensión muy vigorosa, plantea algo así como una conexión deductiva (o por mí También: una conexión inductiva) más o menos coherente. Y se tiene que persistir mucho en sus particularidades para descubrir en esta coherencia, en este equilibrio, en esta armonía lógica, las fuerzas contrapuestas que pugnan entre sí; para descubrir estas fuerzas en una fricción mutua, que está presente en una medida considerable en sus contradicciones latentes. Y precisamente la posibilidad de poner a hablar, de disolver, en este sentido general, lo coagulado, lo fijo, lo sistematizado de una filosofía, está en una determinada manera de detenerse, en una determinada manera de insistir ante tesis particulares tan pronto estén a la vista” (Adorno, 2015, p. 161).

[marxista] que prometia a transição prática”. O *talvez* aqui, indicando a dúvida, é crucial.

Fato é que na época histórica na qual Adorno tece suas considerações, a revolução não somente desaparece do horizonte imediato das transformações políticas, como também ela muda de valor semântico. Em outro escrito de sua fase tardia, posterior à *Dialética Negativa*, intitulado *Notas marginais sobre teoria e práxis* (1969), ele esclarece que a revolução para Marx significava um esforço coletivo para evitar a *barbárie*¹⁰ que se discernia no horizonte, com o avanço da dinâmica capitalista de acumulação primitiva, colonialismo e guerras imperialistas. Posteriormente, contudo, esse medo perdeu seu sentido, pois “A recaída [na barbárie] já se produziu. Esperá-la para o futuro, depois de Auschwitz e Hiroshima, faz parte do pobre consolo de que ainda é possível esperar algo pior. A humanidade que pratica o mal e o suporta resignadamente ratifica desse modo o pior”, pontua Adorno (1995, p. 214)¹¹.

O ato de ignorar o contexto diverso e de insistir, sem reticências, que a práxis deve continuar a ser a portadora da teoria fez com que os executores dessa mesma prática, como burocratas do pensamento, estrangulassem o pensamento crítico, como se fosse vão. O que esquecem, em razão desse ímpeto pragmático, é que o “pensar é um agir, [portanto, que a] teoria é uma forma de práxis” (Adorno, 1995, p. 205). Sem pensamento crítico, sem a especulação que questiona a si mesma, toda possibilidade futura de transformação radical da realidade está asfixiada de antemão. Raciocínio que ilustra, dentre outras coisas,

¹⁰ Como pensava, por exemplo, Walter Benjamin (1987, p. 46), ao declarar que: “Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado”.

¹¹ Ainda sobre a diferença dos contextos históricos, Martin Jay assinala que “enquanto Marx escreveu num momento em que a filosofia descia enérgica e agressivamente para o mundo material, confiante na iminente unidade da teoria e da prática, a filosofia de Adorno foi realizada em meio às ruínas do que parecia uma queda muito infeliz”. Na versão em inglês: “while Marx had written at a moment when philosophy was energetically and aggressively descending into the material world, confident of the imminent unity of theory and practice, Adorno’s philosophizing was carried out amidst the ruins of what seemed a very unfortunate fall” (Jay, 1984, pp. 56-57).

como o frankfurtiano não sucumbiu a uma resignação radical, abandonando de vez toda perspectiva revolucionária.

Sua insistência é, antes, na diversidade singular do momento histórico em que ele vivencia, de sorte que a complexidade da administração burocrática e o do sistema capitalista é tamanha que os rasgos e fraturas desse sistema só aparecem de maneira muito episódica e sutil, a ponto de uma especulação não trabalhada sobre si mesma, não exercitada nas sutilezas da própria constituição de seus objetos, em relação com o sujeito que pensa, não será suficientemente sagaz para apreender e agir de consequência. Em suma, diante de um cenário de asfixia do pensar em prol do pragmatismo vulgar, seja na seara do capitalismo, com suas variantes de diversões estéreis na indústria cultural, seja no modelo oriental do marxismo ortodoxo, somos impelidos a resgatar a força do pensamento crítico, ainda que sejamos forçados, momentaneamente, a restaurar o lugar de primazia do pensar ante a práxis.

3 Especulação sem idealismo?

Em face da reiteração do autor com respeito à primazia da teoria, pode-se inferir que ele estivesse concedendo um espaço significativo para o idealismo filosófico, aliado a um resgate supostamente não crítico da obra de Hegel, o maior expoente desta escola de pensamento. O que, novamente, reforçaria a tese segundo a qual os escritos adorni- anos pouco expressariam de comum com os alicerces heurísticos do marxismo. Contudo, também neste ponto não devemos nos precipitar em conclusões. A respeito do resgate de Hegel, é possível enfatizar que Adorno o realiza de maneira não ingênua, consciente de que não é mais possível filosofar à maneira da grande tradição alemã do século XVIII. Tudo se passa como se, no século seguinte, houvesse se verificado uma ruptura histórico-filosófica com respeito à qual não se pode ignorar,

caso não se queira incorrer em uma postura anacrônica. Essa ruptura pode ser encarnada em Marx.

Devemos ter bem presente que ele não descarta as críticas que Marx tece contra Hegel, porém, antes, as incorpora no seu próprio corpo teórico e as desenvolve. O que está de acordo com sua concepção dialética da filosofia, com respeito à sua tradição, o que se verifica quando ele sublinha que “a *methexis* [participação] da filosofia na tradição só seria a sua negação determinada”, outra maneira de enfatizar o uso da *aufhebung* [suprassunção] hegeliana para seus propósitos (Adorno, 2009, p. 54). Movimento de suprassunção que ilustra, no seu modo de compreender a filosofia, que nos conceitos se encontram sedimentados a dinâmica história, porém sedimentos que, a cada nova releitura e reinterpretação do conteúdo original, ganham nova vida, de sorte que “não é possível despertar com um golpe de varinha mágica o que a palavra poderia ter originariamente significado”, aduz Adorno (1999, p. 82-83), em antagonismo ao procedimento de Heidegger pela busca do *originário*. Por essa razão, o frankfurtiano compreende que falar de uma unidade da filosofia só é possível se a interpretarmos como *unidade do desentendimento*.

Neste sentido, Marx torna-se indispensável na correta recepção dos escritos hegelianos, na medida em que ele alerta e nos salvaguarda contra a tentação, tão cara à tradição idealista, de absolutizar a figura do Conceito, enquanto expressão da primazia do pensamento com respeito à realidade. À sua maneira, ele denuncia as consequências deletérias desse gênero de procedimento idealista e, em última instância, ideológico ao insistir que o idealismo acrítico de Hegel o conduz a um “positivismo acrítico”, isto é, a uma “restauração da empiria existente”, sinal da inversão dialética da qual o pensamento que esquece sua raiz material é suscetível (Marx, 2010, p. 122).

Convém observar, a esse respeito, que a filosofia, que procede e argumenta a partir de uma terminologia conceitual própria, encontra-se sempre na berlinda de sucumbir à hipostasia do seu momento

conceitual, isto é, à reificação pura e simples. Recordemos que o ato da elaboração conceitual é tributário do processo histórico da divisão do trabalho, em uma de suas facetas primordiais, a saber, a divisão entre a atividade manual e a intelectual, bem como ao prosseguimento desta divisão, com a subsequente especialização dessas atividades. O risco do processo descrito é o de o conceito se descolar de sua experiência histórico-concreta de fundo, perdendo contato com a Coisa, a qual, justamente, ele visava alcançar (Adorno, 2007, p. 49).

Vale ressaltar ainda que uma das maneiras mais eficazes do conceito perder o contato com a Coisa é, por mais paradoxal que pareça, alcançá-la e, o fazendo, submetê-la aos seus rituais de dominação e violência, a exemplo dos processos da racionalidade formal, no início da modernidade, que visava submeter a Natureza a uma série de experimentos e finalidades exteriores a ela. Aqui, na contramão de qualquer mistificação idealista, que culparia a ordem dos pensamentos de desagregar o mundo social, destaca-se, antes, que é a desagregação desse mundo em forças concentradas que se reflete nos processos de dominação intelectual, de forma que a ciência empírico-analítica, e as demais correntes positivistas, nada mais são do que a expressão fenomênica imediata. “A universalidade dos pensamentos”, pontua Adorno e Horkheimer (1985, p. 25), “como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação real”.

A filosofia, operando com pensamentos e com os seus necessários processos de identificação, expostos inclusive nos seus juízos predicativos mais simples, em que um predicado é atribuído a um sujeito por meio de um verbo conectivo, encontra-se em uma situação delicada, a todo momento correndo o risco de compactuar com a dominação real. Isto é, caso a filosofia utilizasse os seus conceitos de maneira acrítica e irrefletida, ela permitiria que, em suas abstrações teóricas, ecoassem as *abstrações sociais* que atravessam o tecido comunitário de forma universal, a partir da predominância global do sistema capita-

lista e da gestão dos modos de vida. Gestão essa pautada pelo *princípio de equivalência*, em razão da qual as mercadorias são equiparadas às demais, de sorte que os homens, meros apêndices dessa engenharia social, são reduzidos à condição de inumanidade. Tudo tendencialmente nesse sistema finda por despir-se de suas qualidades substanciais, a bem dizer, de seus *valores de uso*, para melhor submeter-se aos processos globais de troca. Em suma, as coisas e as pessoas tornam-se meros *substratos para a dominação e manipulação*.

Segundo Adorno, a filosofia idealista, já no seu alvorecer com Kant, é o modo de pensamento que se apropria das demandas sociais de *identidade*, doravante transfiguradas ideologicamente no sentido de um filosofar rigoroso que apagou sua gênese social, imaginando proceder com puras abstrações, ou mediante a força exclusiva do espírito. Trata-se, com efeito, de uma filosofia que sustenta a existência de um primeiro princípio, enquanto momento superior e expressão da Ideia, do Espírito ou mesmo da Unidade transcendental da apercepção¹², de onde se derivaria, com rigor e coerência lógica, as demais proposições que comporiam um sistema de pensamento.¹³ Contudo, a identidade

¹² Segundo Kant: “O *eu penso* tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações. [...] A representação que pode ser dada antes de todo pensamento se denomina *intuição*. Todo diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito que esse diverso é encontrado. Essa representação, no entanto, é um ato da *espontaneidade*, isto é, ela não pode ser vista como pertencente à sensibilidade. Eu a denomino *apercepção pura*, para diferenciá-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, pois ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra. Também à unidade da mesma eu denomino a unidade *transcendental* da autoconsciência, para indicar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela” (Kant, 2015, pp. 129-130).

¹³ A este respeito, lê-se: “toda filosofia do primeiro princípio, toda ‘filosofia primeira’, toda *prima filosofia* – tal como nos acostumamos a denominá-la seguindo o uso aristotélico de *πρώτα φιλοσοφία* [filosofia primeira] –, quer queira ou não, sempre é verdadeiramente *idealismo*”. Na tradução em espanhol: “toda filosofía del primer principio, toda ‘filosofía primera’, toda *prima filosofía* – tal como nos hemos acostumbrado a denominarla a raíz del uso aristotélico de la *πρώτα φιλοσοφία* [filosofía primera] –, tanto si quiere como si no, siempre es verdaderamente *idealismo*” (Adorno, 2015, p. 392).

que se encontra no cerne destas elaborações não diz respeito somente ao sistema constituído, em que ela se configura logicamente mediante uma série de deduções a partir do princípio absoluto, mas também à identidade entre Ser e Pensar, como se lê com clareza em Hegel, ao declarar que “A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito”, outra maneira de recordar que “o ser é pensar” (Hegel, 2013, p. 53; p. 55). Ainda a respeito do entrelaçamento entre o idealismo e a concepção sistemática, Adorno esclarece:

[...] a suposição de poder indicar semelhante princípio último, conclusivo, no qual todo o restante se baseia, tem sempre necessariamente implícita a pretensão de que o que seja considerado pela filosofia, ou o que foi considerado, deve poder ser reduzido a uma determinação intelectual. Somente se partirmos da suposição de que o nosso pensamento é suficiente para designar um fundamento absoluto, poderemos indicar semelhante fundamento e sustentar que ele seria o absoluto (Adorno, 2015, p. 392)¹⁴.

Assim, na esteira dessa identificação, o desdobrar-se da realidade encontraria sua justificação de antemão no desdobrar-se do princípio absoluto. A realidade particular, isolada e sem relação com tal princípio, seria considerada contingente e insignificante, cujo destino seria a exclusão da ordem do pensamento ou a submissão implacável ao conceito, mediante o qual encontrar-se-ia um *locus* fixo para localizar a realidade adestrada.

Não é despropositado argumentar que o próprio Marx, ao denunciar o idealismo hegeliano, criticou igualmente a dialética especulativa, demonstrando que o seu enrijecimento em um sistema e, como tal, no movimento necessário do *negativo* para o *positivo*, decorreria,

¹⁴ Na tradução em espanhol: “la suposición de poder indicar semejante principio último, conclusivo, en el que todo lo demás se base, siempre tiene necesariamente implícita la pretensión de que lo que sea considerado por la filosofía, o lo que haya sido considerado, debe poder ser reducido a una determinación intelectual. Sólo si partimos de que nuestro pensamiento es suficiente para designar un fundamento absoluto, podemos indicar semejante fundamento y decir que él sería lo absoluto”.

justamente, de um déficit de concretude do pensamento. Valendo-se de termos pobres e sem uma autêntica relação com Hegel, mas presentes na crítica de Marx, poderíamos declarar, para elucidar esse ponto, que a preponderância da figura do sistema na especulação acarretaria para dialética a articulação acrítica entre *tese* e *antítese*, de modo que a *síntese* seria uma consequência necessária.¹⁵ Em resumo, poderíamos exemplificar, com Marx, que

[...] na filosofia do direito de Hegel, o *direito privado* suprasumido = *moral*, a *moral* suprasumida = *família*, a *família* suprasumida = *sociedade civil* (*bürgerliche Gesellschaft*), a *sociedade civil* suprasumida = *Estado*, o *Estado* suprasumido = *história mundial*. Na *realidade* (*Wirklichkeit*) continuam subsistindo *direito privado*, *moral*, *família*, *sociedade civil*, *Estado* etc.; apenas se tornaram *momentos*, existências e modos de existência (*Daseinsweisen*) do homem, que não têm validade isolados, se dissolvem e se engendram reciprocamente etc., *momentos do movimento* (Marx, 2010, p. 130).

Contudo, na contramão das críticas expostas e ainda sendo coerente com os escritos marxianos, é possível alegar que o sistema, enquanto uma concepção filosófica moderna, guarda em si um momento de verdade, na exata medida em que traduz filosoficamente um modelo social hegemônico. Em outras palavras, argumenta-se que “O mundo é, porém, um sistema, mas é o sistema que foi imposto aos homens, que lhes é estranho e heterogêneo; é um sistema da aparência, e não tem nada a ver com a liberdade deles”, sublinha Adorno (2007, p.

¹⁵ Lê-se n’ *A miséria da filosofia*, a respeito do movimento do Espírito hegeliano: “A razão impessoal, não tendo fora de si nem terreno no qual possa pôr-se nem objeto ao qual possa opor-se, vê-se forçada a uma cambalhota, pondo-se, opondo-se e compondo-se – posição, oposição, composição. Para falar grego, temos *tese*, *antítese* e *síntese*” (Marx, 2017, p. 99). Vale ressaltar que tais termos e a descrição desse movimento estanque não se encontram em Hegel, nem mesmo na análise de Adorno sobre o idealista, a qual é mais refinada.

456).¹⁶ Marx, ao denunciar justamente essa dinâmica da realidade e os seus reflexos ideológicos, sustentaria uma concepção *negativa e crítica de sistema*, cuja falsidade seria a expressão verdadeira de uma sociedade tornada, ela mesma, não verdadeira. Nesse tocante, a concepção de dialética em Adorno corresponderia com a de Marx, uma vez que o frankfurtiano defende que “a dialética é a ontologia do estado falso” (Adorno, 2009, p. 18).

Para que a dialética, na sua elaboração não especulativa, consiga expressar uma realidade histórica determinada, em toda a sua particularidade e para além da submissão intelectual das contingências a um princípio da identidade, ela deve permitir ou fazer ressoar o núcleo da objetividade mesma. Nesse sentido, quando Adorno (2009, p. 13; 2022, p. 88) argumenta que “A dialética é a consciência consequente da não-identidade”, uma vez que ela é a “tentativa de perceber as contradições [Widersprüchlichkeiten] objetivas que estão alojadas na realidade”, ele demonstra como esse procedimento, de matriz hegeliana, é dependente da *primazia do objeto*, para falarmos com base em noções gnosiológicas. Com maior precisão, ele aduz que:

[...] a representação do objeto vigente na dialética, daquilo a ser desdobrado por meio do conceito, é a representação do objeto como algo que se encontra por si mesmo em movimento [*von einem selber Bewegt-ten*], de algo, portanto, que não é um ‘igual a si mesmo’, que não é idêntico de uma vez por todas consigo mesmo, mas sim algo que é propriamente, em si mesmo, um processo. Se, a partir deste ponto, devemos formulá-lo cabalmente, então há que ser lembrado que foi a experiência fundamental a partir da coisa [*Sache*], não da teoria do sujeito, mas da *teoria do objeto*, da coisa, que precisamente inspirou a dialética, ou seja, a experiência da mobilidade fundamental da coisa mesma, ou com outras palavras: da fundamental historicidade do mundo enquanto tal (Adorno, 2022, p. 83).

¹⁶ Na tradução italiana: “Il mondo è bensì un sistema, ma è il sistema che è stato imposto agli uomini, che è loro estraneo ed eteronomo; è un sistema dell’apparenza, e non ha nulla a che fare con la loro libertà”.

A representação adorniana, ao enfatizar o âmago da dialética como sendo uma *teoria do objeto*, parece-nos remeter à concepção de Marx, que a esse respeito também advogou em defesa do primado da objetividade do ser, em contraposição aos arroubos dos sistemas especulativos e idealistas de sua época. Enquanto para Hegel, ao menos na interpretação do marxista, “o *objeto da consciência* nada mais é do que a *consciência-de-si*, ou que o objeto é somente a *consciência-de-si objetivada*, a consciência de si enquanto objeto”, a dialética histórico-materialista sustenta que “Um ser não objetivo é um *não-ser*”. O ser, nesta acepção, é um *ser natural e objetivo*, por apresentar uma natureza fora de si, dado que “Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo”. Mais ainda, um ser que não seja um objeto para um terceiro ser, não se comporta objetivamente (Marx, 2010, p. 127).

Nesse tocante, sustentamos que Adorno não somente apreende a concepção marxiana da objetividade do ser, enquanto ponto de partida fundamental para a elaboração de uma dialética não idealista, como também desenvolve essa ideia, tendo em mente o enfrentamento filosófico de teorias que à sua época se reportavam ao idealismo, ainda que em sentido renovado, como era o caso de Edmund Husserl (1859-1938).

Não importa tanto aqui adentrar nos pormenores dessa oposição, quanto enfatizar que esse debate em especial permitiu ao frankfurtiano desenvolver os particulares da ideia marxiana, insistindo que a primazia do objeto deve ser entendida não como uma anulação do sujeito, como se a teoria do conhecimento pudesse abstrair do momento subjetivo. O que ele tenta à sua maneira demonstrar é que a cisão que separa o sujeito e o objeto deve ser reflexivamente reproposta no interior do próprio sujeito, de sorte que este reconheça que ele próprio é uma expressão do ser, que ele detém no seu âmago um momento objetivo inalienável. Em outras palavras, “Se o sujeito não é algo – e algo designa um momento objetivo irreduzível – então não é nada [...]”. A

primazia do objeto é [...] o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva” (Adorno, 1995, p. 188).

4 Dar voz ao sofrimento

Em virtude desta assimilação original dos fundamentos metodológicos da obra marxiana, Adorno pôde reformular a tarefa da filosofia, ou melhor, explicitar um papel e destinação dela que só se verificou em parcela da tradição. Segundo o autor, “a filosofia é o esforço permanente e, caso queiram, desesperado de dizer o que a rigor não pode ser dito”, em outros termos, o *momento expressivo* lhe é originário e próprio. Contudo, não se trata de exprimir algo que de antemão encontraria um valor de posição no interior de um sistema, que apresentaria um princípio absoluto e derivação regular. Busca-se, antes, “exprimir com o conceito aquilo que não é propriamente conceitual”, a saber, o não-idêntico, o fugaz, o particular, o heterogêneo, o dissonante etc. (Adorno, 2007, p. 77)¹⁷.

Na medida em que a dialética opera sem freios, adentrando-se no objeto e conferindo primazia à objetividade da realidade, o que ela faz nada mais é do que *dar voz às coisas*. Coisas, estas, não mutiladas em sua apreensão pelo sujeito. Entretanto, a mutilação, de outra ordem, factível e concreta, tornou-se a pedra de toque da sociedade cujas relações hegemônicas estão submetidas aos processos de troca de mercadorias. Nesse contexto, onde a lei que impera é a da identidade, e onde as abstrações sociais se corporificam, o sofrimento dos sujeitos assujeitados atravessa todo o tecido social. O sofrimento, e a dor a ele correlato, torna-se o signo de um mundo irreconciliado.

¹⁷ Na tradução italiana: “la filosofia è lo sforzo permanente e quanto si voglia disperato di dire ciò che a rigore non può essere detto”. E, na continuação do parágrafo acima: “esprimere con il concetto ciò che non è propriamente concettuale”.

A filosofia que buscar se manter fiel ao seu intento de expressar o objeto imanentemente, não abstraindo de sua historicidade processual e de suas contradições, necessita fazer sua a tarefa de expressar o sofrimento social. Nessa esteira, é possível concluir que “A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado” (Adorno, 2009, p. 24). Dessa forma, cabe à filosofia não ignorar a existência da dor, mas, ao contrário, traduzi-la para a linguagem do conceito. Tarefa nada desprezível, uma vez que o implícito neste intento é o esforço de submeter aos circuitos conceituais aquilo que é difícil de capturar, por ser da ordem do particular e que não encontra nos sujeitos uma linguagem pronta. Somente neste esforço tenso pode a filosofia “ir além do conceito por meio do conceito”, e assim concretizar a *utopia do conhecimento*, que seria “abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos”, conclui Adorno (2009, p. 17; p. 22).

Neste ponto, somos, por fim, conduzimos ao último entrecruzamento com a obra marxiana. Segundo o frankfurtiano, analisando a História da Filosofia a partir de sua terminologia e dos problemas que perduraram, a corrente de pensamento que melhor deu voz a essas temáticas foi o *materialismo*. Ele ocupou-se com temáticas *demasiado humanas*, não somente com o sofrimento pessoal e coletivo, e sua manifestação suprema, que é a morte, como também com as coisas concernentes à corporeidade humana, porta de entrada para a dor, assim como para o desejo e as pulsões humanas. Em suma, “o materialismo busca, nas coisas, aquilo que foge ao próprio conceito”, pontua Adorno (2007, p. 379)¹⁸.

¹⁸ Na tradução italiana: “il materialismo cerca, nelle cose, ciò che sfugge al proprio concetto”.

Uma vez mais, revela-se com clareza a distância e a contraposição do materialismo com respeito ao idealismo. Este imagina possuir uma doutrina *profunda*, por abdicar da aparência fenomênica e se concentrar na essência racional ou ideal da realidade. Como cada etapa da realidade vem justificada como um momento de um todo dedutível, ou do *Espírito* na sua marcha por autoconsciência, o sofrimento humano é reconhecido, é verdade, mas como algo natural e inescapável. Não obstante o reconhecimento do sofrimento seja de fundamental importância, não devemos, por isso, identificar-nos pura e fatidicamente a ele. Não sem razão, o idealismo se prefigura como uma *teodiceia da dor*, revelando, assim, uma íntima conexão com a sua origem burguesa, como aduz o autor:

É precisamente nesse ir além e na incapacidade de demorar-se, nesse reconhecimento tácito do primado do universal em relação ao particular, que consiste não somente a ilusão do idealismo – que hipostasia os conceitos –, mas também sua inumanidade, a qual, mal apreende o particular, já o rebaixa ao plano de uma estação de passagem, conformando-se finalmente depressa demais com o sofrimento e a morte, por amor à conciliação que se processa apenas na reflexão – em última instância, a frieza burguesa, que se compraz demasiadamente em subscrever o inevitável (Adorno, 1992, pp. 63-64).

A hipostasia do sofrimento, verificada nessa tradição intelectual, conecta-se com o seu suplemento necessário, a saber, com sua postura anti-hedonista, recuperando os discursos relativos à moral do trabalho e a todo gênero de abnegação condizente com o *ascetismo* cristão. Postura natural a uma nação que, como alerta Adorno (2015, p. 157), nunca conheceu verdadeiramente o iluminismo, mas, tão somente, uma espécie de “teologia ilustrada”. Por mais que o próprio Marx não esteja plenamente imune destas críticas, uma vez que ele não salta para fora do tempo nem consegue negar, com absoluta autonomia, o seu enraizamento histórico, ele não aceita, sem mais, essa identificação da teoria com o sofrimento humano, nem subscreve a negação do hedo-

nismo. Na verdade, o fim do capitalismo, por ele almejado, pode ser interpretado como uma tentativa de salvar “o momento hedonístico, ao menos em uma forma negativa, como liberação da dor” (Adorno, 2007, p. 448)¹⁹.

Com isto, podemos ver delinear-se diante de nós uma concepção *negativa* de *utopia*, isto é, uma concepção que não se arvora o direito de descrever positivamente como seria o estado de coisas numa sociedade que superou o seu estágio não conciliado. Aqui, falar de momento utópico, ao menos na interpretação do frankfurtiano, nada mais é que afirmar a presença, igualmente, de um *materialismo negativo*, dado que o fim, ou o *télos*, da revolução comunista seria justamente a “eliminação do materialismo”, ou seja, “a criação de uma situação na qual venha destruída a cega constrição das condições materiais sobre os homens, e na qual o problema da liberdade comece a possuir verdadeiramente um sentido”. O materialismo seria em Marx “a práxis que suprimiria o materialismo”, razão pela qual ele deve ser entendido de forma *negativa*, não no sentido valorativo, mas dialético (Adorno, 2007, p. 393; p. 471)²⁰.

O materialismo de Marx, levando em consideração que o curto espaço deste trabalho não nos permite analisar o de outros autores, parece, na interpretação adorniana, cumprir a tarefa expressiva da filosofia. A proposta contraditória do materialismo, segundo a qual sua realização seria ao mesmo tempo sua negação, só é possível na medida em que ele consegue “dar voz” ao objeto, ou seja, à objetividade da sociedade moderna, apreendendo nela, em toda sua riqueza, as contra-

¹⁹ Na tradução italiana: “il momento edonistico almeno in una forma negativa, come liberazione dal dolore”.

²⁰ Na tradução italiana: “lo scopo, l’idea del materialismo di Marx è quella dell’eliminazione del materialismo, vale a dire della creazione di una situazione in cui venga spezzata la cieca costrizione delle condizioni material sugli uomini, e in cui il problema della libertà cominci ad avere veramente un senso”. E, ainda: “il materialismo è propriamente la prassi che sopprimerebbe il materialismo”.

dições e o sofrimento resultante para os sujeitos submissos a essas abstrações sociais.

O olhar sóbrio para essa realidade, munido de uma intransigência intelectual e de um procedimento rigoroso, permite aos sujeitos almejar o fim do sofrimento social, mediante uma negação radical do presente, sem com isso delinear um quadro preciso do que seria a realidade pós-capitalista. A utopia, nestes autores, não se dispõe a uma descrição positiva.²¹ Justamente por isso, nessa interdição, a *esperança de reconciliação* consegue florescer em sua máxima potência. Ou, mais extensamente: “O pensamento irreconciliável é acompanhado pela esperança de reconciliação porque a resistência do pensamento ao meramente ente, a liberdade imperiosa do sujeito, também procura obter aquilo que se perdeu por meio de sua transformação em objeto”, comenta Adorno (2009, p. 25).

Esta esperança de reconciliação, todavia, não deve ser confundida com a reconciliação *forçada* que a filosofia idealista operou até então, tendo em vista que ela submete e subjuga os objetos, como se estes fossem meros apêndices intelectuais dos sujeitos. A facilidade da pintura idealista somente se iguala à sua falsidade. O projeto epistemológico adorniano, amplamente amparado em Marx, busca, em contrapartida, conferir primazia ao objeto, reconhecendo o papel do sujeito na reflexão conceitual, sem com isso asfixiar nenhum dos pólos em

²¹ Em diálogo com Bloch, Adorno declarou que “a utopia não pode ser representada positivamente. Qualquer tentativa, mesmo que seja apenas de descrever simplesmente a utopia, de representá-la, será assim e assado, é uma forma de passar por cima da antinomia da morte e, por assim dizer, de apagá-la, como se não existisse. Esta é talvez a razão mais profunda, a razão metafísica, do fato de que a utopia só pode ser abordada de maneira negativa, como a grande filosofia, já em Hegel e ainda mais enfaticamente em Marx, decretou”. Na tradução italiana: “l’utopia non si può raffigurare positivamente. Ogni tentativo anche solo di descrivere semplicemente l’utopia, di raffigurarla, sarà così e cosà, è un modo di passar sopra all’antinomia della morte e, per così dire, di cancellarla, come se non esistesse. Questa è forse la ragione più profonda, la ragione metafisica, del fatto che di utopia si può parlare solo in senso negativo, come la grande filosofia, già in Hegel e ancor più energicamente in Marx, ha decretato” (Adorno; Bloch, 2022, p. 67).

questão. Trata-se, antes, do projeto de uma *comunicação do diferenciado*, não somente entre sujeitos, mas entre sujeitos e coisas. Estado esse em que o *diferente é compartilhado*, e de tal sorte que se verifique a *paz realizada*, única reconciliação imaginável (Adorno, 1995, p. 184).

5 Considerações finais

Antes de tecermos alguma conclusão sobre a relação entre Marx e Adorno, é imperioso acentuar que esta relação é vasta e possui inúmeras mediações e variados desdobramentos teóricos. O que fizemos aqui, em contrapartida, foi um singelo recorte com base meramente no procedimento dialético de ambos os autores, o qual, a despeito de dissonâncias não abordadas aqui, apresenta uma congruência relevante.

Dito isto, podemos resumir os pontos de entrecruzamento dos autores em três. I) *A crítica ao idealismo*: ambos, malgrado a imensa dívida que eles sustentam com respeito ao Idealismo Alemão, em especial Hegel, findam por se distanciar do que denominamos de excesso idealista ou déficit de concretude dessa tradição, exemplarmente demonstrado pela relevância conferida à temática do sistema. II) *Primazia do objeto*: neste ponto, argumentamos como a epistemologia adorniana é tributária da tese de Marx, segundo a qual um ser não-objetivo é um não ser, tese essa que estabeleceu as bases para a virada materialista com respeito ao hegelianismo, virada essa que se realiza, em primeiro lugar, em sua dialética, doravante histórico-materialista, para somente depois apresentar consequências maiores para sua teoria político-social. III) *Defesa do materialismo*: ponto este que, com frequência, é obscurecido em Adorno, em virtude do seu esforço, aparentemente contraditório com o primeiro elemento aqui destacado, de demonstrar a atualidade de certas elaborações do idealismo e de Kant. A aparência de contradição se dissolve, caso lembremos que o frankfurtiano opera uma crítica imanente da tradição, suprassumindo seus conceitos, conferindo a eles um novo valor de posição, que se traduz em um valor

semântico a partir da *constelação* assinalada. Este ponto não pôde ser explorado em sua máxima amplitude, o que significaria demonstrar como Adorno integra em suas considerações, de maneira não secundária, a dinâmica das pulsões e emoções, atrelada à corporeidade, como a tradição materialista enfatizou. Diga-se de passagem, é a partir do seu lastro materialista que deve ser pensada a sua relação com a psicanálise.

Diante do exposto, é possível concluir que as acusações de que Adorno elaboraria uma filosofia na contramão do marxismo são infundadas, ou, no limite, pressupõe um marxismo imune a qualquer modificação proveniente da tradição que seguiu a ele. Logo, afirma-se que permanece em aberto a questão de que gênero de marxismo se deve levar em consideração. Imaginar que uma escola filosófica permanece imune às influências externas e posteriores, significa imaginá-la em um ambiente estéril, em condições ideais, como que projetadas por cientistas em um laboratório. Para não nos confundirmos nos conceitos nem iniciarmos uma discussão que não nos cabe aqui, basta afirmarmos que o marxismo de Adorno é heterogêneo, o que, aliás, compactua com sua perspectiva de resgatar a tradição marxiana, sem desconsiderar aquilo que a cultura mais avançada de sua época produziu, inclusive sob uma perspectiva não propriamente marxista.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Introdução à dialética*. Trad. Erick Calheiros de Lima. São Paulo: Unesp, 2022.
- ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W. *Il concetto di filosofia*. Trad. Pierpaolo Ciccarelli. Roma: Manifestolibri, 1999.
- ADORNO, Theodor W. *La Crítica de la razón pura de Kant*. Trad. Francesc J. Hernández e Benno Herzog. Buenos Aires: Las cuarenta, 2015.

- ADORNO, Theodor W. *Mínima Moralia*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, Theodor W. *Terminologia filosófica*. 2. ed. Trad. Anna Solmi. Torino: Giulio Einaudi, 2007.
- ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Vers um nouveau Manifeste: discussion sur la théorie et la pratique*. Trad. Katia Genel e Agnès Grivaux. Bordeaux: La tempête, 2020.
- ADORNO, Theodor W.; BLOCH, Ernst. Qualcosa manca... Sulle contraddizioni dell'anelito utopico. In: BLOCH, Ernst (org.). *Speranza e utopia*. Trad. Eliano Zigiotta. Milano: Mimesis, 2022, p. 56-74.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Trad. Rubens R. T. Filho e José Carlos M. Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BLOCH, Ernst. *Marxismo e utopia*. Trad. Virginio Marzocchi. Roma: Editori Riuniti, 1984.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. Trad. Paulo Menezes. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- JAY, Martin. *Adorno*. London: Fontana Paperbacks, 1984.
- JAY, Martin. *L'immaginazione dialettica: Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*. Trad. Nicola Paroli. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1979.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. Ad Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 533-535.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família: ou, A Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.
- LUKÁCS, György. Grand Hotel “Abisso”. In: FRANCO, Vittoria (org.); LUKÁCS, György. *Intellettuali e irrazionalismo*. Trad. Vittoria Franco. Pisa: Edizioni ETS, 1984, p. 213-250.

Realismo e antirrealismo metafísico: reflexões sobre a natureza da realidade do conhecimento

Alexandre Galvão de Oliveira¹ & Fábio José Barbosa Correia²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.171.02>

1 Introdução

A filosofia, ao longo de sua história, tem se dedicado à exploração das questões fundamentais que permeiam nossa compreensão do mundo. Duas correntes filosóficas notáveis que têm desempenhado um papel central nesse empreendimento são o Realismo Metafísico e o Antirrealismo Metafísico. Neste artigo, buscaremos compreender essas perspectivas filosóficas e o impacto delas na nossa visão da realidade e do conhecimento.

2 Fundamentos do Realismo Metafísico

O Realismo Metafísico é uma corrente que defende a existência de uma realidade objetiva, independente da mente humana. De acordo

¹ Graduando em Filosofia pela UNINTER e idealizador da Academia de Apologética, canal do YouTube dedicado à defesa da fé cristã por meio da abordagem da Apologética Pressuposicional.

² Doutor em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de PE; Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de PE; Licenciado em Filosofia, pela Universidade Católica de PE e em Educação Religiosa pelo SPN.

com essa visão, “as entidades e eventos possuem uma existência substancial, que não está condicionada à sua percepção ou conhecimento pelos seres humanos” (Abbagnano, 2017, p.831).

A doutora Edna de Souza Alves, por sua vez, apresenta a seguinte definição:

É uma doutrina tradicionalmente aceita na filosofia. Tal como frequentemente entendido, o realismo metafísico é uma doutrina ontológica que se desvincula da epistemologia. Nessa perspectiva defendem-se em especial quatro teses. De acordo com a primeira, é inquestionável a existência de uma realidade completamente independente do sujeito. Essa realidade é constituída por objetos com propriedades intrínsecas a eles. De modo que, de acordo com a segunda tese, uma descrição verdadeira da realidade, do todo ou de alguma parte, deveria levar em consideração as propriedades inerentes a esses objetos que a constituem. A verdade, nesse contexto, de acordo com a terceira tese, é entendida como uma correspondência fiel aos objetos ou fatos como eles são em si mesmos. Isso leva à possibilidade de uma espécie de confrontação entre a realidade e as teorias pretensamente aplicadas a ela (visão do Olho de Deus): quarta tese realista metafísica (Alves, 2007, p. 76).

No nível metafísico, o Realismo está estreitamente associado à suposição de que as entidades mencionadas e reveladas pela ciência, independentemente de serem observáveis ou não, têm uma existência que transcende os conceitos e ideias humanas, independentemente de se realizar pesquisas sobre elas ou não. No que diz respeito às entidades não passíveis de observação, o Realismo sustenta que elas existem, mesmo que seja desafiador desenvolver métodos apropriados para sua detecção e/ou medição.

Em contraste com o Realismo Metafísico, o Antirrealismo Metafísico nega a existência de entidades ou objetos independentes da mente humana e da linguagem. Segundo os antirrealistas, não existem objetos, propriedades ou fatos objetivos que existam intrinsecamente, independentemente da mente humana ou da linguagem que os descreve. Eles argumentam que “a realidade é uma construção, em grande

parte, moldada pelas representações mentais e estruturas linguísticas que usamos para descrever o mundo” (Castro, 2014, p.3).

Esse debate entre o Realismo Metafísico e o Antirrealismo Metafísico é fundamental, pois afeta nossa concepção da natureza da realidade e do conhecimento. A escolha entre essas perspectivas filosóficas influencia a maneira como vemos o mundo que nos cerca e como entendemos o que é o conhecimento.

3 Abordagens do Antirrealismo Metafísico

No âmbito do Antirrealismo Metafísico, surgem várias vertentes, cada uma com sua abordagem única em relação à existência e à natureza da realidade.

3.1 Nominalismo: a Negação dos Universais

Os nominalistas, influenciados por figuras como Guilherme de Ockham, sustentam que os universais, tais como conceitos, abstrações ou propriedades gerais, não têm existência real. Para eles, apenas os indivíduos particulares são reais, enquanto os conceitos universais são meras construções mentais ou convenções linguísticas que facilitam a comunicação. O nominalismo nega a existência de uma realidade universal e argumenta que a mente humana cria conceitos para compreender o mundo.

O professor Marcéu Soterorudá Gautama Brito, em sua dissertação para obtenção do grau de mestrado, define o nominalismo da seguinte forma: “para os nominalistas, o que existe efetivamente são os indivíduos, e não os universais. Assim, dentro dessa linha teórica, não se reconhece a existência dos universais como entidades independentes, mas sim a existência concreta de entidades individuais” (Brito, 2015, p. 32).

3.2 Construtivismo: a Realidade Moldada pela Atividade Humana

O construtivismo é uma abordagem que enfatiza que o conhecimento não é simplesmente transmitido, mas sim construído ativamente pelo sujeito através de suas interações com o meio. Essa perspectiva considera que a realidade é moldada pelas práticas sociais, culturais e linguísticas, negando a existência de uma realidade independente da percepção humana. Como disse Becker: "nada, a rigor, está pronto, acabado, e de que, especificamente, o conhecimento não é dado, em nenhuma instância, como algo terminado" (Becker, 1994, p. 87-93).

3.3 Fenomenalismo: a Realidade Limitada às Experiências Sensíveis

O fenomenalismo argumenta que objetos físicos não existem como coisas em si mesmas, mas apenas como fenômenos perceptivos, ou seja, a realidade é composta pelas experiências sensoriais que percebemos, como cores, texturas e sons. De acordo com essa visão, o que chamamos de objetos materiais não possuem uma existência independente ou objetiva fora da nossa percepção. Em vez disso, as crenças e afirmações sobre esses objetos devem ser redutíveis a crenças sobre dados sensoriais, isto é, sobre o que é diretamente experimentado pelos sentidos. Assim, a realidade, segundo o fenomenalismo, é compreendida não por meio de entidades metafísicas ou inobserváveis, mas sim por meio da experiência direta e da interação sensorial com o mundo ao nosso redor. Isso implica que a natureza do mundo está sempre condicionada pela percepção humana e que nossa compreensão do universo depende unicamente das informações que recebemos através dos nossos sentidos³.

³ Cf. Veríssimo, 2021.

3.4 Idealismo: a Mente como Fonte Primordial da Realidade

É importante esclarecer que, neste artigo, estamos nos referindo ao idealismo em seu sentido específico dentro da filosofia moderna. O termo “idealismo” é amplamente utilizado para descrever diversas abordagens filosóficas e seu significado pode variar conforme o contexto histórico e doutrinário. Contudo, ao tratarmos do idealismo moderno, é essencial destacar como ele se diferencia do uso do termo na filosofia antiga, particularmente no contexto platônico.

O professor José Ferrater Mora esclarece:

É ainda bastante comum empregar ‘idealismo’ com referência ao platonismo, ao neoplatonismo e a doutrinas filosóficas análogas. No entanto, como do ponto de vista da doutrina dos universais os filósofos de tendência platônica são qualificados de “realistas” - por afirmarem que as ideias são ‘reais’ -, o termo ‘idealismo’ no sentido anteriormente indicado pode se prestar a equívocos. Preferimos empregá-lo aqui no sentido mais específico, ou mais circunscrito, dado ao vocábulo quando aplicado a certos aspectos da filosofia moderna. Observemos que o sentido de ‘idealismo’ como ‘idealismo moderno’ não está completamente separado de seu sentido ‘antigo’: a filosofia idealista moderna também se funda nas ‘ideias’. O que ocorre é que o significado moderno de ‘ideia’ não equivale, ou nem sempre equivale, ao platônico (Ferrater, 2001, p. 1419).

O idealismo moderno, em suas diversas vertentes, pode ser caracterizado pela ideia de que a realidade está de alguma forma vinculada à mente ou à consciência. Por exemplo, o idealismo subjetivo de Berkeley afirma que a existência de qualquer coisa depende da percepção que a mente tem dela: “esse que não é percebido, não existe” (Abbagnano, 2017, p.563). Já o idealismo transcendental de Kant propõe que a realidade tal como a conhecemos é, em grande parte, “uma construção da mente humana, sendo mediada por suas formas a priori de percepção e categorias do entendimento” (Kant, 2001, p. 134). A realidade objetiva, para Kant, existe além da nossa percepção, mas está sempre condicionada por essas estruturas mentais.

4 Os Desafios da Justificação em face do Antirrealismo e da Inacessibilidade Metafísica

A definição de conhecimento como "crença verdadeira justificada", apresentada por Platão no diálogo entre Sócrates e Teeteto, na obra *Teeteto*, tornou-se uma das formulações mais influentes e duradouras na história da filosofia. Essa concepção, amplamente debatida ao longo dos séculos, estabeleceu as bases para a epistemologia, ao destacar que, para uma crença ser considerada conhecimento, ela deve não apenas ser verdadeira, mas também sustentada por uma justificativa adequada. Essa definição, embora aparentemente simples, engendra questões profundas sobre a natureza do conhecimento e os meios pelos quais podemos afirmar que realmente sabemos algo.

Dentro da teoria tripartite do conhecimento, proposta por Platão, é possível desmembrar os elementos essenciais que compõem a definição de conhecimento:

A crença é o elemento fundamental dessa definição, representando a aceitação de uma proposição como verdadeira. Refere-se à convicção que o sujeito mantém sobre a veracidade de uma afirmação. Para que algo seja considerado conhecimento, é necessário que o sujeito acredite na proposição em questão.

A verdade é o critério essencial para que uma crença seja considerada conhecimento. Isso implica que a proposição que se acredita ser verdadeira deve de fato corresponder à realidade. Portanto, uma crença só pode ser considerada conhecimento quando a proposição é verdadeira.

A justificação diz respeito à necessidade de apresentar razões ou evidências adequadas para sustentar a veracidade da crença. A justificação requer que o sujeito tenha boas razões para acreditar que a proposição é verdadeira. Dessa forma, para que uma crença se qualifique como conhecimento, ela precisa ser não apenas verdadeira, mas também devidamente justificada.

O epistemólogo Michael Williams, no primeiro capítulo do *Compêndio de Epistemologia*, esclarece que:

Justificar uma crença é tipicamente dispor evidências, oferecer e defender referências, refutar por meio de explicações as contraprovas aparentes, e assim por diante, bem como o faz um juiz diante de um assunto em exame. *Justificar*, em outras palavras, é simplesmente fundamentar, na concepção mais aceita do termo: Mostrar que as crenças de uma pessoa provavelmente são verdadeiras (Greco; Sosa, 2008, p. 97-98).

Williams também acrescenta:

Suponha-se que eu faça uma afirmação - qualquer afirmação. Você poderia me perguntar se o que eu disse é algo que apenas presumo ser verdade ou que sei de fato. Se eu respondo que é algo que sei, você tem o direito de me perguntar *como* sei. Terei então de citar algo para dar suporte à minha afirmação: minha evidência, minhas referências, algo. A questão, no entanto, pode ser refeita: isso que cito em defesa de minha afirmação original é algo que apenas presumo ou algo que sei? Se a resposta for a primeira, ela não servirá para o trabalho que dela se espera: não se pode basear o conhecimento em uma mera suposição. Se for a segunda, ela necessitará, por sua vez, de um suporte, e assim por diante (Greco; Sosa, 2008, p. 72).

Em síntese, a teoria tripartite de Platão estabelece que, para que algo seja considerado conhecimento, é imprescindível que a crença seja verdadeira — ou seja, que corresponda à realidade — e, além disso, exija uma justificação racional. Essa condição de justificação implica a apresentação de boas razões para acreditar na veracidade da crença. Ao distinguir conhecimento de simples opinião ou crença, essa definição procura assegurar que o que chamamos de "conhecimento" esteja adequadamente fundamentado em uma crença verdadeira, justificada por razões válidas.

4.1 Inimigos do conhecimento

Na busca pelo conhecimento, pensadores das mais diversas áreas do saber enfrentam uma série de desafios que abalam suas convicções e questionam a própria possibilidade de alcançar um conhecimento verdadeiro e confiável. Essa postura ficou conhecida na história como ceticismo filosófico, ou ceticismo radical.

O ceticismo filosófico questiona a viabilidade de se alcançar um conhecimento seguro sobre o mundo externo, sustentando que todas as nossas crenças estão permeadas pela incerteza. Os céticos radicais argumentam que não podemos garantir a correspondência entre nossas crenças e a realidade objetiva, nem afirmar com certeza a validade de nossos processos de justificação. A posição cética se baseia na ideia de que todas as nossas percepções e raciocínios podem estar sujeitos a distorções, erros e limitações, comprometendo assim a possibilidade de alcançar um conhecimento verdadeiramente seguro e indubitável.

Como observa Williams: “o cético filosófico sustenta, ou ao menos considera irrefutável, a ideia de que o conhecimento é impossível” (Greco; Sosa, 2008, p. 66).

Segundo José Ferrater Mora, em seu *Dicionário de Filosofia*, ao tratar do ceticismo filosófico, ele nos diz:

O ceticismo como doutrina filosófica possui dois aspectos: um teórico e outro prático. Do ponto de vista teórico, o ceticismo é uma doutrina do conhecimento segundo a qual não há nenhum saber firme, nem se pode encontrar qualquer opinião absolutamente segura. Do ponto de vista prático, o ceticismo é uma atitude que encontra na negação a aderir a qualquer opinião determinada, na suspensão do juízo, (epoche), a “salvação do indivíduo”, a paz interior. No primeiro caso, ele se opõe ao que se poderia denominar “decisionismo” Ou, se se preferir, adota uma única decisão: a de abster-se de toda decisão (Ferrater, 2001, p. 437).

Na antiguidade, duas escolas filosóficas defendiam uma postura cética em relação ao conhecimento: os pirronistas e os acadêmicos.

A escola pirronista, liderada por Pirro de Élis (365 a.C.), sustentava que os céticos verdadeiros suspendiam o juízo sobre todas as questões, incluindo a possibilidade do conhecimento. Os pirronistas adotavam uma postura de *epokhé* (suspensão de juízo) diante de todas as afirmações, questionando a viabilidade de alcançar certeza ou conhecimento definitivo sobre qualquer assunto.

Por outro lado, os acadêmicos, na segunda fase da Academia de Platão, liderados por Arcesilau⁴, adotavam uma abordagem distinta. De maneira mais dogmática, afirmavam a impossibilidade do conhecimento. Enquanto os pirronistas optavam por suspender o juízo quanto à possibilidade de conhecer, os acadêmicos defendiam enfaticamente que o conhecimento absoluto ou a certeza definitiva eram intrinsecamente inatingíveis. Assim, o ceticismo filosófico desafia a definição tripartite de conhecimento ao questionar tanto a crença (argumentando que não podemos ter certeza de nenhuma afirmação) quanto a justificação (sustentando que não existem fundamentos adequados para sustentar nossas crenças).

4.2 O Desafio do Trilema de Agripa na Justificação da Verdade

O Trilema de Agripa, derivado dos Cinco Tropos de Agripa, é uma das principais ferramentas argumentativas do ceticismo filosófico, especialmente no que diz respeito à questão da justificação do conhecimento. A simplificação do Trilema, ao captar os elementos centrais dos Cinco Tropos, fornece uma abordagem acessível para entender a natureza da justificação e as dificuldades em alcançar uma certeza epistemológica.

A professora Ana Stela Rossito, em sua pesquisa sobre o tema, explica:

⁴ Arcesilau de Pitane (316–241 a.C.) foi um filósofo grego e líder da Academia de Platão durante sua segunda fase, conhecida como Academia Média.

O Trilema de Agripa é um dos mais famosos argumentos céticos ao longo dos séculos, mas não há uma data exata para sua “criação”, também conhecido como Trilema do mentiroso ou de Münchhausen, é uma teoria que apresenta a impossibilidade de se chegar a qualquer tipo de verdade (seja lógica, matemática ou factual) a partir de três versões, a circularidade, a parada arbitrária e o regresso infinito (Carneiro, 2017, p. 82).

Esses problemas céticos, como defendido por Agripa, revelam a falta de um fundamento definitivo para a justificação de qualquer proposição. Ou seja, “ao tentarmos justificar uma crença ('P') com base em outra crença ou razão ('r'), encontramos um ciclo vicioso que não leva a uma justificação satisfatória” (Carneiro, 2017, p. 82).

Regresso ao Infinito: ao tentar justificar uma crença ('B'), somos forçados a fornecer uma série interminável de justificações ('r1', 'r2', 'r3', etc.), levando a um regresso sem fim. Cada justificação exige uma nova justificativa, sem que se chegue a uma razão última que possa servir de base sólida para a crença.

Circularidade: uma tentativa de evitar o regresso infinito pode envolver uma justificação circular, onde uma crença sustenta outra, e vice-versa, criando um ciclo fechado. No entanto, essa abordagem é problemática, pois a justificação se apoia em uma razão que, por sua vez, depende da crença que está sendo justificada, resultando em uma falácia lógica conhecida como “petição de princípio”.

Parada Arbitrária: A última opção no Trilema de Agripa é a parada arbitrária, onde a sequência de justificação é interrompida sem um fundamento sólido, com base apenas na decisão do sujeito de aceitar uma crença como verdadeira sem fornecer justificativas adicionais. Esse tipo de abordagem é igualmente insatisfatório, pois carece de uma base racional ou evidencial para a crença, comprometendo a legitimidade da justificação.

O Trilema de Agripa, portanto, desafia a própria possibilidade de se alcançar um conhecimento verdadeiro e justificado, sugerindo que qualquer tentativa de justificação será fatalmente limitada por

essas três falácias. O ceticismo, nesse contexto, se coloca como um obstáculo importante à busca por um conhecimento seguro e indubitável.

Contudo, embora o Trilema de Agripa apresenta desafios significativos, há esforços dentro da epistemologia contemporânea para superar essas dificuldades. Abordagens como o coerentismo, o fundacionalismo e o infinitismo tentam oferecer soluções para as questões levantadas pelo Trilema, mas, ao mesmo tempo, enfrentam críticas e limitações. No entanto, uma alternativa notável à luz dessas dificuldades é a epistemologia proposta pelos filósofos Gordon Haddon Clark⁵ e Cornelius Van Til⁶, que apresentam uma solução para o problema da justificação ao enfatizar a necessidade de um fundamento inabalável para o conhecimento, que não dependa da razão humana falível.

O modelo epistemológico deles pode ser visto como uma tentativa de superar as armadilhas do Trilema, fornecendo uma base mais sólida para justificar a verdade e o conhecimento, sem cair nas falácias do ceticismo. Essa abordagem será explorada no próximo tópico, como uma resposta alternativa aos desafios da justificação no campo epistemológico.

⁵ Gordon Haddon Clark (1902–1985) foi um filósofo e teólogo reformado norte-americano, conhecido por suas contribuições à apologética e à filosofia cristã. Ele obteve seu PhD pela Universidade da Pensilvânia e lecionou em várias instituições acadêmicas, incluindo o Westminster Theological Seminary.

⁶ Cornelius Van Til (1895–1987) foi um teólogo e filósofo reformado, considerado o fundador da apologética pressuposicional. Nascido na Holanda, ele emigrou para os Estados Unidos em 1905 e obteve seu PhD na Universidade de Princeton em 1927, por uma dissertação sobre Deus e o absoluto. Van Til foi um dos professores fundadores do Westminster Theological Seminary, onde lecionou de 1929 até sua aposentadoria em 1974.

5 A Epistemologia Pressuposicional de Clark e Van Til: superando os desafios da justificação no Realismo e Antirrealismo

A epistemologia Pressuposicional, desenvolvida por Gordon Clark e Cornelius Van Til, propõe uma abordagem fundamentalmente diferente tanto ao Realismo quanto ao Antirrealismo. Ao contrário das visões epistemológicas que tentam representar ou refletir uma realidade objetiva independente, como o realismo metafísico, ou aquelas que destacam a construção humana da realidade, como o antirrealismo, a perspectiva pressuposicional afirma que o conhecimento humano é condicionado pela fé em pressupostos fundamentais.

De acordo com Clark e Van Til, sem esses pressupostos, o ser humano não pode sequer compreender adequadamente a realidade, pois o conhecimento verdadeiro está intrinsecamente ligado à revelação divina e à aceitação de princípios que só podem ser conhecidos de forma plena por Deus.

Essa abordagem pressuposicional, ao contrário de tentar alcançar um conhecimento autônomo da realidade, argumenta que a revelação divina (Bíblia) deve ser o ponto de partida para qualquer tentativa de conhecimento verdadeiro. Segundo Clark, toda investigação humana está, de algum modo, condicionada por pressuposições sobre a natureza da realidade, e essas pressuposições são fundamentalmente determinadas pela revelação de Deus. Van Til, por sua vez, entende que essa revelação oferece um ponto de referência que transcende tanto as limitações humanas quanto as tentativas de construção do conhecimento em termos puramente humanos, como aquelas defendidas por escolas de pensamento antirrealistas.

Isso se torna evidente nas próprias palavras de Van Til, quando explica:

O conhecimento humano deve sempre depender do conhecimento divino. Qualquer coisa que um ser humano saiba, primeiro deve ter sido conhecida por Deus. Qualquer coisa que um ser humano saiba, ele sabe apenas porque conhece a Deus. Por essa razão, também, o homem nunca pode conhecer nada tão bem e de forma tão exaustiva quanto Deus o conhece (Van Til, 1969b, p. 48)⁷.

Na busca pelo conhecimento, uma premissa, enquanto não provada como verdadeira, não pode ser utilizada como base para uma conclusão. Esse princípio fundamental desafia a possibilidade de qualquer argumento ser justificado, uma vez que, ao tentarmos justificar uma premissa, a justificação de tal premissa exigirá, por sua vez, uma justificação adicional, e assim sucessivamente, em um ciclo infinito. Como já observamos nos desafios céticos, nenhum argumento pode ser justificado com base na razão autônoma ou na experiência sensível, pois, ao tentar justificar uma premissa, precisaríamos justificar a justificação, o que nos levaria a um regresso infinito.

Esse regresso infinito impossibilita o início de um debate produtivo, pois qualquer tentativa de justificação levaria a uma cadeia interminável de justificações. Por conseguinte, o debate não seria capaz de avançar, pois o oponente não seria capaz de justificar como verdadeira sequer a premissa inicial de seu próprio argumento. Diante disso, torna-se claro que sem uma base inabalável para a justificação, qualquer argumentação estará fadada ao impasse.

No contexto dessa discussão, Cornelius Van Til oferece uma perspectiva relevante que aborda diretamente o problema da justificação e da possibilidade do conhecimento humano. Diz ele:

O verdadeiro conhecimento humano corresponde ao conhecimento que Deus tem de si mesmo e de seu mundo. Suponha que eu seja um cientista investigando a vida e os costumes de uma vaca. O que é essa

⁷ Essa citação, bem como as outras do mesmo autor, foram extraídas das obras de Cornelius Van Til, cujos textos originais estão disponíveis exclusivamente em inglês. Portanto, as traduções apresentadas são versões livres, realizadas pelo autor deste artigo.

vaca? Eu digo que é um animal. Mas isso só empurra a questão de volta. O que é um animal? Para responder a essa pergunta, devo saber o que é a vida. Mas, novamente, para saber o que é a vida, devo saber como ela se relaciona com o mundo inorgânico. E assim posso e devo continuar até atingir as fronteiras do universo. E mesmo quando tiver atingido as fronteiras do universo, ainda não sei o que é a vaca. O conhecimento completo do que é uma vaca pode ser obtido apenas por uma inteligência absoluta, ou seja, por alguém que tenha, por assim dizer, o projeto de todo o universo. Mas não se segue disso que o conhecimento da vaca que tenho não seja verdadeiro até onde vai. É verdadeiro se corresponde ao conhecimento que Deus tem da vaca (Van Til, 1969b, p. 11).

A partir dessa reflexão, Van Til nos mostra que, embora o conhecimento humano seja limitado e falho, ele pode ser verdadeiro dentro dos limites que compreendemos, desde que corresponda ao conhecimento absoluto de Deus sobre o mundo. A ideia central é que o conhecimento humano é válido na medida em que reflete a realidade tal como Deus a compreende. Van Til critica a visão tradicional de correspondência, que tende a entender a verdade como uma relação entre nossas ideias e os objetos externos. Ele propõe que, para uma verdadeira correspondência com a realidade, devemos levar em consideração que Deus, e não a razão humana limitada, é o ponto de referência para a verdade última.

Clark e Van Til argumentam que, sem a revelação divina, a razão humana seria incapaz de alcançar uma compreensão adequada da realidade, pois todo conhecimento está condicionado por pressupostos essenciais que podem ser conhecidos apenas por meio de Deus.

Em concordância ao Realismo, a epistemologia revelacional reconhece que existe uma realidade objetiva, mas rejeita a ideia de que podemos acessá-la plenamente por meios humanos. Para os realistas metafísicos, o conhecimento verdadeiro acontece quando nossas ideias ou crenças correspondem à realidade objetiva. No entanto, para os pressuposicionistas, essa correspondência não pode ser alcançada sem o auxílio da revelação divina, que ilumina e orienta a mente

humana. Como Van Til afirma, devemos pensar os pensamentos de Deus após Ele, e, só a partir disso, construir nosso entendimento da realidade. Para ele, a verdade é a correspondência entre a mente humana e a mente de Deus, sendo esse o único caminho para um conhecimento verdadeiro e adequado do mundo.

Como Van Til explica, de forma clara:

Os dois sistemas, o do não-cristão e o do cristão, diferem devido ao fato de seus pressupostos básicos serem diferentes. Na base não-cristã, assume-se que o homem é o ponto de referência final na predicação. O homem, portanto, terá de procurar criar um sistema para si mesmo que relacione todos os fatos de seu ambiente de tal maneira que lhe permita ver exaustivamente todas as relações que existem entre eles. Em outras palavras, o sistema que o não-cristão precisa buscar, com base em sua suposição, é um no qual ele próprio ocupa, virtualmente, o lugar que Deus ocupa na teologia cristã. O homem deve, em resumo, ser virtualmente onisciente. Ele deve, virtualmente, reduzir os fatos que o confrontam a relações lógicas; a "coisidade" de cada coisa deve abrir mão de sua individualidade para que possa ser conhecida; para ser conhecida, uma coisa ou fato deve ser completamente conhecida pelo homem [...]. O sistema que os cristãos buscam obter pode, em contraste, ser dito como sendo analógico. Com isso, quer-se dizer que Deus é o original e o homem é o derivado. Deus possui um sistema absoluto e autossuficiente dentro de si mesmo. O que ocorre na história acontece de acordo com esse sistema ou plano pelo qual ele ordena o universo. Mas o homem, como criatura de Deus, não pode ter uma réplica desse sistema de Deus. Ele não pode ter uma reprodução desse sistema. Ele deve, com certeza, pensar os pensamentos de Deus após Ele; mas isso significa que ele deve, ao procurar formar seu próprio sistema, estar constantemente sujeito à autoridade do sistema de Deus, na medida em que este lhe é revelado (Van Til, 1969a, p. 15-16).

Gordon Clark, ao abordar a epistemologia, destaca que todo sistema de pensamento precisa de axiomas, ou seja, pressupostos fundamentais que não podem ser deduzidos de outros princípios. Para ele, sem um axioma inicial sólido, qualquer tentativa de construir um sistema de conhecimento cairia em contradições internas e falhas

explicativas. Clark sugere que a única base segura para o conhecimento “é a revelação divina, entendida amplamente como aquilo que transcende as limitações da razão humana” (Clark, 2013, p. 68-69). Nas palavras do próprio Clark: “não obstante, mantemos que a Escritura Sagrada expressa a mente de Deus. Conceitualmente é a mente dEle, mas precisamente, uma parte dela” (Clark, 1976, p. 116).

Para Clark, a revelação oferece um ponto de partida autojustificado, essencial para evitar o ciclo de regressão infinita apontado pelos cééticos. Ele sustenta que o axioma cristão, longe de ser gratuito ou arbitrário, encontra sua justificativa em sua própria natureza. Clark enfatiza que a revelação divina, como axioma inicial, não apenas é autojustificada, mas também se prova sólida por sua capacidade de fornecer as bases para uma interpretação abrangente e racional da realidade.

Sem esse ponto de partida, qualquer sistema de crenças estaria fadado à fragmentação e ao caos conceitual. A coerência e a abrangência do sistema cristão não apenas justificam o axioma da revelação, mas também demonstram que ele é único em sua capacidade de explicar a experiência humana e dar sentido aos fatos do universo. Assim, Clark demonstra que a aceitação do axioma revelacional não é um salto no escuro, mas um fundamento necessário para evitar a arbitrariedade e alcançar um conhecimento genuinamente estruturado.

Diante do exposto, certamente alguns leitores poderiam levantar questões fundamentais e desafiadoras: Por que devo crer naquilo que Deus diz? Por que a Bíblia é epistemicamente necessária? Como posso saber que ela é verdadeira, em contraste com outros textos religiosos, como o Alcorão? Essas perguntas refletem preocupações legítimas e, na visão de Cornelius Van Til, destacam a necessidade de compreender a epistemologia cristã como uma epistemologia revelacional.

Van Til aborda essas questões afirmando que o conhecimento humano, para ser coerente, depende necessariamente da revelação divina. Ele desenvolve o Argumento Transcendental para o Cristianismo, que demonstra que as categorias transcendentais da experiência

humana — como lógica, moralidade e uniformidade da natureza — só podem ser justificadas dentro da cosmovisão cristã. Como ele coloca: “Um argumento verdadeiramente transcendental toma qualquer fato da experiência que ele deseja investigar, e tenta determinar quais devem ser as pressuposições de tal fato, em ordem de fazê-lo o que é” (Van Til, 1969b, p. 18).

Essa abordagem estabelece que é impossível justificar a inteligibilidade da experiência sem partir da revelação divina. Assim, Van Til defende que a Escritura não é apenas uma fonte de informações teológicas, mas uma necessidade epistemológica, sem a qual a realidade se torna incompreensível.

Por que a Bíblia e não o Alcorão?

Van Til responde a essa questão com o princípio da impossibilidade do contrário. Ele argumenta que apenas o Deus da Bíblia fornece as pressuposições necessárias para garantir a coerência entre os fatos e as leis que governam a realidade. Sistemas alternativos, como o islamismo, falham em justificar as categorias transcendentais da experiência, pois não apresentam uma base consistente para a lógica, a uniformidade da natureza e os valores morais objetivos.

Além disso, Van Til enfatiza a unidade do plano de Deus como a base para a coerência da realidade:

Para o sistema cristão, o conhecimento consiste em entender a relação de qualquer fato com Deus, conforme revelado na Escritura [...]. O plano de Deus é uma unidade, e é essa unidade, fundada no próprio ser de Deus, que dá a conexão que buscamos entre todos os fatos finitos (Van Til, 1969b, p. 15).

A revelação bíblica, nesse contexto, não é apenas uma coleção de verdades morais ou espirituais, mas o alicerce necessário para compreender o significado e a relação entre todos os fatos da realidade.

Por que devo crer naquilo que Deus diz?

Van Til enfatiza que a necessidade de uma auto-revelação divina é inerente à situação humana. Ele afirma: “a ideia de comunicação de pensamento sobrenatural da parte de Deus para o homem é inerente à situação humana. Sem ver claramente que este é o caso, não existe bom argumento para a necessidade da Escritura” (Van Til, 1969a, p. 24).

De acordo com Van Til, a mente humana foi criada para funcionar dentro de um ambiente revelacional. O conhecimento verdadeiro só é possível porque Deus, sendo onisciente e incapaz de mentir (Tito 1:2), revelou ao homem uma porção de Sua mente por meio da Escritura. Essa revelação permite que o homem compreenda a realidade de forma consistente, pois fornece uma base inquestionável para justificar a relação entre os fatos.

Em contraste, a pressuposição não-cristã da auto-suficiência epistemológica falha em fornecer um fundamento sólido para o conhecimento. Histórica e filosoficamente, sistemas de pensamento baseados exclusivamente na razão ou na experiência humana têm enfrentado desafios insuperáveis, como o ceticismo e o relativismo. Para Van Til, a revelação divina é a única solução para evitar tais impasses.

A Escritura como necessidade Epistemológica

Van Til conclui que a Escritura é epistemicamente necessária para sustentar o conhecimento humano: “é natural que devesse haver revelação sobrenatural” (Van Til, 1969a, p. 24).

Essa revelação não apenas fornece informações sobre Deus, mas serve como o fundamento para todo conhecimento verdadeiro. Segundo Van Til, sem essa base, o homem não pode justificar adequadamente a lógica, a ciência ou a moralidade. Por isso, ele descreve a epistemologia cristã como uma epistemologia revelacional: “nós podemos, portanto, chamar uma epistemologia cristã de uma epistemologia revelacional” (Van Til, 1969b, p. 11).

5.1 A Questão dos "Fatos Brutos" na Cosmovisão Cristã

Um outro ponto essencial na Epistemologia Revelacional, conforme articulado por Cornelius Van Til, é a rejeição da existência de "fatos brutos". Para Van Til, não existem fatos neutros, não-interpretados ou irracionais. Pelo contrário, na cosmovisão cristã, todos os fatos são "fatos interpretados", pois estão direta e completamente relacionados ao conhecimento absoluto de Deus. Como ele explica: “nas Escrituras, não lidamos com fatos brutos, mas com fatos acompanhados de sua interpretação” (Van Til, 2007, p. 62).

Essa visão sublinha que o conhecimento de Deus sobre os fatos não é apenas verdadeiro, mas é a verdade absoluta sobre eles. Deus não apenas conhece os fatos, mas Sua interpretação é o que os define e os torna o que são. Assim, o cristão pode confiar que o sistema de interpretação baseado na revelação bíblica corresponde à realidade. Os fatos no cristianismo são totalmente racionais porque são criados e governados por um Deus racional. Assim sendo, o homem pode estar seguro de que o sistema de interpretação que ele construiu a partir da Bíblia corresponderá aos fatos do mundo fora de sua mente.

Essa perspectiva contrasta profundamente com a visão não-cristã, na qual se pressupõe o acaso como elemento fundamental da realidade. Segundo Van Til:

Em toda concepção não-cristã da realidade, fatos brutos ou o acaso desempenham um papel básico. Isso ocorre porque qualquer um que não considere o plano de Deus como o ambiente último do homem não tem alternativa senão assumir ou afirmar que o acaso é último (Van Til, 1955, p. 148).

5.2 A Crise do Homem Autônomo e a Estrutura da Realidade

Para Van Til, o "homem autônomo" — aquele que rejeita a autoridade divina e busca estruturar a realidade por si mesmo — enfrenta um paradoxo inescapável. Ele tenta impor ordem ao caos, mas, sendo

finito e condicionado pelo tempo, não pode racionalizar a totalidade da realidade. Ele argumenta:

O homem autônomo não permitirá que a realidade já tenha uma estrutura em virtude da atividade estrutural do plano eterno de Deus. Mas, se a realidade não possui estrutura em si mesma, então o homem é aquele que, pela primeira vez e de forma absolutamente original, deve trazer estrutura à realidade. Contudo, tal estrutura pode ser apenas 'para ele', já que, por sua própria natureza finita e temporalmente condicionada, o homem não pode controlar a totalidade da realidade (Van Til, 1955, p. 148-149).

Essa visão leva à conclusão de que, na filosofia moderna, o homem não recebe uma realidade racional e estruturada, mas, ao contrário, encontra-se diante de uma realidade não-racional, que ele tenta racionalizar por conta própria. Van Til ressalta que essa abordagem é inerentemente problemática, pois transforma o homem em um criador de significado, em vez de reconhecê-lo como um receptor da estrutura divina já presente na criação e reinterprete da interpretação original de Deus.

Um exemplo significativo da profundidade e abrangência da abordagem Epistemológica Revelacional pode ser visto na resolução do problema do uno e do múltiplo, um dilema que tem desafiado várias tradições filosóficas e religiosas ao longo da história. Este problema surge ao tentar conciliar a unidade e a diversidade presentes na realidade, algo que, apesar dos esforços de muitas correntes filosóficas, ainda apresenta dificuldades de resolução. Filosofias racionalistas e empiristas, por exemplo, tentam explicar como o uno e o múltiplo podem coexistir de forma coerente, mas frequentemente se deparam com desafios que deixam a questão em aberto, sem uma solução totalmente satisfatória.

A cosmovisão cristã, por meio da doutrina da Trindade, oferece uma perspectiva que aborda essa questão de maneira única. A ideia de um Deus uno em essência e múltiplo em pessoas proporciona uma

explicação que integra a unidade e a multiplicidade de forma harmoniosa, refletindo a complexidade da realidade de maneira coerente. Embora as abordagens filosóficas racionais e empíricas ofereçam contribuições importantes, a visão cristã da Trindade oferece uma maneira de compreender como essas duas dimensões coexistem sem contradição, proporcionando uma explicação que parece mais completa dentro desse contexto específico. Essa abordagem, enraizada na revelação, oferece uma solução que ressoa com profundidade, dando uma contribuição valiosa para o entendimento de questões metafísicas complexas.

Ao abordar a questão do uno e do múltiplo, o apologista vanti-liano Vern Sheridan Poythress oferece uma explicação fundamentada no caráter de Deus. Diz ele:

O caráter de Deus oferece a explicação final para o problema do uno e do múltiplo. No próprio Deus, a unicidade de Deus não é anterior às três pessoas e nem às três pessoas anteriores à unicidade de Deus. Como Deus é um em três e três em um, também é capaz de criar, de acordo com a sua vontade, um mundo que tem unidades e diversidades (Poythress, 2019, p. 70).

Essa abordagem Epistemológica Revelacional oferece uma solução robusta para o problema do uno e do múltiplo, pois, ao refletir sobre a Trindade divina, ela demonstra como a unidade e a diversidade podem coexistir de maneira coerente, tanto na natureza de Deus quanto na criação. Ao invés de ver esses dois aspectos como contraditórios, a visão revelacional mostra que a realidade criada reflete a harmonia intrínseca da natureza divina.

5.3 A Superação da Crise pela Revelação Divina

A solução para a crise do "homem autônomo" é encontrada na revelação divina. A cosmovisão cristã sustenta que a realidade já possui uma estrutura, definida pelo plano eterno de Deus. Essa estrutura não é uma construção humana, mas um reflexo da racionalidade divina, que é absoluta e abrangente. Como Van Til afirma: “embora o

cristão admita orgulhosamente que ele não interpreta os fatos exaustivamente, pode voltar-se para Deus, porque para Deus não existem fatos brutos” (Van Til, 2007, p. 299).

Isso significa que o cristão reconhece suas limitações epistemológicas, mas confia que a revelação de Deus fornece um sistema interpretativo que é consistente com a realidade. Esse sistema não apenas explica os fatos, mas também os relaciona uns aos outros de forma coerente, em harmonia com o plano divino.

5.4 Fatos Interpretados e o Conhecimento Verdadeiro

A rejeição dos "fatos brutos" é um elemento central da Epistemologia Revelacional de Van Til. No cristianismo, todos os fatos estão inseridos no contexto do plano de Deus, e a interpretação divina é o que lhes confere significado. Essa abordagem fornece uma base sólida para o conhecimento, pois elimina o acaso e o irracionalismo, que são inerentes aos sistemas não-cristãos.

A confiança no sistema interpretativo bíblico, portanto, não é uma questão de fé cega, mas uma necessidade epistemológica, que possibilita a construção de um conhecimento verdadeiramente consistente e abrangente. Assim, o cristão não apenas afirma a existência de um Deus racional, mas também confia que este Deus revelou a verdade sobre os fatos, garantindo que o conhecimento humano possa refletir, ainda que de forma finita, a ordem divina presente na realidade.

6 Considerações Finais

A partir da análise apresentada, emerge a necessidade de uma postura de humildade epistêmica ao nos aproximarmos da realidade, seja no campo filosófico, seja no científico.

Nossa finitude cognitiva e a incapacidade de justificar plenamente nossas afirmações sobre a totalidade da realidade demonstram que todo conhecimento humano está inexoravelmente vinculado a

pressuposições. Reconhecer essas limitações não apenas reflete maturidade intelectual, mas também nos leva a adotar uma abordagem mais ponderada e aberta a perspectivas que transcendem os limites de nossa razão finita.

Nesse contexto, a proposta pressuposicional de Cornelius Van Til e Gordon H. Clark se destaca como uma alternativa robusta, desafiando tanto a presunção da autonomia epistemológica quanto a tentativa de construir sistemas que ignorem a necessidade de um fundamento transcendente. A abordagem de Van Til, com sua epistemologia revelacional e seu argumento transcendental, enfatiza que o conhecimento humano só pode ser verdadeiramente inteligível se estiver fundamentado na revelação divina. Como vimos, a cosmovisão cristã oferece uma explicação coerente para as categorias transcendentais da experiência humana, rejeitando a noção de “fatos brutos” e afirmando que toda a realidade já é estruturada e interpretada segundo o plano eterno de Deus.

Clark, por sua vez, contribui ao destacar a centralidade da Escritura como fonte de conhecimento verdadeiro e justificável, uma vez que ela representa a comunicação verbal de Deus ao homem. Ambos os pensadores convergem na ênfase de que é apenas por meio da revelação que o homem pode interpretar corretamente a realidade, superar os dilemas do ceticismo e evitar o naufrágio intelectual das filosofias que rejeitam a dependência epistemológica de Deus.

Essas reflexões nos levam a considerar que a verdadeira sabedoria começa no reconhecimento de nossa dependência de algo maior do que nós mesmos. Van Til e Clark nos lembram que qualquer tentativa de construir conhecimento sem reconhecer a autoridade e a soberania de Deus está fadada ao fracasso, pois elimina o fundamento necessário para a unidade e a coerência da experiência humana.

Além disso, ao vincular fé e razão de forma intrínseca, a abordagem pressuposicional não apenas refuta as pretensões de neutralidade epistemológica, mas também oferece uma base segura para a

ciência, a filosofia e a vida cotidiana. Reconhecer que a realidade é estruturada segundo o plano de Deus e que o conhecimento humano deve operar dentro dessa estrutura é, ao mesmo tempo, um convite e um desafio ao pensador contemporâneo: um convite a abraçar uma cosmovisão que harmoniza objetividade e transcendência, e um desafio a repensar as bases de sua própria compreensão do mundo.

Por fim, somos confrontados com uma escolha fundamental: persistir na autonomia epistemológica, que, como vimos, leva ao caos conceitual, ou humildemente submeter nossas mentes à revelação divina, reconhecendo que a verdadeira sabedoria e o verdadeiro entendimento encontram seu início no temor do Senhor (Pv 1:7). Tal reconhecimento não nos limita, mas nos liberta, ao situar nossa busca por conhecimento no contexto de um universo coerente e significativo, sustentado pelo Deus que é, Ele mesmo, a fonte de toda verdade.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BECKER, Fernando. *O que é construtivismo?* Trad. José Carlos Libâneo. São Paulo: FDE, 1994.
- BRITO, Marcéu Soterorudá Gautama. *Suposition, Conotation e Signification: A Crítica do Nominalismo Ockhamiano*. João Pessoa: 2015.
- CARNEIRO, Ana Stela Rossito. *O trilema de Agripa como um problema de justificação*. In: *Seminário do ICHS – Humanidades em Contexto: Desafios contemporâneos*, 2017.
- CASTRO, Eduardo. *Realismo/Anti-Realismo*. Ed. João Branquinho e Ricardo Santos, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-2014 Lisboa.
- CLARK, Gordon Haddon. *God and Logic*. Jefferson: Trinity Foundation, 1976.
- CLARK, Gordon Haddon. *Uma Introdução à Filosofia Cristã*. Trad. Marcos Vasconcelos. Brasília: Monergismo, 2013.

- GRECO, John; SOSA, Ernest. *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 97-98.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2000.
- POYTHRESS, Vern S. *Redimindo a Filosofia: Uma abordagem teocêntrica às grandes questões*. Trad. Marcelo Herberts. Brasília: Monergismo, 2019.
- SANTOS, João Alfaya dos. *Crenças sobre conceito de verdade: algumas contribuições para a educação em ciências*. R. Labore Ens. Ci., Campo Grande, v. 1, n. 2, p. 16-33, 2016. Disponível em: http://www.crmariocovas.sp.gov.br/dea_a.php?t=011.
- SOUZA, Edna A. *O realismo interno confrontado com "seus inimigos"*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 76, 2007.
- VAN TIL, Cornelius. *Defense of the Faith*. Presbyterian And Reformed Publishing Co. Philadelphia, Pennsylvania, 1955.
- VAN TIL, Cornelius. *A Christian Theory of Knowledge*. Presbyterian And Reformed Publishing Co. Phillipsburg, New Jersey, 1969a.
- VAN TIL, Cornelius. *A Survey of Christian Epistemology*. Presbyterian And Reformed Publishing Co. Phillipsburg, New Jersey, 1969b.
- VAN TIL, Cornelius. *Introduction to Systematic Theology*. Presbyterian And Reformed Publishing Co. Phillipsburg, New Jersey, 2007.
- VERÍSSIMO, Danilo Saretta. *Fenomenologia da percepção: fundamentos teóricos e cenários de investigação*. *Psicol. Pesq.*, v. 15, n. 1, 2021.

Algumas considerações sobre a linguagem na filosofia de David Hume

Cainan Freitas de Jesus¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.171.03>

1 Introdução

As considerações sobre a linguagem adotam pontos interessantes para o entendimento da estrutura do sistema filosófico de David Hume; não obstante a dificuldade que encontramos na maneira pela qual as suas funções são apresentadas neste complexo e intrigante sistema. De fato, o modo como tais assuntos são apresentados na obra humeana dá ao seu leitor a impressão imediata de que parecem estar situados em passagens muito breves e largamente dispersas. Deste modo, a tarefa aqui é garimpar o que a obra não revela primeiramente, e aprofundar os dados que devem ser revelados pelos aspectos internos ao discurso. Este tema da linguagem constitui também um ponto importante se quisermos traçar a unidade da obra; pois, por sua própria natureza devemos considerar a linguagem como o guia para a formação do catálogo das qualidades classificadas como virtuosas e dos defeitos que constituem o seu oposto, de modo que é suficiente a “mínima familiaridade com o idioma para nos orientar, sem nenhum raciocínio, na coleta e arranjo das qualidades que são estimáveis ou censuráveis”.

¹ Professor do Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. E-mail: cainan@ifba.edu.br

A linguagem constitui um ponto essencial para a análise da integração das engrenagens cognitivas do sujeito com a sua comunidade, pois é através deste espaço público de compartilhamento dos afetos que o sujeito pode compreender a tessitura das relações entre os indivíduos, permitindo a compreensão, cada vez mais larga, da dimensão do outro. Se compreendemos bem com Hume que o sujeito ao retornar seu olhar para si mesmo vê um emaranhado de percepções, é dentro da comunidade linguística que este emaranhado de percepções compreende, aprende, julga, espera as ações, e age, sempre em relação aos estímulos causados pelos modos de apreensão das percepções despertadas pela interação com os outros indivíduos que compõem essa sociedade.

2 Desenvolvimento

As questões sobre a linguagem constituem pontos significativos capazes de dotar o seu leitor de uma melhor compreensão das estruturas internas do sistema humeano, possibilitando ligar os seus pontos e ver a unidade da sua obra, não obstante a aparente ausência que este tema possui no interior do sistema. Tais questões apresentam-se bem circunscritas na primeira parte do Tratado, onde a formação dos conceitos revela não apenas a linguagem enquanto instrumento para a sua formação e correção - a importância deste tema não se limita apenas a este ponto, pois nas investigações aqui propostas sobre a Linguagem, encontramos o ponto de ancoragem para a formação dos conceitos, desvelando o que a Natureza Humana conserva em sua estrutura e que permite para Hume “abandonar o método moroso e entediante” que a filosofia seguiu até agora e propor, através da explicação dos seus princípios, “um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre a qual elas podem se estabelecer com alguma segurança” (Hume, 2000, p. 21-22.). De fato, sua obra nos revela os elementos para pensarmos uma filosofia da

linguagem, que encontra-se internamente presente inclusive quando tratamos da união dos indivíduos em sociedade.

Como estratégia para abordar o nosso tema, iniciaremos pela formação do espaço de comunicação entre os indivíduos, onde a falta de uma teoria sobre a linguagem pareceria explicitar muitas lacunas. Buscar a compreensão da linguagem nas dificuldades que a sua ausência faria nas discussões sobre os assuntos morais nos ajuda a elucidar melhor o papel que este tema possui na filosofia de David Hume, pois é por meio das dificuldades que encontramos na formação de juízos morais, que precisaremos fazer o caminho de volta ao princípio empirista, mostrando como o tema está presente em seu sistema. De tal modo, é preciso reconhecer que a ausência do tema da Linguagem na filosofia humeana parece mesmo estranha, pois as diversas formas com que os indivíduos se conectam em sociedade requer, como traço comum, a existência do espaço para o compartilhamento dos termos gerais, que tanto fixam a crença na existência e no fluxo dos objetos que nos são apresentados pelos sentidos, como também possibilitam a fixação e compartilhamento dos conteúdos que regem o universo moral ao qual o indivíduo em questão encontra-se inserido.

Assim, antes de ser algo deixado de lado pelo autor, o tema da linguagem mostra uma importância fundamental para o entendimento do sistema humeano, como também para a sua articulação. Nas próprias questões morais, sobre as diferenças das qualidades que são estimáveis ou condenáveis, basta-nos a familiaridade com a língua que saberemos bem, sem qualquer raciocínio, coletar o arranjo destas qualidades e nos guiar nos padrões comuns da sociedade. Não apenas nas questões concernentes à moral, mas na parte dedicada ao entendimento do Tratado encontramos a afirmação de que “é muito comum que os homens utilizem palavras em lugar de ideias e, em seus raciocínios, falem ao invés de pensar. Utilizamos palavras em lugar de ideias, porque elas normalmente estão conectadas de forma tão estreita que a mente as confunde com facilidade” (Hume, 2000, p. 89).

Contudo, não compreendemos o compartilhamento de afetos dentro de uma sociedade sem nos encontrar diante de algumas dificuldades que o sistema humeano, ou o seu investigador, precisa resolver. Entendemos que a possibilidade do sujeito julgar as ações de outros indivíduos dentro de uma sociedade, ou até mesmo em emitir juízos de valor sobre um modo de agir de todo um povo, repousa nas flechas indicativas do caráter presentes na ação, ou melhor: buscamos observar os motivos que levaram o sujeito a executar sua ação para apresentar nossos juízos. Não é na ação observada que emitimos nossas opiniões, mas é nela que buscamos algum indício dos seus motivos. Assim, formamos juízos morais a partir dos sentimentos despertados pela visão (ou simplesmente por saber) de uma ação digna de louvor ou censura. A dificuldade reside na tradução destes sentimentos para um juízo, pois sabemos que tais sentimentos são impressões reflexivas, e o ato de emitir um julgamento envolve a verbalização dessas impressões.

Para compreender melhor a questão precisamos voltar para o princípio, pois sabemos que qualquer referência linguística que fazemos dizem respeito a entidades mentais e, deste modo, a linguagem estaria destinada ao reino das ideias, sendo aqui necessária mais uma pausa para nos atermos à distinção proposta por Hume das impressões e ideias.

Primeiramente, quando voltamos o nosso olhar, mais uma vez, para o princípio empirista, ou princípio da cópia, cuja letra nos diz claramente que “todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas” (Hume, 2004, p. 35-36), encontramos algumas dificuldades. A dificuldade surge quando, no Tratado, as ideias ganham uma conceituação adicional, que não é explicitada fortemente na Primeira Investigação, sendo denominadas como “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio” (Hume, 2000, p. 25), o que facilmente conduz à compreensão de que essas percepções enfraquecidas devem ser sempre consideradas imagens mentais. Ou seja, desde que não existe nada presente

na mente que não sejam percepções, que apenas admitem uma distinção de graus e não de natureza, é bem possível ser prontamente levado a entender que toda Impressão possui o seu significado armazenado na mente enquanto uma imagem.

Porém a ênfase dada de que as ideias devem ser classificadas enquanto imagens mentais das impressões nos direciona a algumas questões que dizem respeito ao modo como, no interior do sistema, tais imagens são formadas. Esta condução do raciocínio, que o texto parece naturalmente nos levar, nos direciona ao seguinte pensamento: se não há nada na mente que não sejam impressões ou ideias, onde as últimas são imagens enfraquecidas das primeiras, “o significado das palavras são ideias, ideias mais uma vez sendo identificadas como imagem mental” (Flew, 1980, p. 22). O modo de apresentar tais questões pode mesmo fazer o seu leitor ser levado a conceber as palavras como ideias e, conseqüentemente, a linguagem não encontraria qualquer possibilidade de significação longe da produção destas imagens. É preciso solucionar esta questão, pois ela traz alguns embaraços para a nossa pesquisa - restaria a dúvida de como formulamos a verbalização sobre as ideias que surgem enquanto cópias enfraquecidas das impressões; pois verbalizar não parece ser a mesma coisa de representar uma cópia imagética daquilo que imediatamente percebemos. Desta forma, o que aqui precisamos entender é a maneira como o conteúdo pictórico de uma idéia pode se transformar num conteúdo representacional em um termo (Landy, 2012, p. 30) de compreensão coletiva no mundo da linguagem pública, pois sabemos que “nós não vinculamos ideias distintas e completas a todos os termos que utilizamos, e que, ao falarmos em governo, igreja, negociação, conquista, raramente explicitamos em nossa mente todas as ideias simples que compõe essas ideias complexas” (Hume, 2000, p. 47) ele apresenta termos que não estão necessariamente conectados com a formação de imagens.

Tais dificuldades podem ser superadas pela consideração do que Hume entende por Imagem Pálida, Força, Vividez, das impressões

e ideias. Mesmo considerando as ideias enquanto imagens pálidas, “uma imagem menos forte e vívida não é desbotada como uma velha pintura” (Landy, 2012, p. 27), ou uma fotografia desbotada, ou um som com volume reduzido - se fosse assim, estaríamos produzindo outra percepção que não a sua original. De fato, o termo “vivacidade” pode causar algum inconveniente na interpretação do texto, pois se as impressões das cores de um objeto forem enfraquecidas no sentido de perder a sua cor, então cada cor transformada em ideia seria, por conseguinte, transformada em uma tonalidade mais clara, ou seja, seria representada por outra cor, o que não parece ser o caso no sistema humano. O sentido usado nos termos para representar as ideias como “menos vívidas” ou “mais pálidas” do que suas impressões correspondentes, ou o modo de entender a crença como uma maneira de conceber a ideia de forma mais forte e vívida, deve ser entendido pela sua força desempenhada na mente que não pode ser ignorada. Neste sentido, a força e vividez de uma impressão pode ser traduzida pelo poder de presença; a percepção que temos pela leitura deste presente discurso difere em graus das percepções que copiamos deste contato presente para serem analisadas e compreendidas. Tais percepções copiadas não estão dispostas em nossas mentes como conteúdos pictóricos, a não ser pela visão da imagem deste papel repleto de palavras, ou por sentir sua aspereza pelo tato.

Mesmo se considerarmos todas as nossas ideias como imagens mentais, é importante notar que o ponto característico dessas imagens é que “elas são (necessariamente) privadas para as pessoas que as possuem e (logicamente) não podem ser acessíveis a observação pública” (Flew, 1980, p. 31); pois é no conteúdo imagético da apreensão interna das impressões que cada pessoa deixa de ser o Sujeito da Natureza Humana e passa a ser compreendido enquanto indivíduo, diferente de qualquer outro. Vale lembrar que, por vezes, expressões não ditas em palavras podem significar expressões verbais. Contudo, devemos admitir que, no padrão universal da natureza humana, reconhecer certos

sinais que expressam situações bem semelhantes daquelas que vivenciamos, difere da convenção que estabelece as palavras enquanto signos referentes a uma imagem mental que cada um possui individualmente, provavelmente diferentes entre si, embora preservem certos graus de semelhança. As imagens que formamos através do princípio empirista da cópia não são os significados das palavras, e “a capacidade de formar imagens mentais não é nem logicamente necessária nem uma condição logicamente suficiente para entender o significado de um termo” (Flew, 1980, p. 23). Sempre devemos ter em conta que as ideias, enquanto imagens mentais copiadas das impressões, não são públicas, a não ser pela “produção não da imagem ela mesma, mas de alguma descrição ou representação física” (Flew, 1980, p. 27).

É dentro do nosso campo interno, onde pintamos o mundo, que encontramos o espaço onde as diferenças entre os indivíduos são mais fortes, e encontramos também a impossibilidade de fazer outros indivíduos terem acesso a pintura da minha mente tal como eu a concebo. Contudo, não deixamos de partilhar este mundo da experiência através da sociabilidade da comunicação verbal, e, na maioria das vezes, procuramos a compreensão tanto do que pronunciamos quanto do que recebemos da comunicação. É certo que não temos acesso às imagens mentais de outrem, e, por isso, o significado das palavras não encontra-se enquadrado em uma imagem individual; mas compreendemos os termos que são usados através do modo como reunimos, mesmo que de maneira imperfeita, todos os graus de quantidade e qualidade de uma ideia geral sobre um determinado objeto. Desta forma, ideia geral, ou conceito, está ligada à nossa capacidade, não de formar uma imagem, mas em transformar a associação de um conjunto de ideias semelhantes em um termo, que possibilite recordar este conjunto, encontrando seu significado “no uso deste termo para designar o conjunto de qualidades semelhantes entre um conjunto de objetos” (Schmidt, 2003, p. 38).

A nossa análise agora nos dá subsídios necessários para compreendermos a distinção entre Sentimentos e Juízos Morais (ou estéticos). Já sabemos bem que as Impressões e Ideias estão dentro da mente como percepções, cuja distinção deve ser apenas de graus, e não de natureza e, “excetuando-se, porém, os casos em que a mente está perturbada pela doença ou loucura, nunca se atinge um grau de vivacidade capaz de tornar completamente indistinguíveis estas percepções” (Hume, 2004, p. 33). Percebemos, contudo, que esta não é a única distinção entre tais percepções, pois há uma outra distinção que Hume aponta para sua temporalidade; pois as ideias são derivadas das impressões, elas são posteriores, e a regra é clara: para toda ideia simples existe uma impressão que lhe precede; ou seja, primeiro percebemos os dados dos sentidos, depois estes dados são copiados como ideias, e destas ideias extraímos todos os cálculos futuros.

Contudo, é preciso buscar uma solução para o nosso problema da verbalização dos sentimentos morais. Tal solução deve ser pensada com bastante cuidado, pois é bem possível encontrar uma forma de leitura onde a letra humeana pode ser forçosamente direcionada para a possibilidade de entendermos de outro modo as distinções entre impressões e ideias, onde perdemos justamente tais critérios de separação. Quanto ao critério da vivacidade, sabemos que é possível mesclar as impressões e suas respectivas ideias quando a mente encontra-se dominada pela loucura ou doença. Devemos, assim, admitir que tal critério não é válido para todas as ocasiões, a “vivacidade é um conceito extremamente importante na filosofia de Hume do Tratado, mas, pela própria confissão do Hume não é o fator crucial de distinção entre impressões e ideias” (Capaldi, 1992, p. 102). A mesma análise faremos quanto ao caráter temporal desta separação. Ao entrarmos nas suas considerações sobre as paixões, vemos uma nova distinção entre as percepções, que dizem respeito a impressões de reflexão, que “procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente seja pela interposição de suas ideias” (Hume, 2000, p. 309). Uma paixão pode ser

despertada por uma ideia, como, por exemplo, no caso do orgulho por possuir uma bela casa, existe a primeira ideia que é a causa ou princípio produtivo, e, “essa ideia desperta a paixão a ela conectada; e essa paixão, quando despertada, dirige nosso olhar para a ideia do eu. Temos aqui uma paixão situada entre duas ideias, das quais uma produz e a outra é produzida por ela”. Sabemos que as paixões são impressões reflexivas, desta forma, mesmo que elas sejam completamente diferentes das impressões de sensação (o sentido que possuímos ao tomar um excelente café é de natureza distinta da satisfação por tal feito, algo, portanto, que não comprometeria o sistema humeano), ainda assim é possível que uma ideia origine uma impressão; e a posteridade temporal não seria uma marca infalível de distinção. Portanto, encontramos casos em que nos vemos embaraçados com a própria letra do Hume para distinguir as impressões das ideias, embora sabemos que elas são distintas; por isso, aqui é preciso analisar melhor a estrutura destas percepções.

É possível encontrar uma solução, bastante tentadora, para as nossas dúvidas, que se faz através da compreensão de que a força, a vividez, ou a posteridade temporal não “podem distinguir absolutamente as ideias das impressões. A distinção crucial entre ideias e impressões é a natureza referencial das ideias como opostas à natureza não-referencial das impressões” (Capaldi, 1992, p. 102). Esta referência seria um conceito pressuposto por Hume, que não seria uma distinção capaz de identificação empírica tal como a força e a vividez. Entretanto, o leitor atento encontra alguns problemas ao adotar esta solução, pois a letra do Hume é bastante clara sobre este assunto, onde no Tratado podemos ler que a diferença entre estas percepções “consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram nosso pensamento ou consciência” (Hume, 2000, p. 25), e nas investigações também temos como referência que estas duas percepções da mente podem ser divididas em “duas classes ou espécies que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade” (Hume, 2004, p. 34).

Parece mesmo possível compreender outra forma de distinção das percepções, onde esta natureza referencial das ideias é vista no sentido em que nossas ideias são ditas por Hume como “cópia, representação, ou fazer referência às impressões” (Capaldi, 1992, p. 103). Sobre as ideias, “tudo o que podemos dizer delas, mesmo quando operam com o máximo vigor, é que representam seus objetos de maneira tão vívida que quase podemos dizer que vemos ou sentimos” (Hume, 2004, p. 33). Outra característica das nossas ideias que permite sua análise no sentido referencial é que elas admitem valores de verdade, as “ideias podem ser verdadeiras ou falsas”, (Capaldi, 1992, p. 103) ao passo que não é lícito que nossas impressões sejam classificadas como verdadeiras ou falsas. Não parece mesmo lícito perguntar sobre a verdade ou falsidade do que vemos agora, ou quando sentimos uma paixão; pois, “quando estou com raiva, estou realmente possuído por esta paixão; e, com essa emoção não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando estou com mais de cinco pés de altura” (Hume, 2000, p. 451). Continuando com Hume, “uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação” (Hume, 2000, p. 451). Como toda impressão simples e uniforme, não importa quantas palavras utilizamos, sua definição precisa está longe do nosso alcance; resta-nos apenas descrevê-las através da enumeração de suas circunstâncias. Assim, sentimos nossas impressões, ao passo que nossas ideias são conteúdos de pensamentos; as primeiras são existências originais, e com as últimas poderíamos, segundo esta interpretação, atribuir valores de verdade.

Entretanto, esta leitura deve ser pensada com muita cautela, pois, neste caso os critérios de distinção das percepções, na forma tradicional com que eles são apresentados na obra de Hume, não parecem que foram tomados como uma estratégia retórica. De fato, vemos Hume repetidamente recorrer, por toda a sua obra, ao modo que

tradicionalmente bem conhecemos para apresentar a distinção entre tais percepções, que sempre permanece com a visão de que não há diferença de natureza entre elas, como a leitura acima pretende mostrar. Assumir tal forma de ler a obra parece nos colocar diante do grave risco em afirmar que Hume pecou pelo erro ou pela ocultação de uma informação muito importante para o entendimento do seu sistema. Contudo, esta trilha apresentada parece ser muito tentadora, principalmente por apresentar uma chave para a nossa questão: se as impressões são sempre verdadeiras e as ideias são consideradas como referências as impressões - então os juízos morais são a tradução em ideias dos sentimentos morais.

Entretanto, o problema continua, pois nem sempre as ideias podem ser consideradas como fazendo referência a algo; e a nossa análise, apresentada na segunda seção deste capítulo, que diz sobre a formação de imagens mentais para a construção dos termos gerais, também pode apontar a direção para o caminho a ser seguido. Sabemos que é bem possível, e não encontraríamos objeções na filosofia de Hume, considerar que as “impressões são sentidas, enquanto as ideias são os conteúdos dos nossos pensamentos” (Capaldi, 1992, p. 104), porém disso não se segue que todas as ideias fazem referência à sua fonte primária. Por outro lado, uma palavra pode fazer referência às imagens mentais que formamos, seja por algo que se mantenha enquanto cópia fiel de uma impressão, seja pela conjunção de elementos que formam uma nova imagem, como as criações da fantasia, e que a nada seria assemelhada com qualquer contato direto que possuímos com a experiência. É importante lembrar que nem sempre a formação do conceito está ligada com a formação de uma imagem mental, sendo na proposição que encontramos a possibilidade de atribuir juízos que podem ser verdadeiros ou falsos.

Esta análise que propomos enfrentar apresenta um ponto essencial para compreendermos as questões relacionadas com a validade dos juízos morais no sistema humeano. Ora, se os juízos que atribuímos

ao mundo são verdadeiros ou falsos, sabemos que é por meio das nossas ideias, e não das impressões, que compartilhamos nossas considerações sobre a experiência. Contudo, se não julgamos a não ser pelas ideias, e a atribuição do verdadeiro e do falso é uso da razão, não pareceria possível para Hume empreender juízos morais. Sabemos bem com Hume que a razão não pode trabalhar com as distinções morais, pois a razão está confinada à descoberta do verdadeiro e do falso, e “a verdade e a falsidade consistem no acordo e desacordo seja quanto a relação real de ideias, seja quanto a existência e os fatos reais” (Hume, 2000, p. 498). Sabemos que as realidades originais, completas em si mesmas, não são passíveis destes acordos ou desacordos; quando estamos com raiva realmente estamos com raiva, e nossa ação em sociedade encontra-se inserida mais nas impressões imediatas do que no cálculo frio das relações de ideias. A razão aqui deve ser considerada como uma escrava das paixões, ela pode até calcular o melhor meio para se chegar até um determinado fim (como a menor distância entre dois pontos), mas no final são as paixões que decidem, e o indivíduo pode preferir andar em zig-zag, ou por um caminho mais longo porém mais agradável. Deste modo, nos parece que a moralidade é apenas sentida, e que toda a sua descoberta seria em classificar como prazeroso ou detestável o sentimento de cada ação humana, e Hume confirma tal análise de forma bastante contundente.

Tendo posto tal problema, podemos respondê-lo, pois, enquanto sentimentos morais, elas devem repousar no âmbito das impressões, e sabemos bem com Hume: “a regra não comporta exceção, e que toda ideia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha; e toda impressão simples, uma ideia correspondente”. Existem sentimentos morais, e não podemos duvidar da sua existência, porém, por serem sentimentos devem ser classificados como impressões reflexivas, que admitimos serem existências originais; entretanto, ideias referentes a estes sentimentos podem ser criadas. Como vimos, a gênese das ideias é de profunda importância para a formação dos termos

gerais, sendo a partir deles que podemos verbalizar um juízo acerca da ação de um indivíduo, podendo, agora, ser compreendida e compartilhada por todos que possuem alguma familiaridade com o idioma. É certo que ao falarmos de julgamentos, ou juízos morais, parece que estamos lidando com impressões e não com ideias, pois, a imediata apreensão de uma distinção moral deve ser a impressão, ela é um sentimento e não um ato do intelecto. Contudo, não quer dizer que não existam juízos morais, apenas atestamos que tais juízos são posteriores às suas impressões e, ao que consta, são igualmente posteriores às ideias que tão logo fazemos dessas impressões. Até onde consta, temos a permissão de julgar nossos sentimentos, mesmo para relatar numa futura análise terapêutica, ou para nós mesmos.

Então, compreendemos e continuamos certos de que a descoberta, ou apreensão, dos vícios ou virtudes, só podem ser classificadas como impressões, e por serem consideradas existências originais em si mesmas não temos a capacidade de descrevê-las. Entretanto, nossa pergunta aponta para o pronunciamento de uma ação, se ela é digna de louvor ou se é viciosa. Ora, pronunciar é uma atividade linguística, isto é, uma verbalização pública de uma entidade proposicional. Portanto, julgamos as ações morais através das ideias que formamos das suas impressões, e este julgamento é verbalizado e comunicado em sociedade por meio de condições padrões.

Assim, atribuímos juízos de valor aos assuntos morais. Tais assuntos, enquanto ideias, estão em conformidade com o critério de significação proposto por Hume, pois são termos formados pelas ideias que possuímos dos nossos sentimentos morais. O sentimento moral é, assim, a apreensão das qualidades morais, e os juízos morais encontram na verbalização de uma ideia moral, a possibilidade, na filosofia de Hume, da sua formulação e compartilhamento. Sem esta verbalização pública seria impossível a descrição dos sentimentos, tornando igualmente impossível a manutenção social. Contudo, essa verbalização pública aponta para uma grande dificuldade, pois se as palavras

que proferimos dizem respeito aos reinos das ideias e não das impressões, resta a dúvida de como tais conteúdos são articulados. Outrossim compreendemos que os conteúdos copiados das percepções imediatas, que estão em um contexto de uso privado, podem ser “explicados pela referência ao mundo público” (Flew, 1980, p. 45), e para compreender o que é dito, e saber que estamos sendo compreendidos, “nós precisamos ter acesso, e saber que temos acesso, a um mundo público comum” (Flew, 1980, p. 47). Desde que os significados das palavras não são imagens mentais, devemos entender que “a função da linguagem em nossa vida social demanda um veículo público sem o qual a comunicação não seria possível” (Árdal, 1986, p. 781), e a própria vida humana em sociedade requer a existência de tal veículo de comunicação, que, por se tratar de uma convenção entre indivíduos, ela precisa ser socializada.

Referências

- ÁRDAL, Páll S. *Language and Significance in Hume's Treatise*. Canadian Journal of Philosophy, vol. 16, n. 4, p. 779-783, Dezembro de 1986.
- CAPALDI, Nicholas. *Hume's place in moral philosophy*. Ed. Peter Lang: New York: 1992.
- FLEW, Antony. *Hume's Philosophy of Belief*. Ed. Routledge & Kegan Paul: London, 1980.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*, trad. Déborah Danowski, Unesp, 2000.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, trad. José Oscar de Almeida Marques, Ed. Unesp: São Paulo, 2004.
- LANDY, David. *Hume's Theory of Mental Representation*. Hume Studies, v. 38, n. 1, p. 23-54, Abril de 2012.
- SCHMIDT, Claudia M. *David Hume: reason in history*. The Pennsylvania state university press: Pennsylvania: 2003.

O campo transcendental subjetivo-perceptivo como fundamento da ciência em Ernst

Cassirer¹

Caio de Almeida Vituriano²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.171.04>

1 Introdução

O objetivo deste trabalho é discutir como a fenomenologia da percepção e a teoria de conceitos científicos são trabalhadas por Cassirer em vista de investigar como o domínio da experiência subjetiva da consciência serve de fundamento aos constructos teóricos tanto das ciências da natureza quanto das ciências da cultura. Em um registro exegético, nos deteremos nos volumes 1, 2 e 5 de suas obras póstumas (ECN)³, ainda pouco discutidos na literatura secundária, em contraste com o modo que Cassirer apresenta esses temas em sua obra publicada *Lógica das ciências da cultura* (LCC).

¹ Este texto é resultado parcial de duas pesquisas financiadas com bolsas de pesquisa da FAPESP, uma de iniciação científica (IC) e outra de estágio de pesquisa no exterior (BEPE-IC), orientadas pelo prof. Dr. Rafael Garcia e prof. Dr. Sebastian Luft; deixo aqui meus agradecimentos tanto à instituição de amparo à pesquisa quanto aos professores orientadores.

² Mestrando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

³ Abreviação de: Cassirer, Ernst. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Hamburg.

2 Fenomenologia da percepção

Antes de tratar sobre como o tema da fenomenologia⁴ da percepção é abordado nas obras póstumas de Cassirer, convém, primeiramente, retomar como essa teoria é elaborada no segundo capítulo da LCC. O *problema* básico ao qual essa teoria se mostra como suporte é o da *distinção* entre as ciências da natureza e da cultura, ou mais especificamente, aos tipos de conceitos que cada âmbito científico constroi para explicar fenômenos. Para Cassirer, “já na *percepção mesma* se mostra um elemento que leva a essa mesma diferença [entre os domínios científicos] no seu desenvolvimento subsequente” (Cassirer, 2000, p. 38-39). Assim, com esse problema básico em mente, Cassirer se propõe a investigar o “estrato básico e originário de todos os fenômenos da consciência” (*ibid.*, p. 39), ou seja, a percepção. Para o autor, a percepção possui duas estruturas fundamentais: a relação Eu-Você (denominada *percepção de expressão*), e a relação Eu-Isso (denominada *percepção de coisa*), de modo que a consciência perceptiva é constituída de três elementos básicos. Em primeiro lugar, há o *Eu*, o qual designa o sujeito que apreende um objeto pela percepção. Em segundo lugar, há o *Você*, o qual designa todo objeto que se mostra como uma *expressão de significado*, seja esse significado toda expressão de “representações, pensamentos e sentimentos” (*ibid.*, p. 42), ou seja, se trata aqui de uma entidade ideal. Em terceiro lugar, há o *Isso*, o qual designa todo objeto que se mostra como uma *entidade espaço-temporal*, ou seja, dotada de qualidades físicas. Cada modo de percepção, por sua vez, é responsável pela

⁴ Cumpre dizer que Cassirer usa o termo “fenomenologia” de diversos modos. Por um lado, tal como se encontra no terceiro volume de sua *Filosofia das formas simbólicas*, ele se vale da fenomenologia de matriz hegeliana enquanto o estudo genético e evolutivo das diversas formas de manifestação objetiva do espírito as quais constituem em conjunto a cultura. Por outro lado, Cassirer também se utiliza da fenomenologia em chave husserliana enquanto uma teoria descritiva dos tipos fundamentais de intencionalidade da consciência perceptiva enquanto modos de atos subjetivo-noéticos. Este último uso é o mais relevante no contexto da LCC e de ECN 1, 2 e 5.

formação de um sistema de objetos próprio: por um lado, a percepção de coisa cria o *mundo natural* enquanto uma totalidade de objetos físicos, ao passo que a percepção de expressão cria o *mundo cultural* enquanto uma totalidade de objetos ideais-significativos.

Embora essa concepção básica da percepção se mantenha nos volumes 1, 2 e 5 da ECN, há uma série de aprofundamentos e desenvolvimentos que não estão presentes na LCC. Em primeiro lugar, em “Sobre os fenômenos de base” (ECN 1) e no capítulo “As três direções básicas do conhecimento da realidade”, Cassirer elabora uma teoria dos fenômenos de base, na qual se encontram elementos que não estão presentes na LCC. Esta teoria diz respeito aos modos originário de como a realidade *aparece* a um sujeito cognoscente⁵, isto é, os modos de *objetivação* da realidade⁶. Tais modos originários de aparecimento do real são os mesmos elementos básicos da percepção que vimos previamente, ou seja, o Eu, o Você, e o Isso. Contudo, para esses mesmos elementos há caracterizações adicionais: o Eu é caracterizado como a *vida* em fluxo constante da consciência; o Você, como a *ação* que o Eu realiza com outros sujeitos afins a ele; e o Isso, como a *obra* que é o produto da capacidade criativa e configurativa do Eu⁷, produto este que é intersubjetivamente acessível ao Eu e a Você. Desse modo, em distinção com a teoria da percepção presente na LCC, a teoria dos fenômenos de base presente em ECN 1-2 se aproxima mais de uma teoria da *estruturação* (*Aufbau*) da realidade social, na medida em que a descrição dos elementos

⁵ Cassirer, 1990, p. 6: “Wollen wir daher jenes wunderbarste aller Phaenomene, das Phaenomen des »Erscheinens selbst«, in seiner ganzen Fülle und in seiner ganzen Tiefe erfassen, so müssen wir all die verschiedenen Richtungen, in denen der Prozess der Objektivierung fortschreiten kann, gesondert verfolgen”.

⁶ *Ibid.*, p. 26: “Die Beziehung auf ein Objekt, die Intention auf Gegenständliches, wächst der Wahrnehmung nicht nachträglich aus irgend einer anderen Erkenntnisquelle zu, sondern sie ist ursprünglich in ihr gesetzt; sie bildet ein konstitutives und unaufhebliches Moment der Wahrnehmung selbst.”.

⁷ *Ibid.*, p. 11: “Dieser Kreis umfasst nicht nur Wort und Schrift; er umfasst alles, worin sich die Grundfähigkeit des Geistes, die Fähigkeit zum Gestalten, zum Formen, zum produktiven Bilden bekundet”.

da percepção se volta principalmente para uma descrição das condições de possibilidade da construção da sociabilidade em uma chave transcendental.

Ademais, os elementos básicos da consciência perceptiva (Eu, Tu, Isso) são caracterizados em ECN 1-2 como *fenômenos de base* (*Basisphänomene*) ou *fenômenos originários* (*Urphänomene*). Tais caracterizações expressam que esses elementos básicos da consciência perceptiva, enquanto modos fundamentais da dadidade da realidade, são as condições de possibilidade de qualquer conhecimento, de modo que são imediatamente dados à consciência, e, portanto, não podem ser reduzidos a nada ulterior. Como diz Cassirer:

Eles [os fenômenos de base] são “anteriores” a todo pensamento e toda inferência e são a base de ambos. Na verdade, são eles mesmos que primeiramente “abrem”, isto é, revelam, tornam manifesto. [...] Eles são para nós as fontes verdadeiras do conhecimento da realidade. Se concebermos estas fontes como obstruídas, então o fluxo de nosso conhecimento da realidade também irá entrar em escassez. O conceito de “realidade”, então, obtém o seu significado somente na medida em que é alimentado por essas fontes, é preenchido concretamente por elas (*id.*, 1996, p. 137).⁸

Esta caracterização dos fenômenos de base como os elementos da consciência que são dados de modo imediato não é fortuita, na medida em que soluciona o problema da *objetividade da percepção*, o qual é formulado por Cassirer em ECN 1 e ECN 5. Para o autor, o único fundamento válido da objetividade da percepção (seja ela direcionada ao Você ou ao Isso) é tomá-la como a construção de um sistema complexo que não pode ser julgado enquanto uma totalidade, mas apenas em uma de suas partes. Deste modo, por exemplo, o fisicalismo de Carnap é injustificado, na medida em que retira absolutamente a validade da percepção de Você *tomada como um todo*, deixando espaço apenas para

⁸ Salvo indicação contrária, todas as traduções apresentadas ao longo deste Relatório são de nossa autoria.

a percepção de Isso, que serve de base às ciências da natureza⁹. Como diz Cassirer:

Mas oposta a todas estas soluções “absolutas” está a solução *crítica*, enquanto a solução “relativa”. [...] Ela não pergunta pela “verdade” da percepção enquanto um *todo*. [...] Ela pergunta pelo *lugar* de cada percepção particular dentro do todo, no “nexo da experiência”. Este nexo, o “sistema”, não precisa ter a sua verdade demonstrada ou “testada” – ele é a medida, não o que é medido. [...] Mas toda percepção *individual* deve ser medida dentro deste todo e averiguada se é “verdadeira” ou “falsa” (*ibid.*, p. 120).

Assim, a questão kantiana do *quid juris* só pode ser feita após a questão pelo *quid facti* de cada sistema obtido pela percepção, de modo que cada sistema deve ser tomado enquanto *imediatamente dado*. Tal solução ao problema da objetividade da percepção se encontra em clara consonância com o método marburguês de partir de um *Faktum* da cultura em vista de encontrar as suas condições de possibilidade. Nas palavras de Cassirer: “Nosso ponto de vista [é] “crítico”; não defendemos nem a falsidade (ceticismo) nem a verdade (metafísica) da função expressiva. Pelo contrário, visamos delimitar criticamente e justificar criticamente as suas conquistas na estruturação do “mundo cultural”” (*ibid.*, p. 124). Por fim, Cassirer reforça que a objetividade *dada* de cada sistema perceptivo enquanto um todo não é uma fraqueza, mas antes uma necessidade do processo de investigação:

Mas esta *indemonstrabilidade* [da objetividade da experiência] não implica por si mesma qualquer *incerteza* (mera subjetividade) [...]. Pelo *contrário*: um momento de *certeza* que ultrapassa toda mera prova [...] O “fundamento” da realidade – a *demand*a pela objetividade da “percepção” e da experiência da expressão certamente não pode ser

⁹ *Id.*, 1996, p. 122-123): “This denial leads in its most extreme form to the denial of the question of meaning (Carnap). We cannot meaningfully inquire into any kind of being except physical being. Physics is the “universal language of science.” There are no other scientific claims except those that can be formulated in physical terms”.

demonstrada – pois isso resultaria em um *regressus un infinitum* – Este fundamento é “*dado*” (*id.*, 2004, p. 107).

Em segundo lugar, Cassirer desenvolve, em outras passagens de ECN 2 e em ECN 5, uma descrição da percepção em termos da distinção entre percepção de expressão, por um lado, e percepção de coisa, por outro, de modo que se aproxima mais do quadro teórico encontrado na LCC. Não obstante, há uma série de novos desenvolvimentos que serão de grande importância para a compreensão de sua teoria dos conceitos científicos. Inicialmente, Cassirer afirma que a característica mais básica da consciência perceptiva é a *configuração*, ou seja, a formação de objetos estáveis e constantes a partir do fluxo de eventos da consciência. Nas palavras do autor:

Todas as formas de conhecimento da realidade – da inferior à superior, da mais primitiva à mais complexa – têm uma característica comum. Por mais que difiram nos seus meios e no modo como esses meios são utilizados, existe uma conexão interna entre eles, que é criada pela comunhão de objetivo. Pois este objetivo consiste sempre em não se limitar a nadar na corrente de eventos, mas em extrair dessa corrente configurações determinadas que se repetem de modo semelhante. Esta capacidade de diferenciar e separar é inerente não só a qualquer modo de intuição ou compreensão do mundo, mas também a qualquer sensação ou percepção, por mais simples que seja (*id.*, 1999, p. 83).

Com isso, a percepção cria um sistema de objetos ou configurações que compõem uma realidade estável. Contudo, não obstante essa tendência da consciência perceptiva a tentar imputar estabilidade no fluxo de eventos, a outra característica fundamental da percepção é a *elasticidade*, ou seja, a alteração, no decorrer do tempo, do sistema da realidade em seus elementos particulares, de modo que há uma constante incorporação de novos dados sensíveis. Deste modo, há duas tendências básicas da percepção:

Ela deve concomitantemente ser fixa e móvel; ela deve se dedicar à plenitude das impressões particulares e utilizar esta plenitude para a resolução de sua tarefa; mas ela não pode, por outro lado, se afundar nela. Ela deve lidar com a contínua corrente de novos elementos ao dirigi-la em trilhas e proporcioná-la uma certa direção – a direção ao “objeto” (*ibid.*, p. 106).

Uma vez que essa dupla tendência está presente em todo tipo de percepção, ela se mostra tanto na percepção de expressão como na percepção de coisa. Contudo, cada modo de percepção alcança um grau de estabilidade diferente. Por um lado, a percepção de expressão, enquanto uma “vivência de significado” (*Bedeutungserlebnis*; *ibid.*, p. 145)¹⁰, a qual abrange sentimentos, representações e pensamentos, e portanto está intimamente ligada com a subjetividade humana¹¹, sofre um processo intenso de reconfiguração, uma vez que a atividade de produção de “valores expressivos” (*ibid.*, p. 84) pela consciência nunca cessa. Como diz Cassirer:

A experiência expressiva, no entanto, pertence à esfera do afeto e dela extrai sua nutrição verdadeira. É a *dinâmica* do afeto que a impulsiona, e essa dinâmica não permite a estabilidade, a firmeza e a constância que é pressuposta e exigida do mundo da percepção. Se o afeto muda de direção ou intensidade, toda a atmosfera na qual os objetos estão envolvidos muda de uma só vez. O contorno fixo dos objetos desaparece; tudo se torna fluido e evasivo novamente e está pronto para assumir uma nova forma. Cada flutuação no estado emocional subje-

¹⁰ Ver também Cassirer (2004, p. 69): “Die Kulturobjekte sind Kulturobjekte, nicht durch das was sie unmittelbar, physisch sind – sondern durch das, was sie mittelbar bedeuten und ausdrücken – Esgäbe für uns daher in der Tat keine Kulturobjekte, wenn es nicht in uns eine bestimmte Funktion gäbe, die ursprünglich originär » Ausdruck, Bedeutung « etc. erfassen könnte”.

¹¹ Cassirer (1999, p. 141): “Sie [die Ausdruckswahrnehmung] scheint in einem ganz anderen und schlechthin-unaufheblichen Sinne der blossen »Subjektivität« verhaftet. Denn nicht nur ihr Anfang, sondern auch ihr Ziel hält sie in diesem Kreise fest. Was wir in ihr und durch sie erfassen wollen, geht nicht in blossen Sachbestimmungen auf; es ist subjektives Dasein und Leben”

tivo, cada mudança de um extremo afetivo para outro, pode, portanto, mudar a própria visão objetiva (*ibid.*, p. 93).

Por outro lado, a percepção de coisa, na medida em que busca retirar todos os elementos ideais dos objetos tal como ocorre na percepção de expressão¹², se vale das configurações obtidas pelos órgãos sensíveis para produzir objetos dotados de maior constância e estabilidade. Como diz Cassirer:

A “percepção” genuína, no entanto, contrasta com essa mudança caleidoscópica de “imagens”; ela forma figuras peculiares e, com base nelas, torna-se o “sinal” de certos fatos e circunstâncias invariáveis. São os fenômenos básicos de constância de cor, constância de tamanho, constância de forma, etc. que impossibilitam a dissolução da percepção em *disjecta membra*; eles produzem aquela fusão vívida dos dados individuais que é o estágio preliminar necessário para aquela “síntese” mental na qual o “objeto” surge para nós (*ibid.*, p. 103).

Deste modo, a percepção de coisa, porquanto estrutura a realidade segundo propriedades físicas constantes de objetos, consegue criar um sistema mais estável da realidade do que a formada pela percepção de expressão. Não obstante, ela ainda se modifica com o passar do tempo pois também é dotada de elasticidade, como vimos anteriormente.

Por fim, Cassirer reforça, na palestra “Problemas da filosofia da cultura” em ECN 5, que a distinção entre as ciências da natureza e as ciências da cultura só pode ser feita partindo-se da distinção como cada

¹² *Ibid.*, p. 96: “In dem Bilde der Natur, das jetzt aufgebaut wird, soll der Affekt keine Stelle und kein Recht mehr haben. Die Subjektivität soll, auch in ihrer reinsten Form, zurücktreten; sie hat gegenüber jener neuen Art der »Sachlichkeit«, die jetzt als Ziel der Erkenntnis aufgestellt wird, keinen eigenen und selbständigen Anspruch mehr. Von der Welt des »Du«, wie sie auch im höchsten religiösen Erlebnis lebendig ist und wie sie sich, gerade in ihm, in einer ganz spezifischen Weise ausdrückt, werden wir jetzt endgültig an die Welt des »Es« verwiesen. Die unmittelbare Erfahrung zieht sich aus dem Kreise des Ausdruckserlebnisses zurück und tritt völlig in die Sphaere der »Sinneswahrnehmung« über.”

mundo ou sistema da realidade é concebido a partir de um modo específico da percepção¹³. Como diz o autor:

Para este fim não há necessidade de qualquer *definição substancial* particular [*dinglichen Bestimmungen*] – estas sempre podem ser questionadas e a fronteira traçada *desse modo* é sempre, em certo sentido, uma fronteira fluida – A distinção apropriada que podemos fazer entre as entidades da natureza e aquelas da cultura consiste no fato de que as últimas sempre nos são dadas em uma *função* característica – Nós a “apreendemos” em um diferente *modo de concepção* [*Auffassung*]: e este modo de concepção caracteriza todos os objetos culturais ele é *constitutivo* para o mundo da cultura (*id.*, 2004, p. 66-67).

Ademais, Cassirer deixa claro que a busca por uma distinção entre estes dois modos de estruturação da realidade não visa tomá-los como entidades completamente separadas uma da outra, mas antes como membros do mesmo sistema do real, ainda que autônomos:

Todas estas [determinações físicas] permanecem *inalteradas* quando procedemos ao mundo dos objetos culturais – pois estas estão *embebedas* no mundo de objetos naturais, pertencem a ele, e portanto participam em todas as suas determinações pelo contrário, elas somente têm a sua “existência” [*Dasein*], a sua realidade espaço-temporal *nestas* coisas físicas – Para que elas existam [*da zu sein*] para nós, elas têm elas mesmas que se “incorporar” e esta “incorporação” é a condição de sua “existência” (*ibid.*, p. 66-7).

3 Teoria dos conceitos científicos

Com esses desenvolvimentos da teoria da percepção em mente, podemos agora proceder para como ela serve de base a uma teoria de tipos de conceitos científicos. Antes de mostrarmos como Cassirer elabora esta teoria nas obras póstumas, retomemos inicialmente como ela aparece no terceiro capítulo da LCC. Em primeiro lugar, todo conceito

¹³ *Id.*, 2004, p. 66: “Die » Dingwahrnehmung « konstituiert das Objekt der Natur; die Ausdruckswahrnehmung konstituiert die Welt der Kultur”.

científico almeja realizar uma “*subsunção do particular sob o universal*” (*id.*, 2000, p. 69), ou seja, uma síntese de diversos elementos particulares sob uma característica universal que os engloba, estabelecendo assim a sua unidade¹⁴. Contudo, as sínteses obtidas pelas ciências da natureza são diferentes das obtidas pelas ciências da cultura. Por um lado, as ciências da natureza produzem, em linguagem matemática, subsunções que correspondem a relações estritamente necessárias entre os fenômenos sob investigação, de modo que os elementos particulares são *deduzidos* das relações expressadas pelo universal. Assim sendo, as unidades obtidas pelas ciências da natureza consistem em uma “unidade de *ser*” (*ibid.*, p. 71), na medida em que são constitutivas e determinantes dos fenômenos investigados, de modo que os conceitos das ciências naturais alcançam o status de “*conceito de uma lei*” (*ibid.*, p. 70). Por outro lado, as ciências da cultura produzem subsunções que correspondem às estruturas básicas da produção de significado de um domínio cultural. Entretanto, as relações expressas pelo universal são apenas capazes de indicar a tendência geral de criação cultural, *caracterizando-a*, mas não é apta a deduzi-la¹⁵. Com isso, as unidades obtidas pelas ciências da cultura consistem em uma “unidade de *direção*” (*ibid.*, p. 73), ou seja, em uma unidade ideal, que engloba fenômenos que podem ser contraditórios entre si, de modo que os conceitos das ciências da cultura alcançam o status de “*conceitos de forma e estilo*” (*ibid.*, p. 73).

Estes são os aspectos gerais da teoria dos conceitos científicos tal como elaborados por Cassirer na LCC. Quando nos voltamos às obras póstumas, encontramos, particularmente em ECN 5, as mesmas teses básicas, ainda que de modo mais aprofundado. Em ECN 5, há também a caracterização de todo tipo de conceito científico como uma

¹⁴ Cassirer, 2000, p. 69.: “segundo a sua função lógica, todo conceito [científico] visa ser uma “unidade da multiplicidade”, uma relação entre o individual e o universal”.

¹⁵ Considerações ulteriores sobre este ponto se encontram na subseção *Devir da natureza e da cultura*” da *Lógica das ciências da cultura*.

atividade de *objetivação*¹⁶, ou seja, a ordenação de elementos particulares sob um universal que os insere em um nexos sintético de relações entre si:

Uma análise lógica da função conceitual mostra que a realização factual do conceito, de modo geral, consiste na função de *ordenação*. O conceito está relacionado ao “particular”, ao individual – mas ele não o nomeia como um *τόδε τι* meramente único, o qual pertence a somente uma localização espaço-temporal e pode, portanto, somente ser designado por uma simples “indicação” (“apontar de dedos”) – pelo contrário, ele coloca esta particularidade em uma certa *interconexão serial*, dentro da qual cada membro *individual* da série é determinado por um “pertencimento” a ela e é atribuído a uma certa posição dentro da série (Cassirer, 2004, p. 90).

Ademais, Cassirer realiza a mesma distinção entre *lei* e *forma* enquanto constructos teóricos obtidos, respectivamente, pelas ciências da natureza e da cultura: “Não separamos ciências de leis e ciências idiográficas[,] ciências da *natureza* e ciências *históricas*[,] mas antes distinguimos: *ciências de lei* e *ciências de forma*” (*ibid.*, p. 92).¹⁷

Ou seja, por um lado, as ciências da natureza buscam conceber leis naturais as quais prescrevem relações estritas que condicionam necessariamente os fenômenos por elas englobados, de modo que são dedutíveis entre si. Como diz Cassirer:

¹⁶ Cassirer, 2004, p. 144: “In der allgemeinen Objektivierungsfunktion sind beide am nächsten miteinander verwandt – wie denn die Funktion in allen Formen der “Erkenntnis” dem gleichen logischen Typus angehört – Die Naturwissenschaft ist die Objektivierung der »Wahrnehmungs«-Erlebnisse[,] die Kulturwissenschaft die Objektivierung der »Ausdruckserlebnisse«”.

¹⁷ Ver também: “»Objektivität« besteht auch hier wesentlich in der systemat[ischen] Totalität der Phaenomene und ihrer Gliederung – eine Totalität, die in den Naturwiss[enschaften] durch Gesetzesbegriffe, in den Kultur-Wiss[enschaften] durch Formbegriffe (Stilbegriffe) gewonnen wird” (*ibid.*, p. 171); e “Und doch gibt es einen Zentralbegriff, der der Kulturwissenschaft eigentümlich ist, und der sie eben so scharf nach der Seite der Naturwissenschaft, wie nach der der Geschichte abgrenzt. Die Kulturwissenschaft ist eine Lehre von den *F o r m e n*, in denen das geistige Leben der Menschheit sich vollzieht” (*id.*, 1999, p. 160).

A “ciência da natureza” alcança esta objetivação ao “apreender” o individual, o particular, o múltiplo “sob leis”. O que isso significa? Significa nada mais do que que ela não o deixa em seu isolamento – que ela estabelece uma *conexão* entre fenômenos, a saber, uma em virtude da qual *um* fenômeno é “reconhecivelmente” dedutível de outro (*ibid.*, p. 144).

Por outro lado, as ciências da cultura buscam conceber formas culturais que caracterizam as relações gerais de criação de significado que permanecem ao longo do desenvolvimento de um domínio cultural:

Todas as ciência da cultura (ciência da linguagem, história da religião, história da arte) são direcionadas a estas formas “objetivas” – A “objetividade” é provada aqui, como na natureza, dentre outras, na duração temporal, na permanência da forma e na efetivação contínua [Fortwirkung] da forma (ibid., p. 126).

Tais elementos da teoria dos conceitos científicos são basicamente os mesmos encontrados na LCC. Contudo, há ainda uma série de desenvolvimentos novos nas obras póstumas, especialmente em ECN 2, os quais veremos a seguir. Em primeiro lugar, Cassirer sustenta, nestes textos, que todo conceito científico almeja obter um conhecimento que permita o reconhecimento de objetos, ou seja, a identificação de novos fenômenos como sendo de mesmo tipo a outros já conhecidos previamente:

Os conceitos da cultura estão relacionados aos conceitos da natureza na medida em que eles também mostram uma função própria de “redescoberta” – Esta redescoberta, o *reconhecimento* em geral, pode ser descrito, em consonância com Schlick, como a tarefa do conhecimento *em geral* (*ibid.*, p. 103).

Tal processo de reconhecimento se dá a partir do duplo processo da percepção em buscar configurações estáveis ao mesmo tempo em que integra novos dados sensíveis, o qual vimos na seção anterior. Uma vez que a percepção já tenha realizado uma organização da

multiplicidade dos fenômenos externos, tornando-os minimamente estáveis e compreensíveis, os conceitos atuam em vista de buscar um ideal de explicação exata destes mesmos fenômenos:

Enquanto a percepção podia permanecer em um mero mais ou menos e, em vista de sua indeterminação inerente, tinha de se contentar com transições fluidas, o conceito exige determinações de limite rigorosas e inequívocas. Suas determinações devem ser tais que, uma vez conquistadas, não possam ser obliteradas ou superadas novamente, mas possam se afirmar no avanço do conhecimento. Isso só é possível se o conhecimento objetivo se libertar das condições acidentais da organização psicofísica (Cassirer, 1999, p. 109).¹⁸

Assim, os conceitos científicos buscam determinar elementos *invariantes* da experiência, os quais contém uma maior universalidade e expressam relações de maior necessidade do que as obtidas pelas configurações da percepção. Como diz Cassirer:

A percepção como tal não pode, é claro, saltar sobre sua própria sombra; mas o conhecimento busca e exige uma luz que não esteja mais nessa sombra. Para satisfazer esse esforço, ele não precisa romper radicalmente com a percepção; não precisa tomar os sentidos em si como "testemunhas ruins" às quais o pensamento e a razão não devem dar ouvidos. Em vez disso, ele continua, enquanto conhecimento das ciências empíricas, no caminho que a própria percepção mostrou e que seguiu até certo ponto. Ele busca invariantes de um tipo e forma diferentes, que não estão mais ligados aos limites estabelecidos na percepção e que, comparados a eles, mostram uma maior generalidade e uma necessidade mais rigorosa (*ibid.*, p. 108).

Desse modo, na medida em que há dois tipos de conceitos científicos, também há dois tipos de invariância correspondentes que são obtidos em cada âmbito científico. Por um lado, as ciências da natureza organizam as propriedades sensíveis obtidas pela percepção de coisa

¹⁸ Ver também *ibid.*, p. 107: "Die Wahrnehmung unterscheidet sich eben dadurch vom strengen Begriff[,], daß das Ideal der »Exaktheit«, das dieser aufstellt und das er mit den ihm eigentümlichen Mitteln zu erfüllen strebt, für sie nicht erreichbar ist".

por meio de linguagem matemática, a qual serve de *critério* para a expressão dos fenômenos do mundo natural. Com isso, as ciências da natureza realizam uma descrição da realidade de acordo com rigorosas relações quantitativas. Segundo Cassirer:

Ela exige apenas que as qualidades sensíveis, na estruturação da imagem de mundo, só “contam” na medida em que elas próprias se conformem ao domínio estrito do conceito numérico. Elas mantêm sua validade e verdade – na medida em que é possível caracterizar e expressar sua definição e peculiaridade por meio de puros valores numéricos e de magnitude. Esta designação não significa que os conteúdos da percepção sejam *transformados* em meros números; significa apenas que aqueles são *organizados* nestes e que só são rigorosamente distinguidos em virtude dessa organização (*ibid.*, p. 112).¹⁹

Valendo-se da linguagem matemática, as ciências da natureza conseguem, como primeiros resultados, descrever de modo preciso constantes físicas e químicas dos corpos naturais²⁰. Posteriormente, com o amadurecimento das ciências da natureza, elas atingem seu ponto máximo de conhecimento ao determinarem um conjunto de *leis da natureza*, ou seja, relações necessárias entre fenômenos do mundo natural. Como diz Cassirer:

Se o conhecimento das constantes materiais é suficiente para fornecer uma descrição completa e exata dos *corpos* físicos e de suas

¹⁹ Ver também *ibid.*, p. 109: “Um diesem “unerträglichen Zwiespalt” zu begegnen, der im Bereich der Wahrnehmung unaufheblich ist, muss sich das Denken zu einem neuen Schritt entschliessen. Es schafft eine andere und vollkommener Skala der Messung; es ersetzt das »physische Kontinuum«, in dem es keine scharfen Grenzen gibt, durch das »mathematische Kontinuum«. Dieses ist eine freie Schöpfung des Geistes, und als solche ohne empirisches Korrelat; aber der Sinn und das Ziel dieser Schöpfung besteht eben darin, die Anzeigen der Wahrnehmung mit den Forderungen des strengen Denkens in Einklang zu setzen und so erst jene Harmonie herzustellen, auf der die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis beruht”.

²⁰ Ver *ibid.*, p. 112: “Durch diese Forderung wird der Kreis der Wahrnehmungskonstanten zum Kreis der physikalischen und chemischen Konstanten erweitert. Sie sind es jetzt, die die Dingwelt konstituieren; die all das in sich fassen, was sich über die »Natur« der Körper im objektiven Sinne aussagen lässt”.

propriedades, a formulação rigorosa das *leis* universais da natureza, no entanto, se vê direcionada para além dessa esfera. Quanto mais a estrutura dessas leis é revelada, mais claramente certas características gerais dos acontecimentos naturais emergem da diversidade e da particularidade das determinações individuais, que se mostram fundamentalmente significativas para eles. E é para *estas* invariantes que nossa investigação está agora cada vez mais focada (*ibid.*, p. 115).

Por outro lado, as ciências da cultura visam organizar as propriedades significativas obtidas pela percepção de expressão. O ponto de partida desse processo de organização são os *costumes*, ou seja, os primeiros padrões de atividade e criação cultural que perduram ao longo do tempo. Como diz Cassirer:

Toda cultura, em todas as direções diferentes que possa se desdobrar e em todas as configurações diferentes que possa se expressar, está enraizada naquela área dos fenômenos da vida que geralmente designamos pelo nome de “*costume*”. Em certo sentido, o costume é o elemento básico e originário da cultura, do qual nenhuma de suas manifestações pode ser separada (*ibid.*, p. 162).²¹

Por fim, as constâncias obtidas pela descrição dos costumes culturais abrem espaço à determinação das *formas* de cada domínio cultural, ou seja, as relações estruturais invariantes que condicionam a produção de significado próprio de cada domínio. Como diz Cassirer:

E, no entanto, há um conceito central que é peculiar à ciência cultural e que se dissocia de modo tão acentuado das ciências naturais quanto da história. A ciência da cultura é um estudo das *formas* em que a vida espiritual da humanidade se realiza (*ibid.*, p. 160).

²¹ Ver também *ibid.*, p. 163: “Die Kulturwissenschaft kann, sofern sie »Sitte« erfassen und beschreiben will, nicht bei individualisierenden Begriffsbildungen stehen bleiben. Sitte ist ein Allgemeines und in dieser Allgemeinheit Gleichförmiges, ein Wiederholbares und sich immer in der gleichen Art Wiederholendes”.

4 Considerações finais

Como vimos, a fenomenologia da percepção, tal como elaborada em ECN 1 e partes de ECN 2, apresenta uma concepção diferente da presente na LCC, na medida em que a teoria dos fenômenos de base se trata de uma descrição das estruturas transcendentais da realidade social, e não dos modos de concepção de qualquer realidade possível. Contudo, a teoria dos fenômenos de base ajuda a solucionar o problema da objetividade de qualquer modo de percepção, na medida em que apresenta uma solução crítica de tomar qualquer sistema perceptivo enquanto imediatamente válido, relegando a questão do *quid juris* para aspectos particulares do sistema. No que diz respeito a ECN 2 e 5, Cassirer já mostra diversos desenvolvimentos que irão culminar na teoria apresentada na LCC, porquanto ele estabelece a diferença entre a percepção de coisa e a percepção de expressão enquanto os dois modos mais fundamentais da concepção da realidade, e os quais servem de base, respectivamente, para a estruturação do mundo natural e cultural. Cassirer também apresenta, nestes textos, uma caracterização importante da percepção em sua dupla tendência de, por um lado, conceber um sistema de configurações estáveis e, por outro, tal sistema ser dotado de uma flexibilidade que permite continuamente novas integrações de dados perceptivos. Não obstante, o mundo natural, na medida em que é concebido enquanto uma totalidade de propriedades físicas constantes, é mais estável do que o mundo cultural, porquanto este é concebido enquanto a totalidade das produções de significado, de modo que é condicionado intrinsecamente pela criatividade humana, e, portanto, é marcado por intensa diversidade e pluralidade. Ademais, tem-se que, no que diz respeito à teoria dos conceitos científicos, o panorama básico desenvolvido na LCC é o mesmo encontrado na ECN, na medida em que há a mesma distinção entre os conceitos das ciências naturais que expressam leis da natureza segundo padrões matemáticos rigorosos e os conceitos das ciências culturais que expressam formas

da criação e produção de significado em cada âmbito da cultura. Não obstante, há na ECN um maior aprofundamento desse quadro teórico, bem como o valioso preenchimento da lacuna existente entre a estruturação do mundo natural e cultural pela percepção e a formação de construtos teóricos pelas ciências. Nesse sentido, a descrição da percepção enquanto a busca de estabilidade de configurações ao mesmo tempo em que se mantém aberta à integração de novos dados empíricos – processo este permitido pela elasticidade da percepção – na organização do mundo permite a obtenção de padrões mais rigorosos de objetivação, os quais resultam na busca de invariâncias. Por um lado, as invariâncias do mundo natural correspondem a propriedades físico-químicas constantes de objetos, os quais são posteriormente desenvolvidos enquanto leis da natureza. Por outro lado, as invariâncias do mundo cultural correspondem a costumes culturais, os quais são posteriormente desenvolvidos enquanto formas estruturais de produção de significado.

Referências

- CASSIRER, E. *The metaphysics of symbolic forms*. Yale University Press: 1996.
- CASSIRER, E. *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*. Hg. von Klaus Christian Köhnke und John Michael Krois. In: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Band. 2: Hamburg: 1999.
- CASSIRER, E. *The logic of the cultural sciences: Five studies*. New Haven and London: Yale University Press: 2000.
- CASSIRER, E. *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*. Hg. von Rüdiger Kramme. In: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Band. 5: Hamburg: 2004.

Einstein e a epistemologia da física teórica: a construção de sistemas axiomáticos lógico-dedutivos¹

Vinícius Carvalho da Silva²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.171.05>

1 Introdução

Neste trabalho assumimos que Einstein passou por distintas fases em sua carreira como físico filósofo. Encontramos tal posição, por exemplo, em Holton: *the early Einstein was an empiricist and a positivist whereas the later Einstein was a rationalist and a realist* (Adam, 1999, p. 1)³. Apesar de tais fases, verificamos uma defesa do realismo em Einstein já no início de sua carreira científica. Conforme Roger Penrose os avanços fundamentais que Einstein alcançou em 1905 “dependeram de modo crucial de sua forte adesão a uma crença na *realidade* das entidades físicas nos níveis molecular e submolecular” (Penrose, 2005, p. 14)⁴.

¹ Uma versão estendida desse trabalho foi publicada em SILVA, V. C. Einstein e o método científico: A construção lógico-dedutiva de sistemas axiomáticos como o método da física teórica. *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, v. 41, n. 2, p. 421–439, 2024.

² Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. E-mail: vinicius_c_silva@ufms.br

³ Nesta citação de Adam o autor está se referindo ao pensamento de Holton em HOLTON, Gerald. *Thematic Origins of Scientific Thought*, 1973.

⁴ Prefácio de Penrose a *O ano miraculoso de Einstein: cinco artigos que mudaram a face da física* de John Stachel, 2005. Com relação a importância desse realismo acerca do átomo para os trabalhos de 1905, vale citar Jürgen Renn em *A física clássica de cabeça para baixo: Como Einstein descobriu a teoria da relatividade especial*: “Foi graças ao seu interesse na possibilidade de se construir pontes entre áreas específicas da física por meio do

O Einstein de 1919, como veremos, não pode ser um empirista, em sentido estrito, tampouco compartilhar a crença positivista na indução⁵. Ele defenderá a capacidade da razão de construir teorias a partir de determinados princípios, e então deduzir consequências confirmáveis pela experiência.

Em 1919, após alcançar grande notabilidade internacional com o anúncio da observação da deflexão gravitacional da luz, prevista pela Teoria da Relatividade Geral⁶, Einstein publicou dois artigos de natureza filosófica em jornais de grande circulação, *Minha Teoria*, no Times, e *Indução e dedução na física* no jornal berlinense *Berliner Tageblatt* ⁷. Conforme Michel Paty:

atomismo que seus trabalhos do miraculoso ano de 1905 sobre o movimento browniano e a determinação de dimensões moleculares devem sua existência” (Renn, 2004, p. 32).

⁵ Conforme Christoph Lehner em *O realismo de Einstein e sua crítica da Mecânica Quântica* (2011) há elementos suficientes na obra de Einstein para afirmarmos que, a despeito de sua posição realista e racionalista na maturidade, em diversos momentos, mesmo nessa fase, encontramos na filosofia de Einstein ecos do empirismo de Hume, do positivismo de Mach e do convencionalismo de Poincaré: “Einstein contrasta acentuadamente seu ponto de vista com o de Herbert Samuel, para quem a realidade é aquilo ‘lá fora’ que a ciência deveria retratar. A verdade da ciência não está em ser uma imagem fidedigna de uma realidade independente da mente, mas no seu sucesso em contabilizar nossas experiências (aqui está o empirismo de Hume e Mach); e, de maneira mais importante para nossos propósitos, a própria realidade não é o ‘lá fora’ independente da mente da epistemologia cartesiana, mas uma construção intelectual, posta pela ciência (aqui está o convencionalismo de Poincaré)” (Lehner, 2014, p.189).

⁶ A predição relativística para a precessão do periélio de Mercúrio foi observada em 1919 por três expedições. Duas expedições internacionais, a de Arthur Eddington e Edwin Cottingham, em Príncipe, na África, e a de Charles Davidson e Andrew Crommelin, em Sobral, Ceará, Brasil, local indicado por Henrique Morize. Além dessas, tivemos a expedição brasileira, enviada pelo próprio Morize, então diretor do Observatório Nacional.

⁷ Se *Minha teoria* se tornou um texto famoso, de grande circulação, tendo sido posteriormente incluído nas principais coletâneas de textos de Einstein, o mesmo não aconteceu com *Indução e dedução na física*, embora, nas palavras de Paty ele não tenha sido “totalmente ignorado”, sendo citado nas “bibliografias mais completas dos escritos de Einstein” (Paty, 2005, p. 642). O fato é que, do ponto de vista estritamente filosófico, *Indução e dedução na física* se revela um dos principais escritos epistemológicos de

Os dois escritos do final do ano de 1919 estão relacionados: Um, *Minha teoria*, descreve ideias-mestres da teoria de Einstein, sublinhando sua natureza de teoria física (Einstein propõe nele sua distinção entre “teoria segundo princípios” e “teoria construtiva”), o outro, *Indução e dedução na física*, apresenta uma reflexão sobre a maneira pela qual o pensamento científico luta com o mundo para produzir dele uma representação, uma teoria, feita de princípios e de conceitos construídos, escolhidos pelo pensamento e provisórios, e sobre a maneira pela qual o pensamento se confronta com os dados da experiência (Paty, 2005, p. 642).

Devemos tomar *Indução e dedução na física*, portanto, como a explicitação da “tomada de posição contra a indução e o empirismo e a favor da criação racional pelo pensamento” (Paty, 2005, p. 643). O físico filósofo, aqui, aponta em uma direção inequívoca: as teorias construtivas, que possuem conteúdo empírico menos evidente, constituem a base da criação científica no nível dos fundamentos:

Einstein deixou claro que, embora as teorias de princípio tivessem a vantagem de estar firmemente baseadas em conhecimento empírico, uma teoria física verdadeiramente fundamental deveria ser construtiva (Lehner, 2011, p.185).

Einstein, que, como já vimos, já se revelara realista⁸, dava agora testemunho público de seu racionalismo: a teoria física é uma livre criação, ou construção, do pensamento puro. Para Paty a sua defesa do “raciocínio hipotético dedutivo” e do uso da “intuição intelectual” que

Einstein. Sua importância intelectual, portanto, não pode ser medida por sua fortuna editorial.

⁸ Em *A influência de Maxwell sobre a evolução da realidade física* (2017a [1931]) Einstein é claro: “Crer em um mundo exterior independente do sujeito que o percebe, constitui a base de toda ciência da natureza” (Einstein, 2017a, p. 140). Sobre o tipo de realismo de Einstein, ver Lehner 2011. Conforme Lehner, além do realismo de Einstein ser declaradamente aberto em seus escritos, aqueles que conviviam com o físico filósofo testemunhavam sua posição realista. É o caso de Wolfgang Pauli em diálogo com Max Born: “o ponto de partida de Einstein é mais “realista” do que “determinista”. O dito encontra-se em “Wolfgang Pauli para Max Born, 31 de março de 1954, em Einstein e Born (1969, p. 286)”.

Einstein chamará de “livre criação na formação de conceitos e teorias” constituirão o “eixo central de sua epistemologia” (Paty, 2005, p. 641). Em “Sobre o método da Física Teórica”⁹ Einstein nega que os princípios e conceitos físicos fundamentais possam ser formulados a partir da experiência:

Então, se é certo que o fundamento axiomático da física teórica não se deduz da experiência, mas tem de se estabelecer espontaneamente, livremente, poderíamos pensar ter descoberto a pista certa? (...) De acordo com nossa pesquisa experimental até o dia de hoje, temos o direito de estar persuadidos de que **a natureza representa aquilo que podemos imaginar em matemática como o que há de mais simples.** Estou convencido de que **a construção exclusivamente matemática nos permite encontrar os conceitos e os princípios que os ligam entre si.** Dão-nos a possibilidade de compreender os fenômenos naturais. Os conceitos matemáticos utilizáveis podem ser sugeridos pela experiência, porém em caso algum deduzidos. Naturalmente a experiência se impõe como único critério de utilização de uma construção matemática para a física. Mas **o princípio fundamentalmente criador está na matemática.** Por conseguinte, em certo sentido, **considero verdadeiro e possível que o pensamento puro apreenda a realidade,** como os antigos reconheciam com veneração” [grifos nossos] (Einstein, 2017a [1933], p. 110)¹⁰.

Ao defender que os conceitos e princípios básicos do “fundamento axiomático da física teórica” são construções exclusivamente matemáticas, Einstein não está negando a importância da experiência

⁹ Palestra Herbert Spencer ministrada em Oxford, em 10 de junho de 1933.

¹⁰ No texto de 1919, Einstein considera que “o pesquisador sempre parte dos fatos, cuja conexão constitui o objetivo de seus esforços”, mas acrescenta: “Porém ele não chega ao seu sistema de pensamento de uma maneira metódica e indutiva; antes, ele se agarra aos fatos por uma escolha intuitiva dentre as teorias axiomáticas concebíveis” (Einstein, 2005, p. 664). Ou seja, o físico teórico “parte dos fatos”, mas não porque, por indução enumerativa, parta da observação ou do trabalho empírico, mas por que “se agarra aos fatos por uma escolha intuitiva”. Interessante pensar como essa “escolha intuitiva dentre as teorias axiomáticas concebíveis” pode ser um caso de síntese entre indução intuitiva e dedução, no pensamento de Einstein, sem que o mesmo tenha apreciado desta forma.

nas ciências físicas. Tanto no texto de 1933, em que pontua que a experiência é o único critério para a “utilização de uma construção matemática na física”, quanto no texto de 1919, em que afirma que “os pesquisadores sempre partem da experiência”, que constitui também seu objetivo, o físico filósofo valoriza a dimensão da experiência. A questão não é saber se a experiência é importante ou não, mas qual o seu papel na física. Do fato de que os físicos sempre partam da experiência, pois afinal, suas construções teóricas visam representar ou descrever justamente o mundo da experiência¹¹, e não quaisquer mundos matemáticos puramente abstratos e logicamente possíveis, não se segue, por exemplo, que a criação dos conceitos, princípios e axiomas fundamentais seja um trabalho empírico-experimental. É um trabalho puramente teórico, “exclusivamente matemático”. A questão fulcral é que, no fim das contas, as teorias, criadas pelo “pensamento puro” matemático, devem possuir conteúdo empírico e passar por testes experimentais. É o que diferencia a matemática pura da física teórica. Einstein defende que a física à medida em que se desenvolve, passa a abarcar “regiões” da realidade cada vez mais afastadas do mundo da experiência, requerendo, portanto, teorias paulatinamente mais dedutivas (portanto, menos indutivas) e abstratas:

A teoria da relatividade apresenta excelente exemplo do caráter fundamental do desenvolvimento moderno da teoria. **As hipóteses de antes tornam-se cada vez mais abstratas, cada vez mais afastadas da experiência.** Mas, em compensação, vão se aproximando muito do ideal científico por excelência: **reunir, por dedução lógica, graças a**

¹¹ No desenvolvimento das teorias físicas Einstein considerava a “proximidade da experiência” uma vantagem geral, que, no entanto, em casos específicos, nem sempre seria possível ou desejável. Assim, para avançar em alguns flancos, as teorias deveriam simplesmente se distanciar da experiência: “à medida que aumenta a profundidade do nosso conhecimento, temos de desistir dessa vantagem [proximidade da experiência] na nossa busca por simplicidade lógica e uniformidade nos fundamentos da teoria física. É preciso admitir que a relatividade geral foi além das teorias físicas anteriores no abandono da ‘proximidade da experiência’ de conceitos fundamentais a fim de obter simplicidade lógica” (Einstein, 2010 [1950], p. 21).

um mínimo de hipóteses ou de axiomas, um máximo de experiências. Assim, a epistemologia, indo dos axiomas para as experiências ou para as consequências verificáveis, se revela cada vez mais árdua e delicada, cada vez mais o teórico se vê obrigado, na busca das teorias, a deixar-se dominar por **pontos de vista formais rigorosamente matemáticos**, porque a experiência do experimentador em física não pode mais conduzir às regiões de altíssima abstração. **Os métodos indutivos**, empregados na ciência, correspondendo na realidade à juventude da ciência, **são eliminados por um método dedutivo muito cauteloso** [grifos nossos] (Einstein, 2017a [1934], p. 124-125)¹².

As teorias são, pois, livres criações do espírito. Devemos ter em mente, no entanto, que para Einstein não existe um único tipo de teoria. Como lemos na citação de Paty, no outro escrito de 1919, *Minha teoria*¹³, publicado cerca de um mês antes de *Indução e dedução na física*, Einstein distingue dois tipos de teorias: as “teorias construtivas” e as “teorias de princípio”. No caso de uma teoria construtiva, podemos conceber seu fundamento como um “esquema formal relativamente simples” a partir do qual “uma imagem dos fenômenos mais complexos” é construída. Em sentido reverso, podemos reduzir a complexidade dos fenômenos observacionais a um conjunto formal de elementos lógicos simples. Esse seria o caso, por exemplo, da teoria cinética dos gases, que “busca reduzir os processos mecânicos, térmicos e de difusão a movimentos de moléculas – isto é, construí-los a partir da hipótese do movimento molecular” (Einstein, 2017b [1919], p. 59).

Por sua vez, uma “teoria de princípio” emprega “o método analítico, não o sintético”. Seu fundamento, ou “sua base e ponto de partida não são hipoteticamente construídos, mas empiricamente descobertos”. A ideia de que os fundamentos são “empiricamente descobertos” pode nos levar a uma compreensão equivocada da natureza de tais teorias, sugerindo-nos que são teorias formadas por indução. Mas isso

¹² Em *O Problema do Espaço, do Éter e do campo físico*.

¹³ My Theory. *The Times*. London, 28 Nov. 1919, p. 13. Publicado no Brasil como “O que é a Teoria da Relatividade” em *Meus últimos anos* pela Nova Fronteira (2017b).

seria uma extrapolação indevida do texto. O que Einstein escreve é que teorias desse tipo não são formuladas a partir de experiências¹⁴, mas pela tomada de um “fato” como universal:

Assim, a ciência da termodinâmica busca, através de meios analíticos, deduzir conexões necessárias, que os eventos isolados têm de satisfazer, a partir do fato universalmente experimentado de que o movimento perpétuo é impossível (Einstein, 2017b [1919], p. 60).

Einstein afirma que a relatividade é uma teoria de princípio – as teorias de princípio possuem como vantagem “a perfeição lógica e a segurança dos fundamentos” – e são analíticas, não sintéticas. Entendemos tal analiticidade em um triplo sentido. As teorias de princípio são analíticas, em primeiro lugar, porque (I) partem de “princípios que dão origem a critérios matematicamente formulados aos quais os processos isolados ou suas representações devem satisfazer” (Einstein, 2017b, p. 59), (II) buscam, a partir de princípios, “deduzir conexões necessárias, que os eventos isolados tem de satisfazer” (Einstein, 2017b, p. 60) e (III) adotam princípios que não podem ser deduzidos da experiência (Einstein, 2017a, p. 110), pois são “criações espontâneas do espírito humano (Einstein, 2017a, p. 109).

Uma teoria de princípio não é simplesmente uma teoria elaborada por indução, pois nela o trabalho bem-sucedido consiste na “descoberta de um princípio formal universal” (Einstein, 1982)¹⁵ a partir do qual podemos “deduzir as conexões necessárias” (Einstein, 2017b) entre os “fatos isolados”. Não se trata, portanto, de observarmos n fatos particulares para, a partir deles, elaborarmos uma lei geral, mas de,

¹⁴ Aqui vale a citação de *Sobre o método da Física Teórica* em que Einstein afirma que o trabalho teórico depende de “criações espontâneas do espírito” e chama a atenção para o “caráter fictício dos princípios” fundamentais das teorias físicas. O intelecto puro cria princípios fundamentais que não podem ser reduzidos a experiência: “De qualquer modo, toda tentativa de deduzir logicamente, a partir de experiências elementares, os conceitos e as leis fundamentais da mecânica está votada ao malogro” (Einstein, 2017a [1933], p. 110).

¹⁵ Einstein em *Notas Autobiográficas*, 1982 [1949].

partindo de um fato “geral”, “descobriremos” um princípio universal fundamental que nos possibilite deduzir as “ligações” entre os fatos da experiência. A despeito do papel da experiência, a teoria de princípio é “mais” dedutiva do que indutiva.

Para Einstein a teoria da relatividade (subdivida aqui em relatividade geral e relatividade especial) é uma “teoria de princípio”. Tais teorias possuem como vantagem sua a “perfeição lógica”¹⁶ e a “segurança dos fundamentos”, atributos que não podem ser garantidos pelo método indutivo. As vantagens da “teoria construtiva” são sua “integridade”, “adaptabilidade” e “clareza” (Einstein, 2017b [1919], p. 60). A teoria da relatividade é uma teoria de princípio porque toma – ou postula – dois princípios como fatos universais: (1) O princípio da relatividade especial e (2) o princípio da constância da velocidade da luz no vácuo. A teoria, ao assumir esses dois princípios, busca “deduzir as conexões necessárias” entre os fenômenos, chegando assim a uma imagem lógica do mundo. Ao final, essa imagem se revela fisicamente relevante se estiver de acordo com os fatos da experiência.

Em ambos os casos, o físico cria o seu sistema a partir de uma base não indutiva. Enquanto nas teorias construtivas essa base é formada por hipóteses, nas teorias de princípio, como o nome já esclarece, a base – ou o fundamento – é formada por princípios. No uso adotado

¹⁶ Em um dos trechos finais do artigo Einstein parece defender a chamada “tese de Duhem” ou antecipar a “tese de Duhem-Quine” ao tratar da teoria da relatividade: “O principal atrativo da teoria é sua completeza lógica. Se uma só das conclusões dela derivadas mostrar-se errada, será preciso abandoná-la; parece ser impossível modificá-la sem destruir toda a estrutura” (Einstein, 2017b [1919], p. 63). Vejamos a similaridade. Sandra Harding em *Can theories be refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis* pontua o cerne da tese de Duhem: “The physicist can never subject an isolated hypothesis to experimental test, but only a whole group of hypotheses” (Duhem Apud Harding, 1976, p. X). Duhem em *A Teoria Física: seu objeto e sua estrutura* formula seu princípio de um modo menos “econômico”: “Procurar separar cada uma das hipóteses da Física teórica das outras suposições sobre as quais repousa tal ciência, a fim de submetê-las isoladamente ao controle da observação, é perseguir uma quimera. Pois a realização e interpretação de qualquer experimento físico envolve a adesão a todo um conjunto de proposições teóricas” (Duhem, 2014, p. 241).

por Einstein, princípios e hipóteses não compartilham a mesma natureza epistemológica. Princípios são tomados como universais e “necessários”¹⁷ e não possuem estatuto hipotético – são considerados como pressupostos pelos físicos que os postulam a partir de um conteúdo empírico. A despeito da própria teoria da relatividade ser, segundo Einstein, uma teoria de princípio, o físico filósofo considerava as teorias construtivas como ideais. Seu trabalho era voltado para o desenvolvimento de teorias desse tipo. “Mas a despeito dos méritos da teoria da relatividade, Einstein sentiu que ela não era um substituto para uma teoria construtiva” (Stachel, 2005, p. 35).

Os dois principais tipos de teorias físicas, portanto, não resultam da indução, e esse é o ponto de partida de *Indução e dedução na física*. No segundo texto de 1919 Einstein defenderá que dos principais desenvolvimentos na história da física, apenas uma pequena parcela se deve à indução, a despeito de haver o senso comum generalizado de que a física é uma ciência empírico-indutiva. A sutileza, aqui, é que o argumento de Einstein não é de natureza lógica, o que revela a importância da História da Física, e de um modo mais geral, da História da Ciência, na elaboração de sua epistemologia¹⁸. Einstein não sustenta que haja qualquer tipo de impossibilidade lógica que impeça as teorias físicas de serem indutivamente construídas, mas recorre a exemplos históricos, como da formulação da lei de queda livre dos corpos por Galileu para argumentar que “toda pessoa instruída”, que conhece

¹⁷ Os princípios são considerados “necessários” no sentido de serem tomados como pressupostos de algumas teorias ou sistemas teóricos. Assim, por exemplo, a relatividade de Einstein necessariamente assume o princípio da relatividade, de que as leis da física são as mesmas em todos os referenciais inerciais, e o princípio da constância da velocidade da luz, de que a velocidade da luz c tem valor constante em todos os referenciais inerciais. Não podemos eliminar tais princípios sem inviabilizar a própria teoria que os assume.

¹⁸ A codependência entre Filosofia da Ciência e História da Ciência, que parece clara em Einstein, será mais tarde defendida por Lakatos de modo emblemático: “A filosofia da ciência sem a história da ciência é vazia; a história da ciência sem a filosofia da ciência é cega” (Lakatos, 1983; p.107).

como as teorias físicas têm sido historicamente elaboradas, sabe que “os maiores progressos da ciência”, dentre os quais a gravitação de Newton, a teoria cinética dos gases, a termodinâmica, a eletrodinâmica moderna possuem uma “fundamentação” de “caráter hipotético”¹⁹ (Einstein, 2005 [1919], p. 663).

2 Indução e dedução na física

O breve artigo que temos em mãos possui um conteúdo bastante sofisticado, que não condiz com seu tamanho compacto. Acreditamos que o mesmo apresenta cinco teses que serão centrais na Filosofia da Física de Einstein. Enumeremos as ideias principais:

1) Crítica ao indutivismo: A História da Física contraria a visão geral de que as teorias são elaboradas por indução:

A ideia mais simples que se tem acerca do desenvolvimento da ciência empírica é que ela segue o método indutivo. Os fatos singulares são escolhidos e agrupados de tal maneira que a lei da natureza que os conecta se torne evidente. Agrupando essas leis, pode-se derivar leis mais gerais, até que tenha sido criado um sistema mais ou menos homogêneo para esse conjunto de fatos singulares. Partindo dessas generalizações, a mente retrospectiva poderia então, pelo caminho inverso, retornar aos fatos por puro raciocínio. Até mesmo uma breve olhada no desenvolvimento real mostra que uma pequena parte do grande progresso do conhecimento científico surgiu dessa forma (Einstein, 2005 [1919], p. 663).

Einstein não nega que teorias tenham sido indutivamente constituídas, mas considera que tal desenvolvimento corresponde somente a uma “pequena parcela” do que realmente ocorreu historicamente²⁰.

¹⁹ Vimos que a termodinâmica é mencionada como exemplo de teoria de princípios em *My Theory*.

²⁰ Conforme Paty “Einstein recusava a concepção indutiva do conhecimento e adotava a ideia, afirmada no século XVIII por David Hume, de que **nenhuma via indutiva nos conduz logicamente dos fatos de experiência à teoria**, estimando, com Poincaré, que

Aqui parece haver uma importante lição ao epistemólogo, de um modo geral, e ao filósofo da física, *strictu sensu*, lição que também é expressa, em outras palavras, em *Sobre os métodos da Física Teórica*, a saber, se quisermos “estudar em qualquer dos físicos teóricos os métodos que emprega” o princípio básico é julgar aquilo que ele produziu, isto é, observar sua prática, destacar como ele efetivamente trabalha (Einstein, 2017b [1933], p. 106).

Ao aplicarmos tal princípio ao problema da história dos métodos empregados em física teórica, segundo Einstein, veremos que até o trabalho de indutivistas convictos, como Newton, não foram, efetivamente, produzidos pelo método empírico-indutivo. A gravitação universal newtoniana, por exemplo, é um grande sistema de enunciados teóricos baseados em determinados postulados metafísicos impossíveis de serem derivados ou confirmados pela experiência, como por exemplo, a natureza absoluta, matemática e independente do Espaço e do Tempo²¹.

2) Inevitabilidade de pressupostos teóricos²²: Nenhum teórico pode realizar observações puras, ter experiências livres, neutras, isentas de pressupostos teóricos:

Se de fato o pesquisador aborda as coisas sem qualquer opinião preconcebida, como ele poderia sequer pinçar, dentre a imensa abundância de experiências complicadas, fatos que sejam suficientemente simples para que as leis se tornem aparentes? Galileu poderia nunca ter

a teoria e os conceitos que ela emprega, como os símbolos que utiliza, são ‘livres construções da mente humana’” (Paty, 2008, p. 120). Ressaltamos que a defesa que Einstein faz do papel da intuição na ciência abre a possibilidade de pensarmos que, mesmo sem reconhecer como tal, Einstein admitia a importância da indução por intuição.

²¹ “O tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com nenhuma coisa externa [...]. O espaço absoluto, por sua natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel” (Newton, 2000, p. 24).

²² A ideia de que toda experiência está carregada de teoria foi defendida pela Filosofia da Ciência do século XX por inúmeros autores, tais como Bachelard, Russell Hanson e Feyerabend, para citar alguns.

descoberto a lei dos corpos em queda livre se não tivesse sustentado a opinião preconcebida de que as circunstâncias com que realmente nos defrontamos se vêem complicadas pelos efeitos da resistência do ar, de modo que é preciso focalizar os casos em que a resistência do ar desempenha um papel tão desprezível quanto possível (Einstein, 2005 [1919], p. 663).

Em *Princípios da Física Teórica* Einstein enfatiza esse ponto, mas de modo tão sutil que talvez passe despercebido sem a devida análise. Ele sustenta que “o método do teórico implica que, com base em todas as hipóteses, ele utilize aquilo que se chamam princípios, a partir dos quais pode deduzir consequências” (Einstein, 2017a [1914] p. 104). Não se deduz quaisquer consequências dos fatos brutos, de experiências puras, de observações desprovidas de pressupostos teóricos. Em uma teoria física as consequências são deduzidas desde que elementos teóricos, como “hipóteses” e “princípios” sejam previamente assumidos.

3) Importância da intuição como processo criativo na construção teórica: Teorias não são “esqueletos sem vida” construídos a partir de uma “técnica” ou da mais estrita e restritiva aplicação de um método.

A compreensão intuitiva dos aspectos essenciais do enorme complexo de fatos leva o pesquisador a construir uma ou várias leis fundamentais hipotéticas [...] Juntas, a lei fundamental (axiomas) e as consequências formam aquilo que denominamos uma “teoria” (Einstein, 2005 [1919], p. 663-664).

No trabalho teórico, tanto na construção de teorias quanto na escolha entre teorias empiricamente equivalentes, há um elemento irreduzível à lógica pura - a intuição. A intuição não é meramente uma “iluminação” intelectual, que poderia ser considerada como passiva, mas algo ativo, como uma “apreensão” ou “captura” criativa, que abre o caminho para a criação de novos conceitos²³. Em *Sobre o método da*

²³ É bastante razoável considerar uma aproximação entre o que Einstein chama de “intuição” e a definição aristotélica da “Indução intuitiva”. De acordo com Losee a

Física Teórica Einstein escreve que as construções teóricas são “criações espontâneas do espírito humano” (Einstein, 2017a, p. 109). O termo “intuição” pode ser entendido como algo passivo, que acontece ao sujeito, ao passo que a “criação” é algo ativo, que o sujeito faz acontecer. Pensamos que qualquer contradição é meramente aparente. No caso de Einstein o elemento intuitivo denota um acontecimento que extrapola a ideia de um conhecimento elaborado a partir de um método rígido, formado por um conjunto fixo de etapas. A “criação” teórica satisfaz tal condição. Assim, o método lógico-dedutivo de criação teórica não pode ser rígido. Ele deve abarcar a dimensão intuitiva do trabalho científico.

4) Centralidade do método hipotético-dedutivo na construção de sistemas axiomáticos (teorias): A Física Teórica é uma ciência basicamente dedutiva, que recorre à livre criação de conceitos, princípios e axiomas, em busca de uma imagem unificada do mundo:

A partir da lei fundamental (sistema de axiomas), o pesquisador extrai as suas conseqüências, de maneira tão completa quanto possível, por um método puramente lógico-dedutivo. Essas conseqüências, que frequentemente só podem ser derivadas da lei fundamental por extensos cálculos e elaborações, podem, então, ser comparadas com a experiência, fornecendo um critério para a validade da suposta lei fundamental (Einstein, 2005 [1919], p. 664).

“indução intuitiva é uma questão de visão interior. É a capacidade de ver o que é ‘essencial’ nos dados da experiência sensorial” (Losee, 1979, p. 17). Na tradução de [89b 10] dos *Segundos Analíticos* de Lucas Angioni, lemos que a “argúcia” é a capacidade de compreender o essencial de um fenômeno “em um tempo sem investigação” (*em askeptôî chronôî*). Tal expressão é traduzida em outros idiomas como uma apreensão “instantânea” ou em um tempo muito diminuto, incapaz de ser medido. Esse não parece ser o sentido estrito da intuição de Einstein. No entanto, a expressão “sem investigação” pode nos sugerir menos um conhecimento abrupto, imediato, e mais um saber “direto”, imediado, isto é, que não é passível de reconstrução lógica por não ser o produto do passo a passo de nenhum método ou conjunto de regras fixas. Esse sentido, nos parece, preserva a noção de “visão interior” apontada por Losee e se aproxima do conceito einsteiniano de intuição.

A defesa da física teórica como ciência dedutiva permaneceu, de modo consistente, como parte do programa epistemológico de Einstein. Podemos constatar isso ao vermos que em outros textos bem posteriores, como *Física e Realidade*, de 1936, a caracterização da natureza analítico-dedutiva da teoria física permanecia marcante. Nele Einstein defende que a não compreensão de que “não há método indutivo capaz de levar aos conceitos fundamentais da física” foi um “erro filosófico básico de muitos investigadores do século XIX” (Einstein, 2017, p. 81). Para Einstein “a física constitui um sistema lógico de pensamento” (Einstein, 2017, p. 95) e “o pensamento lógico é necessariamente dedutivo; funda-se em conceitos e axiomas hipotéticos” (Einstein, 2017, p. 81)²⁴.

5) Impossibilidade da afirmação completa e definitiva da verdade de uma teoria – natureza provisória das teorias: Podemos refutar uma teoria por diferentes razões, mas jamais comprovar que é verdadeira:

Uma teoria pode, assim, ser identificada como errônea, caso haja um erro lógico em suas deduções, ou como incorreta, se um fato não estiver de acordo com as suas consequências. Porém a verdade de uma teoria nunca pode ser provada. Pois nunca se sabe se, mesmo no futuro, não se encontrará uma experiência que contradiga as suas consequências; e, ainda, sempre se pode conceber outros sistemas de pensamento capazes de conectar os mesmos fatos dados (Einstein, 2005 [1919], p. 664).

Nesse ponto Einstein, mesmo sendo um realista racionalista que deseja, por meio da ciência, aproximar-se cada vez mais de uma compreensão do real, avança uma das teses centrais da Filosofia da Ciência do século XX: podemos estabelecer que uma teoria é incorreta, imprecisa, ou, em suma, falsa, por não corresponder aos fatos da

²⁴ Não há desprezo pela experiência: ela continua sendo o teste final para as teorias.

experiência, mas não podemos estabelecer a verdade de uma teoria, pois uma refutação futura sempre estará no horizonte de possibilidades.

3 Considerações finais

A fecundidade filosófica de Einstein é marcante. De um breve texto de uma página e meia extraímos cinco importantes pontos não só para a Filosofia da Física do autor, mas para a Filosofia da Ciência do século XX de um modo geral. Recapitulemos tais pontos:

1. Crítica ao indutivismo: A História da Física contraria a visão geral de que as teorias são elaboradas por indução.

2. Inevitabilidade de pressupostos teóricos: Nenhum teórico pode realizar observações puras, ter experiências livres, neutras, isentas de pressupostos teóricos.

3. Importância da intuição como processo criativo na construção teórica: Teorias não são “esqueletos sem vida” construídos a partir de uma “técnica” ou da mais estrita e restritiva aplicação de um método.

4. Centralidade do método hipotético-dedutivo na construção de sistemas axiomáticos (teorias): A Física Teórica é uma ciência basicamente dedutiva, que recorre à livre criação de conceitos, princípios, axiomas.

5. Impossibilidade da afirmação completa e definitiva da verdade de uma teoria – natureza provisória (*historicidade*) das teorias: Podemos refutar uma teoria por diferentes razões, mas jamais comprovar que é verdadeira.

Tanto a crítica ao indutivismo quanto a defesa do papel central da criação teórica (elaboração de conjecturas) aparecerão como importantes traços do programa filosófico de Popper em obras como *A Lógica da Pesquisa Científica* (1934) e *Conjecturas e Refutações* (1963). A defesa da “livre criação teórica” ou da “intuição como processo criativo”

certamente nos remete a *Contra o Método* (1975) de Paul Feyerabend. Claramente Einstein não está dizendo que “Tudo Vale”, mas certamente está afirmando que na elaboração da teoria física vale muito mais do que seguir um método pretensamente universal com fórmulas prontas, como se fosse um grande manual ou uma cartilha. A tese da inevitabilidade de pressupostos teóricos, ou seja, a defesa de que toda observação está impregnada de teoria será reproduzida por diversas vozes ao longo do século, como Bachelard, Koyré, Russell Hanson e o próprio Feyerabend.

A tese einsteiniana da impossibilidade da afirmação da verdade definitiva de uma teoria parece antecipar o critério popperiano de falseamento. Para Paty, em *Indução e dedução na física* “encontram-se também indicações [...] sobre o caráter provisório e perfectível de todo conhecimento e sobre a refutabilidade das teorias, formulada antes de Popper” (Paty, 2005, p. 641). A refutabilidade de Einstein, a nosso ver, não somente antecedeu, como influenciou Popper. Diversos elementos da epistemologia de Einstein encontram-se, por exemplo, em *A Lógica da Pesquisa Científica*, como a crítica da indução, a defesa do dedutivismo, a afirmação da natureza provisória das teorias e da impossibilidade de se estabelecerem como verdadeiras. As palavras de Einstein “a verdade de uma teoria nunca pode ser provada. Pois nunca se sabe se no futuro não se conhecerá uma experiência que contradiga suas conclusões” encontram-se espelhadas em Popper: “uma decisão positiva só pode proporcionar alicerce temporário à teoria, pois subsequentes decisões negativas sempre poderão constituir-se em motivo para rejeitá-la” (Popper, 2013, p. 32).

Precisamos levar em conta que a tese da impossibilidade da afirmação da verdade definitiva de uma teoria, que é, a rigor, uma tese epistemológica, aponta para outra dimensão da atividade científica: sua historicidade. É impossível compreender a prática científica, e, indo além, a “verdade científica”, a não ser como “verdade histórica”, contextualizada no tempo, contingente, própria de uma época e de suas

complexas relações sociais. Elevar tal noção às últimas consequências nos leva a admitir que a História da Ciência não é linear, acumulativa, progressiva, sem sobressaltos. Uma verdade consolidada em um determinado contexto histórico pode vir a ser solapada por desenvolvimentos posteriores. Tudo isso, que é uma dedução lógica do princípio de que “*a verdade de uma teoria nunca pode ser provada, pois nunca se sabe se, mesmo no futuro, não se encontrará uma experiência que contradiga as suas consequências*” parece ser um elemento central em *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) de Kuhn. Ademais, a necessidade do trabalho conjunto entre Filosofia da Ciência e História da Ciência será defendida depois de Einstein, por exemplo, por Imre Lakatos.

O que concluímos da análise de *Indução e dedução na Física* em uma leitura comparada com outros textos como *Sobre o Método da Física Teórica* e *Física e Realidade* é que, além de ter sido o físico que foi – participando com inestimáveis contribuições para a edificação dos fundamentos da física moderna, tanto na mecânica quântica, quanto na relatividade e na cosmologia – Einstein também deve ser considerado não somente um físico filósofo de expressão ou um importante filósofo da física *strictu sensu*, mas, em sentido geral, um dos precursores da Filosofia da Ciência do século XX. Nele encontramos, ainda que em “estado de crisálida”, várias ideias que mais tarde viriam a ser desenvolvidas por nomes marcantes como Popper, Kuhn, Lakatos e Feyerabend. Uma análise mais acurada da profundidade e extensão da influência da filosofia de Einstein nas obras de tais autores, contudo, deve ser objeto de estudos ulteriores.

Referências

- ADAM, A. M. “Was Einstein a Philosopher?” *Deduction vs. Induction, the end of Certitude and Conventionalism*. In: CORNELIS, G. C.; SMETS, S.; VAN BENDEGEM, J. P. (eds) *Metadebates on Science – Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society*. Bruxelas: Springer, Dordrecht, 1999. v. 6.

- ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*. Livro I. Trad. Lucas Angioni. In: *Clássicos da Filosofia – Cadernos de Tradução*, n. 7. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2004.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.
- BACON, R. *Sobre a ciência experimental*. Trad. Osvaldo Pessoa Jr. Disponível em: <https://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/HCTex-Roger-Bacon-1.pdf>.
- BORN, M.; BORN, H. Briefwechsel 1916-1955. In: *München – Nymphenburger Verlagshandlung*, 1969. [Em inglês: *The Born-Einstein Letters*, Macmillan, New York, 1971.]
- DUHEM, P. *A Teoria Física: Seu objeto e sua estrutura*. Trad. Rogério Soares da Costa. Rio de Janeiro: Eduerj, 2014.
- EINSTEIN, A. *Como eu vejo o mundo*. Trad. H. P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- EINSTEIN, A. *Como eu vejo o mundo*. Trad. H. P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017a.
- EINSTEIN, A. Física e realidade. Trad. Silvio Renato Dahmen. In: *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 28, n. 1, p. 9-22, [1936] 2006.
- EINSTEIN, A. Indução e dedução na física. Trad. Valter Alnis Bezerra. In: *Scientiae Studia*, v. 3, n. 4, p. 663-664, [1919] 2005.
- EINSTEIN, A. *Notas autobiográficas*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.
- EINSTEIN, A. *Meus últimos escritos*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017b.
- EINSTEIN, A. Sobre a Teoria Geral da Gravitação. In: *Prêmios Nobel na Scientific American*. São Paulo: Duetto, [1950] 2010.
- EINSTEIN, A.; INFELD, L. *A Evolução da Física*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- FEYERABEND, P. *Contra o Método*. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- HARDING, S. *Can theories be refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*. Boston: D. Reidel, 1976.
- KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2001.

- LAKATOS, I. History of science and its rational reconstructions. In: HACKING, I. (org.). *Scientific revolutions*. Hong-Kong: Oxford University, 1983.
- LAUDAN, L. Teorias do método científico de Platão a Mach. In: *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 10, n. 2, p. 9-140, 2000.
- LEHNER, C. O realismo de Einstein e a crítica da Mecânica Quântica. In: FREIRE JR., O.; PESSOA JR., O.; BROMBERG, J. L. (org.). *Teoria Quântica: estudos históricos e implicações culturais*. Campina Grande: EDUEPB. São Paulo: Livraria da Física, 2011.
- LOSEE, J. *Introdução histórica à Filosofia da Ciência*. Trad. Borisas Cimblaris. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.
- NEWTON, I. *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. Trad. Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda e Luiz Possas. São Paulo: Abril, 2000. (Os Pensadores.)
- PATY, M. *Einstein*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- PATY, M. Introdução a três textos de Einstein sobre a geometria, a teoria física e a experiência. In: *Scientiae Studia*, v. 3, n. 4, p. 641-662, 2005.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- PESSOA JR., O. *Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência I*. São Paulo: FFLCH-USP, 2022.
- POPPER, K. *A Lógica da Pesquisa Científica*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2013.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2004.
- RENN, J. A física clássica de cabeça para baixo: como Einstein descobriu a teoria da relatividade especial. In: *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 27, n. 1, p. 27-36, 2005.
- STACHEL, J. *O ano miraculoso de Einstein: cinco artigos que mudaram a face da física*. Trad. Alexandre Carlos Tort. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.
- TROSTER, T. Aristóteles, Primeiros Analíticos II, 23: Não Há Indução Completa. In: *Journal of Ancient Philosophy*, v. 16, n. 2, p. 102-125, 2022.
- WIGNER, E. The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in Natural Sciences. In: *Communications in Pure and Applied Mathematics*, v. 13, n. I, 1960.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

O presente volume reúne parte das reflexões apresentadas no XX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade do Recife. Organizado a partir do Eixo Temático de “Epistemologia”, os textos reúnem as discussões apresentadas no encontro. A Epistemologia, campo tradicional da filosofia, permanece como um espaço dinâmico e em constante renovação, em diálogo com os desafios contemporâneos da ciência, da tecnologia, da linguagem, da política e das transformações sociais. Os textos aqui apresentados refletem esse vigor. Entre os temas discutidos estão o conhecimento científico, o ceticismo, a epistemologia social, a normatividade epistêmica, os debates entre realismo e antirrealismo, bem como abordagens contemporâneas da justificação e da verdade.

