

ALEXANDRE ARAÚJO COSTA

O Dentro Sem Fora

Filosofia e Linguagem no Labirinto Simbólico

Conteúdo

Libreto	1
Prelúdio: Um dentro sem fora	4
Os paradoxos da linguagem	4
O conceito de “ordem natural”	9
O mapa do livro	12
Movimento 1 - As pedras e o arco (<i>Moderato</i>)	14
A mecânica da categorização	14
As consequências filosóficas da categorização	27
Movimento 2 - O labirinto dos signos (<i>Allegro ma non troppo</i>)	35
A teoria do sentido e da referência	35
A dissolução dos pseudoproblemas	51
Os limites da desparadoxalização	58
O delírio criativo da linguagem	61
Movimento 3 - A doença dos olhos (<i>Adagio espressivo</i>)	73
O filósofo e o sábio	76
Filosofia e política	79
Movimento 4 - Cartografias simbólicas (<i>Presto</i>)	100
Linguagem e coordenação social	100
Os ritmos da mudança social	106
A crítica filosófica da tradição	110
Filosofia e arte: a partilha da reflexividade	112
Os limites recíprocos de ciência e filosofia	115
A filosofia como crítica das categorias hegemônicas	121
Movimento 5 - A palo seco (<i>Largo</i>)	130
A opressão das tradições	130
O desassossego dos modernos	133

O sofrimento na modernidade líquida	138
A revolta da tradição	140
Filosofia e diferença	144
Epílogo: a razão que não me dais, eu crio (<i>Andante sereno</i>)	146
Referências	149

Libreto

Este livro examina a filosofia ocidental a partir de sua relação com a linguagem. A tese central é que a filosofia não constitui um caminho para fora da “caverna” platônica (isto é, para uma verdade transcendente sobre o mundo), mas um exercício reflexivo que realizamos dentro do labirinto sem saída de nossos universos simbólicos. A metáfora, tomada de Castoriadis, organiza todo o percurso do livro.

O texto mostra que nosso conhecimento do mundo opera por categorias linguísticas que não correspondem a essências naturais, sendo artefatos culturais, errantes e revisáveis. Aprofunda os paradoxos que emergem quando a linguagem tenta falar de si mesma, passando pela tradição analítica e pela inevitabilidade dos paradoxos da autorreferência. Redefine a filosofia como atividade reflexiva (e não como saber), examina suas relações com a sociedade, a arte e a ciência, e confronta o desencantamento do mundo e os desafios da polarização contemporânea.

O fio condutor de todo o percurso é a análise do conceito de “ordem natural”: a herança metafísica que os gregos transformaram no alicerce de sua filosofia e que continua a estruturar tanto o senso comum quanto os discursos políticos contemporâneos.

Há uma intuição compartilhada por hindus, chineses, gregos e cristãos: a de que o mundo possui uma ordem. Sob nomes variados (*Rta*, *Tao*, *physis*, *lex aeterna*), a convicção é a mesma: existe algo imanente à realidade que cabe ao pensamento desvendar. O livro pergunta o que acontece quando essa convicção é posta em questão.

O percurso começa pelas categorias com que nomeamos as coisas. Nossos cérebros, limitados e mortais, não conseguem conhecer cada objeto em sua singularidade: precisam classificar, agrupar, nomear.

“Planeta”, “espécie”, “gênero” não são descobertas sobre a estrutura do real, mas invenções linguísticas, revisáveis e históricas. O exemplo astronômico é instrutivo: durante milênios, distinguimos “estrelas fixas” de “estrelas errantes”, até que a revolução copernicana revelou que essa distinção descrevia menos o céu do que o nosso modo de observá-lo. O livro argumenta que algo semelhante ocorre com todas as nossas categorias, inclusive as que nos parecem mais sólidas (justiça, verdade, natureza humana).

Essa operação classificatória tem consequências filosóficas profundas. A tradição platônica postulou que os nomes apontam para essências reais, inscritas na ordem do mundo. A perspectiva nominalista, ao contrário, propõe que as categorias são artefatos linguísticos, úteis para organizar a experiência, mas desprovidos de correspondência com uma realidade metafísica. É nessa tensão entre essencialismo e nominalismo que o livro se movimenta.

Quando a linguagem se volta sobre si mesma, os paradoxos se multiplicam. Frege identificou a duplicidade entre sentido e referência; Russell mostrou que a lógica pode gerar contradições insolúveis; Wittgenstein propôs primeiro o silêncio diante do que não se pode dizer, para depois reconhecer que a linguagem não existe para espelhar o mundo, mas para coordenar a vida em comum. O trilema de Münchhausen (regressão infinita, circularidade ou dogma) reaparece toda vez que um discurso tenta fundamentar a si mesmo. Os paradoxos da autorreferência não podem ser eliminados: apenas administrados.

Se a filosofia já não pode reivindicar um acesso privilegiado às essências, o que lhe resta? O livro propõe que ela seja entendida como uma atividade reflexiva sobre as categorias que constituem nossos universos simbólicos. Não um saber superior, mas uma prática movida pela dúvida, cujo efeito é desnaturalizar o que parecia inevitável. A frase de Beauvoir (“não se nasce mulher, torna-se”) é um exemplo paradigmático dessa operação: revela como categoria cultural aquilo que se apresentava como dado biológico.

Essa atividade crítica não opera no vácuo. Ela se exerce dentro de sociedades que dependem de categorias estáveis para funcionar, e por isso gera tensão: desde Sócrates, o filósofo é simultaneamente

acusado de viver nas nuvens e de ser perigoso para a ordem social. A filosofia não é a única instância de reflexividade (a arte, a ciência e a psicanálise também desestabilizam certezas), mas sua particularidade está em tematizar diretamente as categorias hegemônicas, perguntando quais devem ser mantidas e quais transformadas.

Por que isso importa agora? Porque vivemos numa época em que o desencantamento do mundo e a polarização política tornam urgente a pergunta sobre os fundamentos de nossos valores. A tentação de restaurar à força tradições que a história corroe convive com a dificuldade de aceitar que não há valores inscritos na estrutura do mundo. A teoria do “marxismo cultural” é o sintoma mais visível dessa tensão: uma narrativa que transforma em conspiração o que resulta de séculos de crítica. A ironia é que direita e esquerda compartilham, muitas vezes sem perceber, o mesmo pressuposto metafísico: a crença numa ordem objetiva de valores.

O livro não oferece saída para esse impasse, porque seu argumento consiste em mostrar que não há saída para fora dos nossos universos simbólicos. O que há são caminhos novos, que podemos abrir pelo exercício paciente da reflexão. A filosofia não redime, mas pode nos ajudar a inventar sentidos para um mundo que, originalmente, só tem existência. Infinitamente. Com muito esforço. Mas é possível imaginar Sísifo feliz.

Prelúdio: Um dentro sem fora

Os paradoxos da linguagem

Este livro é uma tentativa de dobrar a filosofia sobre si mesma: realizar uma análise filosófica dos discursos filosóficos produzidos no ocidente. Se voltamos às abordagens clássicas, não é para nos descobrir companheiros de Platão ou Tomás de Aquino, na eterna busca pela verdade última das coisas, mas para compreender o modo pelo qual os discursos filosóficos se estruturam e, com isso, avaliar as potencialidades contemporâneas da filosofia.

O fio condutor desta reflexão é a análise do conceito de “ordem natural”, que herdamos do antigo pensamento religioso e que os gregos transformaram no conceito central de sua filosofia. Paralelamente, avaliamos o modo como a filosofia acompanha o discurso religioso, por meio da constante reafirmação de que o corpo físico precisa ser habitado por uma alma metafísica. Essa duplicação parece natural a seres dotados de consciência: pessoas que olham seu rosto no espelho e logo pensam que esse “eu” que observa a imagem no espelho não é o próprio corpo, mas alguma coisa que nos habita.

Creio que a certeza de que existe algo em nós que não meramente corpóreo está na base da distinção filosófica entre uma realidade física (que observamos com nossos sentidos) e uma realidade metafísica, que é uma espécie de alma do mundo: algo que não vemos, mas que supomos que esteja ali, para que nossas percepções possam fazer sentido.

Enquanto a filosofia clássica se organiza na oposição entre a verdade (percebida pela razão) e o simulacro (perceptível pelos sentidos), este livro adota uma perspectiva monista, que busca descrever o mundo como uma totalidade organizada. Trata-se de uma contraposição calculada à herança platônica que insiste em afirmar que, para além da caverna, existe a verdadeira realidade. Prefiro seguir a metáfora

alternativa de Castoriadis: a filosofia não é uma via para fora da caverna, mas o exercício reflexivo que fazemos no interior do labirinto sem saída de nosso universo simbólico (Castoriadis, 1999).

Esse dentro sem fora é paradoxal. É um paradoxo semelhante ao do nosso próprio universo, que vivemos somente a partir de dentro, sem ter a possibilidade de escapar de seus limites. Inclusive, toda tentativa de fuga representaria apenas uma expansão das fronteiras de um universo que, por definição, engloba tudo o que existe.

A noção de que não existe nada fora do mundo físico é incômoda porque não se encaixa bem nos modos pelos quais os seres humanos tendem a perceber a si próprios nem ao ambiente que nos cerca. Por isso mesmo desdobramos a existência em duas modalidades: a existência corpórea dos objetos sensíveis e a existência inefável daquilo que confere ordem a nossas percepções: leis naturais, deuses, regras morais, direitos humanos.

Para muitos, a filosofia é o próprio exercício de compreensão desses elementos incorpóreos que conformam a natureza e configuram nossas experiências. Mas também é possível pensar que a filosofia pode ser um exercício reflexivo que analisa esse próprio desdobramento e tenta compreender o modo como nossos conceitos influenciam nossas formas de compreensão. Como esse exercício de compreensão ocorre dentro da linguagem, é justamente a linguagem que estabelece os limites de que nossa reflexão não pode escapar. A linguagem é nosso dentro inevitável, do qual não podemos sair quando tentamos descrever e explicar as coisas que achamos que existem.

Os discursos que construímos com nossas capacidades linguísticas são um elemento do mundo físico: histórias, poemas, livros, canções, tudo isso percebemos com nossos sentidos. Mas nossa linguagem usa muitos elementos que supõem uma abertura para além do físico: substantivos abstratos, verbos, palavras que falam de coisas inexistentes. A linguagem fala de coisas que existem e de outras que não existem, exceto como elementos de nossos universos simbólicos: leis, mitos, deuses, almas.

Embora certas palavras falem de coisas que não existem, as relações sociais que estabelecemos em termos de deuses, ancestralidade ou

gênero são bastante reais. A ação conjunta de vários indivíduos depende de parâmetros de coordenação cuja existência não é física, mas simbólica. Essa interação é realizada por meio de referências a valores, crenças, narrativas e outros elementos que somente existem nas linguagens.

São os elementos abstratos de nossa linguagem, em sua infinita plasticidade, que permitem a existência dos sistemas simbólicos a partir dos quais construímos nossas relações sociais. Nessa medida, este livro não apresenta a filosofia como uma atividade que busca desvendar as verdades por trás do mundo, mas como um exercício reflexivo sobre as possibilidades e limites da socialidade humana.

Para compreender o lugar contemporâneo da filosofia, convém situar o campo de tensões em que ela se insere. Na Grécia Antiga, não havia uma diferenciação clara entre discursos religiosos, científicos e filosóficos. Essa distinção foi construída ao longo do tempo, e somente se consolidou no século XIX, especialmente na distinção proposta por Auguste Comte entre três modelos distintos: os mítico-religiosos (que explicam as regularidades da natureza em termos da intencionalidade divina); os filosófico-metafísicos (em que as regularidades naturais são explicadas como a realização de uma natureza impessoal) e os propriamente científicos, ou positivos, que se utilizam apenas de explicações mecânicas e causais, construídas a partir da observação de fatos empíricos (Comte, 1982).

É nesse contexto que emergiu a concepção que Comte chamou de positivismo, que é um nome alternativo para cientificismo. O positivismo é uma posição monista, avessa à distinção alma/corpo e à crença em uma ordem natural de valores, que aposta em explicações do mundo baseadas em relações causais entre fatos empíricos. Essa abordagem enfatiza as proximidades entre religião e filosofia, pois essas duas abordagens não se contentam com a identificação cuidadosa das regularidades observáveis nos fenômenos. A partir do século XIX, cristaliza-se a percepção de que as decisões políticas e individuais não deveriam se pautar nas orientações metafísicas dos filósofos ou dos religiosos, mas nos conhecimentos empíricos desenvolvidos por ciências como a física, a medicina ou a sociologia.

A filosofia tradicional se compreendia como um conhecimento rigoroso das coisas (pretensamente) eternas: a natureza, os valores morais e as relações lógicas. Por esse motivo, a ascensão de uma perspectiva que a aproximava das abordagens místicas dos religiosos e a distanciava dos rigores metodológicos da ciência foi sentida como um risco existencial: de que valia a filosofia, se ela não fosse capaz de desvendar a realidade última das coisas?

Uma das formulações mais radicais desse esvaziamento foi a do célebre cientista Stephen Hawking, que declarou no livro *The Grand Design*:

Como podemos compreender o mundo em que nos encontramos? Como o universo se comporta? Qual é a natureza da realidade? De onde é que tudo isto veio? O universo precisou de um criador? A maioria de nós não despende muito tempo a preocupar-se com estas questões, mas quase todos nós dedicamos algum tempo a elas.

Tradicionalmente, estas são questões da filosofia, mas a filosofia está morta. A filosofia não acompanhou os desenvolvimentos modernos da ciência, nomeadamente da física. Os cientistas tornaram-se os portadores da tocha da descoberta na nossa busca de conhecimento. (Hawking, 2010)

O argumento de Hawking seria plausível caso a filosofia continuasse a representar uma tentativa de responder às questões naturalistas dos velhos gregos, que se questionavam sobre a estrutura do cosmos. Hawking construiu um espantalho para atacar e, previsivelmente, sagrou-se vencedor nessa batalha. Todavia, o conhecimento filosófico contemporâneo não se apresenta como uma alternativa ao conhecimento científico: enquanto a atividade dos cientistas é produzir modelos explicativos sobre como os fenômenos se relacionam, a atividade dos filósofos é analisar os discursos sociais (e não apenas os filosóficos), identificando suas estruturas e promovendo a gestão das transformações necessárias para aprimorar os modelos conceituais disponíveis em uma sociedade. A filosofia se torna, nas palavras de Rorty, uma espécie de “política cultural”, voltada a determinar “quais construtos sociais devem ser mantidos ou substituídos” (Rorty, 1993).

No século XX, várias respostas foram ensaiadas a este desafio. O essencialismo clássico se manteve vivo nas abordagens que defenderam que a ciência poderia falar dos objetos físicos, mas restaria à filosofia um espaço exclusivo para debater as realidades metafísicas. Para os que nunca duvidaram da existência de uma ordem objetiva de valores naturais, o positivismo era simplesmente uma abordagem míope, incapaz de reconhecer a existência dos objetos mais importantes de conhecimento. Outras abordagens se limitaram a tentar estabelecer um campo especificamente filosófico, em que as ciências não teriam legitimidade para entrar: a realidade imaterial da consciência, entendida como a marca fundamental dos seres humanos.

A resposta mais original a esse desafio não veio pela defesa (ainda que limitada) do velho essencialismo, mas por uma transformação radical de perspectiva. As abordagens contemporâneas se construíram a partir de um historicismo incompatível com a noção clássica de que caberia à filosofia desenvolver um conhecimento rigoroso acerca das essências imutáveis e das verdades objetivas. O giro linguístico promoveu uma reinterpretação do debate sobre as essências: em vez de entender que a atividade filosófica poderia desvendar o sentido íntimo das coisas, radicado em sua essência, as abordagens contemporâneas se concentraram em compreender os modos como a atividade cognitiva humana atribui sentido às coisas que observamos.

Desde o início do século XX, o sentido deixou de ser entendido como um atributo de objetos observáveis e passou a ser compreendido como um elemento que faz parte dos sistemas linguísticos que utilizamos para descrever a realidade. Essa é uma abordagem que parte dos limites que a ciência coloca para si mesma: na medida em que abordagens científicas somente podem enunciar relações causais entre fatos, não pode haver uma ciência sobre os discursos científicos. O reconhecimento de que uma ciência da ciência é uma abordagem paradoxal deixou espaço para que os filósofos da linguagem postulassem a existência de um objeto especificamente filosófico: a própria linguagem, como espaço de constituição dos universos simbólicos.

Diferentemente da ciência, que não pode avançar no terreno pantanoso dos paradoxos, a filosofia contemporânea passou a se nutrir do fato de que o seu primeiro objeto é ela própria. A filosofia clássica tentou se desembaraçar dos paradoxos por meio da multiplicação de dualismos na chave físico/metafísico: alma/corpo, sensível/inteligível, ato/potência, verdade/simulacro. Já a filosofia da linguagem abraçou o paradoxo como atributo fundamental de seu próprio campo: a filosofia precisa ser, antes de mais nada, um conhecimento linguístico da linguagem, um discurso reflexivo sobre a própria reflexão. Por isso é tão instrutiva a metáfora de Castoriadis, de que nos resta apenas explorar um labirinto do qual não podemos escapar.

O conceito de “ordem natural”

O fio condutor deste livro é a análise do conceito de “ordem natural”: a ideia de que existe uma ordem que subjaz ao mundo, determinando o modo de ser de cada coisa, as maneiras como os eventos ocorrem e as formas pelas quais as sociedades se organizam. Essa ideia é transversal às culturas humanas e parece enraizada na própria forma como nossos cérebros processam a realidade.

Na tradição hinduísta, a organização imanente do mundo era chamada de *Rta* (“ordem cósmica” ou “ordem do universo”), sendo que os fatos do mundo visível, especialmente os que ocorrem periodicamente, eram definidos por *Rta*: o lugar do sol no firmamento, a passagem das estações (Bloomfield, 1908). No que toca às atividades humanas, os hinduístas chamavam de *Dharma* as ações que deveriam ser seguidas pelas pessoas para estarem de acordo com *Rta* (Sinha, 1993), o que evidencia que a ordem natural é percebida simultaneamente como cósmica (determinando o movimento dos astros) e como normativa (determinando os deveres de cada ser).

Na tradição chinesa, esse princípio era chamado de *Tao*: o caminho constituído pelo fluxo natural das coisas. O taoísmo combina a convicção inabalável de que existe uma ordem cósmica, abrangendo todas as dimensões da vida, com o reconhecimento de que essa ordem somente pode ser entendida de modo fragmentário e

limitado. Lao Tzu ressalta, desde o primeiro verso do *Tao Te Ching*, a impossibilidade de os homens compreenderem completamente o Caminho, porque o verdadeiro *Tao* está além de nossa capacidade linguística de colocar em palavras a realidade última das coisas.

Na filosofia grega, a ordem natural foi chamada de *physis*, e os filósofos se dedicaram a identificar os princípios eternos e imutáveis que organizariam o cosmos. Platão propôs que, por trás da multiplicidade dos fenômenos sensíveis, existiam formas (ou ideias) imutáveis, acessíveis pela razão. Aristóteles sustentou que cada ser tem uma essência que lhe é própria e que as organizações sociais deveriam espelhar essa ordem, o que o levou a afirmar que o homem é, por natureza, um animal político (*zoon politikon*). Para os gregos, os nomes não são rótulos arbitrários: uma palavra somente seria um nome adequado quando apontasse para conjuntos de objetos que compartilham o mesmo modo de ser. A nomeação deveria respeitar a ontologia, ou seja, o modo de ser próprio dos objetos.

Na teologia cristã medieval, a ordem natural foi lida como expressão da vontade divina: a lei natural é a participação da criatura racional na lei eterna de Deus (Tomás de Aquino). Na modernidade, os filósofos tentaram secularizar essa herança, substituindo a vontade divina pela razão humana como fundamento da ordem: os direitos naturais de Locke e Rousseau são direitos que decorreriam da própria natureza racional dos seres humanos, e não mais de um decreto divino. Mas a estrutura é a mesma: existe uma ordem objetiva de valores, inscrita na realidade, que as organizações sociais devem respeitar.

O que essas tradições têm em comum é a crença de que existe uma estrutura de valores e significados inscrita na própria realidade, anterior e independente das linguagens humanas. Essa crença é tão transversal que se torna tentador tratá-la como uma verdade autoevidente. Porém, como procuro desenvolver em outro texto (Costa, 2022), é possível oferecer uma explicação alternativa para essa intuição, enraizada no funcionamento de nossos cérebros.

A pesquisa neurocientífica contemporânea indica que o sistema nervoso opera fundamentalmente por meio do reconhecimento de padrões (Sparkes, 1969; Mattson, 2014; Bor, 2012). Nossos cérebros não se limitam a perceber acontecimentos singulares: eles organizam

essas percepções, agrupando-as em função de suas similaridades. Quando enxergamos um peixe, não vemos apenas um objeto singular, mas um animal aquático que pode ser pescado e nos serve de alimento. Nosso cérebro produz esses padrões, e produz recompensas químicas (via circuitos de dopamina) quando conseguimos integrar elementos que pareciam incongruentes em um padrão consistente. Como observa Daniel Bor, talvez o que mais nos distinga no reino animal seja nosso desejo voraz de encontrar estrutura nas informações que captamos do mundo: não podemos evitar a busca ativa de padrões, e há poucos limites para o que podemos aprender ao fazê-lo (Bor, 2012).

Essa capacidade é adaptativa (permite tomar decisões rápidas com informação limitada), mas gera um viés sistemático: tendemos a enxergar ordem mesmo onde ela não existe. David Hume já havia percebido que temos uma tendência inata a interpretar os fenômenos em termos de causas e efeitos, relação que não existe na própria natureza, mas integra nossos modos de interpretar o mundo (Hume, 1975). A pesquisa contemporânea indica que fazemos generalizações a partir de amostras tão pequenas que sequer seriam suficientes para estabelecer uma correlação segura (Tenenbaum et al., 2011), e que nosso viés de confirmação torna extremamente difícil abandonar uma convicção de que existe ordem em determinado domínio.

Essa descrição sugere que o conceito de “ordem natural” pode ser menos uma descoberta sobre a estrutura do mundo e mais um reflexo da forma como nossos cérebros organizam as informações. A convicção de que a organização produzida por nosso sistema nervoso corresponde a uma ordem imanente no mundo seria, nessa perspectiva, o resultado de uma projeção: nossos padrões cognitivos são projetados no mundo e depois percebidos como se fossem propriedades intrínsecas da realidade. O fluxo incessante do *Tao* parece ser menos um elemento efetivo da realidade do que um reflexo de nossos padrões cognitivos.

O presente livro não pretende resolver essa questão, mas cartografá-la.

O mapa do livro

Este livro é organizado como uma composição musical, e cada movimento traz uma indicação de andamento. O Prelúdio caminha em *andante con moto*: passo firme, sem pressa, estabelecendo as coordenadas de todo o percurso.

O Movimento 1, *moderato*, examina as bases cognitivas e linguísticas de nossa relação com o mundo (como pensamos por categorias, como essas categorias são errantes, como a linguagem se aprende por dentro de si mesma), com a paciência de quem constrói tijolo a tijolo, porque o leitor precisa adquirir as ferramentas conceituais antes de avançar.

O Movimento 2 acelera para um *allegro ma non troppo*: aprofunda os paradoxos que emergem quando a linguagem tenta falar de si própria, mostrando que não há saída para fora do labirinto simbólico e que os paradoxos devem ser administrados, não eliminados; a argumentação analítica exige agilidade, mas o *ma non troppo* preserva espaço para os momentos contemplativos sobre os limites da linguagem.

O Movimento 3 desacelera para um *adagio espressivo*, o andamento mais lento e pessoal do livro, onde as confissões do autor e o diálogo com poetas pedem pausas e respiração: é aqui que se retiram as consequências das análises anteriores para redefinir o que é a filosofia (não mais a busca de essências imutáveis, mas uma atividade reflexiva sobre as categorias que constituem nossos universos simbólicos).

O Movimento 4 é um *presto* que salta entre temas com a urgência de quem precisa mostrar as consequências sociais de tudo o que foi construído, examinando as relações entre linguagem e sociedade, incluindo as fronteiras entre filosofia, arte e ciência e a filosofia como instância crítica das categorias hegemônicas.

O Movimento 5 assume a gravidade de um *largo*: frases longas, peso nas palavras, a sensação de que algo decisivo está em jogo, confrontando o desencantamento do mundo e perguntando por que a filosofia se torna especialmente necessária em épocas de polarização.

O Epílogo encerra em Andante sereno: a calma de quem disse o que tinha a dizer e agora recolhe os fios com lucidez.

Movimento 1 - As pedras e o arco (*Modurato*)

A mecânica da categorização

Objetos e conjuntos

Teoria, filosofia, empiria. Física e metafísica. Ética e política. Estas antigas palavras gregas designam conceitos desenvolvidos em nosso esforço de compreender a complexidade do ambiente que nos envolve, conhecendo o universo e seus habitantes. Lidar com tal complexidade é um desafio que enfrentamos diariamente, pois dele depende a nossa sobrevivência, tanto como indivíduos quanto como espécie.

Nossas percepções nos apresentam uma multiplicidade de seres radicalmente individuais: cada pedra tem uma forma particular, cada pessoa é única, cada planta é diversa de todas as outras que já existiram. A tarefa de conhecer cada um dos inumeráveis seres existentes ultrapassa nossas capacidades cognitivas e nossa curta vida. O conhecimento completo de cada objeto particular é uma tarefa impossível para os seres humanos. Se uma pessoa pudesse conhecer um mundo de possibilidades infinitas, ela precisaria ter a onisciência e a imortalidade dos deuses.

Tentamos contornar a limitação das capacidades cognitivas humanas por meio de estratégias de classificação: em vez de acumular conhecimentos sobre cada um dos inumeráveis objetos que existem, nós agrupamos esses objetos em classes. Isso permite que produzamos conhecimentos gerais sobre cada um desses grupos, e não apenas sobre cada elemento individual.

Um dos primeiros passos para compreender o funcionamento de nossa linguagem é perceber que os nomes comuns (casa, peixe,

ponte, etc.) não designam objetos específicos, mas conjuntos. A formulação de uma frase tão simples como “eu vi uma casa” implica o exercício de uma capacidade abstrata de classificação, pois esse enunciado indica: eu vi um objeto no mundo, que identifico como sendo uma casa. Falar de uma casa implica tratar um objeto concreto (a minha residência, por exemplo) como parte de um conjunto abstrato (composto por todas as casas do mundo).

Essa operação classificatória subjacente aos enunciados mais simples faz com que estrelas e árvores, por exemplo, não figurem em nosso conhecimento apenas como seres singulares (cada árvore ou cada estrela particular), mas também como ocorrências particulares de um gênero, ou seja, de uma “categoria” de objetos.

O processo de categorização permite fazer afirmações abstratas como: “árvores precisam de água”, “planetas giram em torno de estrelas” ou “impérios são organizações políticas altamente militarizadas”. Esses enunciados não tratam de características de objetos específicos (certa árvore, determinado império), mas das propriedades de todos os objetos que são abrangidos por uma categoria abstrata.

Cada uma dessas frases relaciona uma categoria (como árvore, planeta e império) a outras (como água, estrela, organizações políticas). Assim, a devida compreensão dos enunciados linguísticos exige o domínio da rede de significações que são estabelecidas por essas referências mútuas. Com efeito, as categorias linguísticas não existem isoladamente: elas existem na forma de uma rede integrada de significações

| Aves são dinossauros? Dinossauros são répteis? Répteis podem voar?

Quando nos deparamos com objetos desconhecidos (um novo peixe, um novo terremoto, uma nova árvore), a percepção de que eles se assemelham a objetos já conhecidos permite abordá-los a partir do nosso repertório de saberes. Tratar objetos parecidos como integrantes de uma mesma classe nos permite utilizar os conhecimentos de que dispomos para abordar eventos que nunca enfrentamos antes.

É evidente que essas extrapolações envolvem o risco de produzirmos inferências falsas, que nos levem a comer cogumelos venenosos, acariciar cachorros bravos, ou nos preparemos para chuvas que não caem, apesar das nuvens carregadas. Na vida social, os exemplos de enganos se multiplicam exponencialmente, em vista das dificuldades que temos em prever os comportamentos humanos. Aplicamos estratégias pedagógicas desenvolvidas com nosso primeiro filho a seu irmão mais novo, mas os resultados são diversos, pois cada criança é singular. Pior ainda: repetimos com a mesma criança as estratégias que deram certo no passado, mas as pessoas mudam com o tempo, tornando inúteis abordagens que já foram eficazes para fazer uma criança se acalmar ou dormir.

Por maiores que sejam os perigos envolvidos nessas extrapolações, os benefícios são compensadores. Cada ser humano é particular, mas também apresenta muitos traços comuns com as outras pessoas. Quando observamos os comportamentos de vários indivíduos, podemos identificar certos elementos que são muito variáveis (como a preferência por certas comidas), mas outros atributos nos parecem compartilhados, como o metabolismo celular e os vieses cognitivos. Essas zonas de convergência fazem com que seja possível generalizar certas experiências, por meio de um raciocínio indutivo: a formulação de enunciados gerais, construídos a partir da acumulação de observações de fenômenos singulares.

A indução é uma das ferramentas cognitivas mais importantes para a nossa sobrevivência individual e coletiva. Ela nos permite produzir conhecimentos acerca de uma classe de objetos, a partir da expectativa de que os fatos novos sigam os mesmos padrões das situações que já conhecemos. Com base nesse procedimento, podemos formular e aperfeiçoar estratégias para tratar doenças, educar crianças ou cultivar alimentos.

Estratégias eficientes tendem a ser repetidas e ensinadas para as próximas gerações, em um processo que podemos designar como um processo de “acumulação cultural” (Abrantes e Portela, 2018): a manutenção de certos padrões de comportamento, por meio de um sistema de reprodução de conhecimentos e sensibilidades. Essa capacidade parece estar ligada à estrutura de nossas linguagens, cujos

processos de categorização nos permitem construir os enunciados abstratos que utilizamos para dialogar e para ensinar (Dean et al., 2012).

Categorias errantes

O estabelecimento de interações linguísticas constantes nos faz desenvolver um repertório compartilhado de referências, a partir dos quais podemos agir de forma coordenada e acumular o conhecimento obtido com as experiências do passado. Todavia, as categorias linguísticas que fazem parte de nossa cultura nem sempre nos oferecem as classificações mais adequadas para enfrentar os desafios impostos pela constante transformação dos ambientes sociais e naturais em que vivemos. Por esse motivo, uma sociedade deve ser capaz tanto de acumular cultura quanto de rever constantemente as categorias que fazem parte de sua tradição.

Tomemos, por exemplo, as categorias que foram desenvolvidas ao longo do tempo para falar dos pontos luminosos que enxergamos no céu. Houve um tempo em que todos esses pontos luminosos pareciam integrar três categorias, que eram suficientes para tratarmos dos objetos celestes: sol, lua e estrelas. O objeto “estrela” parece suficientemente diferente do objeto “lua” e do objeto “sol”, de modo que se justificava dar nomes diferentes a cada um deles.

Tínhamos três categorias para falar de objetos celestes e este sistema parecia suficiente. Mesmo quando observamos que algumas das estrelas tinham um comportamento diferente, podíamos estabilizar nossas descrições a partir do reconhecimento de dois subgrupos: as estrelas estacionárias, cuja posição parecia fixa com relação aos demais corpos celestes, e um pequeno conjunto de estrelas errantes (*asteres planetai*, em grego, de onde vem o nome planeta). Assim como as pessoas podem ser tímidas ou corajosas, é possível descrever as estrelas como fixas ou errantes, sem que isso exija o estabelecimento de um novo gênero.

Observações mais cuidadosas indicavam que essas estrelas errantes tinham também algumas particularidades, como o fato de terem uma luz constante, em vez de piscarem como as demais estrelas. Todavia,

o número de atributos compartilhados (tamanho, brilho, estar no céu) parecia justificar o seu agrupamento dentro de um mesmo gênero, tornando pouco prática a criação de uma nova categoria.

Estrelas fixas e *asteres planetai* pareciam girar em torno da Terra, seguindo padrões recorrentes, o que possibilitou que a sua observação fosse relevante para uma série de atividades complexas. De fato, parecia haver mais utilidade na observação das estrelas fixas, que serviam como pontos de referência para a identificação do período do ano em que se estava (a partir das constelações visíveis) ou para que os antigos navegadores pudessem atravessar os mares sem perder a direção.

A existência de algumas estrelas anômalas não comprometia a utilidade prática da observação astronômica. De fato, no tempo de Copérnico, poderia parecer razoável classificar a lua e o sol como astros errantes, diversos dos astros fixos, mesmo que as suas particularidades em termos de tamanho e brilho justificassem que eles fossem chamados pelos seus nomes próprios. Lua e Sol não eram categorias, mas palavras que designavam objetos concretos, como a própria Terra.

Porém, a combinação das observações possibilitadas por novas tecnologias (como telescópios mais potentes) e a acumulação de observações minuciosas sobre a trajetória dos planetas permitiram a formulação de uma teoria heliocêntrica, que reinterpretou radicalmente o significado da errância dos *asteres planetai* e propiciou um trânsito categorial imenso: os planetas passaram a ser vistos como objetos que giravam em torno do sol, o que fazia com que a sua semelhança com as estrelas fosse percebida como algo apenas superficial.

Porém, a mudança mais radical foi a de considerar a Terra como um planeta. Ela não era mais simplesmente o objeto singular que habitamos, mas um integrante de uma categoria pela qual designávamos os astros que víamos como errantes pela combinação dos movimentos de suas órbitas com a própria órbita terrestre. A ideia de que vivemos em um planeta, como vários outros, era radicalmente nova.

Também foi radicalmente nova a descrição que considerou o Sol como um objeto do tipo “estrela”, bem como o reconhecimento de que as estrelas fixas estariam a distâncias muito diferentes de nós. Elas não eram mais pontos em um firmamento esférico, mas objetos massivos, distribuídos em um espaço tridimensional gigantesco, cujo caráter estacionário também era ilusório.

Esse pequeno exemplo do modo como se alteraram as categorias “planeta” e “estrela” nos sugerem que todos os nossos repertórios conceituais podem ser reformulados, a partir de observações que desafiam os mapas que usamos para compreender os céus, nossa cognição ou nossa sexualidade. Toda revolução categorial envolve discussões imensas, nas quais os defensores de novos conceitos debatem com os defensores das categorias hegemônicas, que podem ter motivos razoáveis para rejeitar as inovações propostas. Apesar de Copérnico ter partido de intuições que se mostraram corretas, o sistema que ele propôs precisou ser longamente maturado e desenvolvido, antes que fosse capaz de representar uma alternativa viável ao sistema geocêntrico. As intuições copernicanas precisaram ser rigorosamente testadas, para que pudéssemos adotá-las como partes de nosso conhecimento comum sobre a realidade.

O processamento cerebral das categorias

A ciência moderna pode ser compreendida como um grande processo de testagem das inferências que formulamos intuitivamente. A formulação de hipóteses explicativas não é feita apenas pelos cientistas, mas também por astrólogos, religiosos e artistas. A marca específica da ciência está na forma rigorosa com a qual os cientistas testam as suas intuições, para tentar medir a sua correspondência com os fatos.

A pesquisa científica consiste em formular claramente uma generalização e submetê-la a testes empíricos, para selecionar as hipóteses que nos oferecem os modelos explicativos mais robustos. Os cientistas formulam hipóteses sobre as relações causais entre os fatos (como, por exemplo, sobre os efeitos de um fármaco ou de uma vacina) e desenvolvem estratégias voltadas para avaliar se essas explicações são compatíveis com os fenômenos que podemos observar.

O cientista não é alguém que sabe, mas alguém que pesquisa. A atividade científica depende de uma improvável mistura de inquietação intuitiva (para formular explicações inovadoras) e rigor analítico (para ser muito exigente com relação ao resultado das intuições). Essas duas habilidades raramente se concentram na mesma pessoa e, mesmo quando isso ocorre, todo ser humano é um mau juiz sobre suas próprias intuições. Por isso, somente há boa ciência quando existe uma comunidade científica que produz e dialoga intensamente, de tal forma que a intuição criativa de cada um seja contrabalançada pelo rigor com que analisamos as hipóteses explicativas que nossos colegas apresentam (e não as nossas próprias ideias, sempre “geniais”).

A ciência envolve uma abordagem muito rigorosa, mas cara e demorada, o que a torna pouco adaptada para a maior parte dos nossos problemas cotidianos. Normalmente, utilizamos abordagens menos confiáveis, mas também mais rápidas e acessíveis. Nossa capacidade linguística de categorizar os eventos nos oferece uma maneira simples de fazer raciocínios indutivos, na medida em que nossas formas de falar das coisas que observamos envolve uma classificação em cascata: enunciar a frase “eu vi um papagaio” implica tratar um certo objeto como pertencente ao grupo das aves, que são tipos de animais, que por sua vez são tipos de seres vivos.

Nossas culturas dispõem de conhecimentos sobre seres vivos, sobre animais e sobre aves, que nos permitem inferir várias coisas sobre um objeto que nos é apresentado como pertencente a essas categorias. Esses saberes não foram desenvolvidos por uma pessoa singular, mas decorrem de um longo processo de seleção e desenvolvimento, no qual se torna evidente uma habilidade que torna a espécie humana singular: a acumulação cultural (Abrantes e Portela, 2018).

Os primatas têm uma inteligência e uma criatividade muito altas, que lhes possibilita aprender coisas novas, a partir da observação do mundo. A linguagem abstrata dos humanos amplifica essa dinâmica porque nós aprendemos imensamente uns com os outros, na medida em que podemos falar do mundo por meio de uma linguagem abstrata. A capacidade classificatória que a língua nos oferece é especialmente importante porque, ao tratar de categorias abstratas,

nós nos tornamos uma espécie dotada de uma alta capacidade não apenas de aprender, mas de ensinar.

Com isso, não aprendemos somente com nossas experiências, mas também com as experiências de outras pessoas. Inclusive, aprendemos com pessoas que já morreram, já que a linguagem possibilita uma longa cadeia de transmissão, em que os saberes se propagam muito além do contexto temporal e espacial em que eles foram desenvolvidos. Cada vez que um conhecimento é aplicado (sobre partos, sobre agricultura, sobre retórica, etc.), as consequências dessa aplicação representam uma forma de teste. Somente saberes que se mostram muito robustos são capazes de permanecer no repertório comum de conhecimentos: o senso comum.

Os conhecimentos que se mostram especialmente aptos a promover a nossa sobrevivência e o nosso bem-estar tendem a se manter estáveis no conjunto de narrativas que atravessam cada sociedade: eles passam a integrar uma tradição, que é ensinada e aprendida por todos os membros de uma comunidade. Essa dinâmica social de transmissão de saberes permite um processo rigoroso de seleção, pois um mesmo conhecimento (sobre caçar, cozinhar ou tratar doenças) pode ser testado em múltiplos contextos de uso.

Não deve causar espanto que as sociedades contem com sistemas de proteção desses repertórios, cuja contestação é muitas vezes proibida: formas de organização são consideradas sagradas, interdições adquirem força divina, modos de vida são considerados como imposições de uma ordem natural. A principal dessas proteções é justamente a nossa imensa capacidade de não as perceber como categorias: nossa linguagem trata essas classificações como objetos tão reais como as coisas do mundo, o que nos faz considerá-las como parte de uma ordem natural da qual não podemos escapar.

Tendemos a perceber nossas funções sociais como decorrências diretas da natureza, e não como classificações sociais que nos definem como mulheres, escravos, nobres, estrangeiros ou professores. Cada um desses papéis conforma nossa experiência e nossa sensibilidade, mas as abordagens tradicionais raramente os tomam como meras classificações. Por esse motivo, o primeiro esforço da filosofia é justamente desnaturalizar as categorias cristalizadas em uma cultura,

revelando o que existe de arbitrário e contingente nas classificações que tomamos como naturais, eternas e inescapáveis.

— Você considera que enguias elétricas (também chamadas de poraquês) e cobras fazem parte da mesma classe de objetos?

Quando analisamos os quadros conceituais de outras culturas, muitas vezes notamos que os sistemas classificatórios que elas usam são muito diversos. Viveiros de Castro, ao analisar a cosmologia dos yawalapíti, um povo do Alto Xingu, chamou atenção para o fato de que a língua desse povo utiliza sufixos para modificar o sentido de certos conceitos-base.

Quatro modificadores parecem-me desempenhar essa função no discurso yawalapíti: -kumã, -rúru, -mína e -malú. Eles são quase sempre postos aos nomes. Assim, a classe zoológica úi, “cobra”, é passível de se especificar em: úi-tyumá (um alomorfe de -kumã), cobras-espírito; úi-rúru, cobras venenosas; úi-mína, animais semelhantes às cobras; úi-malú, cobras não-venenosas. Tais divisões não são subclasses, mas formas de ajustar o taxon a casos concretos. Certa feita, um homem censurava os Waurá por comerem poraquê. À minha questão: “mas poraquê não é peixe (kupáti)?”, respondeu: “não, é cobra (úi)”.{2} Retorqui: “cobra mesmo?”, ao que ele replicou: “não, só úi-mína”. (Viveiros de Castro, 2013)

A cultura dos yawalapíti desenvolveu formas sofisticadas de aproximar e diferenciar objetos, a partir de estruturas simbólicas que permitem tratá-los a partir de várias relações. Um poraquê pode ser “como uma cobra”, enquanto interdito alimentar, embora seja ele próprio entendido como um peixe, em outras atividades.

Esse tipo de estratégia categorizadora não parece ter sido invenção de uma cultura humana particular, pois ela parece integrada na forma como os nossos cérebros processam a linguagem. Nosso córtex cerebral não processa informações sensoriais de forma autônoma, para depois agrupá-las em classes, tratando diferentemente as coisas observadas e os critérios de categorização. A identificação de padrões é feita simultaneamente ao processamento dos dados produzidos por nosso sistema sensorial, de modo que as nossas

próprias percepções acoplam conteúdos empíricos e categorias de análise: gritos de medo, cheiro de comida, sabores de infância.

Os sensores de nosso sistema nervoso interagem fisicamente com o ambiente: o sistema visual capta radiações eletromagnéticas, o sistema olfativo capta moléculas, o sistema auditivo capta ondas sonoras que se espalham pelo ar. Nosso cérebro organiza as percepções por meio do estabelecimento de relações variadas entre elas: similaridade, diferenças, proximidade, regularidade, etc. Assim, o funcionamento do nosso sistema nervoso envolve a identificação de padrões (Mattson, 2014; Sparkes, 1969), que não estão nos fatos, mas nas relações que nossos processos cognitivos estabelecem entre as percepções, nossas memórias e nossos conhecimentos. Nossas operações cognitivas não percebem fatos individuais e os conectam em modelos: elas já percebem os fenômenos como modelos.

Um dos exemplos mais claros desse tipo de processamento é a percepção de movimento que temos quando assistimos a um filme: sabemos que o projetor exibe vários quadros parados por segundo, mas esse conjunto é percebido inevitavelmente pelo cérebro como se se tratasse de um movimento. Um gosto que nos remete à infância desencadeia memórias esquecidas. Um grito de dor nos causa medo e ansiedade. Em suma, o cérebro reage a novos influxos produzindo uma série de interações com suas propriedades atuais, de tal forma que o resultado desse tratamento nunca é uma pura observação de fatos isolados.

O funcionamento do nosso córtex cerebral dificulta uma formulação clara da diferença entre objetos empíricos e modelos de compreensão. Uma pessoa que observa um filme com cuidado, refletindo sobre os seus modos de percepção, não se torna capaz de diferenciar movimento real de movimentos ilusórios, pois ambos são percebidos do mesmo modo (Engelmann, 2002). Diferenciamos com tanta naturalidade as pedras dos peixes que somos facilmente levados a pensar que nossa mente, de alguma forma, sabe distinguir essas duas categorias de forma automática e inata. Inclusive, vivemos nossos próprios processos cognitivos de tal modo que não os percebemos como uma atividade corpórea (como suar ou digerir), mas

como o funcionamento de uma parte intangível de nós mesmos: a mente.

Quando você lê essas palavras, é a sua mente que compreende o sentido do texto? O que seria essa mente, capaz dessa façanha cognitiva?

Cada vez que observamos uma árvore, parece que nossa mente percebe, ao mesmo tempo, um objeto singular e uma ocorrência de um gênero mais amplo. Tal como enxergamos movimento em uma sucessão muito rápida de eventos, enxergamos pertinência a uma categoria no modo automático como classificamos um tubarão como um peixe. A integração entre perceptos e modelos é tão estreita que tipicamente nos parece razoável descrever nossos próprios modelos classificatórios (movimento, peixe, pedra) como se fossem objetos observáveis: nós vemos um ato justo como uma expressão da própria justiça; vemos o céu azul da Provença como uma realização do “azul”.

Com efeito, parece que essa é a forma pela qual nosso cérebro nos apresenta esses elementos, na medida em que reagimos de forma semelhante a qualquer dos objetos que são percebidos como integrantes da mesma classe. Essa indistinção se transfere também para o plano das nossas linguagens, pois utilizamos substantivos que operam de forma idêntica tanto para nomear seres individuais (a estrela da manhã, o ipê-amarelo do meu jardim) quanto classes de seres. Nossas línguas tratam da justiça ou da beleza como se fossem entidades autônomas, e não como se fossem critérios de categorização. Convém, porém, uma ressalva: a referência às pesquisas neurocientíficas feita nas páginas anteriores não pretende fundamentar filosoficamente a crítica à ordem natural, mas apenas oferecer uma hipótese explicativa para a persistência dessa intuição. A filosofia não se resolve pela ciência, embora deva sempre dialogar com ela.

A distinção entre o elemento e a classe não decorre de nossa percepção direta nem de nossas categorias linguísticas. Ela exige uma operação analítica, que examina os nossos modos de conhecer e de construir discursos. Esse tipo de análise pode nos conduzir à

compreensão de que palavras como “peixe” ou “azul” não são nomes próprios de um ente particular, mas rótulos que nos permitem fazer referência a determinados conjuntos de seres. Chamaremos de “categorias” as classes criadas por meio de um processo de categorização (divisão em classes) que nos permite tratar globalmente de um determinado conjunto de objetos. O nome da classe pode variar de acordo com o código linguístico utilizado (azul, bleu, *lán sè de*), mas não devemos confundir a categoria (definida por certos critérios classificatórios) com as palavras que usamos para nos referirmos a ela.

O arco e as pedras

A elaboração de categorias faz com que possamos interagir com o mundo sem depender de um conhecimento exaustivo dos seres individuais. Segundo Taylor, “a categorização serve para reduzir a complexidade do ambiente” (Taylor, 2002), permitindo que as nossas interações com os diversos fenômenos complexos sejam mediadas pela forma como descrevemos os fenômenos.

Quando inventamos a categoria “pássaro”, podemos falar de todos eles ao mesmo tempo. Na categoria “comestível”, podemos agrupar nela seres tão diversos como a maioria dos peixes e certos cogumelos. A categoria “perigo” nos permite tratar de forma unificada situações muito diversas, mas que precisam ser enfrentadas com especial cuidado. A categoria “proibido” permite indicar que condutas que nada têm em comum são igualmente vedadas em uma cultura.

Necessitamos de mapas que simplifiquem a realidade por meio de classes, definidas por certos atributos, para podermos traçar um mapa manejável por nossas capacidades cognitivas finitas. A linguagem nos oferece a possibilidade de multiplicar nossos mapas: sabemos muitas coisas específicas sobre a casa em que moramos, mas também sabemos várias coisas sobre casas em geral. Assim, a casalogia, a astrologia, a arvorelogia e qualquer outro conhecimento não é um saber sobre entidades específicas, mas sobre classes de objetos.

Dependemos fortemente dessas generalizações para podermos interagir com o mundo de modo significativo e eficaz, mas não devemos confundir as coisas: cada árvore tem existência empírica, mas a classe árvore somente tem existência linguística. O escritor Italo Calvino descreveu essa relação com muita precisão em um diálogo de Marco Polo com Kublai Kahn.

Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra. –

Mas qual é a pedra que sustenta a ponte? — pergunta Kublai Khan.

– A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra — responde Marco Polo —, mas pela curva do arco que estas formam.

Kublai Khan permanece em silêncio, refletindo. Depois acrescenta:

– Por que falar em pedras?

Só o arco me interessa. Polo responde:

– Sem pedras, o arco não existe. (Calvino, 1990)

O arco não existe. Entretanto, sem a ideia de arco, não podemos falar de como é possível fazer uma ponte de pedras que permaneça estável. Embora as pedras sejam o único elemento material de uma ponte, um conjunto de pedras somente constitui uma ponte quando elas estão dispostas de uma maneira singular.

Se as pontes são pedras organizadas de uma forma específica, podemos dizer que essa forma existe?

A resposta de Marco Polo à pergunta acima seria negativa, pois ele argumenta que, “sem pedras, o arco não existe”. Essa afirmação indica que, para ele, a palavra “ponte” não passa de uma classificação que utilizamos para nos referirmos a objetos que têm uma forma específica de organização. Os filósofos que se alinham com o pensamento de Marco Polo são chamados de nominalistas: para eles, “ponte” é apenas um nome que designa um conjunto de objetos dotados de propriedades comuns. Para eles, a “ponticidade” das pontes não é uma dimensão do modo de ser desses objetos, mas um critério linguístico, que define o sentido da palavra “ponte” nos discursos que formulamos para nos comunicarmos uns com os outros.

As consequências filosóficas da categorização

O aprendizado impossível

Para Marco Polo, não faz sentido falar do verdadeiro conceito de ponte, pois o signo tem uma função pragmática: classificar os objetos. Dizer que “peixes têm guelras” parece uma forma simplificada de afirmar que todos os elementos do conjunto “peixes” possuem guelras. Mas não é só isso. Quando dizemos que “o tubarão é um peixe”, não afirmamos apenas que cada tubarão é um elemento do conjunto que chamamos arbitrariamente de “peixe”. Com essa frase, buscamos dizer que cada tubarão tem os atributos que qualificam certos objetos como peixes.

Isso ocorre porque, ao contrário de outros conjuntos, as categorias não são formadas pela simples indicação dos membros que a integram: seus limites são fixados pela definição de um critério objetivo de pertinência.

“O Castelo”, de Kafka, faz parte do conjunto dos livros que você lerá este ano?

Essa é uma pergunta que você não saberá responder com certeza, pois o conjunto dos livros que terão sido lidos ainda não está fixado, de tal forma que a pertinência a este conjunto é uma questão indefinida.

A obra “O Castelo”, de Kafka, é um livro?

Essa pergunta é totalmente diferente, porque a categoria “livro” faz parte da nossa linguagem e, nessa medida, permite que você aplique os critérios de pertinência objetivamente vinculados a esse nome. Por isso, a construção de categorias não constitui um processo qualquer de elaboração de listas de objetos: trata-se de uma classificação realizada com base em parâmetros determinados, que possam ser conhecidos e aplicados por qualquer pessoa. Este caráter objetivo e comunicável dos critérios de pertinência sempre causou problema aos filósofos, pois ele conduz a paradoxos.

Já dissemos antes que o significado de uma categoria é definido a partir de outras categorias, o que faz com que as linguagens operem como uma forma de rede de significação. Esse entrelaçamento faz com que a linguagem adquira a forma de um sistema fechado, em que os significados fazem referências uns aos outros. Platão percebeu que essa descrição gerava uma incongruência: o aprendizado de uma linguagem parece depender do domínio de categorias da própria linguagem; todavia esse aprendizado somente parece possível quando já conhecemos as categorias que deveríamos aprender. Inobstante, nós sabemos que é possível o aprendizado das linguagens, pois nós mesmos somos falantes hábeis. Como explicar, então, essa capacidade paradoxal?

Uma das principais respostas contemporâneas a esta questão envolve a tese de que nosso processamento cerebral é capaz de reconhecer padrões, inclusive os padrões linguísticos envolvidos na comunicação verbal. Essa via permite explicar o aprendizado linguístico sem a existência de um conhecimento prévio, mas precisa supor a existência de uma capacidade prévia de reconhecimento de padrões, que nos leva de volta ao ponto de partida. Como é possível reconhecer padrões, sem que contemos inicialmente com alguns padrões de reconhecimento? As respostas modernas, tal como as respostas antigas, terminam por postular a existência de uma capacidade inata de reconhecimento.

O fato de que os discursos científicos contemporâneos ligam essas capacidades com modos de operação cerebral concreta, e não com modos de funcionamento de uma mente intangível, não altera o fato de que ambos os discursos tentam descrever um modo específico de cognição, que seria próprio aos seres humanos. Inclusive, uma das explicações contemporâneas mais influentes acerca dessa questão postula que os cérebros humanos contam com certas estruturas inatas que permitem o aprendizado de uma língua a partir da observação de uma quantidade relativamente restrita de interações linguísticas.

Trata-se da hipótese da “gramática gerativa” de Noam Chomsky, que parte da observação de que as crianças aprendem uma língua por meio da vivência de interações linguísticas que não são sufi-

cientemente complexas para que seus cérebros sejam capazes de identificar os padrões linguísticos que estão sendo utilizados pelos falantes hábeis da linguagem. Essa incongruência entre a complexidade das observações e a complexidade do padrão compreendido levou Chomsky a propor a existência de uma capacidade cerebral especialmente desenvolvida para identificar e reproduzir padrões linguísticos (Cowie, 2017).

Como os antigos gregos não contavam com as descrições modernas do funcionamento cerebral, parece razoável que eles tratassem da cognição de um modo mais abstrato, correspondente à maneira intangível com a qual observamos nossos próprios pensamentos. Para eles, o pensamento era uma propriedade de nossas faculdades intelectuais: nossa racionalidade.

A descrição desse paradoxo remonta às reflexões de Platão, que formulou uma teoria do conhecimento e da linguagem voltada a superar tal incongruência. Parecia-lhe absurda a tese de que seria impossível aprender a linguagem, tendo em vista que mesmo as pessoas sem qualquer conhecimento especializado eram falantes hábeis da língua em que foram socializados. A resposta que ele formulou envolveu a negação de um enunciado que o presente texto apresentou como trivial: o caráter classificatório das categorias linguísticas.

Contrapondo-se ao nominalismo de Marco Polo, Platão poderia reconhecer que as palavras “ponte” e “bridge” podem ser apenas um nome, mas esses nomes não apontam diretamente para um conjunto heterogêneo de objetos, mas para uma “essência”: um conjunto de propriedades que seriam compartilhadas por todos os elementos que podem ser corretamente qualificados como pontes.

Considere a categoria “jogo”. Futebol, xadrez, paciência, amarelinha e jogo de palavras são todos “jogos”. Existe algum atributo que todos eles compartilham, e que talvez pudéssemos chamar de “ludicidade”?

Conceitos e essências

Dentro de uma abordagem essencialista, as palavras “pont” e “qiáo” seriam signos diferentes, que compartilhariam o mesmo significado.

Tais palavras não se referem diretamente ao conjunto das pontes, mas para o modo de ser específico compartilhado por aqueles objetos que nossa cultura nomeia como “ponte”. A linguagem, portanto, não teria uma função meramente classificatória: os signos linguísticos não devem decorrer de um processo de categorização dos objetos do mundo, mas devem apontar para a essência que é própria dos objetos designados. Esse tipo de perspectiva indica que termos como “peixe”, “azul” e “justiça” não são categorias que uma cultura pode redefinir da forma que ela desejar, tendo em vista que os termos que usamos devem corresponder aos verdadeiros conceitos de um objeto.

De forma alinhada com as visões de mundo de sua época, Platão constrói a sua teoria fazendo uma oposição entre pensamento e linguagem. O conceito seria uma forma de representação mental das essências, operada pelas nossas faculdades racionais. A linguagem pode nomear o conceito de “ponte”, mas esse próprio conceito é um objeto de nosso pensamento e não de nossa linguagem. Para os gregos, como para boa parte das pessoas de hoje, o pensamento é entendido como um campo muito particular. Por um lado, a sua existência no mundo parece evidente, porque pensamos (Descartes, 2001). Por outro lado, a atividade intelectual não é empiricamente observável, o que faz com que ela seja interpretada como exercício de uma racionalidade que transcende nossa corporeidade.

As pessoas pensam concretamente, mas o próprio pensamento parece ser algo intangível, o que é uma combinação desconcertante. Tal estranhamento, contudo, se desfaz por meio da clássica percepção de que o pensamento é uma atividade da nossa alma (psique), que seria nossa parte intangível. Com isso, o binômio pensamento/alma possibilita uma mediação entre o mundo sensível que nossos corpos habitam e o mundo inteligível composto pela própria ordem do mundo, que é visível para as capacidades racionais envolvidas em nossa própria cognição. Dentro dessa perspectiva, o pensamento deve espelhar sempre a própria natureza, pois a racionalidade humana é justamente a capacidade de perceber as coisas como elas são. Não se trata apenas de perceber sensivelmente os fenômenos observáveis, mas de perceber os vários elementos que compõem a ordem natural subjacente.

Uma vez que a racionalidade nos permite captar diretamente os modos de ser das coisas, nós nos tornamos capazes de fazer uma representação mental dessas essências, que chamamos de conceitos, formas ou arquétipos. Essa representação integra nosso pensamento, que é simultaneamente real e abstrato. A existência real dos modos de ser que nossa racionalidade percebe no mundo termina por dissolver o caráter paradoxal do aprendizado da linguagem: as categorias linguísticas não seriam definidas em termos de outras categorias (o que levaria a uma circularidade paradoxal), mas em termos de sua correspondência a algo que transcenderia a linguagem: a essência das coisas, que seria um objeto do mundo.

Quando olhamos as variadas pontes de pedra, nós enxergamos em todas elas um arco e supomos que esse arco exista. O arco nos parece tão real quanto as pedras, embora ele somente se mostre à nossa racionalidade. A crença na existência das categorias promove uma transição do campo linguístico (dos significados) para o campo ontológico (dos modos de ser), que é uma das marcas compartilhadas pela filosofia grega, por vários sistemas religiosos e pelo senso comum. Essa é uma operação tão comum que os filósofos deram um nome específico para ela: hipostasiar, ou seja, tratar coisas abstratas como se fossem concretas.

Nossas culturas nos educam para hipostasiar os esquemas usados para descrever as coisas, tratando como existentes as categorias abstratas que integram nossas linguagens: justiça, beleza, liberdade. Indivíduos contemporâneos muitas vezes tratam a existência de uma invisível força da gravidade com a mesma irreflexividade que os gregos falavam das almas. Essa mesma acriticidade costuma atravessar vários dos discursos que falam da natureza humana, dos direitos universais ou da identidade de um povo. Isso quando não fazem uma oposição entre atividades psíquicas e corpóreas que atualizam a distinção grega entre alma (psique) e corpo, ou mesmo referência direta aos espíritos e demônios que habitavam os discursos mitológicos que eram criticados pelos filósofos de 2.000 anos atrás. Nossa tendência a hipostasiar categorias descritivas não parece ter diminuído ao longo do tempo.

A dualidade entre pensamento e linguagem

Uma vez que estamos convencidos da existência do arco subjacente, chegamos ao ponto de observar uma ponte reta de concreto e a entender que o “arco” da ponte reta está ali presente: trata-se de um segmento de um círculo de raio infinito. Uma vez que estejamos convencidos de que a realidade opera segundo equações matemáticas predefinidas, podemos dedicar nossa vida a encontrar um sistema simples e elegante de equações, com as quais possamos explicar todos os fenômenos observáveis, seja na escala astronômica ou microfísica. Não é por acaso que os antigos pitagóricos não viam o estudo da matemática como uma linguagem para falar de quantidades, e sim como uma investigação sobre a própria natureza das coisas.

No mundo antigo, Pitágoras não era conhecido pelas suas descobertas matemáticas, mas porque ele apresentou um cosmos estruturado de acordo com princípios morais e relações numéricas entendidas como significativas (Huffman, 2018). A identificação de proporções matemáticas nos fenômenos observados não era vista apenas como uma descrição correta do mundo, mas uma evidência do caráter perfeitamente ordenado do universo. Um ponto relevante das narrativas antigas sobre a natureza das coisas, que atravessava tanto a noção grega de cosmos quanto os conceitos orientais de tao e dharma, era o fato de que a ordem natural era compreendida como simultaneamente física e moral.

— Você considera que a proibição da escravidão é uma regra natural, universalmente válida?

A mesma ordem definia tanto o movimento dos astros como as obrigações familiares, pois todas elas faziam parte da mesma natureza. Esse cruzamento entre regularidades empíricas e valores morais engendra a noção tradicional de que a natureza é sagrada: a ordem das coisas não deve ser apenas conhecida, mas também adorada e obedecida, devido ao fato de que ela foi estabelecida pela autoridade fundante dos deuses. Mitos de culturas variadas nos revelam que toda tentativa de romper a ordem natural/divina das coisas conduz à catástrofe. A crença nessa ordem imanente atravessava os modelos

antigos de pensamento e, portanto, não devemos nos surpreender com o fato de que os primeiros filósofos se conceberam como pessoas dedicadas à compreensão direta da ordem natural das coisas.

Retornando às cidades invisíveis de Calvino, a ordem natural é o arco que sustenta a ponte da realidade, e as culturas antigas julgavam que esse arco não apenas existia, mas que ele era a realidade última de um universo. Para essas culturas, existe uma precedência do arco sobre a ponte: como as pontes concretas são uma espécie de realização transitória de arcos que são eternos. Por isso, o conhecimento mais fundamental e mais respeitável é aquele que tem por objeto os próprios arcos (a ordem natural), e não a multiplicidade de pontes individuais.

Uma vez que os pensadores antigos (filósofos, religiosos, artistas, etc.) observavam o mundo na busca de compreender a ordem subjacente às coisas, é previsível que eles não considerassem que as variadas culturas poderiam classificar os fenômenos observados da maneira como melhor lhes aprouvesse. O pressuposto dessa visão de mundo é que o caráter organizado da realidade envolvia o fato de que cada elemento do universo (pessoas, pássaros, cidades, etc.) tinha um “modo de ser” que lhe era próprio e que definia o seu lugar na grande ordem. Nesse tipo de perspectiva, a essência é um “modo de ser” que é próprio a cada objeto.

Esse “modo de ser” não integra o próprio objeto empírico. Por um lado, a essência não é uma propriedade concreta e, portanto, não pode ser parte de objetos concretos. Por outro, a essência é um elemento compartilhado por todos os objetos de um mesmo gênero, o que faz parecer absurdo que ela seja entendida como um atributo de cada elemento particular. Não é que cada ponte tenha uma essência particular: a essência é justamente aquilo que todas as pontes partilham, o que faz com que ela nunca possa estar em qualquer das pontes concretas.

Esse é um tipo de abordagem que faz com que os conceitos não sejam parte das próprias linguagens. Os objetos existem no mundo e a sua ontologia é determinada por um conjunto de atributos essenciais, que lhes são conferidos pela própria ordem natural. A racionalidade humana deve ser capaz de observar a complexidade do mundo e

desvelar, para além da radical multiplicidade dos seres individuais, as essências que correspondem a cada classe de seres: peixes, pontes e arcos.

A concepção que opõe linguagem e pensamento supõe que o conhecimento do mundo é uma função de nossa racionalidade, enquanto a linguagem tem função meramente instrumental: trata-se de um instrumento para transmitir pensamentos. O fato de as linguagens usarem termos vagos e classificações imprecisas não altera nem os objetos, nem os conceitos, que devem poder ser percebidos diretamente pela nossa razão. Dentro desse modelo, os conceitos são produtos de nossa racionalidade e não devem ser confundidos com os signos linguísticos que os designam.

| O conceito de gato permaneceria o mesmo se os gatos fossem extintos?

Em nossas culturas, quando uma pessoa pergunta “o que é a justiça?”, ela não quer saber o que uma cultura chama de justiça, nem se interessa por saber qual é o conjunto de atos considerados injustos em determinado momento. Esse tipo de pergunta não manifesta uma dúvida sobre o “o que chamamos de justiça”, mas sobre “o que a justiça realmente é”. Os filósofos gregos não inventaram a pergunta sobre o verdadeiro significado de “bem” ou de “coragem”. Eles apenas criaram um modelo que torna explícito que esse gênero de indagação envolve uma pergunta sobre os “atributos essenciais de um objeto”, e não sobre os “critérios de pertinência a uma categoria”.

Com isso, o nome “justiça” não apontaria diretamente para um conjunto de objetos (os atos justos), mas para a própria essência que é compartilhada por esses objetos. Assim, a análise filosófica clássica nos indica que os vários nomes que podemos ter para justiça (*justice*, *justicia*, *seigi*) se referem ao conceito “justiça”, que deve ser uma descrição adequada dos atributos que todo objeto precisa ter para que se constitua como ponte. Essa descrição é realizada por nosso pensamento, de tal forma que o conceito de justiça permanece o mesmo, ainda que os signos que se referem a ele mudem de acordo com a língua utilizada.

Movimento 2 - O labirinto dos signos (*Allegro ma non troppo*)

A teoria do sentido e da referência

A justiça existe?

Marco Polo poderia responder que a justiça existe como elemento de um sistema simbólico, tal como os unicórnios, os espíritos e os deuses. A categoria justiça pode fazer referência a essas crenças compartilhadas, mas isso não quer dizer que exista no mundo algo como a verdadeira essência da justiça.

Essa redução de todos os conceitos a categorias linguísticas classificatórias está em franco conflito tanto com as nossas culturas quanto com a filosofia clássica, pois esses sistemas consideram que os conceitos devem refletir a ordem imanente das coisas. A marca particular da filosofia grega é a de indicar que cada pessoa tem uma capacidade racional que lhe é própria e que integra a “essência” dos seres humanos, que é a sua própria “humanidade”. Essa racionalidade possibilita que cada indivíduo reconheça os padrões organizativos da natureza, identificando os verdadeiros conceitos de justiça, de beleza ou de azul.

O conceito é um produto do pensamento e o pensamento é uma função da nossa psique, ou seja, de nossa alma. Se a alma consegue apreender a ordem do mundo é porque ela também é abstrata e racional: cada ser humano tem em si um pouco da eternidade que marca a ordem imanente. Na interpretação cristã de Tomás de Aquino, a racionalidade humana é uma forma de participação na racionalidade divina (Tomás de Aquino, 1980): nosso intelecto é uma espécie de fagulha do intelecto absoluto de um deus absoluto.

| Você acredita que os seres humanos são dotados de uma alma?

Não deve causar estranhamento que uma cultura que descreve o elemento mais específico dos seres humanos como uma psique simultaneamente real, imaterial e eterna, considere que a essência de todos os objetos do mundo seja também real, imaterial e eterna. Cada uma dessas homologias reforça a percepção de um universo ordenado e coeso, cujas regularidades atravessam tanto os seres empíricos como as entidades imateriais. Para esse tipo de abordagem, o conceito não é uma classificação linguística: trata-se da representação mental de uma essência, ou seja, dos atributos que definem o modo de ser dos diversos seres que observamos.

Nos discursos atravessados pela crença em uma ordem subjacente, existe uma primazia do ontológico sobre o linguístico: eles consideram que há diversos entes no universo, sendo que o modo de ser de cada um deles é naturalmente definido. Os vários seres que compartilham a mesma essência formam uma espécie de “classe natural”, que o nosso intelecto pode identificar e representar por meio de um “conceito”. Essa representação mental ocorre por meio do puro pensamento, que opera no ambiente intangível de nossa alma cognoscente, esse curioso espaço em que os acontecimentos são simultaneamente reais e intangíveis. Nós conhecemos este plano inefável porque somos habitados por uma alma que nos capacita a sair da caverna e enxergar as coisas como elas verdadeiramente são.

Tal perspectiva pode ser chamada de “realismo”, por entender que as entidades abstratas (almas, sentidos, essências, etc.) devem ser compreendidas como objetos reais, apesar de não terem existência física. O realismo considera que o mundo somente se torna compreensível quando reconhecemos como reais as entidades abstratas necessárias para explicar os fenômenos observáveis.

Os antigos viam o movimento dos animais e se espantavam com o fato de que, em dado momento, eles morriam. Essa passagem era explicada por meio do conceito de alma: uma entidade intangível que os seres vivos tinham e que os seres mortos não tinham mais (Lorenz, 2009). O conceito de psique (alma) fazia parte do repertório

mínimo de signos linguísticos que eram necessários para a produção de modelos descritivos razoáveis do mundo. As almas não eram observadas no mundo empírico, mas ninguém duvidava de sua existência, visto que ela podia ser racionalmente inferida a partir de nossas observações: como não havia explicações alternativas, admitir a existência das almas se impunha como um imperativo de racionalidade.

Os cientistas modernos fazem algo semelhante com a gravidade. Observamos vários fenômenos (queda de maçãs, órbitas dos astros, pedras que rolam numa montanha) e inferimos que eles somente podem ser explicados sob a suposição de que existe uma misteriosa “força da gravidade”. A força da gravidade é como o espírito do mundo: uma entidade que não é observável, mas que se mostrou durante muito tempo como a explicação mais plausível para oferecer uma descrição razoável de muitos fenômenos naturais.

A potência da metafísica está justamente no fato de que nossos modelos explicativos tipicamente fazem referências a objetos não-empíricos, sem os quais nos tornamos menos capazes de compreender os fenômenos que nos cercam nem organizar sistemas sociais bem acoplados com eles. Tendo em vista que nossos universos simbólicos se enriquecem com a multiplicação de entidades abstratas (como almas, deuses, forças gravitacionais ou tempo), torna-se tentadora a proposta do realismo, de tratar esses elementos como se eles fossem dotados de uma existência autônoma.

Existem categorias verdadeiras?

O pensador realista arquetípico é Platão, que reconheceu explicitamente que nossa linguagem fala das formas das coisas como se tais formas tivessem uma existência autônoma. Platão entendia que somente podemos observar empiricamente a concretude das pedras, mas sustentava que a observação das pedras que formam uma ponte, feita por uma alma dotada de racionalidade, seria capaz de nos mostrar os atributos próprios do arco elas formam.

Frente à demanda de Kublai Khan, Platão teria feito um discurso sobre os atributos essenciais dos arcos que caracterizam uma ponte.

De fato, Platão não se interessava muito pelas pedras, que não passavam de elementos empíricos transitórios. Mais importante era a própria ideia de ponte, um modelo abstrato e eterno como a alma que o observa, uma essência que transcende as pedras, as madeiras e os metais. Platão argumentava que, se somos capazes de reconhecer pontes, árvores e peixes, é porque nosso intelecto já deveria dispor de “modelos inatos”, sem os quais fatalmente confundiríamos uma ponte com uma torre ou com uma estrada.

A resposta de Marco Polo ao Khan sugere que a palavra “arco” seria uma categoria abstrata que designaria uma certa forma de organização das pedras de uma ponte. Essa posição é incompatível com a existência de um conceito objetivamente verdadeiro (ou falso) de arco ou de ponte. Para que seja possível analisar a veracidade de um conceito, é preciso que ele faça referência a algum objeto existente, motivo pelo qual Platão entendia que a veracidade objetiva de uma proposição (como “tubarões são peixes”) dependeria da existência de modelos reais tanto de “tubarão” quanto de “peixe”.

Saindo da biologia e ingressando na política, podemos nos perguntar como é possível identificar um governo justo ou uma decisão legítima. Para Platão, a possibilidade de uma argumentação sólida sobre o bem exige que a palavra justiça não seja apenas um conceito linguístico usado para categorizar os atos humanos: é preciso que exista uma “ideia de justiça”, enquanto objeto abstrato.

Marco Polo poderia retorquir: “sem atos, a justiça não existe”. “Justiça” não passa de um nome usado para designar um conjunto de atos, a partir de atributos que eles compartilham. Em resposta, os platônicos acentuariam que a compreensibilidade do mundo exige a existência tanto dos atos avaliados como dos critérios de avaliação. Para que haja critérios objetivos de justiça (como a vedação da escravidão ou da tortura), é preciso que esses parâmetros sejam dotados de uma existência autônoma, com relação aos fatos que eles designam.

Marco Polo provavelmente concordaria com o argumento platônico, mas acentuaria que não existe um conceito objetivamente correto de ponte ou de justiça. No universo, entre várias coisas, existem animais, comportamentos e crenças. Para que um valor fosse objetivamente

correto, os critérios que o definem deveriam existir, tal como as pedras e os peixes. Por isso, o resultado das posições de Marco Polo é um relativismo, que trata todas as categorias a partir dos seus conteúdos linguísticos.

O relativismo do comerciante veneziano não é compatível com o realismo moral das nossas culturas, para as quais tem muito mais apelo as teses platônicas de que existem conceitos corretos de pessoa, de bem e de unicórnio. Para que exista algo como uma categoria verdadeira, é preciso existir no mundo uma classe natural, para que possa haver uma correspondência entre a linguagem e o mundo descrito. Categorias não podem ser baseadas em critérios de conveniência classificatória, mas devem corresponder a um modelo natural de organização das coisas: as categorias verdadeiras não são critérios linguísticos artificiais, mas classificações que respeitam as essências compartilhadas pelos próprios objetos.

Quando falamos em categorias verdadeiras, em valores objetivos de justiça e em conceitos universais de bem, assumimos o lado de Platão. Querendo ou sem querer, o uso desse tipo desse repertório categorial implica a adoção de uma perspectiva essencialista, que considera existentes certos objetos abstratos.

Como as pessoas do seu círculo social entendem a diferença entre o gênero e o sexo de uma pessoa?

As palavras e as coisas

Considerando que nossas formas de processamento cerebral tratam percepções, memórias e conhecimentos de maneira integrada, devemos reconhecer que Platão tinha razão em notar que a nossa linguagem opera como se os padrões de organização (como os arcos das pontes) fossem efetivamente objetos autônomos. O equívoco platônico foi o de extrair consequências ontológicas a partir de uma observação dos modos como nós construímos nossos modelos linguísticos. Todavia, para fazer justiça com Platão, é preciso ter em vista que ele vivia em uma sociedade que compreendia o funcionamento cerebral como a operação de uma alma cognoscente, que habitava um corpo perceptual e instintivo. Se a própria cognição era

explicada a partir da referência a uma entidade abstrata tida como real (a alma), não deve causar espanto que Platão supusesse que o mundo real fosse estruturado a partir de certos modelos abstratos.

De Platão a Kant, os filósofos supuseram a existência de uma alma, onde se radicava a nossa racionalidade. A explicação kantiana de que nós temos a obrigação de observar as conclusões de nossa racionalidade é a de que nossa alma intelectual se submete naturalmente aos ditames da razão, pelo fato de ela ser essencialmente racional. Kant avançou com relação a Platão, visto que ele compreendeu que os nossos modos de cognição definem nossas percepções do mundo. Enquanto Platão supunha que nós conseguimos observar diretamente a realidade de um universo essencialmente racional, Kant entendeu que nossas descrições dependem da integração de formas humanas de sensibilidade e de cognição (Kant, 2001).

Kant intuiu que nossa cognição e nossa sensibilidade operam de maneira integrada, mas não havia em sua época conhecimentos biológicos que pudessem acoplar essa intuição a uma descrição científica. Depois de Kant, tornou-se incomum falar de alma, mas consolidou-se a ideia de que haveria uma forma de “consciência”, que não poderia ser reduzida ao funcionamento material dos nossos corpos.

— Você conhece pessoas que “conversam” com o ChatGPT como se ele fosse um ser dotado de consciência?

Os atuais debates sobre Inteligência Artificial conferem renovado interesse a esse antigo debate, sendo comum a crença dualista de que os seres humanos, diferentemente das máquinas, têm uma dimensão consciente (ou espiritual) que transcende o simples funcionamento de nosso sistema nervoso central. A construção da subjetividade moderna se assenta sobre a intuição cartesiana de que nossos processos mentais não podem ser identificados com os processos físicos subjacentes: o autorreconhecimento do sujeito (de acordo com o célebre “penso, logo existo”) não é apenas um reconhecimento de sua corporeidade, mas do fato de que algo em nós pensa e que esse algo deve ser uma substância imaterial. Embora os nossos corpos sejam radicalmente diferentes e individuais, as nossas mentes são

elementos imateriais, que devem ser idênticas para todos os seres humanos.

A separação mente-corpo reflete a intuição (não apenas moderna) de que a nossa atividade intelectual se assenta sobre uma consciência que, por ser imaterial, não se deixa conhecer pelas abordagens observacionais da ciência. No século XX, o filósofo Edmund Husserl foi o principal defensor de que o caráter imaterial de nossas atividades cognitivas exigia uma abordagem que transcendesse a própria ciência (Husserl, 1989). Frente à incapacidade dos métodos científicos para descrever os processos de uma “consciência” que não se mostrava à observação empírica, deveríamos seguir a abordagem que ele chamou de fenomenológica: uma compreensão da consciência humana a partir de uma análise reflexiva. A fenomenologia deveria ser um conhecimento da consciência, a partir da autopercepção imediata da própria consciência. Esse tipo de perspectiva deveria ser capaz de nos mostrar as “essências” dos seres: a observação cuidadosa dos fenômenos deveria ser capaz de evidenciar sua estrutura interna racional, suas essências imanentes e universais.

Ao longo do século XX, alcançamos um conhecimento biológico que rompeu com a dualidade alma/corpo e passou a investigar nossa cognição como expressão de nossos modos específicos de funcionamento cerebral. Observar as conclusões de pensadores tão sagazes como Platão, Kant e Husserl nos sugere que os seres humanos não conseguem, a partir de uma reflexão sobre seus próprios modos de pensar, diferenciar o que são percepções e o que são modelos construídos a partir delas. Com efeito, é compreensível que os seres humanos tendam a considerar que os modelos criados por seus processos cognitivos sejam materialmente existentes, uma vez nosso processamento cerebral nos sugere que nós observamos esses padrões diretamente no mundo.

Tal dificuldade de separar os objetos empíricos dos nossos modelos de compreensão faz com que precisemos estar sempre atentos para a radical diferença entre as palavras e as coisas. Em especial, precisamos levar em conta que a palavra “ponte” designa objetos que têm determinadas características (formas, funções, dimensões), mas essa palavra não tem as mesmas qualidades dos objetos que ela

designa. Palavras podem ser precisas, ambíguas, podem ter histórias longas ou curtas, podem ter etimologias diversas. As coisas podem ser verdes, pesadas e venenosas.

Esse distanciamento tão grande entre a palavra-ponte e os objetos-ponte pode nos causar estranhamento, especialmente porque vivemos em uma cultura que parece pressupor que as palavras têm uma relação mais estreita com as coisas. Se existe uma ordem no mundo, então deveria haver uma relação direta entre os objetos e as classes: deveríamos conseguir chamar as coisas pelos seus verdadeiros nomes. Para isso ser possível, deveríamos ser capazes de diferenciar os nomes verdadeiros, que revelam os atributos essenciais dos objetos, e os falsos nomes, que obscurecem a nossa percepção das coisas.

Platão percebeu essa necessidade e tentou superá-la reconhecendo que, para que os verdadeiros nomes sejam conhecidos, eles devem ser objetos observáveis, e não apenas rótulos: essas categorias devem ser tratadas como objetos abstratos, que existem em um mundo particular, sob pena de não podermos alcançar um conhecimento objetivo sobre a justiça, sobre o bem ou sobre a verdade (Balaguer, 2016). Se essas palavras forem meras classificações, o conhecimento moral seria impossível, algo que soa absurdo para a episteme clássica, para usarmos um conceito que Michel Foucault apresenta no livro que inspirou o título deste item (Foucault, 1989).

Segundo Foucault, cada época desenvolve uma série de condições de verdade, que determinam o que é aceitável ou não de ser dito na arena pública. Na época dos gregos, não era concebível uma explicação do mundo que não se estruturasse sobre a ideia de uma ordem natural imutável e de uma racionalidade humana capaz de desvelá-la. Dentro desse contexto, era razoável que Platão considerasse que os sentidos dos nomes teriam existência real, para que fosse possível distinguir os nomes verdadeiros dos nomes falsos.

Já para os nominalistas, a justiça não é um objeto abstrato, mas é uma categoria linguística. “Pássaro” não é um rótulo que designa um conceito que aponta para objetos que compartilham a mesma passividade essencial. Trata-se apenas um recorte, um agrupamento de coisas diversas, realizado por razões instrumentais. Para os nomina-

listas, não faz sentido esperar que existam classes que correspondam às coisas.

O enfrentamento entre nominalistas e realistas é um debate recorrente na filosofia ocidental, o que denota uma dificuldade em integrarmos aquilo que a linguagem parece fazer (possibilitar classificações abstratas) com aquilo que a filosofia grega esperava da nossa racionalidade (diferenciar as categorias falsas daquelas verdadeiras categorias, que guardam conformidade com a própria ordem do mundo).

Você considera que existe uma relação entre sua simpatia pelos argumentos realistas e sua crença (ou não) na existência da alma humana?

A filosofia como gestão de paradoxos

O discurso filosófico se nutre dos paradoxos que os filósofos percebem nas narrativas, inclusive filosóficas, produzidas pelas culturas que eles analisam. O pressuposto da filosofia de matriz grega é a existência de uma natureza perfeitamente organizada, a partir de uma combinação de princípios ordenadores que regem tanto o mundo físico como o mundo social, o que envolve a definição das funções de cada pessoa e das estruturas de governo.

Esse não é um traço particular da cultura grega ou europeia: trata-se de uma característica transversal que ocorre em vários modelos de pensamento do mundo antigo, tanto no ocidente como no oriente. Existem indícios, inclusive, de que esse tipo de perspectiva tem raízes na forma pela qual o nosso cérebro processa as informações que ele capta do mundo, integrando-as em sua própria rede de memórias e conhecimentos.

A filosofia emerge nos lugares em que se torna legítimo, e não herético, que os indivíduos questionem publicamente a solidez das narrativas tradicionais, o que faz com que os temas filosóficos clássicos sejam aqueles com relação aos quais a linguagem comum não oferece respostas coerentes: os critérios de verdade e de bem, a origem do movimento, os limites do nosso conhecimento.

Uma das questões que sempre abismou os filósofos foi o caráter paradoxal do conhecimento. Por um lado, parece evidente que nós conhecemos o mundo, ainda que de forma imperfeita. A evidência de que somos capazes de conhecer se choca com a percepção racional de que o conhecimento deveria ser impossível, pois a mera observação dos fenômenos empíricos não nos conduziria a percebê-los como uma totalidade ordenada.

A pura observação dos fatos somente produz fragmentos: vemos uma árvore particular, sentimos um tremor de terra específico, saboreamos um peixe singular. Os filósofos gregos perceberam claramente que a singularidade dos eventos observados não permitiria a sua integração em uma totalidade de sentidos. Muitos de nós não ficariam espantados com essa situação: a falta de um sentido intrínseco nas coisas tem permeado os discursos filosóficos e científicos dos últimos duzentos anos, o que faz com que ela não seja propriamente uma novidade. Porém, muitos dos sujeitos contemporâneos sentem o mesmo desconforto de Platão perante um universo em que cada objeto não tenha um modo de ser específico, incluindo suas funções e finalidades.

Na base desse mal-estar está a nossa crença na existência de uma ordem natural subjacente, cujas origens e estruturas serão analisadas adiante. As respostas de todos os filósofos sempre foram calcadas na episteme de sua época, entendida foucaultianamente como o conjunto de critérios que define o que pode ser chamado de verdade. Desde a antiguidade, as pessoas que acreditam firmemente na existência de uma ordem natural tendem a produzir discursos que indiquem que essa ordem abrange tanto o mundo físico como o mundo social, com suas normas, valores e finalidades.

Essa crença conduz a uma percepção particular das relações entre as palavras e as coisas. No plano da linguagem, a filosofia grega percebeu que não seria possível descrever perfeitamente a ordem natural, visto que toda descrição linguística tem certas imprecisões. A tradução do pensamento em linguagem é necessária para a comunicação, mas ela nunca consegue ser perfeitamente executada.

Nessa tensão entre as palavras e as coisas, os gregos adotaram uma terceira via. Não acreditaram demasiadamente nas palavras, mas

tampouco podiam crer que o mundo seria totalmente revelado aos nossos sentidos falíveis. O acesso à realidade íntima das coisas deveria ser dado por uma outra faculdade humana: uma racionalidade capaz de desvelar as verdades eternas inscritas na ordem natural. Essa abordagem implicava uma distinção entre o pensamento (atividade abstrata por meio do qual a psique exerce sua própria racionalidade) e a linguagem (atividade por meio da qual tentamos expressar os nossos pensamentos).

A crença nessa ordem dissolve o paradoxo do conhecimento, quando ela é acoplada à crença em uma racionalidade capaz de observar diretamente os princípios naturais de organização: os modos de ser de cada coisa, que são tipicamente chamados de essência. O conjunto de características que a natureza atribui a cada objeto é a sua essência: pedridade das pedras, a humanidade dos homens, a juridicidade do direito. Uma vez que as essências existem e podem ser observadas, o conhecimento deixa de ser paradoxal.

■ As mulheres são seres naturalmente dotados de feminilidade?

Essa construção tem um custo ontológico: ela precisa afirmar a existência autônoma de certas entidades abstratas. O mundo não pode ser meramente físico. O universo precisa ter simultaneamente objetos físicos (como planetas e jacarés) e objetos abstratos (como os conceitos de justiça e de beleza), cuja existência é metafísica. A existência autônoma de entidades metafísicas é um elemento necessário para que a filosofia grega, as religiões e o senso comum contemporâneo fundamentem a sua convicção na existência de uma ordem natural subjacente, na qual as sociedades devem se espelhar.

A linguagem teria como objeto imediato os pensamentos (pois tentaria traduzi-los de uma maneira comunicável). Seriam os próprios pensamentos que teriam como objeto as coisas como elas são: o pensamento operaria mediante conceitos, que seriam uma espécie de representação mental das coisas. Os conceitos seriam uma parte de nosso pensamento e, por isso, poderiam ser verdadeiros ou falsos, em virtude de sua correspondência com o modo de ser das coisas descritas.

O verdadeiro conceito de peixe ou de justiça dependeria do seu grau de correlação com a essência dos peixes ou da própria justiça. Como os conceitos são formas de pensamento, eles existem de forma autônoma, fora da linguagem. Platão chegou a explicar essa autonomia pela indicação de que há um plano puramente arquetípico, habitado pelos modelos abstratos (porém reais) que participam da própria ordem subjacente à natureza.

Em oposição a essa concepção realista dos conceitos e das essências, tomadas como objetos dotados de existência autônoma, construiu-se uma abordagem que rompeu a dualidade entre pensamento e linguagem. Considerando que a cognição humana opera por meio de operações linguísticas, vários pensadores construíram uma teoria alternativa à filosofia clássica e ao senso comum, baseada na afirmação de que as categorias linguísticas eram apenas formas de classificação dos fenômenos, a partir de critérios predefinidos. Nessa percepção, os signos linguísticos são meros rótulos, que apontam para certos conjuntos de objetos (peixes, direitos reais ou governos), por meio da fixação de um critério de pertinência a esse conjunto.

Nas perspectivas nominalistas, os conceitos são apenas categorias e, portanto, não correspondem a nada que tenha existência autônoma no mundo. O universo não é percebido como um conjunto de objetos dotados de modos de ser (finalidades, funções, significados, etc.) definidos pelos princípios organizadores de uma ordem subjacente. As coisas têm apenas existência: não têm significação, não têm deveres, não têm uma teleologia naturalmente definida. Essa abordagem não é comprometida com a descoberta da ordem imanente do mundo, mas com a construção de modelos linguísticos que sejam capazes de oferecer uma compreensão adequada de fenômenos empíricos.

O resultado de uma abordagem nominalista é a impossibilidade de falar de “conceitos verdadeiros”, pois os conceitos não correspondem a nada. Referir-se a conceitos verdadeiros (de justiça, de direito ou de política) seria tão estranho como falar de sabores verdadeiros de sorvete ou de formas literárias verdadeiras. Esse tipo de linguagem trata certos critérios classificatórios (escolhidos de forma evidentemente seletiva) como se fossem essências naturais

eternas e predefinidas: a essência da prosa, o romance arquetípico ou o verdadeiro sabor do sorvete de chocolate.

O presente texto sugere que as teorias de tipo realista e nominalista são vias alternativas para gerir o paradoxo do conhecimento, constituído pela aparente impossibilidade de descobrir a essência das coisas a partir de uma observação do mundo. Os realistas descrevem o paradoxo de um modo particular (as observações empíricas não nos mostram os padrões metafísicos subjacentes) e o dissolvem por meio da afirmação de que temos uma capacidade racional de enxergar diretamente os princípios abstratos de organização. Do lado nominalista, o paradoxo é dissolvido pelo simples abandono da ideia de que haveria uma ordem de significados objetivos a ser apreendida. Se os únicos significados que existem são aqueles que atribuímos às coisas, por meio das categorias que usamos para classificá-las, essa operação não conduziria a paradoxos, mas tampouco nos levaria a um conhecimento objetivo dos padrões de organização do mundo.

Al longo da leitura, a sua simpatia pelos argumentos nominalistas e realistas permaneceu constante ou se modificou?

Sentido e referência

Os fundamentos do empirismo lógico foram estabelecidos pelo matemático Gottlob Frege, que formulou um ambicioso projeto no fim do século XIX: compatibilizar a matemática com a lógica, a partir do uso extensivo de uma teoria dos conjuntos. Nesse tipo de abordagem, consideramos que integram um conjunto todos os elementos que cumprem os critérios de pertinência previamente definidos, que Frege chamava de “marcas” (Frege, 1960a, p. 145).

E o que a matemática tem a ver com a filosofia? A centralidade da noção de conjunto, que também é utilizada pelo próprio Frege para pensar o papel linguístico das categorias, como “justiça” ou “ponte”. No momento que foram publicadas, as teses de Frege não tiveram muito impacto, pois, como ele próprio identificou, suas ideias pareciam ser demasiadamente metafísicas para os matemáticos e demasiadamente matemáticas para os filósofos (Frege, 1960a, p. 143). Com o tempo, porém, a sua influência se tornou tão grande que

veio a ser reconhecido como o marco inicial da virada linguística (*linguistic turn*): o momento em que se diagnosticou que a filosofia tradicional incidia recorrentemente no erro de referir-se a significados linguísticos como se eles fossem elementos ontológicos. A teoria de Frege permitiu que descrever com precisão o modo como cada conceito (como “peixe”) faria referência a um conjunto determinado de seres (os “peixes”), sendo que a pertinência a esse grupo seria definida por um conjunto finito de atributos (Frege, 1960a, p. 150).

Uma das principais inovações filosóficas de Frege foi a de identificar que cada signo linguístico envolve duas dimensões diversas, que não devem ser confundidas: o sentido do termo (o conjunto de atributos) e a referência (o conjunto dos objetos designados) (Frege, 1960b). Essa composição parecia dar a Frege uma teoria logicamente adequada para explicar nossas capacidades linguísticas, que superasse os últimos resquícios de realismo. Os realistas trataram esses repertórios de atributos de um signo como se eles fossem um objeto abstrato: a essência. Frege reduziu o significado de um conceito a um conjunto finito de atributos (e não de substâncias), que servem para fixar os limites de um conjunto determinado de objetos.

Uma das grandes vantagens desse sistema foi a de deslocar vários problemas do nível da referência para o nível do sentido, o que permite tratar sem problemas de categorias paradoxais, como quadrados redondos. Para as abordagens essencialistas, o conceito é uma representação mental de uma essência, que é compartilhada por um grupo de objetos. Na perspectiva de Frege, não há espaço para supor que os objetos referidos por um conceito partilham uma essência comum: eles são apresentados simplesmente como o conjunto de objetos referidos por um conjunto de marcas arbitrariamente definidas. Segundo o próprio Frege, a definição de um conceito sequer permite saber se ele tem alguma referência.

Utilizando o referencial teórico formulado por Frege, Bertrand Russell defendeu explicitamente que expressões paradoxais como “quadrado redondo” são plenamente compreensíveis e que não acarretariam problemas filosóficos, uma vez que entendamos que a possibilidade linguística de formular um enunciado não implica a afirmação de que as entidades nomeadas efetivamente existem (Russell, 1905).

A possibilidade de falar de quadrados redondos, de cavalos alados ou de verdades absolutas não implica a manifestação da crença de que esses objetos efetivamente existem, tendo em vista que esse tipo de construção pode ser apresentado como um signo linguístico que tem sentido, mas não tem referência.

Nos termos da teoria de Frege, não se pode cogitar da existência de conceitos verdadeiros, visto que a definição de verdade adotada nessa abordagem (correspondência de um enunciado aos fenômenos descritos) somente permite a avaliação de enunciados, não de conceitos. Nomes e definições têm sentido e referência, mas eles não trazem enunciações que possam ser comparadas com os fatos empíricos. A veracidade de um conceito passa a ser considerada uma ideia tão absurda quanto a sua cor ou seu volume: trata-se da atribuição de uma propriedade que não tem qualquer relação com o objeto designado.

Esse é um passo importante para a filosofia porque estabeleceu as bases de um discurso filosófico no qual a noção de “essência” não tem lugar. A linguagem matematizada das ciências modernas não deixou espaço para discutir a finalidade dos objetos, uma vez que “finalidade” não é uma propriedade que possa ser designada por meio das linguagens matemáticas. Uma vez que a matemática somente é capaz de estabelecer relações quantitativas entre objetos, não se mostra viável produzir uma equação sobre as essências e as finalidades. A matematização exclui das ciências qualquer dimensão metafísica, sem que seja preciso sequer apresentar argumentos nesse sentido.

No campo da filosofia, a abordagem de Frege exclui do sistema linguístico qualquer possibilidade de tratar das essências de um conceito, visto que o conceito de “sentido” não é apresentado como uma referência a objetos ideais, mas como um conjunto arbitrário de marcas. Com Frege, foram estabelecidas as bases para uma teoria que, em vez de argumentar contra o essencialismo das perspectivas filosóficas tradicionais, se limita a qualificá-lo como um “delírio linguístico”, que pode ser evitado por meio do desenvolvimento de categorias adequadas, que inviabilizem o surgimento de questões metafísicas.

Verdade e enunciação

Uma das consequências mais duras da perspectiva de Frege e Russell (que podemos chamar de analítica, por partir de uma análise da linguagem) é a impossibilidade de avaliar a veracidade de afirmações feitas sobre nomes sem referência ou com sentidos indefinidos. Para ambos, a veracidade é uma qualidade que só pode ser atribuída a enunciados completos, compostos por definições claras e empiricamente verificáveis (Frege, 1960b; Russell, 1905). Como Wittgenstein esclarece no *Tractatus* (Wittgenstein, 1922), obra que consolida a abordagem analítica, somente enunciados que descrevem fenômenos empíricos podem ser avaliados em termos de sua veracidade.

Para as narrativas analíticas, a “veracidade” é entendida como uma correspondência entre enunciados descritivos e os fenômenos que eles descrevem. O nominalismo de Frege chega ao ponto de redefinir a palavra “conceito” para descrevê-la como uma função que atribui qualidades a um objeto (Frege, 1960b). Mais tarde, Frege passou a considerar o conceito como uma mera atribuição de propriedades, que teria a estrutura $C(x)$: esse enunciado corresponderia à atribuição à variável x dos atributos definidos pelo conceito C .

Na medida em que o conceito seria um enunciado atribuidor de qualidades, ele seria passível de ser avaliado em termos de verdade e falsidade. Chamar essa função de conceito é quase uma ironia: tal como na abordagem clássica, os conceitos são passíveis de veracidade; todavia, o seu conteúdo ontológico é esvaziado, na medida em que eles são reduzidos à afirmação de que um certo objeto faz parte de uma classe (Frege, 1960b).

Embora haja sentido linguístico na atribuição de qualidades a um objeto inexistente no mundo dos fatos (como o atual rei da França ou o sentido objetivo de uma norma), a falta de uma referência concreta impossibilita a avaliação da veracidade dessa frase. Seria falsa ou verdadeira a afirmação “o atual rei da França é um tirano”. Ela nem é falsa, nem verdadeira, pois não podemos verificar se tal enunciado corresponde aos fatos. Note que, se essa frase fosse considerada falsa, então deveria ser verdadeira a sua negação: “o atual rei da França

não é um tirano”. Todavia, este enunciado tampouco pode ser considerado verdadeiro, tendo em vista ser impossível aferir se é correta (ou não) a atribuição de uma qualidade a um ente inexistente.

Com essa construção teórica, Frege nega a possibilidade de analisar a veracidade de objetos que não têm existência empírica. Essa posição é endossada pela célebre afirmação Wittgenstein, no *Tractatus*, de que o conhecimento rigoroso dos cientistas deve permanecer em silêncio sobre todas as afirmações cuja veracidade não pode ser acessada em termos de correspondência com os fatos (1922). Tal abordagem é posteriormente generalizada pela epistemologia de Karl Popper, que nega status de cientificidade a qualquer enunciado que não pode vir a ser refutado por meio de uma referência factual (Popper, 1973).

— Você considera que o enunciado “sorvete de cupuaçu é mais gostoso que sorvete de pistache” pode ser empiricamente verificado?

A dissolução dos pseudoproblemas

A maioria dos discursos filosóficos contemporâneos indica que o conceito de peixe não existe no mundo. Somente os peixes concretos existem. O conceito de peixe é entendido como um artefato linguístico, uma distinção formulada por algumas culturas em nosso esforço para falar do mundo. A artificialidade de todos os conceitos não é uma tese aceita pelas perspectivas filosóficas clássicas, que se dedicam à identificação da natureza ontológica das coisas. Tal essencialismo ainda está presente em várias abordagens utilizadas contemporaneamente, como as correntes neokantianas e fenomenológicas, que rejeitam as concepções linguísticas e naturalistas e dão continuidade à tradicional busca de essências imanentes.

Nós podemos indagar: o que é um peixe? Uma abordagem ontológica deveria perguntar qual é a essência dos peixes, determinação que seria necessária para saber, por exemplo, se os golfinhos fazem parte dessa categoria. Já uma perspectiva linguística observa os discursos sociais que utilizam a palavra “peixe” para identificar as regras implícitas nesse uso. Tal ponto de vista faz uma inversão

das questões filosóficas clássicas, que não buscam compreender as estruturas das práticas sociais, mas analisar em que medida elas correspondem à própria natureza das coisas.

Se classificarmos os animais pelo seu habitat, as baleias e os tubarões poderiam ser incluídos na mesma categoria. Entretanto, não seria tão fácil saber se os cavalos-marinhos ou as moreias são efetivamente peixes, ou se elas integram outras categorias de animais marinhos. Para os realistas, esse tipo de dificuldade teria uma dimensão ontológica, pois ela seria entendida como uma dificuldade na identificação precisa da essência dos peixes, fundamental para a definição precisa desse conceito. Já para os nominalistas, esta seria simplesmente uma imprecisão nos critérios de pertinência definidos para a categoria linguística “peixe”.

Em um primeiro momento, esse diagnóstico fez com que os filósofos da linguagem se dedicassem ao desenvolvimento de categorias mais rigorosas, capazes de reduzir as imprecisões dos nossos discursos (Carnap, 2003). A intuição que inspira tal movimento é a de que muitas das questões ontológicas ligadas à filosofia não passam de perguntas mal formuladas, especialmente porque utilizam os sistemas conceituais assistemáticos produzidos pelas diversas culturas.

A plasticidade de nossa linguagem permite perguntar coisas estranhas, tais como: “qual é a cor do quadrado redondo?”. Embora seja linguisticamente compreensível, a pergunta causa estranhamento, pois utiliza categorias inadequadas aos objetos descritos. Um quadrado não pode ser redondo porque a definição de quadrado é incompatível com um formato circular. Um quadrado redondo não é uma categoria ontológica paradoxal, mas apenas uma expressão mal construída.

Em vez de nos espantarmos com a densidade filosófica do paradoxo envolvido na existência dos quadrados redondos, deveríamos apenas excluir de nossa linguagem a possibilidade de fazer esse tipo de atribuição de qualidades. Não há relevância alguma em discutir qual é a cor de um quadrado: esta não é uma questão filosófica, mas um pseudoproblema. Como quadrados são entes bidimensionais

abstratos e cores são atributos de entes concretos, deveríamos reconhecer que a afirmação “existem quadrados amarelos” não é falsa nem verdadeira: é simplesmente absurda.

Construções linguísticas absurdas podem ser muito importantes para a literatura, mas não oferecem bases sólidas para um conhecimento rigoroso do mundo (Wittgenstein, 1922). O poeta Manoel de Barros nos disse, com razão, que a poesia envolve uma espécie de delírio da linguagem, como aquele que acontece quando uma criança afirma que “ouviu a cor dos passarinhos” (Barros, 2010). A filosofia da linguagem reconhecia plenamente a força poética dos paradoxos e a importância social da arte, mas tentou diferenciar claramente os discursos científicos e artísticos.

A ciência busca se constituir como um conhecimento rigoroso do mundo e, nessa medida, precisa utilizar uma linguagem tão precisa quanto possível. Para a poesia, é importante poder utilizar figuras paradoxais e surpreendentes, como o intenso azul dos quadrados redondos. Já o discurso científico não pode recorrer a tais figuras, pois todos os seus enunciados devem ser claramente definidos e empiricamente testáveis. Os primeiros filósofos da linguagem perceberam que os discursos científicos eram permeados de expressões imprecisas e de referências essencialistas, que geravam proposições cuja correspondência com os fatos era difícil de avaliar. Para superar esse problema, foi desenvolvida uma abordagem analítica que impunha aos discursos científicos uma exigência particular de clareza: uma ciência rigorosa exigia uma linguagem rigorosa, que precisa impedir (tanto quanto possível) o surgimento de ambiguidades e imprecisões.

Os primeiros filósofos da linguagem, como Bertrand Russell (Russell, 1905), mapearam as formas pelas quais o caráter impreciso das linguagens naturais (como o português e o francês) conduzia à produção de enunciados paradoxais, como a afirmação de que “os quadrados redondos são azuis”. Para essa primeira geração de filósofos da linguagem, esse tipo de incongruência poderia ser evitado nas linguagens artificialmente criadas, como as matemáticas e as linguagens de programação de computadores.

Em Python ou em JavaScript, não é possível fazer afirmações paradoxais, pois todo tipo de imprecisão gera uma mensagem de erro: somente são admissíveis enunciados que não geram paradoxos. Já nas linguagens naturais, podemos falar do “primeiro motor imóvel”, dos “deuses onipotentes” ou da “validade objetiva” de certas verdades morais. Para os filósofos nominalistas, esse tipo de expressão é apenas uma decorrência do caráter pouco rigoroso das linguagens naturais, que permitem fazer enunciados absurdos sobre o peso atômico dos círculos triangulares. Já os realistas acreditam que existe uma homologia entre a linguagem e o mundo (Conti, 2020), de tal forma que os enunciados paradoxais tendem a se converter em questões ontológicas complexas:

Poderia um deus onipotente criar uma pedra tão grande que ele não fosse capaz de levá-la?

Os realistas não reduzem os paradoxos a dificuldades linguísticas. Para eles, a função da linguagem é espelhar adequadamente o mundo real, indicando os verdadeiros atributos dos objetos descritos. O fato de que o uso do conceito “deus onipotente” conduz a paradoxos não indicaria que a própria categoria “deus onipotente” é absurda, por ser incompatível com nossas observações do mundo. As dificuldades em falar coisas razoáveis sobre um deus onipotente não é percebida como um problema intrínseco a esse conceito, mas uma limitação de nosso conhecimento acerca da efetiva realidade dos “deuses onipotentes”.

O paradoxo não é visto como indício de uma categoria mal formulada (como os quadrados redondos), mas como indicativo de que nossos conhecimentos e repertórios conceituais não são suficientes para captar com precisão as complexidades desses objetos particularmente complexos. A filosofia tradicionalmente encara esse desafio atribuindo a si mesma o papel de desenvolver um conhecimento mais aprofundado das qualidades essenciais dos objetos tratados, gerando descrições capazes de superar as aparentes contradições que afloram nos discursos de senso comum.

Por exemplo, a reflexão filosófica acerca do conceito de “causa” indica que essa categoria nos leva a problemas aparentemente inso-

lúveis. Por um lado, admitimos tranquilamente a noção de que todos os acontecimentos têm uma causa. Explicar os fenômenos do mundo implica buscar as razões de sua ocorrência, dentro de um modelo explicativo que vincula causas e efeitos. Todavia, quando procuramos a causa da causa da causa, somos levados a uma longa cadeia de causas e efeitos que aponta para a existência necessária de algum fenômeno que não tenha sido causado. Existe uma contradição no fato de afirmarmos que “todos os fatos têm causa” e, simultaneamente, admitirmos que é preciso existir uma “primeira causa incausada”. Como resolver esse paradoxo?

A solução tradicional é realizar uma distinção ontológica, diferenciando duas classes de objetos: a maioria dos seres faria parte da classe dos objetos com causa, mas certas entidades muito específicas deveriam entrar em outra classe: a dos objetos sem causa, como deuses onipotentes e o primeiro motor imóvel. Essa distinção ontológica (entre dois grupos de seres, essencialmente diversos) permite sustentar que o paradoxo era somente aparente.

Não haveria contradição entre as duas afirmações anteriormente citadas porque não existe incongruência em enunciar que todos os fenômenos causados têm causa e que todos os fenômenos de tipo incausado não têm causas. O paradoxo tinha sido gerado pela confusão gerada ao tratar essas duas classes como se elas formassem um único grupo: os objetos do mundo. Tal conclusão nos conduz a reconhecer que não havia contradição na própria ordem natural e que tampouco era necessário abandonar a ideia de deuses onipotentes, desde que eles fossem devidamente compreendidos como elementos de uma classe *sui generis*.

A filosofia produzida dessa maneira pode ser entendida como um projeto de desparadoxalização, visto que o reconhecimento da verdade última das coisas permitiria qualificar as contradições e aporias contidas em nossos saberes como incongruências aparentes, que seriam dissolvidas por uma percepção mais adequada da realidade.

Para os filósofos da linguagem, essa tentativa de negar os paradoxos por meio de uma multiplicação de ficções constituiu uma estratégia improdutiva, pois faz com que cada paradoxo seja resolvido por

meio da introdução de novos paradoxos. Parece-lhes mais produtivo reconhecer que certos enunciados (como a existência de deuses onipotentes) conduzem necessariamente a resultados paradoxais, que somente podem ser evitados caso a produção desses tipos de declaração seja vedada pelas próprias regras da linguagem.

Bertrand Russell identificou que a fonte mais comum dos paradoxos era a autorreferência, que ocorre quando um enunciado linguístico fala de si próprio, como na famosa sentença: “Esta frase é falsa” (Bolander, 2017). Se a frase for verdadeira, ela é falsa. Se ela for falsa, será verdadeira. Como é absurdo que uma afirmação possa ser simultaneamente verdadeira e falsa, não temos critérios adequados para classificá-la. De forma semelhante, o paradoxo do deus onipotente somente se revela quando aplicamos essa onipotência com relação a ele próprio: teria ele poderes para estabelecer limites a seu próprio poder?

Uma vez reconhecido que certas estruturas linguísticas geram paradoxos, entendeu-se que elas não geram propriamente “problemas ontológicos”, mas apenas “pseudoproblemas”: trata-se de perguntas construídas de forma confusa, que fazem referência a entidades metafísicas. A solução proposta por Carnap foi a de reconhecer que boa parte da filosofia ocidental correspondia a uma tentativa de contornar as limitações da linguagem disponível (inclusive seus paradoxos e suas limitadas categorias), por meio da formulação de teorias ontológicas tão arbitrárias como a distinção entre objetos causados e incausados (Carnap, 2003).

Esses pseudoproblemas não poderiam ser resolvidos com referência ao mundo, visto que eles eram consequências de certos pressupostos ontológicos (como a existência de deuses onipotentes) inscritos nos sistemas conceituais disponíveis para que as pessoas organizassem suas percepções de mundo. A filosofia analítica não se propôs a resolvê-los, mas propôs que eles fossem eliminados do discurso científico, tendo em vista que faziam referência a objetos que não poderiam ser empiricamente acessados. Que conhecimento empírico pode haver acerca de um espírito imaterial do mundo, de uma consciência imaterial dos homens ou de atributos paradoxais?

Platão responderia que Carnap estava correto, pois é mesmo impossível um conhecimento empírico das essências. Porém, os seres humanos tinham a sua disposição outros tipos de conhecimentos e de raciocínios. Platão nunca disse que ele tinha visto o mundo das ideias ou tinha tocado no arquétipo de Bem. O que ele disse é que nossas observações empíricas não eram capazes de oferecer uma reconstrução sistemática da ordem natural, visto que toda descrição da natureza precisava se utilizar de categorias que falavam de entidades que não tinham existência empírica: valores, sentidos, finalidades, objetivos.

Partindo da verdade evidente de que era possível fazer enunciações acerca da injustiça de se matar uma pessoa sem motivo, Platão concluía que era preciso existir um critério imaterial de justiça. O reconhecimento dos valores de justiça, dos deuses onipotentes e dos sentidos corretos da lei não decorriam de nossos sentidos, mas das inferências que nossa razão podia deduzir do fato de que percebemos certos fenômenos e fazemos constantemente juízos morais. Partindo do pressuposto de que existe uma ordem natural e que nós conseguíamos pensar sobre os fenômenos do mundo, Platão concluía que seriam rigorosos os enunciados que decorressem logicamente dessa realidade: os homens têm uma razão imaterial, capaz de conhecer um mundo também imaterial, inclusive a própria ordem subjacente à natureza.

Russell, Wittgenstein e Carnap faziam parte de um outro ambiente cultural, no qual essa percepção platônica já não tinha lugar. Eles somente estavam dispostos a reconhecer como “rigoroso” o conhecimento que pudesse ser testado a partir de observações empíricas. Eles estavam dispostos a deslocar toda a ética para o campo do inefável: um espaço social ocupado pelas convicções que não têm pretensão de corresponder a observações empíricas (Wittgenstein, 1922). A ética estaria junto com a poesia, a religião, neste campo regido pelas preferências individuais e coletivas, e não por um conhecimento empírico rigoroso. Nesse lugar também estaria toda a metafísica produzida pelos discursos filosóficos tradicionais.

Esse projeto filosófico propunha uma espécie de cartesianismo renovado: era preciso duvidar de todos os saberes existentes e promover

uma reconstrução conceitual, produzindo modelos conceituais sistematicamente organizados (por isso, lógicos) e imediatamente referidos a nossa experiência (por isso, empíricos). Sob a denominação de empirismo lógico, ele tinha por objetivo explícito redimensionar a nossa linguagem, para que pudéssemos contar com repertórios categoriais capazes de permitir a formulação de enunciados mais rigorosos acerca da realidade (Carnap, 2003, p. vi).

Os limites da desparadoxalização

O trilema de Münchhausen

A tomada de posição com relação às possíveis abordagens teóricas e filosóficas sobre a sociedade e a política envolve a devida compreensão do paradoxo que veio a ser denominado como trilema de Münchhausen (ou trilema de Agripa) (Weisberg, 2021).

Esse paradoxo decorre dos usos de conceitos relacionais, tais como causalidade e justificação, que indicam a existência de uma relação entre objetos diversos. A justificação estabelece uma relação entre argumento e conclusão. A causalidade indica que certos fenômenos (ou conjuntos de fenômenos) são aptos a desencadear outros fenômenos e que, dessa forma, podem ser percebidos como sua causa. O caráter relacional desses fenômenos faz com que diferentes objetos sejam ligados entre si, resultado que, em si, não é paradoxal. Todavia, nossos discursos não se limitam a afirmar que determinados fenômenos são causados por outros, mas partem do pressuposto de que “todo fenômeno tem uma causa”. Essa afirmação pode soar trivial, mas é o que nos impele a buscar as causas de um fenômeno e depois investigar as causas das causas, depois as causas das causas das causas, e assim por diante.

O conceito de causa, entendido como uma categoria explicativa aplicável a todos os fenômenos, nos conduz a uma rede infinita de causas e efeitos, que é a primeira possibilidade do trilema. Para os modelos de pensamento que supõem uma ordem no mundo, a corrente infinita de relações parece absurda, pois ela introduziria um grau de incerteza inadmissível. Se toda explicação causal exige

uma nova explicação, seria inalcançável um conhecimento seguro do mundo, pois não nos seria dado encontrar a “primeira causa” de um fenômeno, ou a “justificativa” que fundamenta uma crença.

Para evitar que toda explicação nos conduza a uma cadeia infinita, parece que há duas alternativas possíveis. A primeira nos faz retornar à afirmação de que as categorias linguísticas devem ser compreendidas em uma rede, pois o seu significado é definido fazendo referência a outras categorias. Esse tipo de explicação gera uma espécie de circularidade: uma categoria depende de outras, mas isso não indica uma cadeia infinita, mas um sistema fechado.

Ocorre que tal descrição não é congruente com o fato de que aprendemos as linguagens. Um sistema circular de referências mútuas não teria começo nem fim, e, portanto, não poderia ter uma porta de entrada para quem desconhece todas as referências. Como nós aprendemos uma língua a partir de nossas experiências sociais, supomos que o sistema linguístico não deveria ser composto apenas de referências internas, inacessíveis a quem já não as conhecesse. Portanto, a circularidade parece não oferecer uma descrição adequada de nossa relação com o mundo.

As duas primeiras alternativas do trilema são a cadeia infinita e a circularidade. Nenhuma delas é acoplável a nossas culturas baseadas na existência de uma ordem natural finita e compreensível. Por esse motivo, os filósofos sempre se dedicaram a oferecer narrativas compatíveis com a terceira alternativa: a existência de certos princípios absolutos, que permitiriam cortar a cadeia infinita e fundamentar as relações que se baseiam neles.

Um dos argumentos mais célebres da filosofia é a tese aristotélica de que a existência de relações de causalidade exigiria a existência de um primeiro motor imóvel. A utilização de um conceito universal de causalidade, aplicável a todos os fenômenos, exige que essa universalidade seja rompida ao menos em um caso: a causa primeira, que seria a origem de todo movimento.

A herança dos filósofos gregos é o projeto de encontrar fundamentos tão sólidos que nos permitam romper as cadeias infinitas de relações, estabelecendo pontos de partida seguros para ancorar nossos

conhecimentos. Somente esse tipo de certeza possibilitaria a passagem da opinião (doxa) para um conhecimento rigoroso (episteme). Essas certezas nunca podem ser encontradas no mundo físico, pois o seu caráter absoluto somente é compatível com a imutabilidade do mundo inteligível, constituído pela própria ordem natural e percebido pelas faculdades racionais de nossa psique.

O trilema de Münchhausen não é um problema meramente abstrato: ele aparece toda vez que uma prática social tenta justificar a si mesma. Um exemplo especialmente instrutivo vem do direito. A tese de que a sociedade deve ser submetida ao império do direito implica que o sistema jurídico deve imperar sobre si próprio. Uma norma é válida porque foi criada conforme a constituição; a constituição é válida porque foi instituída pelo poder constituinte; o poder constituinte é válido porque expressa a soberania popular. Mas o que fundamenta a soberania popular? Nesse ponto, somos fatalmente reconduzidos ao trilema: ou aceitamos uma cadeia infinita de justificações, ou admitimos a circularidade (a soberania se justifica por si mesma), ou postulamos um princípio absoluto que dispense justificação (o direito natural, a vontade divina, a razão pura).

A distinção entre direito natural e direito positivo, por exemplo, viabiliza a criação de uma relação unilateral: o direito natural regula e define os critérios do direito positivo, mas o direito positivo não pode regular o direito natural. Com isso, o paradoxo da autorreferência é evitado, ao preço de postular um ponto de partida autoevidente. A releitura moderna dessa estratégia conduziu o constitucionalismo a promover uma cisão no próprio direito positivo, distinguindo o direito constitucional (que se impõe ao poder legislativo) e o direito infraconstitucional (que pode ser alterado pelos legisladores). A lógica é a mesma: multiplicam-se níveis hierárquicos para evitar que o sistema precise falar de si mesmo. Mas o problema reaparece em cada nível: quem decide o que a constituição significa? Os juízes, cuja autoridade decorre da própria constituição que eles interpretam. O direito, como a linguagem, é um sistema que opera sobre si mesmo, e os paradoxos que essa autorreferência gera não podem ser eliminados: apenas administrados.

Conversar com alguém sobre uma emoção que você está sentindo (raiva, ciúme, insegurança) tem o potencial de alterar o próprio sentimento de que se fala?

O delírio criativo da linguagem

Em nosso itinerário pelos labirintos da linguagem, uma das primeiras coisas a abandonar é a ideia de que o conhecimento pode ser um espelho da natureza (Rorty, 1995). Até bem pouco tempo atrás, entendíamos que os conceitos deveriam corresponder às propriedades das coisas. Os pássaros seriam seres essencialmente diversos das cobras e as cobras seriam seres essencialmente diversos dos lagartos. Essa é a herança ontológica que devemos aos pensadores da Grécia antiga e que constitui a marca distintiva da filosofia clássica ocidental.

Nosso esforço de compreensão não começou com um trabalho consciente voltado a definir categorias artificiais, mas com a tentativa de descobrir as essências imutáveis, objetivas, absolutas. No mundo antigo, as palavras deveriam corresponder, de alguma forma, a propriedades existentes no mundo, pois os conceitos deveriam ser portadores de uma verdade. Não se colocava em dúvida de que deveria haver um conceito verdadeiro de pássaro, que fosse capaz de designar uma classe de objetos cuja essência (ou seja, cujo modo específico de ser) era a de ser um pássaro.

A ideia de um conceito verdadeiro gera uma série de dificuldades, que foram bem percebidas pelos antigos. Os nomes eram percebidos como referências a um conceito, e conceitos somente podem ser verdadeiros quando correspondem a algo que existe. O Rei da Pérsia, as Pirâmides do Egito, a Justiça: essas expressões linguísticas somente podem ter um sentido objetivo quando elas denotam um objeto existente, pois o nome estabelece uma relação de correspondência.

O nome substitui, na linguagem, a própria coisa referida. Quando falo de Sócrates, eu trato de uma pessoa que existiu, não falo de uma palavra. Quando digo que Sócrates era mortal, eu uso esse adjetivo para atribuir uma qualidade a um sujeito. Mas qual é o objeto que corresponde à palavra mortal? A mortalidade é um atributo, não é

uma coisa. Na nossa percepção intuitiva da linguagem, as coisas têm atributos, mas não existem atributos autônomos, independentes das coisas. O azul, o frio, o justo. Todas as qualidades somente existem enquanto atributos de objetos específicos, de tal modo que parece claro que não faz sentido buscar no mundo um azul que não seja a cor das coisas azuis.

Ocorre que quando dizemos que um determinado objeto é um cavalo ou um pássaro, ser cavalo ou ser pássaro são atributos desse objeto. A consciência de que a linguagem é uma coleção de atributos, sendo que esses atributos não correspondem a coisas determinadas, coloca em risco a nossa percepção comum, que toma a linguagem como uma série de palavras que indicam determinados fatos (ser azul, ser cavalo, ser injusto).

Na raiz de todos esses atributos, está a própria noção de ser. Essa é a noção mais original, mais poderosa e mais problemática. Será que ser é um atributo? Um objeto pode ser azul, ser quadrado e ser leve. Mas ele pode simplesmente ser? Essa é uma questão complicada porque o verbo ser (to be, être, estar) é normalmente utilizado para estabelecer relações: ele relaciona um objeto a um atributo.

Linguisticamente, a frase “o cavalo é” parece simplesmente incompleta. Ela tem um problema no nível sintático, ou seja, da própria estrutura de construção do enunciado: falta um pedaço da frase, o que a torna sem sentido aparente. Podemos dobrar a frase e dizer “o cavalo é uma coisa que é”, e isso nos aponta para um sentido não relacional da ideia de “ser”, que normalmente expressamos por meio do verbo “existir”. Quando dizemos que o cavalo existe, atribuímos uma qualidade ao cavalo (existir) por meio de um verbo e não de adjetivos qualificadores ligados por um verbo ser ou estar.

Parece que existir e ser estão ligados, mas essa ligação é obscura. Inclusive porque atribuímos várias qualidades a seres inexistentes: unicórnios são brancos, quadrados redondos não existem. Quando a própria inexistência é um atributo linguisticamente atribuível a um objeto, somos levados a um terreno pantanoso.

| Qual é o ser de um objeto que não existe?

Nessa pergunta, o que aflora como pantanoso não é exatamente o terreno de uma linguagem que pode ser simplesmente emotiva e poética, portadora de fantasias delirantes. O que fica borrado é a ligação entre linguagem e verdade, que parecia evidente para Platão e a filosofia grega, mas que fica obscurecida pela possibilidade de construirmos enunciados com sentidos absolutamente paradoxais.

Que verdade é possível numa linguagem que delira? A linguagem humana permite falar de coisas existentes e inexistentes. Fala inclusive de coisas impossíveis, como quadrados redondos e estrelas de massa infinita. A linguagem, como um mecanismo de interação entre seres humanos, não nos conduz a paradoxos. Os paradoxos linguísticos, inclusive, são uma grande fonte artística, utilizada exaustivamente por poetas como Manoel de Barros, especialistas em construir situações em que a palavra delira.

No descomeço era o verbo.

Só depois é que veio o delírio do verbo.

O delírio do verbo estava no começo,

lá, onde a criança diz:

eu escuto a cor dos passarinhos.

A criança não sabe que o verbo escutar não

Funciona para cor, mas para som.

Então se a criança muda a função de um verbo, ele delira.

E pois.

Em poesia que é voz de poeta,

que é a voz

De fazer nascimentos

– O verbo tem que pegar delírio.

(Barros, 2010)

Os poetas talvez estejam certos, explorando a linguagem como um elemento expressivo. Isso faz com que os poetas sejam perigosos, pois podem convencer as pessoas de coisas falsas e, inclusive, de coisas nocivas. Por isso mesmo Platão pretendia vedar a poesia, com sua capacidade incrível de produzir sonhos e sombras que nos distanciam da verdade que não nos é mostrada pela linguagem, mas pela nossa racionalidade.

A armadilha das metafísicas linguísticas

A crítica mais produtiva dirigida à filosofia analítica não veio dos neometafísicos jusnaturalistas, mas dos filósofos que acoplaram a reflexividade linguística dos analíticos com a historicidade radical das abordagens hermenêuticas. Esse movimento começa pelo diagnóstico de que o projeto de elaborar linguagens rigorosas é um delírio cientificista.

Frege era um matemático, interessado em rigor e precisão, crítico do modo estranho e irreflexivo como filósofos inventavam categorias incongruentes. Parece inquestionável a imensa contribuição da filosofia analítica que ele inspirou: desenvolvimento de uma consciência crítica sobre o que os filósofos fazem quando buscam desvendar a essência natural das coisas.

Se a filosofia é uma análise das potencialidades de um sistema simbólico, a filosofia analítica é um marco importante: trata-se da filosofia olhando-se no espelho e percebendo as estruturas retóricas decorrentes de sua crença acrítica nas potencialidades ontológicas de nossa racionalidade.

Desde a demolidora crítica de Frege, os filósofos refletiram muito sobre o sentido de suas práticas e o alcance dos seus conceitos. Quanto mais pensamos nas relações entre as palavras e as coisas, mais temos dificuldades para ajustar nossas conclusões com um senso comum para o qual continua sendo estranha a noção de que as coisas das quais falamos, mesmo as que nos parecem mais concretas, já são (ao menos em parte) linguagem. Se essa condição linguística dos conceitos é relevante para categorias que designam objetos concretos

(como planetas, pontes e seres vivos), o que dizer das entidades que reconhecemos desde sempre como abstratas?

O que dizer da justiça? O que dizer da verdade ou da legitimidade? Que podemos conhecer acerca dos motivos pelos quais criamos e derrubamos regimes de governo bastante reais? Todas essas palavras parecem destituídas até dos elementos empíricos que as pontes parecem ter. A justiça, a igualdade de gênero e a liberdade parecem ser formas linguísticas puras, que não existem sequer como formas de generalização. Tais conceitos, centrais em nossas culturas e nossas formas de interagir com o mundo, talvez não passem de artefatos linguísticos, categorias a partir das quais classificamos certos objetos considerados moralmente relevantes.

Se tais conceitos forem apenas convenções linguísticas, não haverá nenhuma afirmação objetivamente verdadeira sobre eles: não haverá a possibilidade de identificar uma justiça objetiva, uma verdade necessária, uma legitimidade natural. Frente a esse problema, Platão optou por desafiar o senso comum (afirmando que as formas precisam existir) para oferecer uma justificativa mais sólida à percepção comum de que o mundo é uma totalidade perfeitamente ordenada. A filosofia analítica desafiou dois mil anos de platonismo para afirmar que, se desejamos um conhecimento rigoroso, devemos evitar paradoxos e, conseqüentemente, calar-nos acerca de tudo o que não pode ser empiricamente observável.

Essa opção pelo silêncio termina por revelar uma certa forma de pensamento que não é exatamente platonismo, mas é mais antigo e mais abrangente: a crença na ordem fundamental das coisas. A filosofia analítica nos mostrou que a atividade reflexiva nos leva a admitir certas ideias paradoxais, ou seja, concepções que desafiam a opinião comum das pessoas (doxa). Por mais que o discurso de Frege se recuse a insistir na ontologia grega, ele termina adotando uma metafísica deflacionada: para falar da realidade, precisamos usar conceitos que não estão no mundo, mas que são partes do nosso aparato linguístico.

A Justiça não precisa existir metafisicamente como ideia, para que seja possível discutir se uma condenação penal foi injusta ou não. Platão precisou transformar o sentido das palavras em coisas, para

que elas tivessem existência objetiva em um mundo metafísico; os analíticos identificaram essa armadilha retórica e tentaram transformar as palavras em signos que se referem a coisas. De um modo ou de outro, há um desejo de fazer com que seja possível construir um conhecimento rigoroso das coisas, sem que fiquemos atolados no lamaçal dos paradoxos linguísticos, que colocam em risco a imagem que fazemos dos nossos próprios saberes.

Na filosofia continental europeia, Jacques Derrida trilhou caminhos semelhantes, mas chegou a uma conclusão mais radical sobre a inevitabilidade dos paradoxos: toda tentativa de fixar um significado último esbarra no fato de que os signos remetem sempre a outros signos, numa cadeia de diferenças que nunca se estabiliza num fundamento ou em um resultado final. Derrida chama esse fenômeno por um nome inventado por ele: *différance*, que ele cria para designar uma propriedade da significação linguística, em que os signos têm significados que se redefinem a partir do modo como eles se relacionam entre si, adiando indefinidamente a possibilidade de uma interpretação definitiva (Derrida, 1972).

Creio que a linguagem yawalapíti nos dá um bom exemplo dessa ausência de estabilização definitiva: as múltiplas significações do sufixo *-kumã* (feminino *-kumálu*), que se aplica à maior espécie de uma ordem animal (kutipíra é pássaro e kutipíra-kumã é a harpia, o maior dos pássaros), a certas variedades de animais classificadas pela sua relação uma com a outra (*iru* é tracajá e *iru-kumálu* é jaboti), mas também a seres e objetos fora do espaço e do tempo daquela cultura:

O boi e o cavalo são tsöma-kumã, antas-kumã; awayúlu-kumã (raposa-kumã) é o cachorro; a girafa é um cervo-kumã. E mais: putáka (aldeia)-kumã é a cidade. (Viveiros de Castro, 2013)

Não há como perseguir a essência significadora de *-kumã*, sendo que esse sufixo incorpora uma estrutura analógica que somente gera significados a partir de sua relação com outros signos. Essa palavra não tem um significado fixável independentemente de seus contextos de aplicação, e cada novo uso não é simplesmente uma aplicação

de um sentido prévio. Quando “waráyu-kumã são os índios (warayu) não-brasileiros; öuyá-kumã é o mar, lagoa grande” (Viveiros de Castro, 2013), esses novos usos produzem um sentido novo que retroativamente modifica o potencial significativo de -kumã. Esse tipo de compreensão já estava presente também no círculo hermenêutico de Heidegger (1993) e Gadamer (1997), que acentuavam o papel provisório de toda interpretação, embora esperassem que esse sentido provisório pudesse ser relativamente estável.

Enquanto Heidegger, Gadamer e Derrida parecem incorporar a estrutura paradoxal e circular da linguagem a suas reflexões, os analíticos (ao menos antes da virada pragmática do segundo Wittgenstein) tendem a compartilhar com os platonistas uma rejeição do caráter paradoxal da linguagem. Ambos os grupos diagnosticam uma tensão entre linguagem e objetos e resolvem essa tensão propondo uma revisão desparadoxalizante: do lado platônico, postula-se a necessidade de a linguagem espelhar as essências; do lado analítico, busca-se a construção de regras semânticas que impeçam a ocorrência de discursos paradoxais.

Olhando em perspectiva, os discursos analíticos causam estranhamento, na medida em que acentuaram a inevitabilidade dos paradoxos, mas ainda assim insistem em construir um conhecimento sem paradoxos. Creio que essa postura vem do reconhecimento de que os paradoxos são incongruências linguísticas: dado o caráter arbitrário das linguagens, seria legítimo evitá-los por meio da construção de regras linguísticas adequadas.

Ainda está presente aí a noção de que existe uma ordem física perfeitamente organizada, que não pode ser bem descrita por uma linguagem científica paradoxal. Podemos construir qualquer linguagem, mas a linguagem que desejamos fazer, como cientistas, é um sistema protegido contra paradoxos. Ambos são extremamente importantes em seus contextos, são muito coerentes em seus argumentos, mas conduzem ao mesmo problema: os custos de uma teoria desparadoxalizada são altos demais.

A aporia da caverna

Um dos traços mais marcantes da filosofia é o fato de que os filósofos produzem conhecimento acerca do seu próprio conhecimento.

Uma filosofia sem paradoxos não pode falar de si mesma, mas apenas de outros discursos, como a ciência. Uma filosofia perfeitamente analítica precisa deixar de ser filosofia, mas não pode deixar de sê-lo, por tratar-se de um discurso sobre os saberes. Uma filosofia sem paradoxos é inevitavelmente um discurso paradoxal.

Esse tipo de circularidade gera problemas incontornáveis porque ninguém é bom juiz de suas próprias percepções. Nenhum de nós consegue identificar seus próprios delírios como fantasias e suas próprias convicções como crenças. Por isso, as autodescrições dos filósofos se aproximam das autobiografias, que são tão interessantes pelo que mostram quanto pelo que ocultam e distorcem. De modo resumido, o exercício de um autoconhecimento conduz ao problema de que as observações reflexivas se apresentam como uma descrição objetiva de um fenômeno (ou mesmo como a única descrição objetiva possível), mas terminam por fazer apreciações sobre os méritos e sobre a autoridade da própria atividade descritiva.

O espelho que usamos para nos observar nos oferece uma imagem muito diferente do que a que nos daria uma câmera que nos filmasse, pois os espelhos invertem as imagens: tudo que está de frente aparece como se estivesse de costas e o que está na direita aparece na esquerda. Como estamos acostumados a nos olhar no espelho, tomamos a imagem invertida pela nossa verdadeira imagem, o que tende a causar estranhamento toda vez que vemos uma foto na qual nossa imagem aparece “desinvertida”. Essa imagem “objetiva” desafia nossa autoimagem, pois nossos rostos são assimétricos e acaba que a imagem real nos parece uma outra pessoa, desconforto que as câmeras frontais de celulares buscam contornar gerando selfies que simulam espelhos.

Curiosamente, a inversão da selfie faz com que ela nos pareça mais natural, pois o natural não é uma imagem objetiva da realidade, mas uma imagem que emula o mundo que tipicamente percebemos. Ocorre, porém, que não temos como obter um conhecimento objetivo

sem que seja um conhecimento produzido pelo olhar humano, que não sabe identificar o quanto seus modos de enxergar determinam o conhecimento dos objetos que são observados.

Além de ser pouco objetiva, a autodescrição tipicamente não leva em conta que, toda vez que descrevemos a nós mesmos (ou atividades das quais tomamos partes), esse processo de (re)construção de narrativas altera as nossas próprias percepções. Todo debate sobre um universo simbólico tem o potencial de alterar a sua própria estrutura, uma vez que os significados são definidos pelos processos interpretativos. Inclusive, a utilidade da psicanálise vem justamente desse fato: descrever nossa vida faz com que compreendamos os significados de nossos atos de forma diversa, o que gera uma alteração simultânea nos critérios de observação e na coisa observada (que não são os fatos empíricos, mas a sua significação pessoal e cultural).

Parece impossível construir um olhar neutro, puramente descritivo, sobre objetos simbólicos. Seja porque não existe o ponto arquimediiano no qual possamos assentar uma alavanca que nos mova a nós mesmos, seja porque todo processo cognitivo altera a estrutura do objeto observado. Não há saída para esse labirinto: o estabelecimento de hierarquias não resolve o problema porque, ainda que os filósofos apontem os riscos da autorreferência, nossos discursos precisam falar de si mesmos. O principal objeto das narrativas sociais é a própria sociedade, que se reproduz por meio de uma dinâmica narrativa que simultaneamente a transforma.

Tal como ocorre na natureza, a reprodução perfeita conduz à morte. Dado o caráter mutável do ambiente em que os seres vivos estão inseridos, uma reprodução demasiadamente fiel impediria o afloramento das diferenças, cuja acumulação opera lentas transformações no conjunto. Todo universo simbólico é estruturalmente aberto a essa constante mutação: ela não pode ser impedida, ainda que possa haver algum controle sobre os ritmos de transformação. A construção de uma mentalidade literalista e a vedação da interpretação dos textos sagrados pode reduzir a velocidade da mutação, inclusive para níveis que gerem um risco efetivo de desacoplamento com relação ao ambiente.

Entretanto, não é possível proibir que uma linguagem fale sobre si própria. As hierarquias antiparadoxalizantes de Russell têm um custo maior do que os seus benefícios. Os discursos humanos sempre terminam falando sobre si mesmos, numa “dobra” que fatalmente conduz aos paradoxos da autorreferência: discursos que querem descrever o mundo terminam sempre por falar de si próprios, numa paradoxal “subjetividade objetiva”.

Portanto, não há uma superação do paradoxo dentro da linguagem. É assim que compreendo as observações de Frege com relação ao paradoxo que Russell apontou em sua teoria: precisamos admitir que o paradoxo existe, mas não parece possível elaborar uma linguagem isenta dos mesmos problemas (Frege, 1960c). Um dos principais legados de Frege é a consciência de que não podemos construir uma linguagem que deixe de operar com base em sistemas de classificação e, portanto, toda linguagem acabará sendo levada a admitir enunciados acerca de um conjunto que engloba a si mesmo.

Frege mostrou claramente a inviabilidade de construir um caminho linguístico para fora da linguagem. Tal como diagnosticava o antigo taoísmo, uma linguagem que use categorias se torna inevitavelmente paradoxal. Essa percepção inspirou os taoístas a afirmar (como os filósofos gregos...) que os paradoxos estariam na própria linguagem, e não no mundo. Porém, enquanto os gregos insistiram em afirmar o primado do pensamento sobre a linguagem, como se houvesse a possibilidade de alcançar conceitos perfeitos não-linguísticos, Lao Tzu defendeu que a postura do sábio é não falar.

Curiosamente, esta também foi a postura de Wittgenstein no *Tractatus*: a filosofia analítica indica que somente é possível falar sobre fenômenos empíricos e que, toda vez que a linguagem corresse o risco de dobrar-se sobre si mesma, deveríamos nos calar (Wittgenstein, 1922). Mas o fato é que o próprio Wittgenstein não se calou, pois ele logo percebeu que a função da linguagem não era compreender o mundo, mas construir um mundo de significações.

Na década de 1930, o próprio Wittgenstein reconheceu que o projeto do *Tractatus* falhava em um ponto decisivo: a linguagem não funciona como um espelho lógico do mundo, mas como um conjunto heterogêneo de práticas sociais, cada uma com suas próprias regras.

Nas Investigações Filosóficas (publicadas postumamente em 1953), ele abandonou a ideia de que a linguagem teria uma estrutura lógica única, subjacente a todas as suas manifestações. Em seu lugar, propôs a noção de “jogos de linguagem”: atividades linguísticas irreduzíveis umas às outras, cujo significado não reside na correspondência com fatos, mas no uso que delas fazemos dentro de “formas de vida” compartilhadas. Esse é o começo da reviravolta pragmática: a linguagem não é algo que diz do mundo, mas é um meio pelo qual as pessoas interagem.

A consequência dessa virada é radical: se o significado é dado pelo uso, não há uma essência da linguagem a ser descoberta, assim como não há uma essência da justiça ou da beleza. A busca por definições universais (que era o projeto socrático e platônico por excelência) revela-se como um equívoco metodológico, pois pressupõe que todas as instâncias de um conceito partilham uma propriedade comum, quando na verdade estão ligadas por “semelhanças de família”: redes de afinidades parciais e cruzadas, sem um núcleo essencial. Essa noção, aplicada aos conceitos que estruturam nossas práticas sociais (justiça, democracia, gênero, arte), desestabiliza toda tentativa de fixar significados definitivos, e reforça a tese deste livro de que os paradoxos da linguagem não são defeitos a serem corrigidos, mas traços constitutivos de nossos universos simbólicos.

Quem quer que observe a linguagem como um instrumento para falar objetivamente do mundo perde de vista o fato de que a função social da linguagem é outra: trata-se de um artefato que foi desenvolvido para a coordenação da vida em sociedade e não para fazer ciência. Os gregos construíram a descrição ilusória de que os humanos têm uma racionalidade que lhes permite observar diretamente os padrões de uma ordem natural perfeita e justa. Os biólogos contemporâneos contestam que a função adaptativa de nossas habilidades cognitivas seja esta: a racionalidade começa a ser descrita como uma habilidade capaz de coordenar pessoas, e não de descrever a efetiva verdade das coisas.

Considerando que a vida da espécie humana é um empreendimento coletivo, é provável que não exista uma saída para fora da linguagem. Por isso, ganha força a metáfora de Castoriadis, apresentada no

Prelúdio: pensar filosoficamente não é sair da caverna, mas entrar no labirinto, perdendo-se em galerias que só existem porque as cavamos incansavelmente, até que fendas se abram nas paredes (Castoriadis, 1992, p. 10). A saída não está lá para ser percorrida, mas é possível criar novos caminhos. Gradualmente. Com muito esforço. Mas é possível.

Movimento 3 - A doença dos olhos (*Adagio espressivo*)

Se tivéssemos a imortalidade e a onipotência dos deuses, poderíamos desenvolver um conhecimento exaustivo de cada objeto do mundo. Porém, como os seres humanos têm vida curta e capacidades cognitivas limitadas, precisamos utilizar abordagens compatíveis com o fato de que a quantidade de informações que podemos armazenar e processar é muito restrita. Não contamos com o tempo necessário para investigar as peculiaridades de cada ser e de cada acontecimento.

Nosso desafio cognitivo sempre foi o de otimizar nossos saberes, realizando atividades complexas com o mínimo de conhecimento possível. Podemos nos tornar exímios pescadores, sem conhecer a fundo o metabolismo dos peixes. Os melhores remadores podem ser ignorantes sobre as leis da física que organizam a interação entre a canoa, o remo e a água.

A economia cognitiva das sociedades tradicionais estimula que os indivíduos sejam pouco reflexivos no exercício de suas atividades cotidianas: cozinhar, cuidar dos filhos, consertar ferramentas, etc. Nesses âmbitos práticos, cada ser humano se comporta como se tivesse imensas certezas sobre si próprio e sobre o mundo que o cerca. A justificada segurança de uma pessoa que acumulou experiência e conhecimento pode ser facilmente confundida com a confiança temerária daqueles que não compreendem os limites de suas próprias capacidades. A maioria de nós se equilibra entre esses extremos, pois fazemos nossas escolhas com razoável segurança, mesmo que não dominemos todos os conhecimentos que se relacionam com as atividades que praticamos.

Estamos sempre imersos em ambientes mais complexos do que conseguimos perceber e descrever conscientemente. Todavia, embora

não possamos escapar da condição de animais que precisam tomar decisões com base em conhecimentos limitados, tampouco somos seres que refletem constantemente sobre a ignorância que nos é própria. Dedicamos nossa atenção consciente ao desafio de tomar decisões adequadas a partir do horizonte estabelecido pelos saberes que aprendemos ao longo de nossa vida. Somos seres “dedutivos”: buscamos inferir o máximo de conclusões particulares, a partir dos conhecimentos gerais que compõem nossos repertórios individuais e coletivos.

A maioria de nós não gasta o seu tempo no mundo questionando a validade de seus próprios saberes e valores. Já temos problemas suficientes em nossa constante tentativa de adotar comportamentos condizentes com eles. Uma pessoa que pergunta demais tende a não alcançar a eficiência de quem segue os parâmetros cristalizados em sua cultura. Parece mais adequada uma coletividade em que os indivíduos seguem as tradições consolidadas, em vez de tentar reinventar a roda a cada passo. Com isso, talvez consigamos dedicar nossas capacidades ao enfrentamento dos problemas novos, que fogem ao repertório dos saberes compartilhados.

Jogamos futebol sem saber exatamente o que é a gravidade. Usamos computadores sem saber como eles funcionam. Vemos a lua nascer imensa e amarela sem entender bem por que ela se torna menor no decorrer da noite. Todavia, enfrentamos imensas dificuldades para explicar coisas que deveriam ser simples, caso essas certezas fossem assim tão sólidas. Quais são os meus verdadeiros desejos? Que é o tempo? De onde veio o universo?

Não temos explicação para tudo, nem precisamos ter. Podemos viver sem muitas explicações, desde que a combinação de nossas subjetividades com nossos poucos saberes seja capaz de produzir comportamentos percebidos como eficientes. Precisamos de modelos suficientemente eficazes, e não de conhecimentos exaustivos. Quanto mais simples são as situações vividas, mais podemos recorrer irrefletidamente a nossas intuições. Porém, frente a situações complexas, dedicamos muito tempo a ponderar sobre as possíveis consequências de nossos atos: quais serão as consequências de uma

separação, do uso de certo argumento ou do recurso à violência física?

Em muitos casos, temos dúvidas. Essa capacidade duvidante é salutar porque ela mobiliza nossa reflexão consciente, para avaliar cuidadosamente os fatos: suas características, suas particularidades, suas implicações. A filosofia é movida por esse tipo de dúvida, que não se contenta com as intuições e sensibilidades coletivamente partilhadas, mas exige explicações minuciosas, fundadas em um conhecimento rigoroso da natureza e das sociedades. Por esse motivo, a matéria-prima da filosofia não é o saber, mas a ignorância.

Não é por acaso que o principal atributo do filósofo é ser consciente de sua ignorância. Ao reconhecer os limites do seu próprio saber, a pessoa com sensibilidade filosófica trilha caminhos que mitigam seus desconhecimentos. Um dos grandes motores para essa percepção é a capacidade que os filósofos têm de se espantar com o fato de as coisas serem exatamente como são. Essa perplexidade constante gera um moto-contínuo de questões: para cada situação vivida, podemos nos perguntar: por que o mundo é assim, e não de outra forma? A sensibilidade dos filósofos faz com que eles não consigam olhar para as coisas concretas e apreciá-las como são. Eles nunca podem falar como Alberto Caeiro, no poema *O guardador de rebanhos*:

Creio no Mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...
O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...
(Pessoa, 1990)

Diversamente de Caeiro, a filosofia observa a realidade em busca de explicações que dependem de entidades fantasmagóricas: razões ocultas, essências imanentes, princípios últimos. Essa doença dos olhos não contamina apenas as perspectivas filosóficas. Os religiosos também observam fatos concretos em busca de descobrir a ordem

invisível que os conecta e dirige. Já os cientistas analisam fenômenos empíricos em busca de compreender as leis subjacentes, cujo conhecimento permitiria explicar as regularidades da natureza e prever as consequências de um acontecimento. Todos esses personagens tentam explicar o mundo, em vez de meramente contemplá-lo.

O filósofo e o sábio

Sabedorias risíveis

Ninguém nasce filósofo. Também não se nasce médico, cozinheiro ou dentista. Toda profissão exige um certo percurso formativo, em que desenvolvemos as habilidades que nos qualificam como padeiros, professores ou advogados.

Eu, por exemplo, sou filósofo. Mas devo confessar que demorei muito para falar de mim nesses termos. Creio que minha resistência a assumir tal designação decorria do imenso peso agregado a esse título. Apresentar-me como filósofo me parecia um ato ridículo, na medida em que implicava a reivindicação de pertinência a uma casta especial, formada por indivíduos com uma profundidade intelectual superior. Como sintetizou Kwame Appiah, a filosofia é “o rótulo de maior status no humanismo ocidental” (1997), o que faz soar pedante uma pessoa designar a si própria como filósofa.

Esse tipo de reivindicação nobiliárquica, ainda que involuntária, mostra os descaminhos da filosofia ocidental. Como toda revolucionária vitoriosa, ela se converteu rapidamente em uma nova encarnação do inimigo contra o qual ela lutava: a sabedoria. Quando dizer-se filósofo se converte em uma forma de qualificar-se como sábio, é porque a filosofia se transformou em uma palavra vazia.

Torna-se digno de riso quem se apresenta como sábio ou como célebre, pois essas designações não indicam o que uma pessoa é (como ser mãe) nem o que ela faz (como ser artista), mas revelam a maneira como as outras pessoas a reconhecem. O rótulo de sábio só faz sentido quando é atribuído por uma coletividade. Porém, quando

disseram de Sócrates que ele era sábio, ele percebeu que essa designação conduzia a uma armadilha. Imagino que ele teria pensado algo assim:

Que outros me chamem de sábio, por reconhecerem meu conhecimento ou minha prudência, vá lá! Chamam de sábios gente que sabe ainda menos do que eu. Porém, o que não teria cabimento seria eu mesmo me chamar de sábio, pois cada um de nós é péssimo juiz de seus próprios méritos. Se eu posso assumir uma designação que trate de minha relação com a sabedoria, somente poderia ser um nome que fale de algo que eu realmente sou e que faço: alguém que deseja conhecer, que valoriza o conhecimento, mas nunca alguém que teria a verdade, como se a verdade fosse uma garrafa de vinho ou um cavalo.

Essa consciência fez com que Sócrates desenvolvesse o curioso título de filósofo: um rótulo que ele poderia atribuir a si próprio, sem soar ridículo. Com essa astúcia, Sócrates escapava do ridículo da designação, bem como da prisão implícita num papel social que, para ser preservado, exige dos sábios que se esforcem constantemente para manter sua posição de porta-voz dos discursos que fazem eco em sua comunidade.

Pense em uma pessoa que você considera sábia. O que faz com que você a reconheça como tal? Será que ela própria se reconhece também como sábia?

A insustentável leveza do saber

Apesar desse início autocrítico e promissor, os herdeiros da tradição socrática logo passaram a reivindicar o lugar do sábio, com sua especial capacidade de diferenciar a Verdade de seus muitos simulacros. A ideia de que o filósofo é capaz de um conhecimento objetivamente verdadeiro desnaturou o sentido original da palavra filosofia, convertendo-a em um tipo específico de saber institucionalizado. Daí a reticência que eu tinha em me chamar de filósofo, mesmo após ter me aventurado a escrever um livro em que trato das nossas formas de conhecer, um tema que sempre foi matéria de filosofia (Barros, 2013a). Eu tinha começado esse livro assim:

Eu não sou filósofo. Aliás, nem acho que o título filósofo signifique alguma coisa relevante, porque ele faz parecer que existe um certo grupo de pessoas que produzem aquilo que chamamos comumente de filosofia.

A sincera inverdade contida na primeira frase ressalta que é preciso sempre duvidar dos filósofos, assim como dos poetas. O filósofo “é um fingidor, que finge tão completamente” (Pessoa, 1990), que chega a se convencer de que são verdadeiras as coisas que ele gostaria de dizer. Tal convergência de sensibilidades raramente foi reconhecida pelos filósofos, tanto que Platão tratou de excluir terminantemente os poetas de sua República (1996), para que eles não defendessem publicamente teses tão perigosas como a de que “desaprender oito horas por dia ensina os princípios” (Barros, 2013b).

O status diferenciado dos filósofos depende da crença social de que existe uma ordem imanente das coisas, a ser desvendada pela inteligência desses seres reflexivos e profundos. Mas os poetas nunca levaram a sério os filósofos, como ilustra a descrição que Aristófanes fez de Sócrates como uma pessoa que defendia as maiores sandices. A pós-sabedoria dos filósofos carregou desde sempre algo de risível, visto que a filosofia precisa revestir-se de uma sobriedade, uma seriedade e uma objetividade que ninguém pode buscar sem parecer ridículo.

As pessoas que tiveram a alegria de ler Milan Kundera certamente pensaram em seus livros quando viram as “peso” e “risível” utilizadas no mesmo texto. Kundera escreveu romances (Kundera, 1985, 1987) em que explorou a paradoxal relação entre peso e leveza, assim como o caráter disruptivo das várias formas de humor. Em sua literatura, aprendi mais sobre o mundo do que na maioria das obras filosóficas que eu li. Posso dizer o mesmo sobre poetas como Pessoa e Belchior, assim como de filósofos que se utilizaram extensamente de narrativas literárias, como Nietzsche, Sartre e Camus.

A estratégia platônica de excluir os artistas da República (Platão, 1996) não funcionou. Continuamos insistindo em colocar os poetas e os filósofos lado a lado, reconhecendo que ambos estão envolvidos em uma “didática da invenção” (Barros, 2013b), voltada a criar discursos capazes de mobilizar a sensibilidade de seus concidadãos.

Esse reconhecimento me fez considerar mais adequado defender explicitamente que pessoas que escrevem livros de filosofia sejam qualificadas como filósofas, mas isso não implica reconhecê-las como uma aristocracia do pensamento.

Não há mais saber no existencialismo filosófico de Heidegger que no existencialismo poético de Caeiro. Não há mais verdade no pragmatismo filosófico de Rorty que no pragmatismo cantado por Belchior. A potência criativa do pensamento de Simone de Beauvoir não se apresenta menor em suas obras literárias que em suas reflexões teóricas. A filosofia não é um discurso sobre a obra dos filósofos, mas sobre os conceitos que organizam as práticas sociais. Estes conceitos são criados e desenvolvidos tanto por filósofos como por escritores, músicos, cientistas e vários outros atores que produzem narrativas inovadoras acerca do mundo e das pessoas. Afastadas as pretensões nobiliárquicas da filosofia, eu devo ser capaz me admitir filósofo com a mesma tranquilidade que acompanha minha identificação como professor, como brasileiro e como admirado leitor de Kundera.

Filosofia e política

O peso da filosofia

Até aqui, o objetivo foi deflacionar a noção de filosofia, tentando retirar dela a crosta de sabedoria que foi se acumulando na palavra ao longo do tempo. Os filósofos fingiram não ser sábios, para logo em seguida tentarem assumir a função social que os sábios detinham: serem os guardiães do verdadeiro sentido das coisas. O que levou a essa impostura não foi a má-fé dos filósofos, que procuraram incessantemente a verdade com as melhores intenções, ou seja, com um desejo sincero de desvendar o sentido íntimo das coisas (Pessoa, 1990). O que os levou a seguir esse caminho foi justamente a crença de que existia esse tal sentido íntimo das coisas, a ser descoberto.

Foi somente no século XIX que começamos a duvidar seriamente da existência de uma ordem valorativa intrínseca à natureza. Desde então, desenvolvemos gradualmente a consciência de que a história humana não é um processo em que as nossas essências se realizam no

mundo. Pelo contrário: por meio dela, construímos e desenvolvemos nossos universos simbólicos.

A consciência histórica destrona a velha pretensão filosófica de encontrar as essências imutáveis de uma natureza eterna. Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche diagnosticou que o que caracteriza os filósofos é justamente a falta de sentido histórico e a tentativa de pensar as coisas imutáveis, eternas, que serviriam como fundamentos para um conhecimento verdadeiro das essências. Para Nietzsche, os filósofos “mumificam” a realidade ao transformá-la em conceitos estáticos: quando algo se recusa a permanecer imóvel, é tratado como ilusório.

A morte, a evolução, a idade, tanto quanto o nascimento e o crescimento, são para eles não só objeções, como até refutações. O que é não se torna, não se faz, e o que se torna ou se faz não é. [...] Resultado: mister se faz desprender-se da ilusão dos sentidos, do devir, da história, da mentira. Consequência: negar tudo o que supõe fé nos sentidos, negar todo o resto da humanidade. (Nietzsche, 2006)

O único conhecimento sólido, na tradição filosófica, está na descoberta das formas imortais que subjazem aos movimentos do mundo, esses pontos arquimedianos em que podemos apoiar com segurança as alavancas do nosso conhecimento. Nada que muda na história pode ser objeto de um conhecimento seguro, para essa tradição metafísica.

De fato, quando os cientistas identificaram a morte da filosofia, enquanto perspectiva capaz de produzir conhecimentos confiáveis, esse já era um tema recorrente no debate filosófico. A principal referência desse diagnóstico é a defesa feita por Friedrich Nietzsche, no final do século XIX, da morte simultânea da teologia cristã e da tradição filosófica ocidental. Em seu livro mais célebre, Nietzsche conta a história de Zaratustra, um pensador que se isolou nas montanhas por vários anos, até que decidiu voltar à cidade para compartilhar as reflexões que ele havia realizado. Os ecos platônicos desse eterno retorno à cidade dos homens indicam que, apesar de todas as transformações, os filósofos contemporâneos continuavam decididos a compartilhar seu conhecimento com pessoas que prefeririam

que eles mantivessem silêncio. No caminho de volta, Zaratustra se encontrou com um velho eremita dos bosques, que também se havia distanciado do mundo e continuava firme na sua disposição de isolamento, sob a justificativa de que ele não amava mais aos homens, somente a Deus: “o homem é, para mim, uma coisa demasiado imperfeita. O amor aos homens me mataria” (Nietzsche, 2011).

Por um lado, esse santo idoso encarnava o ceticismo cristão quanto à capacidade humana de conhecer a verdade por seus próprios meios. Suas palavras ecoam o profeta Jeremias, para quem seria “maldito o homem que confia no homem” (Jeremias, 17:5), vez que a sabedoria absoluta da divindade não pode ser alcançada por meros mortais. Mas ocorre que esse desejo por uma verdade transcendente absoluta, que supera as possibilidades humanas, é compartilhado também pela filosofia grega. Ambas as perspectivas anseiam pelo que Rorty chamava de verdade redentora: “um conjunto de crenças que colocariam fim, de uma vez por todas, ao processo reflexivo sobre o que deveríamos fazer de nós mesmos” (Rorty, 2007). Tal identidade faz com que o diagnóstico de Zaratustra seja aplicável tanto para a teologia quanto para a filosofia: o desejo da verdade absoluta parece completamente fora de lugar para uma sensibilidade radicalmente historicista. Como Richard Rorty diagnosticou em outro texto, “a maior parte dos intelectuais de nossos dias descarta alegações de que nossas práticas sociais exigem fundações filosóficas, com a mesma impaciência que têm com alegações semelhantes postas pela religião” (Rorty, 2005).

Como indicamos na introdução, o historicismo contemporâneo minou a pretensão clássica de que a filosofia poderia produzir um conhecimento rigoroso das essências imutáveis. Mas essa cisão é recente. Até o século XIX, o projeto dos filósofos era o de conferir a suas reflexões o mesmo grau de rigor que havia sido atingido pela física newtoniana, capaz de evidenciar os padrões eternos de uma ordem natural imutável. Nessa época, o conceito de ciência era usado para designar um saber rigoroso sobre o mundo, composto por afirmações com validade universal. Chamando de filosofia o conjunto geral dos saberes, Kant considerava que os gregos tinham

razão em dividi-la em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica (Kant, 1996).

Ao longo da modernidade, cientistas como Isaac Newton ainda chamavam a sua própria disciplina de “filosofia natural” (Smith, 2008). O mesmo rigor matemático buscado pelos cientistas também inspirava muitos filósofos, como Descartes, Espinosa ou Pascal. Os pensadores modernos entendiam que a racionalidade humana era capaz de descobrir a verdade tanto sobre os fenômenos empíricos quanto sobre as dimensões éticas, políticas e valorativas de nossa existência. Não havia uma distinção clara de métodos entre o conhecimento geral da filosofia e os conhecimentos das várias ciências particulares: todas elas eram investigações sobre a estrutura da ordem natural.

Essa indiferenciação também estava presente nos primeiros pensadores modernos que colocaram em dúvida os limites de nossa racionalidade, como David Hume. As reflexões de Hume foram realizadas dentro de suas investigações sobre o entendimento humano e se voltavam especialmente para a validade das inferências indutivas, que são as estruturas argumentativas fundamentais dos discursos científicos (Hume, 1975).

Se você observa em vários países um avanço consistente do vegetarianismo, você pode concluir que, em algum momento, as sociedades se tornarão vegetarianas?

A tese humeana de que raciocínios indutivos não possibilitam um conhecimento objetivo da verdade teve grande eco entre filósofos que, como Kant, buscaram defender o caráter objetivo de parte dos saberes empíricos e dos valores morais. A resposta kantiana a Hume foi delineada na *Crítica da Razão Pura*, que buscava realizar uma análise rigorosa “da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos que pode aspirar” (Kant, 2001). Kant fala repetidas vezes que a filosofia deveria seguir o caminho da ciência, transformando-se em um conhecimento rigoroso da ordem natural, tal como a física newtoniana.

No século XIX, a Revolução Industrial atropelou as pretensões da filosofia de se afirmar como um conhecimento tão rigoroso como o

científico. Como observou um economista da época, “a crença em verdades filosóficas saiu tanto de moda que nem o público, nem os acadêmicos se dispõem a receber mais obras desse tipo, exceto como produtos de puro academicismo ou curiosidade histórica” (apud Hobsbawm, 2009). Segundo o historiador britânico Eric Hobsbawm, as principais tendências filosóficas europeias se inspiravam pelo discurso científico e se opunham frontalmente à herança metafísica dos gregos. A imensa confiança depositada na solidez do conhecimento científico fazia com que a busca filosófica das essências parecesse um esforço inútil (Hobsbawm, 2009).

O positivismo não se limitava a afirmar que determinadas concepções filosóficas estavam equivocadas e deveriam ser substituídas por teorias mais aptas a revelar a natureza íntima das coisas. Tratava-se de uma rejeição da própria abordagem filosófica, entendida como uma forma ultrapassada de conhecimento: uma tentativa injustificada de compreender o mundo a partir de análises abstratas e não por meio de observações de fenômenos concretos. Como era de se esperar, muitos filósofos se contrapuseram a esse tipo de crítica, defendendo que a filosofia ainda podia ser uma forma rigorosa de conhecimento, capaz de revelar o próprio modo de ser do homem, que não poderia ser desvelado por meio do enfoque naturalista da ciência.

Enquanto os cientistas acentuavam a inviabilidade de um conhecimento que transcendesse nossas observações empíricas e históricas, filósofos como Edmund Husserl defendiam que o naturalismo da ciência a tornava cega para uma dimensão da natureza que não era perceptível por nossos sentidos: o próprio Ser dos homens, que somente poderia ser acessado por meio de uma intuição direta de nossa consciência (Husserl, 1989). Husserl é uma das principais vozes que retoma a tese clássica de que, para além das aparências observáveis pelos cientistas, temos uma essência natural que nos é própria e que somente pode ser percebida pelas faculdades inteligíveis de nossa consciência.

A redução da psique humana a um fenômeno empírico, explicável pelas abordagens mecanicistas da ciência, conduz a uma abordagem monista, incompatível com o dualismo típico das perspectivas filo-

sóficas tradicionais e do senso comum contemporâneo. Ao tratar nossas capacidades intelectuais como meras decorrências do funcionamento do sistema nervoso, a ciência se contrapõe à consolidada estratégia de explicar as questões humanas a partir da combinação de elementos materiais, ligados a nossa corporeidade, com uma dimensão imaterial, que pode ser caracterizada como espiritual, psíquica ou anímica.

O dualismo mente/corpo continua sendo uma concepção bastante difundida no mundo contemporâneo, sendo que boa parte das pessoas acredita que a natureza humana é definida pela combinação de uma dimensão física (dada por nossa corporeidade) com uma dimensão metafísica (de nossa mente, alma ou consciência). Para as abordagens tradicionais da filosofia, os filósofos seriam capazes de analisar reflexivamente as propriedades de nossa consciência, o que lhes possibilitaria ultrapassar os limites do conhecimento empírico que a ciência nos oferece. São recorrentes afirmações, como a do filósofo Eric Voegelin, de que a falta de uma abertura para a transcendência impede que os seres humanos se realizem plenamente, visto que essa dimensão espiritual é um elemento constitutivo da natureza humana (Voegelin, 1989).

A formulação mais influente desse dualismo moderno é a de René Descartes. Em sua segunda meditação, Descartes buscou um ponto fixo e seguro sobre o qual apoiar todo o edifício do conhecimento, tal como Arquimedes buscava um ponto de apoio para mover o globo terrestre (Descartes, 1973). Esse ponto arquimediano ele encontrou na evidência do pensar: um pensar que é, ao mesmo tempo, perceptível (porque somos conscientes de nosso pensamento) e imaterial (porque não é com nossos sentidos que apreendemos o pensar de nossos espíritos). Para Descartes, esse eu que pensa não é um corpo, mas um espírito. A evidência primária do pensar não aponta para a corporeidade, mas para uma capacidade anímica que opera para além de nossos sentidos: “a alma do homem é inteiramente diferente do corpo” (Descartes, 1973). Descartes reconhecia o papel do cérebro em nossa cognição, mas entendia que o pensamento de um espírito consciente não se confundia com a atividade cerebral, dado que a função do cérebro era a de servir como um mediador entre a alma e o corpo.

A relevância dessa passagem está em que a estratégia cartesiana mostra como a modernidade buscou um substituto racional para a autoridade religiosa: se não podemos confiar nos sentidos (que enganam) nem nas tradições (que são contingentes), resta a racionalidade pura como garantia de acesso à verdade. Porém, ao fundar o conhecimento na consciência individual, Descartes herdou os mesmos problemas metafísicos que pretendia superar: a necessidade de postular uma substância imaterial (a alma) e uma garantia transcendente (Deus) para que o sistema funcionasse.

Embora as implicações religiosas da distinção alma/corpo tenham reduzido a sua presença no discurso público, referências a uma consciência imaterial continuam sendo percebidas como explicações plausíveis para os fenômenos humanos. Isso fez com que o filósofo e cientista Daniel Dennett afirmasse que a consciência passou a ser, na cultura atual, “o último bastião das propriedades ocultas, epifenômenos e estados subjetivos imensuráveis” (Dennett, 1998). Todavia, a consolidação entre os cientistas de uma perspectiva monista e empírica estimulou o diagnóstico, ao longo do século XX, de que a filosofia havia se tornado irrelevante, pois insistia em tratar de fantasmas: essências naturais eternas, acessíveis por algum tipo de faculdade puramente intelectual, radicada em nossa mente.

Esse debate ganha hoje uma inflexão inesperada com o advento da inteligência artificial generativa. Sistemas de linguagem como os modelos de aprendizado profundo são capazes de categorizar o mundo, produzir argumentos coerentes e até gerar textos que simulam reflexão filosófica. No entanto, esses sistemas operam sem consciência, sem intencionalidade e sem a experiência subjetiva que a tradição metafísica atribuía à alma.

Se uma máquina pode manipular conceitos sem hipostasiá-los (isto é, sem acreditar que eles correspondem a essências reais), pelo simples fato de que modelos de IA não acreditam em nada, será que o que chamamos de linguagem pode ser uma mera operação maquínica de nosso sistema neural? Será que nossa insistência em explicar a cognição humana e nossa capacidade de julgamento moral com base na operação de algum tipo de alma (ou consciência ou mente) não é apenas uma repetição acrítica de concepções arcaicas sobre o que significa a nossa atividade psíquica?

Duas consequências parecem relevantes. A primeira é que a inteligência artificial oferece uma demonstração empírica de que a categorização do mundo não exige pressupostos metafísicos: um sistema pode operar com categorias linguísticas sem pressupor que elas reflitam uma ordem natural. A segunda é que a IA recoloca, em termos novos, o velho problema da autorreferência: um modelo de linguagem que produz discursos sobre a linguagem nos convida a perguntar se a reflexividade (que apresentamos como traço distintivo da filosofia) é necessariamente uma atividade humana ou se pode ser, ao menos parcialmente, simulada por artefatos computacionais. A questão permanece aberta, mas o simples fato de que ela possa ser formulada mostra que o debate filosófico sobre categorias e linguagem está longe de ser um exercício meramente acadêmico.

Essa autorreferencialidade é radicalizada pelo fato de que os dois últimos parágrafos foram escritos pelo Opus, em função de uma lacuna que esse mesmo modelo identificou no presente texto. Trata-se de um modelo de IA que analisou um texto, identificou a fragilidade de que não era tratado o impacto da IA generativa e, sob demanda, escreveu esses dois parágrafos, em que a IA articula argumentos plausíveis sob si mesma, simulando o estilo mais geral deste livro.

O historicismo do século XIX torna ridículas as pretensões da filosofia grega, e com isso abre espaço para podermos inventar um sentido novo para a própria ideia de filosofia, que passa a ser descrita como uma forma específica de trabalho intelectual.

Entretanto, devemos tomar cuidado para que a deflação do peso da palavra filosofia não nos conduza para uma dissolução completa desse conceito. Esse caminho poderia nos levar a considerar todas as pessoas como filósofas porque cada um de nós tem a sua “filosofia de vida”. Isso seria tão equivocado como considerar que os advogados são escritores porque passam a vida a redigir petições iniciais e recursos. A simples habilidade de produzir textos escritos não permite qualificar uma pessoa como “escritora”.

Todos contamos histórias, mas isso não nos torna historiadores. Alguns de nós se interessam por entender como certos acontecimentos se passaram, mas isso tampouco nos torna historiadores. Isso nos

torna interessados na história, e foi o reconhecimento de um interesse desse tipo que estava contido na formulação socrática do termo filo+sofia, designando um particular interesse pelo conhecimento verdadeiro.

Eu também canto, de vez em quando, com a família e os amigos. Também cheguei a tocar pandeiro no Samba do Peleja, mas isso não me torna um músico. Reservamos o nome de historiador e de músico para quem produz narrativas históricas ou discursos musicais com habilidade e constância.

A atividade que exerço com maior regularidade é a de professor. A docência não envolve a produção de discursos propriamente filosóficos, mas a de textos pedagógicos, voltados a facilitar a compreensão das estruturas conceituais que permeiam os variados discursos que meus leitores encontram ao longo da vida. Um professor de filosofia não é necessariamente um filósofo, mas um cartógrafo que mapeia os modos de pensar, com o objetivo de auxiliar seus leitores e ouvintes a compreender melhor o que nós fazemos quando tentamos explicar o mundo.

A invenção dos sentidos

Não é incomum que os professores de filosofia contribuam efetivamente para o campo, desenvolvendo uma leitura particular do mundo, que possibilita que os qualifiquemos também como filósofos. Mas a filosofia não é fruto do trabalho dos professores de filosofia, assim como a língua não é o resultado do trabalho dos linguistas. Os linguistas são estudiosos das linguagens, que produzem descrições sobre os modos pelos quais os seres humanos se comunicam por meio de códigos linguísticos. Os linguistas produzem a linguística, eles não produzem a língua.

Muito antes de haver linguistas, existiam múltiplas línguas, faladas por milhares de pessoas e constituídas pelo esforço comum de criar modos de compreensão recíproca. E, antes de haver línguas, havia linguagens mais simples: pictóricas, gestuais, sonoras. Tudo tem sempre um antes, e as coisas que não tem antes são mistérios que desafiam nossa compreensão. Deixemos os mistérios para depois.

Muito antes de haver filósofos, existiram discursos estruturados a partir de categorias complexas, conjuntos de narrativas que tentavam converter o mundo em um lugar compreensível. Antes de haver filósofos, havia essa postura que veio a ser chamada de hermenêutica: observar a realidade como se ela fosse um texto, como se ela portasse um sentido a ser descoberto. Além disso, devemos esclarecer que as ideias filosóficas que os professores organizam e apresentam não estão contidas apenas nos livros de filosofia. Foi com o poeta Fernando Pessoa que melhor aprendi que os filósofos estão doentes dos olhos porque não veem o mundo como ele é, mas atribuem sentidos a coisas que não têm valores nem significado, apenas existência.

Somente as coisas que têm sentido são passíveis de compreensão. Na tentativa de entender o mundo, partimos do pressuposto de que podemos descobrir um sentido intrínseco nas coisas que observamos. Ocorre que esse sentido não está lá, para ser descoberto: ele é produzido por nós mesmos, durante o processo que descrevemos como sendo o de sua busca.

As coisas não precisam ter um sentido para que nos dediquemos interpretá-las: nosso olhar pode reconhecer em uma nuvem a forma de um dragão ou de um elefante, mas dragão e elefante são modelos que estão em nossa mente, e não nas próprias nuvens. Somos nós (observadores, leitores, intérpretes) que estabelecemos relações de semelhança, de consequência ou de finalidade, com as quais podemos reduzir a complexidade do mundo a certas formas recorrentes, elaborando modelos explicativos capazes de dar sentido unificado a uma multiplicidade de objetos e acontecimentos.

O objetivo deste livro é o de contribuir para que você reflita sobre algumas articulações possíveis (antigas, modernas, pós-modernas, etc.) sobre essas questões, para avaliar em que medida as suas perspectivas se identificam com esses modelos explicativos. Como dizia Carlos Nejar, “a razão que não me dais, eu crio” (Nejar, 2003), e assim nós inventamos múltiplos universos simbólicos que povoam o mundo com significados, valores, direitos naturais e sentidos objetivos.

Ouçã a introdução de Vinícius de Moraes ao Samba da Bênção, lançado em 1967. Como seria recebido este texto se fosse escrito por um compositor dos dias atuais?

A mutação simbólica

Esses modelos de compreensão do mundo não são a filosofia, porque eles são muito mais amplos. Eles são as culturas, universos criados pela sedimentação de múltiplas camadas históricas, nos quais cada indivíduo se encontra desde seu nascimento. Nenhum de nós cria a cultura, porque ela surge por um longo processo de decantação, no qual se cruzam as percepções de inúmeras pessoas. Cada um de nós observa o mundo como se ele tivesse uma ordem intrínseca e, previsivelmente, produzimos múltiplas descrições dessa ordem.

Uma realidade ordenada é um lugar habitável dentro do qual podemos nos mover com mais previsibilidade e segurança. Nosso cérebro é uma máquina de produzir ordem, de criar padrões que permitam adaptar-nos ao mundo, mesmo que contemos apenas com informações fragmentárias. Uma ordem inventada acalma nossas angústias e permite o estabelecimento de relações sociais estruturadas simbolicamente, constituindo um artefato cultural que nos permitiu viver em grupos de centenas de milhões de pessoas.

A transformação dessa ordem simbólica não se dá por meio de uma decisão. Ninguém simplesmente decide acreditar em um deus ou superar um estado de luto. As práticas psicoterápicas contemporâneas, por exemplo, atuam justamente nesse abismo que existe entre desejar ser (mais paciente, menos preconceituoso ou mais feliz) e efetivamente estar à altura de seus próprios desejos. Uma pessoa pode decidir submeter-se a um processo terapêutico, mas as alterações subjetivas que decorrem da psicoterapia não são causadas diretamente pela decisão de se transformar, e sim pelas formas como a vivência do processo interfere na constituição subjetiva do indivíduo.

As decisões incidem diretamente sobre o comportamento, mas elas operam de forma indireta sobre nossas crenças: não nos é dado decidir acerca de nossas convicções, mas o ato de refletir sobre nossos

universos simbólicos pode desencadear mudanças em nossas formas de ver o mundo. No âmbito social, uma sociedade pode vedar os processos argumentativos por meio dos quais refletimos sobre nossas tradições, o que contribui para reforçar a estabilidade de uma cultura. As sociedades também podem tolerar (ou até mesmo estimular) o desenvolvimento de processos argumentativos que evidenciem as incongruências existentes em nossas formas de ver o mundo e, nessa medida, sirvam de impulso para o estabelecimento de interações sociais que proporcionem uma paulatina reorganização de nossos universos simbólicos.

Em que medida o seu círculo familiar (ou de amigos) está disposto a pensar como artificiais e históricos os valores centrais de suas concepções de mundo, como sua posição religiosa ou sua concepção sobre o papel social e sexual das mulheres?

Tradições mais dogmáticas vedam essa reflexão direta sobre os valores sociais, cuja simples tematização pode levar a processos transformadores. Tradições mais abertas à crítica possibilitam o desenvolvimento de dinâmicas de interação social que conduzam a transformações na ordem simbólica. Uma dessas dinâmicas é a filosofia, que se baseia no desenvolvimento de um discurso reflexivo, que coloca em questão as convicções e valores cristalizados no senso comum. Existem, porém, outras dinâmicas, inclusive mais antigas que a própria filosofia: os profetas, por exemplo, são personagens que alteram as ordens religiosas, promovendo rupturas. A arte, em seus exercícios criativos, contribui para modificar nossas formas de descrever a realidade, oferecendo narrativas e representações inovadoras. A filosofia faz parte desse processo de mutação simbólica, mas sua atividade é concentrada na revisão explícita de nossos conceitos: um discurso que tematiza diretamente as explicações vigentes, perguntando se elas devem ser mantidas ou transformadas.

Da caverna ao labirinto

A filosofia ocidental se desenvolveu durante milênios a partir da intuição platônica de que era preciso supor a existência de entidades imateriais imutáveis (ideias, essências, substâncias, etc.), para que

o mundo pudesse ser descrito como a realização de uma ordem natural imanente. Platão notou que admitir a existência de uma ordem natural significa pressupor que os elementos imateriais que a compõem deveriam ser tão existentes como os fenômenos empíricos. A longa permanência dessa intuição nos discursos filosóficos fez com que Whitehead caracterizasse a filosofia ocidental como uma série de notas de rodapé à obra de Platão (Whitehead, 1978).

O projeto filosófico construído sobre os alicerces do pensamento grego começou a definhar quando a modernidade se deu conta de que as sociedades não podiam ser descritas como realizações de uma essência imutável e universal. Ao longo dos últimos duzentos anos, a busca por identificar uma verdade absoluta tem cedido espaço às perspectivas construídas sobre o pressuposto de que as práticas sociais e os modelos conceituais que usamos para descrevê-las “não são naturais nem inevitáveis” (Rorty, 1993).

Durante muito tempo, a filosofia se apresentou como uma investigação sobre a verdadeira ordem do mundo, constituída pelos atributos essenciais da natureza e dos homens, pela verdade que se encontra além das sombras projetadas na parede da caverna. Foi somente no século XX que se consolidou a percepção traduzida por Jean-Paul Sartre em uma de suas frases mais conhecidas: “a existência precede a essência”. Não é que existam essências no mundo, que a filosofia pode desvendar de alguma forma. O debate sobre as essências é uma decorrência de nossa condição de atores que operam uma linguagem repleta de pressupostos metafísicos. Nossa própria forma de existir no mundo é que nos leva a produzir discursos metafísicos, em que atribuímos às coisas uma essência que lhes seria própria. Nossa forma linguística de estar no mundo é que engendra a própria noção de “essência”, a partir da qual podemos falar da humanidade dos homens ou da liticidade das pedras.

Este livro tenta dobrar a filosofia sobre si mesma, como anunciamos na introdução. Não retornamos aos clássicos para nos filiar a eles, mas para compreender o modo como os discursos filosóficos se estruturam e, com isso, avaliar suas potencialidades contemporâneas.

Sustento que a maior parte da filosofia é tão relevante e atual como a física aristotélica e a medicina hipocrática: são modelos que po-

dem nos inspirar reflexões interessantes, mas que não utilizamos em nossas práticas atuais. A importância histórica de autores como Descartes, Hobbes ou Kant é inegável. A engenhosidade de suas reflexões não cessa de nos impressionar. Eles nos ofereceram alguns dos sistemas de pensamento que melhor articularam os conhecimentos e sensibilidades das pessoas que viviam nos contextos culturais em que eles produziram as suas reflexões. Entretanto, a valorização excessiva do pensamento filosófico clássico me parece fruto do curioso pressuposto de que os pensadores antigos e modernos falam da mesma coisa: a ordem imutável do mundo.

— Você acredita que existem valores morais inscritos na natureza das coisas ou na natureza humana?

A onipresença do mito da caverna (Platão, 1996) pode nos dar a impressão de que a característica particular da filosofia seria justamente a de denunciar a grande distância que pode existir entre a realidade objetiva do mundo e as falsas imagens que usamos para descrevê-la. O problema dessa abordagem é que a alternativa oferecida às dificuldades decorrentes do uso de imagens distorcidas é justamente a utilização de uma imagem objetivamente verdadeira das coisas. Nesse ponto, os discursos filosóficos convergem com os discursos religiosos, dos quais eles não chegam a se diferenciar: tanto os filósofos como os profetas se apresentam como portadores de uma verdade superadora dos equívocos que integram as percepções hegemônicas de uma sociedade.

A oposição dos filósofos gregos aos mitos religiosos pode estimular a percepção de que a filosofia se opõe às explicações religiosas, quando ela se contrapõe apenas às narrativas míticas. Os mitos falam de como a atuação dos deuses e heróis definiram a organização do mundo que enxergamos hoje. O que chocava os filósofos não era o caráter religioso dessas narrativas, mas a sua historicidade: os mitos tratam a ordem do mundo como se ela tivesse um começo e como se ela fosse decorrência das escolhas de determinados atores. Já os filósofos gregos consideravam que a ordem era eterna e imutável, cabendo a nós esclarecer a estrutura dessa ordem subjacente ao mundo.

A herança platônica está menos ligada à afirmação do caráter enganoso das imagens socialmente partilhadas do que ao mito de que existe uma verdade objetiva acessível para qualquer indivíduo que se proponha a observar o mundo a partir de suas faculdades racionais. A particularidade da filosofia clássica europeia é justamente a de defender que a racionalidade inscrita na alma de cada ser humano possibilita que todo indivíduo possa descortinar, mobilizando apenas seus próprios meios, a efetiva “ordem natural”.

Essa herança justifica a metáfora de Castoriadis, já explorada nos movimentos anteriores: a filosofia não é uma via para fora da caverna, mas o exercício reflexivo que fazemos no interior de um labirinto sem saída (Castoriadis, 1999). Redefinida nesses termos, a filosofia passa a ser encarada como uma atividade voltada a elucidar as formas como nossos conceitos influenciam nossas percepções e interações sociais, sempre dentro dos universos simbólicos que são, simultaneamente, seu instrumento e seu objeto.

Filosofia como atividade reflexiva

No item 4.11 do *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein afirmou que a filosofia não é uma teoria, mas uma atividade voltada a elucidar o significado dos enunciados sobre os fatos, diferenciando aquilo que pode ser pensado e dito claramente daquilo que, por não poder ser enunciado com clareza, deveria ser calado (Wittgenstein, 1922). Proponho que não atribuamos à filosofia um objeto tão estreito quanto o naturalismo do *Tractatus* sugeriu, mas que adotemos a tese de Wittgenstein no sentido de que a filosofia deve ser vista como uma atividade reflexiva sobre nossos conhecimentos, e não como um saber.

Sugiro chamar de filosofia a atividade reflexiva que tem por objeto o modo como nós pensamos sobre todos os temas abrangidos por nossa linguagem e não apenas sobre os fenômenos empíricos, como sugeriu Wittgenstein (Wittgenstein, 1922). Além disso, proponho reconhecer que ela não tem uma atividade meramente elucidativa, visto que o discurso filosófico promove uma crítica voltada ao desenvolvimento de critérios para diferenciar o que deve ser mantido e o que deve ser transformado em nossas ordens simbólicas. Por esse

motivo, a filosofia é uma atividade que sempre se exerce no presente: não faz sentido decidir o que deve ser modificado ou mantido em universos simbólicos do passado, nem do futuro.

De fato, muitas das pessoas que consideramos filósofos são apenas pessoas eruditas, que estudaram textos filosóficos, mas nunca se dedicaram realmente a fazer essa reavaliação de suas próprias ideias. Os próprios professores de filosofia, muitas vezes, são compendia-dores dedicados de ideias alheias, mas que têm um baixo nível de reflexividade sobre suas próprias concepções. Um filósofo ortodoxo, dedicado a converter outras pessoas a suas próprias convicções, é uma figura que, além de triste, é inútil: somente podemos mudar nossas crenças a partir de dentro, o que faz com que a filosofia precise ser um diálogo aberto, e não uma pregação missionária. Com relação a um desses pseudofilósofos, Dmitri Karamázov deu uma resposta curiosa: “todos os russos de verdade são filósofos e tu, embora tenhas estudado, não és um filósofo, mas um *smierd* [um camponês simplório]” (Dostoiévski, 2008, p. 764). A marca da filosofia não é a erudição nem a defesa intransigente de um ponto de vista: somente uma reflexividade autêntica e dialógica pode gerar discursos filosóficos sólidos.

Embora a filosofia muitas vezes se apresente como um tipo de conhecimento (das essências, das causas, dos princípios, de si mesmo, etc.), essa é uma caracterização enganosa, porque, como afirmava John Dewey, a filosofia não é uma forma de conhecimento, mas um programa de ação (Rorty, 2007). A questão da filosofia é sempre a de orientar nossas decisões: que ideias devemos abandonar e que outras ideias devemos incorporar a nossas descrições de mundo? Essa percepção fez com que Rorty inserisse a filosofia no âmbito do que ele denominou “política cultural”: uma atividade voltada a definir “quais construtos sociais devem ser mantidos ou substituídos” (Rorty, 1993).

A citação preferida de Miroslav Milovic, meu grande professor de filosofia, era a última tese de Marx sobre Feuerbach: “filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras; mas o que importa é transformá-lo” (Marx, 1982). A ideia de que a filosofia é uma atividade voltada a interpretar o mundo está ligada ao pressuposto

de que ela é um tipo específico de conhecimento: mais verdadeiro, mais profundo, mais essencial. Pensada como atividade, a filosofia deixa de ser a busca de uma pretensa verdade e passa a ser inscrita entre as estratégias de transformação social, voltadas a (re)constituir nossos universos simbólicos e nossas organizações políticas.

Os elementos de nossos universos simbólicos são transformados todas as vezes que pensamos reflexivamente sobre eles. Quando uma mulher pensa sobre a condição feminina, ela opera uma espécie de dobra: a condição feminina é, ao mesmo tempo, a perspectiva a partir da qual ela se percebe e o objeto de sua percepção. Simultaneamente, a condição feminina é o objeto a ser interpretado (pela mulher que reflete) e o contexto de interpretação (onde a reflexão se insere).

O resultado dessa operação circular é que uma mulher não pode pensar sobre a condição feminina sem alterar o modo como ela define essa própria condição. Portanto, quando ela chega a descobrir algo sobre o seu próprio ser, ela se torna diversa do que era, o que revela ser utópica a expectativa de que poderíamos nos conhecer objetivamente quando nos olhássemos cuidadosamente no espelho. Da mesma forma, um homem que reflete sobre seus próprios valores termina por ressignificá-los e, com isso, alterar o seu próprio universo simbólico.

Em suma, no universo simbólico vale um correlato do princípio da incerteza: a observação do imaginário fatalmente transforma o imaginário observado. Como os elementos simbólicos existem apenas enquanto padrões que organizam nossas sensibilidades, eles somente podem ser investigados por meio de atividades reflexivas que terminam por alterar o objeto de análise. Tematizar nossa própria subjetividade nos conduz a criar situações vivenciais que tendem a modificar a subjetividade que se busca compreender.

Esse fenômeno faz com que, embora sejamos incapazes de decidir acerca de nossa sensibilidade, nós podemos escolher cursos de ação que podem desencadear mutações em nossos universos simbólicos. Nossas crenças nos constituem e não podem ser alteradas por mera escolha: ninguém escolhe ser racista ou misógino, ninguém escolhe deixar de ser ateu ou de ser cristão. Todavia, há certas atividades por meio das quais somos levados a tematizar nossas próprias crenças, e

a experiência dessas vivências pode conduzir a uma alteração (discreta ou revolucionária) das formas como percebemos os elementos simbólicos que nos constituem.

A filosofia é uma dessas atividades reflexivas que nos colocam frente aos limites de nossas formas de produzir imagens do mundo. Sua particularidade é a de tematizar diretamente as categorias que usamos na produção de nossas descrições sobre a realidade, abrindo espaço para que nosso universo simbólico seja transformado por meio da adoção de novas categorias, seja pela criação original de novos conceitos (que desdobramos com base naquelas que já temos, como a distinção entre gênero e sexo), pela resignificação dos sentidos tradicionais de um termo (como justiça ou igualdade) ou pelo abandono de conceitos que se tornam desacoplados do restante de nosso imaginário (como a distinção entre senhores e escravos). Para Deleuze e Guattari, é justamente essa capacidade de criação conceitual que define a filosofia: ela não descobre conceitos preexistentes, mas os fabrica, e cada conceito novo reconfigura o plano sobre o qual os demais se organizam (Deleuze e Guattari, 1992).

Como você entende o processo pelo qual a categoria “dono” de um animal de estimação tem sido substituído pelo conceito de “tutor”?

No desencadeamento desses processos transformadores (cujo resultado é sempre imprevisível, por depender da sensibilidade própria de cada pessoa...), o estudo da história da filosofia tem o importante papel de abrir nossos horizontes para a multiplicidade de arranjos conceituais possíveis e para a inserção histórica das crenças que vivenciamos como naturais. Todavia, não podemos perder de vista que as informações não têm, por si mesmas, um caráter transformador: elas somente adquirem essa potencialidade quando uma pessoa se deixa interpelar pelas radicais diferenças entre os conceitos desenvolvidos no passado (que ressaltam a historicidade dos sistemas valorativos em que estamos imersos) e pela multiplicidade de percepções que atravessa as complexas sociedades de hoje em dia.

A filosofia e seus paradoxos constitutivos

A pretexto de entender como o mundo verdadeiramente é, a filosofia forja novas formas de ver o mundo, que alteram nossas percepções e, conseqüentemente, nossas formas de agir. Essa vocação prática da filosofia, tão acentuada por Miro e por Rorty, faz com que ela seja uma atividade altamente contextual: não podemos filosofar senão a partir de nossa própria visão de mundo.

Nas Cidades Invisíveis, Marco Polo conta a Kublai Khan sobre várias cidades de seu vasto império, mas um dia o governante apontou que faltava falar de uma: Veneza, a cidade natal do célebre mercador. Marco sorriu e respondeu: “E de qual julgavas que eu te falava? [...] Sempre que descrevo uma cidade digo qualquer coisa de Veneza. [...]” (Calvino, 1990). E assim sempre fazemos nós, falando do mundo a partir de nossa mirada particular, composta pela interação de nossa personalidade com as diversas realidades que nos interpelaram ao longo da vida.

Eu nasci em um mundo sem internet. Cresci em uma sociedade em que telefones celulares eram pensados como algo tão distante quanto as viagens interestelares. Eu me tornei adulto imerso em relações sociais que se processavam sem WhatsApp, sem Instagram, sem Facebook, sem Tinder. Se eu tiver a fortuna de uma vida longa, serei ainda testemunha das catástrofes ambientais decorrentes da mudança climática e dos abalos sísmicos que a inteligência artificial causará nos mercados de trabalho.

Com sorte, essas mesmas coisas serão vistas também por meu pai, que quando criança viajava a cavalo para passar férias na casa do meu bisavô, no interior da região norte do Brasil. Meu pai nasceu em 1951, quando os EUA tinham escolas segregadas (*Brown v. Board of Education* é de 1954), havia mais de 20 colônias europeias na África, as mulheres casadas no Brasil somente podiam trabalhar com autorização prévia do marido (o Estatuto da Mulher Casada, que muda essa situação, é de 1962) e a homossexualidade era crime na Inglaterra (é de 1967 o *Sex Offence Act*, que legalizou relações homossexuais praticadas entre maiores de 21 anos).

Esse vertiginoso ritmo de mudanças faz com que, muitas vezes, a sensibilidade de uma pessoa guarde distância com relação às percepções típicas de uma geração mais antiga (ou mais nova). Essas diferenças nos interessam porque a filosofia se desenvolve, a cada momento, discutindo os limites das percepções sociais hegemônicas.

A filosofia é útil quando nos desafia, especialmente quando explora as tensões internas que existem nas nossas visões de mundo. Cada um de nós tem uma sensibilidade construída a partir de fatores heterogêneos, que não formam um sistema unificado, e sim um mosaico repleto de incongruências que nos passam despercebidas porque cada peça do mosaico nos é familiar. O estudo da filosofia tende a nos tornar mais conscientes desses elementos paradoxais, a perceber que existem fraturas em nossos modelos explicativos, que os conceitos que usamos são vagos, que nossa indignação moral é seletiva, que acreditamos em fatos distorcidos e que todo mundo se acha mais justo e mais objetivo do que se é.

Essas incongruências não são um objeto exclusivo da filosofia: tratam delas os artistas, os psicólogos, os religiosos, cada um a seu modo. Os filósofos normalmente lidam com essas questões a partir de uma análise dos conceitos: observamos os repertórios conceituais que recebemos das gerações anteriores (a tradição, no sentido mais literal daquilo que é transmitido) e avaliamos em que medida esses modelos explicativos são adequados ao contexto atual.

Ocorre que esses critérios de análise são muito díspares: cada perspectiva filosófica tem seus padrões e eles não são compatíveis entre si. Apesar de toda essa disparidade, ou melhor, justamente por causa de toda essa disparidade, é importante que cada um de vocês identifique os modelos explicativos que tende a usar, e que se torne consciente das potencialidades e dos limites desses repertórios conceituais. As pessoas podem simplesmente adotar as concepções filosóficas e metodológicas dominantes em sua cultura profissional (e que Warat chamava de “senso comum teórico dos juristas”) (Warat, 1994), mas também podem fazer escolhas mais sofisticadas e conscientes acerca dos modelos teóricos que desejam utilizar.

O exercício dessa reflexividade é a própria filosofia, que segue colocando em dúvida as verdades que nos são mais caras. Não se trata de uma atividade monopolizada pelos escritores de livros de filosofia, nem pelos professores de filosofia e, menos ainda, pelos bacharéis em filosofia. Não são os linguistas que produzem a língua e, tal como os idiomas são fruto da ação coordenada de todos os falantes, a filosofia é fruto do diálogo de todas as pessoas envolvidas nesse tipo de reflexão, que tem caráter transformador sobre as pretensas verdades que constituem o senso comum.

Por esse motivo, um curso de filosofia que se volta a estimular uma sensibilidade reflexiva e uma consciência acerca das próprias categorias não pode se limitar a transmitir conhecimentos: ele precisa ser modelado para equilibrar a proposição de novos processos reflexivos com os estudos que dialoguem com a experiência acumulada pelas pessoas que enfrentaram desafios reflexivos similares, ao longo dos últimos milênios. Como insistia Luis Alberto Warat, a educação para a filosofia precisa ser um desenvolvimento da sensibilidade (Warat, 2000, 2004): o estudo da filosofia deveria nos tornar sensíveis ao modo como articulamos nossas explicações acerca do mundo, às armadilhas retóricas, aos valores implícitos, ao modo insidioso como as nossas preferências ideológicas condicionam nossas avaliações. Sem esse cuidado, os estudantes correm o risco de sofrer o que ele chamava de “pinguinização”: um processo de domesticação das subjetividades, promovido pelo ensino tradicional, em que se aprendem novas linguagens sem alterar a sensibilidade, mudando os discursos para que as estruturas permaneçam inalteradas (Sousa e Costa, 2021). Não é um desafio fácil, mas poucos estudos têm mais impacto potencial sobre a nossa vida do que uma reflexão cuidadosa acerca dos nossos modos de inventar os mundos simbólicos que habitamos.

Movimento 4 - Cartografias simbólicas (*Presto*)

Linguagem e coordenação social

Os debates sobre o mundo tipicamente não são debates sobre as percepções que temos de um objeto determinado, mas sobre as maneiras corretas de descrever e de classificar um conjunto de fenômenos. Quando começa a vida? Quais são os efeitos colaterais de um medicamento? Qual é o candidato com mais chances de ganhar uma eleição? Perguntas como essas não envolvem a descrição de um fenômeno particular, mas a análise de um grande número de fatos, cuja observação conjunta permite formular os padrões explicativos que chamamos de conhecimento.

Enquanto esses debates estão apenas no plano categorial, poucas pessoas se interessam por eles. Nesse plano abstrato, tais discussões podem parecer um exercício burocrático de erudição, uma filigrana acadêmica.

Mas acontece que os resultados desses debates podem ter implicações práticas imensas. Uma transição no que se chama de pessoa pode mudar o estatuto jurídico dos fetos (com reflexos na regulação do aborto) ou dos animais (que podem vir a ser protegidos contra o sofrimento, tornando-se até mesmo sujeitos de direitos próprios). Quando um biólogo sugere que certos traços culturais têm base genética, é comum que um antropólogo rebata que esses comportamentos precisam ser explicados como elementos de uma cultura. Uma mudança em nossa compreensão sobre a genética pode impactar nos modos como a medicina, o direito e a psicologia lidam com identidades de gênero ou orientação sexual.

Todos esses debates impactam nossa vida justamente porque nossas interações sociais são mediadas por esses tipos de categorias linguísticas. Há outras espécies de animais que dependem de laços sociais, mas é entre os *Homo sapiens* que a estrutura dos grupos pode ser profundamente impactada por alterações no significado de certas categorias: mulher, liberdade, pecado, culpa, responsabilidade, tolerância. Muitas espécies dependem pouco de laços sociais, visto que sua interação com o ambiente se dá sem essa mediação por um sistema social que cria o nicho ecológico no qual o indivíduo se insere. Já a sobrevivência dos seres humanos depende da capacidade dos indivíduos de realizar esforços coordenados. Não somos os animais mais fortes, nem os mais rápidos, mas somos aqueles cuja capacidade de coordenação social permitiu que a convergência de muitos esforços gerasse resultados altamente eficazes.

Aparentemente, nós não extinguímos os neandertais por eles serem mais fracos ou menos inteligentes, mas porque eles não eram capazes de coordenar esforços para além nos seus núcleos familiares estendidos, numa etapa evolutiva na qual os *Homo sapiens* já conseguiam formar sociedades clânicas, baseadas na cooperação de múltiplas linhagens familiares (Flannery e Marcus, 2012). Enquanto nossas sociedades também eram limitadas à família estendida, coexistimos (e convivemos e reproduzimos) com os neandertais, até que essa espécie se extinguiu, há cerca de 28.000 anos, durante a chamada Idade do Gelo.

Como é possível a organização social em larga escala dos *Homo sapiens*? A resposta está em nosso amplo repertório cultural, possibilitado pelo desenvolvimento de uma linguagem abstrata. Flannery e Marcus (2012) afirmam, com precisão, que nós nascemos em famílias, mas que somos iniciados nos clãs (ou em sociedades maiores), nas quais o indivíduo se torna parte integrante do corpo social mediante processos de aprendizagem e ritos de iniciação. A socialização produz seres humanos capazes de atuar de forma coordenada, e para isso é fundamental que eles sejam incorporados a uma cultura: um conjunto de comportamentos, de rituais, de conhecimentos, de valores. Esse conjunto de elementos simbólicos define padrões de interação social que, uma vez praticados simultaneamente por vários integrantes do grupo, permitem uma ação coordenada.

A cultura de uma comunidade é uma mescla de padrões que são repetidos pelos seus membros, o que envolve padrões de comportamentos (modos de vestir, modos de se alimentar, modos de cuidar das crianças, etc.) e também padrões discursivos (narrativas, explicações que descrevem o mundo, enunciação de deveres e de punições). Esses padrões discursivos podem ser entendidos como comportamentos linguísticos, visto a comunicação ser uma interação na qual as pessoas agem. Apesar disso, vamos diferenciar categorialmente esses padrões discursivos (ou seja, a linguagem), porque o agir comunicativo tem características bastante peculiares.

A cultura é o nosso grande desenvolvimento, pois ela molda nossa subjetividade e nos oferece um repertório de conhecimentos que permitem a cada pessoa lidar com a multiplicidade do mundo e a complexidade das possíveis interações sociais. Cada cultura nos oferece uma explicação para o mundo, uma espécie de mapa que simplifica a multiplicidade dos fenômenos observáveis e, com isso, permite que a realidade caiba dentro de nossas capacidades cognitivas. Ao definir um certo horizonte de compreensão, ao estabelecer conjuntos de valores e ao determinar uma série de deveres, a cultura propicia que cada indivíduo desenvolva padrões de interação social relativamente estáveis e que podem ser transmitidos intergeracionalmente.

Outras espécies também são capazes de aprender, mas aparentemente é somente o grupo dos *Homo sapiens* que desenvolveu disposições e habilidades específicas para ensinar, o que é fundamental para que seja possível transmitir um repertório de comportamentos e percepções tão complexo como as culturas humanas. Somos uma espécie constituída em torno de tradições, de repertórios culturais transmitidos de geração em geração, o que permite níveis de acumulação cultural que são a marca particular da nossa espécie.

O fato de que os seres humanos desenvolveram uma linguagem abstrata e que somos imersos desde o nascimento em um ambiente de interações linguísticas constantes e intensas faz com que cada membro de uma comunidade cultural seja exposto a uma série de narrativas, explicações, interdições e comandos que terminam conformando uma espécie de conhecimento compartilhado sobre o que

é o mundo, sobre o que são as pessoas e sobre o que podemos ou devemos fazer.

O senso comum pode ser descrito como um conjunto de informações que se caracterizam apenas pelo fato de serem compartilhadas, sendo que nada garante a sua veracidade ou validade objetivas. Não obstante, dentro de uma perspectiva histórica, o fato de certas informações (e não outras) integrarem esse repertório comum de conhecimentos sugere que tais conhecimentos são bem adaptados ao contexto interno (ou seja, da relação entre os membros) e externo (ou seja, da relação com o ambiente) de uma comunidade.

O senso de uma comunidade pode incorporar conhecimentos provenientes de fontes muito variadas. Tradições religiosas, mitos, notícias, discursos de autoridade, livros didáticos, canções famosas, programas de TV, grupos de WhatsApp, tiktoks e tuítes viralizantes: não existe uma fonte unificada de conhecimentos sociais, não existem critérios de incorporação de novas informações e, principalmente, não existe uma decisão acerca do que vai ingressar ou não no senso comum.

Além disso, conhecimento comum não significa conhecimento unânime. Muitas pessoas podem desconhecer parte desse repertório geral de informações (porque são jovens, porque ingressaram tardiamente na comunidade, porque são velhos e não acompanharam os novos movimentos, etc.) e, o que é mais relevante, pode haver discordância de parcelas da sociedade acerca de conhecimentos bastante consolidados, como demonstra a resiliência das teorias da conspiração que animam o terraplanismo e variados negacionismos contemporâneos. O fenômeno global da desinformação indica o quanto somos propensos a acreditar em narrativas que, embora infundadas, são aceitas em nossos círculos sociais e reforçam as nossas próprias intuições.

O conhecimento comum não é um conhecimento alicerçado sobre uma teoria. Ele usa conceitos, mas suas categorias não decorrem de uma formulação explícita e sistemática, visto que os conceitos compartilhados em uma sociedade são aqueles que circulam pelos vários círculos sociais. O critério que define a entrada no senso comum não é o rigor e a solidez de certos enunciados, mas a popularidade que

eles são capazes de angariar. Certas afirmações claramente falsas, mesmo absurdas, continuam a ser veiculadas regularmente, como a noção de que usamos somente 10% do nosso cérebro ou a de que vacinas causam autismo.

Todavia, a marca do senso comum não é que ele é constituído por falsidades, e sim por uma mistura de noções que têm graus diversos de solidez e razoabilidade. Essa heterogeneidade, essa mistura de verdades e falsidades, essa falta de critérios e de precisão, todo esse caldo é de uma riqueza ímpar para os escritores, para os poetas, para os diretores de cinema. Além disso, o senso comum é extremamente útil: as verdades compartilhadas são tipicamente capazes de orientar o comportamento das pessoas de forma eficiente porque possibilitam grandes acertos com pouco exercício cognitivo e poucas informações.

Os conhecimentos comuns não estão aí por acaso, mas são o resultado de anos (ou séculos, em alguns casos de milênios) de experiência, e a capacidade humana de manter a integridade de padrões culturais é um dos segredos do sucesso evolutivo de nossa espécie. Nossa dependência da cultura é tanta que se chega a falar que ela representa uma natureza substituta, pois ela é a nossa própria realidade. Não lidamos nunca com fatos brutos da percepção, pois a nossa percepção é sempre modelada pelo nosso horizonte de compreensão e pelos nossos valores, pois essa é a forma específica de funcionamento do nosso sistema nervoso.

A neurociência atual identificou em nós uma série de modos de processamento de informação que faz com que a nossa percepção do mundo dependa da nossa percepção do mundo, em uma relação de feedback que a filosofia chama de círculo hermenêutico. O sentido do todo é dado pelas partes, mas o sentido das partes é definido pelo todo, de tal forma que toda nova informação interfere no modo como ela própria é interpretada. Essa estrutura circular não é um defeito a ser corrigido, mas um traço constitutivo de toda compreensão humana: como mostrou Hans-Georg Gadamer, compreender é sempre compreender de outro modo, porque o intérprete carrega consigo uma tradição e um horizonte que se fundem com o objeto interpretado (Gadamer, 1997). Não existe um lugar neutro de ob-

servação (e, portanto, não existe conhecimento objetivo dos fatos) porque todo o nosso aparato cerebral não é capaz de construir uma representação fiel dos fatos, mas somente a de reorganizar as nossas percepções segundo os padrões de atuação cerebral que chamamos de cognição.

Com isso, nunca analisamos fatos brutos, tanto porque a nossa percepção é modelada pelos nossos sentidos quanto porque o significado simbólico dos fatos interfere tanto na percepção quanto na compreensão das implicações de uma nova informação. Parecem-nos mais prováveis as consequências que são mais familiares. Parecem-nos mais convincentes argumentos que confirmam nossas intuições. Nós tendemos a avaliar de que as escolhas que fizemos (ter filhos, votar em certos candidatos, investir em certas ações) são melhores do que as alternativas que tínhamos. Não temos como escapar dessa operação circular da racionalidade. Resta-nos conhecer suas implicações e desenvolver estratégias para lidar com ela.

O fato de que vivemos imersos em uma realidade simbólica curiosamente nos torna pouco capazes de perceber o caráter simbólico da Realidade. Isso acontece justamente porque a função estabilizadora da cultura se realiza na medida em que ela não se afirma como cultura, como um determinado mapa do mundo, mas como uma descrição objetiva de como as coisas são. Nenhuma religião se afirma como um resultado de desenvolvimentos culturais, mas como uma percepção imediata de uma realidade que extrapola as nossas percepções sensíveis.

As culturas, as religiões, as ciências e os sistemas jurídicos (e todos os sistemas simbólicos em geral) somente são capazes de operar na medida em que se apresentam como um repertório de conhecimentos objetivamente verdadeiros. A única forma de escapar dos paradoxos do conhecimento objetivo sobre o mundo (essa noção completamente sem sentido) é fazer com que esses discursos falem do mundo, sem falar de si mesmos.

Pode uma união de pessoas do mesmo sexo ser considerada casamento? Pode uma pessoa sozinha ser considerada família? Pode alguém ser “mãe de pet”?

As abordagens filosóficas contemporâneas são baseadas especificamente na ruptura dessa vedação, e todas elas implicam alguma forma de reflexividade cuja admissão explícita impede a pretensão de objetividade. Não parece possível manter, ao mesmo tempo, reflexividade e objetividade como elementos de uma mesma visão de mundo, e o reconhecimento dessa impossibilidade é aquilo que Albert Camus chamava de sentimento do absurdo: vivemos em um mundo que não comporta sentidos objetivos e, portanto, no qual não há verdades nem valores objetivamente válidos (Camus, 2019).

Se as análises anteriores mostraram que nossas categorias não espelham uma ordem natural, mas organizam linguisticamente nossas percepções, cabe agora examinar as consequências dessa descoberta para a vida em sociedade. A hipostasiação de categorias (a tendência a tratar classificações linguísticas como se fossem entidades naturais) não é apenas um erro lógico: é um mecanismo com efeitos políticos profundos. Quando tratamos “gênero”, “raça” ou “nação” como se designassem essências naturais, conferimos a essas categorias uma autoridade que as protege contra a crítica. Foucault mostrou, em análises que vão da loucura à sexualidade, como esse tipo de naturalização opera concretamente: categorias apresentadas como científicas ou naturais (o “louco”, o “delinquente”, o “perverso”) funcionam como dispositivos de poder que produzem os próprios sujeitos que elas pretendem descrever (Foucault, 1975). A naturalização das categorias é, portanto, um dos principais instrumentos de conservação das hierarquias sociais, e a desnaturalização filosófica dessas mesmas categorias é, inversamente, um dos motores da transformação social.

Os ritmos da mudança social

Toda sociedade está em constante processo de mudança. Mesmo uma sociedade baseada em uma tradição que se afirma como inquestionável e eterna se encontra em permanente transformação, em um ritmo que é muito mais intenso do que o de comunidades de outros animais sociais (como formigas e abelhas) e que é extremamente adaptado ao ritmo acelerado de alterações ambientais enfrentadas pelas espécies terrestres desde o início do último período glacial.

Parafraseando Pierre Clastres (2003), as sociedades anteriores ao antropoceno não eram sociedades sem governo e sem filosofia (o que implica uma leitura dessas ausências na chave da falta), mas eram sociedades contra o governo e contra a filosofia: a ausência de uma distinção estável entre governantes e governados, bem como a ausência de uma reflexão social que implicasse um autojulgamento da cultura, eram características a serem mantidas cuidadosamente.

Líderes fortes demais eram uma ameaça tão grande à tradição quanto o desenvolvimento de uma liberdade para questionar os valores tradicionais. Porém, os tempos mudaram. Ao longo do período glacial, o *Homo sapiens* se espalhou por todos os continentes e, em vários deles, a ocupação humana se tornou tão densa que o principal ambiente de uma cultura eram seus vizinhos, cujas crenças, lideranças e organização se alteravam de forma constante.

Em um contexto tão instável, as sociedades que sobreviveram foram justamente aquelas que se tornaram capazes de acelerar seus ritmos de adaptação, por meio da instituição de governos. A mudança social já não dependia apenas do lento ritmo das interpretações sucessivas, mas dependia das escolhas de um líder, ou de um grupo de líderes, ou mesmo de uma comunidade inteira. A invenção do governo, que tornou possível alterar estruturas sociais por meio de uma decisão, ocorreu independentemente em vários pontos do globo. A primeira aparição do governo ocorreu na Mesopotâmia, há cerca de 8.000 anos, mas experiências de centralização política ocorrem também em outros lugares do globo (Vale do Nilo, Vale do Rio Amarelo, Península de Yucatán, Andes, etc.), nos milênios seguintes (Flannery e Marcus, 2012).

Aparentemente, essa mudança atingiu apenas sociedades que precisaram competir duramente por alguns pontos excepcionalmente produtivos em termos de agricultura (como o crescente fértil, as áreas irrigadas pelo Nilo e as áreas agricultáveis dos Andes). Outras sociedades, como os indígenas da Amazônia, não tinham a necessidade de competir tanto pelos mesmos recursos, o que permitia a continuidade dos padrões tradicionais, que não otimizam o uso dos recursos, mas também não criam um risco constante de extinção das comunidades (pelas guerras internas, pelas guerras externas ou pela

adoção de práticas que se mostram inadequadas aos novos tempos) (Carneiro, 1970).

Nessas sociedades, afluía uma tensão entre os governos e as tradições que estabeleciam deveres sociais que não podiam ser alterados pelos governantes. Essa tensão foi plenamente compreendida e retratada pelo teatro grego, tendo sua maior expressão na *Antígona* de Sófocles.

O governo, porém, não engendra a filosofia, pois a força dos governos antigos estava em apresentar-se como um defensor da tradição. É claro que todo governante reinterpretava a tradição e que muitos deles inovaram bastante no campo político, mas toda inovação gerava riscos (como sempre). A ideia de que os cidadãos deveriam ter liberdade para questionar o governo, para discutir abertamente sobre qual seria o melhor governo e quais deveriam ser as formas de organização da cidade é uma adaptação posterior. Quando os governos se tornaram suficientemente sólidos, eles puderam afirmar sua primazia sobre a tradição, mas isso tendia a ocorrer apenas em contextos bem determinados: nos momentos em que certas formas de organização social passavam a ser percebidas como equivocadas, elas poderiam ser reformadas pelos governantes.

Essa abertura para uma inovação social conduzida pelos governantes ocorreu intensamente na Grécia antiga, quando o modelo de organização em cidades-estados (*polis*) mostrou sinais de decadência, fragilizando o potencial bélico das cidades gregas a tal ponto que elas poderiam ser conquistadas pelos impérios vizinhos. Frente ao colapso de certas instituições tradicionais (especialmente a escravidão por dívida), algumas cidades gregas atribuíram a certos legisladores o poder de reorganizar a cidade com base em escolhas racionais. Esse é o momento em que nasce a democracia, uma adaptação das cidades gregas para viabilizar a inclusão de um grande número de cidadãos na política e, assim, garantir um exército sólido de homens livres, mesmo em sociedades pequenas.

E é nesse contexto que aparece a filosofia legada pelos gregos: em vez de discutir se as novas políticas estavam ou não de acordo com a tradição (algo que sempre foi feito pelos sábios), discutia-se se essas novas políticas eram adequadas à própria ordem natural.

Appiah ressalta que ter uma visão de mundo não é ter uma filosofia (1997). Toda sociedade tem uma cultura, tem linguagens, tem um sistema simbólico complexo, mas nem toda cultura desenvolve uma capacidade crítica explícita sobre a metafísica que lhe é própria. O surgimento da filosofia mostra a fragilidade e os limites das visões tradicionais de mundo, mas isso ocorre sempre em contextos nos quais a tradição posta em questão continuava a representar (como ainda representa) a espinha dorsal da comunidade política.

Embora entenda que estender o rótulo indiscriminadamente pode diluir a especificidade da atividade filosófica, também devemos reconhecer que seria indevido restringir esse rótulo apenas à tradição crítica ocidental, de matriz grega, inclusive porque a filosofia ocidental também é bastante mesclada a vários elementos da metafísica cultural hegemônica, inclusive religiosa. A posição de Appiah, que reserva o nome “filosofia” para a atividade crítica, e não para a descrição de repertórios culturais, é coerente com a definição que adotamos. Também é consistente com a preferência do antropólogo Viveiros de Castro pelo uso das categorias de “pensamento ameríndio”, “metafísica” ou “cosmologia” para falar dos universos simbólicos ameríndios, reservando a palavra filosofia para o embate específico com a tradição que se autodenomina filosófica.

Esse uso restritivo, porém, exige uma ressalva: reconhecer que a reflexividade crítica não é monopólio do Ocidente nem da herança greco-romana. No seio de qualquer metafísica, pode ocorrer um movimento reflexivo sobre os limites das categorias dominantes em uma cultura, que pode justificar a atribuição do título filosofia ao exercício dessa operação. O que propomos não é restringir o uso do termo filosofia à tradição de matriz grega, mas diferenciá-la de uma etnofilosofia que se limita a identificar e organizar cosmologias.

Por isso, quando Ailton Krenak analisa a perspectiva do povo Krenak e constrói, a partir dela, uma contribuição para o modo como a humanidade se percebe, ele faz filosofia (Krenak, 2019). Quando Kopenawa reflete sobre a estrutura do pensamento de seu povo e sobre os desafios de diálogo com os brancos e sua cultura, ele faz filosofia (Kopenawa, 2015). O esforço teórico de Viveiros de Castro, que classifica e compara perspectivas ameríndias e ocidentais,

também me parece propriamente filosófico, pois explora as tensões e possibilidades desses repertórios categoriais, ressaltando as particularidades do perspectivismo ameríndio e do multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2015). Não se trata meramente de descrever, mas de avaliar, de comparar, de contribuir decisivamente para um diálogo crítico entre diferentes regimes simbólicos.

O que a filosofia faz não é destruir a tradição, mas segmentá-la: tipicamente, parte da cultura é vista como um reflexo adequado da ordem natural (a ser mantida), parte da tradição é criticada como uma percepção distorcida da natureza (a ser abandonada). Além disso, cria-se o espaço para identificar parcelas da ordem natural para a qual a tradição era cega, em virtude de seu caráter consuetudinário: as culturas são construídas pela sedimentação de percepções, o que faz com que elas tenham pouco a dizer sobre situações novas, que desafiam os valores tradicionais. Onde quer que essa dobra da cultura sobre si mesma ocorra, podemos identificar filosofia.

A crítica filosófica da tradição

Os seres humanos tendem a repetir padrões estruturados, mesmo que eles não nos conduzam a uma vida mais satisfatória. Temos uma imensa dificuldade para rever nossas percepções, nossas crenças, nossos valores. Cada um de nós tem um repertório de convicções arraigadas sobre o modo de ser das pessoas e sobre os papéis sociais que elas deveriam desempenhar. Um repertório de certezas compartilhadas é a espinha dorsal de nossas unidades sociais: sem essa cultura, não seríamos capazes de construir comunidades tão amplas e complexas.

Mas as nossas certezas também são um risco. Uma sociedade demasiadamente ortodoxa tem pouca capacidade para se adaptar a um contexto que muda em ritmo acelerado. Toda espécie de seres vivos precisa equilibrar permanência e mudança: mudança demais coloca em risco a integração dos nossos sistemas orgânicos e sociais, mas flexibilidade de menos coloca em risco a nossa capacidade de sobreviver a um ambiente mutável.

A cultura é plástica, e essa maleabilidade permite que os seres humanos se adaptem a uma infinidade de contextos de maneira bastante rápida. Mas a cultura é também estável, permitindo que os padrões que garantiram essa adaptação ao ambiente se projetem no tempo. Por dependermos simultaneamente de plasticidade e estabilidade, a cultura que desenvolvemos está em um constante processo de transformação, cujo segredo está no seu ritmo: uma transformação rápida o suficiente para que seja possível desenvolver configurações mais eficientes, mas lenta o suficiente para garantir que as mudanças não dissolvam as estruturas sociais que garantiram a sobrevivência da comunidade.

Essa situação faz com que a filosofia tenha um papel importante para a sobrevivência da espécie: ao representar uma paradoxal instância reflexiva sobre os sistemas de categorias da própria cultura, a filosofia permite simultaneamente uma maior abertura para a mudança e um maior controle das mudanças, visto que todo sistema alternativo de conceitos será submetido a uma análise minuciosa e a uma crítica sistemática. Uma sociedade com filosofia aumenta o seu grau de criticidade.

Um blues composto no Brasil, por artistas senegaleses, seria música brasileira? Seria música africana?

A filosofia não é um substituto para a tradição, e sim uma instância crítica. Nossas sociedades também precisam dos valores compartilhados que as tradições nos fornecem. Portanto, não deve causar espanto o fato de que ainda é muito forte o discurso que visa a proteger a tradição contra as críticas filosóficas (e artísticas, e políticas).

De tempos em tempos, ressurge com força a narrativa ancestral de que as ideias modernas são um ataque às verdadeiras tradições e que, por isso, devem ser combatidas. Em tempos de instabilidade política, é comum que muitas pessoas se apresentem como detentores da verdadeira filosofia, que uma série de sábios se apresente na defesa dos valores tradicionais da família, da hierarquia, da estabilidade. O mito da restauração, que coloca no passado imaginário os ideais a serem buscados, é tão constante quanto o mito da utopia, que coloca os mesmos ideais em um futuro inatingível.

Esses movimentos messiânicos, por mais que se digam filosóficos, tendem a ser o avesso da filosofia: apresentam-se como a negação do diálogo, pedindo a conversão forçada dos infiéis (os hereges, os pós-modernos, os marxistas culturais), pois somente assim eles podem ser salvos. Não precisa de um curso de filosofia quem tem certeza de que está do lado certo da história, de que seus deuses são os verdadeiros deuses, de que a sua verdade é a verdadeira verdade, de que os seus inimigos são pessoas más e de que existe uma conspiração imensa do mundo para destruir os valores que nos são mais caros.

Por isso, a filosofia não nos torna melhores nem mais profundos. Ela não responde às grandes questões da humanidade, ela não nos ensina os princípios, ela não descobre a Verdade. Assim como o estudo da música nos torna melhores músicos, mas não melhores pessoas, o estudo da filosofia apenas nos torna melhores filósofos. Uma sociedade com bons filósofos corre o risco de ter uma percepção mais crítica de si mesma e, com isso, desenvolver uma compreensão mais adequada do que fazemos quando operamos os sistemas simbólicos que organizam as interações sociais.

Filosofia e arte: a partilha da reflexividade

Se a filosofia opera como instância crítica dos sistemas simbólicos de uma cultura, resta compreender por que essa atividade gera tanta resistência, inclusive entre pessoas que se dedicam profissionalmente a outras formas de reflexão sobre o mundo.

Eu costumava iniciar meus cursos de filosofia do direito com uma espécie de exortação aos alunos sobre a relevância da filosofia. Eu perguntava quem faria a disciplina se ela fosse optativa e vários estudantes sinceramente indicavam que, se tivessem liberdade de escolha, dedicariam esse tempo a outras matérias.

Nisso, os estudantes de direito se parecem com os músicos. Assim como os estudantes de música normalmente desejam aprender a tocar o seu instrumento, os estudantes de qualquer área querem aprender a resolver questões práticas, o que torna previsível um

desinteresse por uma filosofia que, “tal qual praticada na universidade, está singularmente distante das ideias dos indivíduos comuns sobre a verdade e a razão, os deuses e o bem, a matéria e a mente” (Appiah, 1997).

Hoje, entendo que a filosofia é como a música clássica. É extremamente útil que um professor de música seja capaz de oferecer abordagens instigantes e criativas, que gerem interesse para as obras de Bach, de Satie ou de Villa-Lobos. Todavia, por mais que a capacidade retórica e pedagógica dos professores possa encantar alguns alunos, vivemos em culturas nas quais o interesse pelo gênero costuma ser limitado. Inclusive, pode ocorrer de certos estudantes não terem interesse musical algum, como João Cabral de Melo Neto, que dizia “não gosto de música, nunca gostei. Sou um poeta visual, não auditivo” (Piza, 2004).

Pessoalmente, eu gosto de várias peças de música erudita, mas ouvir *Adiós Nonino* (Piazzolla, 1969) me faz pensar que Belchior tinha razão ao dizer que “um tango argentino me vai bem melhor que um blues” (Belchior, 1976a). Nosso gosto é modelado por nossa socialização, por nossas memórias afetivas, e acho que eu preciso entender que muitos estudantes observam a filosofia como eu observo a ópera: sem ver graça nenhuma, apesar de entender intelectualmente que algumas pessoas apreciem essa peculiar combinação de música e teatro.

Ninguém precisa da música para ter sensibilidade. Menos ainda da ópera, o que me deixa aliviado. Para minha tristeza, porém, não precisamos do samba, nem de Piazzolla, nem de Belchior. Apesar disso, creio que John Stuart Mill tinha razão em afirmar que a capacidade de fruir obras de arte complexas (ele pensava na literatura) aumenta nossa capacidade de obter prazer por um preço baixo e sem muitos efeitos colaterais (Mill, 2005). A compra com melhor custo-benefício que fiz foi a de uma edição de bolso do romance “Guerra e Paz”, de Liev Tolstói, que me deu alegrias durante três meses e me ensinou coisas para a vida toda, pelo preço de um sanduíche.

Um raciocínio semelhante pode ser aplicado à filosofia. Ninguém precisa da filosofia para desenvolver uma consciência crítica, pois muitos são os caminhos que podem nos conduzir a uma postura mais

reflexiva. Como diziam Deleuze e Guattari, “ninguém precisa de filosofia para refletir sobre o que quer que seja: acredita-se dar muito à filosofia fazendo dela a arte da reflexão, mas retira-se tudo dela, pois os matemáticos como tais não esperaram jamais os filósofos para refletir sobre a matemática, nem os artistas sobre a pintura ou a música” (1992).

— Você aprendeu mais sobre os seus sentimentos e sobre suas formas de ver o mundo com livros ou com filmes?

A arte pode nos tornar tão reflexivos quanto a filosofia. Inclusive, aprendi mais com os textos literários de Sartre, de Camus e de Nietzsche do que lendo livros teóricos sobre filosofia. O próprio Platão escrevia diálogos, e não tratados, e alguns de seus principais argumentos têm forma narrativa. Esse potencial crítico de tais autores não vem apenas do fato de que eles se movimentam nos limites entre a filosofia e a literatura. Os livros de Dostoiévski, de Kundera ou de Clarice Lispector estimulam a reflexividade de modo tão intenso quanto os deles.

Ademais, há outros caminhos para cultivar nossas formas de ver o mundo: a religião, a psicologia, a astrologia, a psicanálise. Podemos desenvolver uma identidade sensível à diferença em qualquer campo onde exista uma vasta experiência acumulada e uma interação de perspectivas conflitantes. Todavia, o fato de que “filosofia é o rótulo de maior status no humanismo ocidental” (Appiah, 1997) faz com que haja uma tendência a nomear como filosóficas obras que têm um caráter criativo ou crítico das ideias tradicionais. Esse tipo de apropriação parece menos razoável do que o reconhecimento de que há vários caminhos reflexivos possíveis. Como ironiza Kwame Appiah, “talvez fosse melhor não chamar um livro de cozinha de filosofia culinária” (1997), e o mesmo pode ser dito de obras de filosofia jurídica, filosofia africana ou filosofia oriental. Entendo mais produtiva a escolha de Viveiros de Castro, que caracteriza o perspectivismo ameríndio como um regime ontológico próprio, cuja relevância não passa por caracterizá-lo propriamente como uma filosofia (Viveiros de Castro, 2015).

Penso ser mais interessante seguir essa intuição e tratar o pensamento ameríndio como um outro da filosofia, uma reflexão que nos

oferece alternativas à tradição metafísica ocidental que recebe o pomposo rótulo de filosofia. Essa é uma percepção convergente com a proposta de Sérgio São Bernardo no sentido que, melhor do que falar de uma filosofia africana, seria identificar os saberes e pensamentos africanos, visto que se corre o risco de confundi-los com um discurso filosófico que “é um saber que se propõe universal, mas não é um saber universal” (2006).

Os limites recíprocos de ciência e filosofia

Boa parte das notas de rodapé à obra de Platão (Whitehead, 1978) é um discurso para iniciados, e a formação necessária para fruí-los pode ser penosa para quem não tem um gosto especial pela abstração. Isso ocorre porque a filosofia se interessa primordialmente pelas categorias com as quais pensamos, o que faz com o que o discurso filosófico tenha sempre um alto grau de abstração. Continua valendo a advertência que Platão escreveu no portal da Academia: “Quem não é geômetra não entre!” (Cornelli e Coelho, 2007).

Acontece que várias pessoas têm uma sensibilidade mais afeta às imagens pictóricas, às narrativas ou à corporeidade, o que as faz terem pouca atração tanto pela geometria como pela filosofia. João Cabral de Melo Neto, por exemplo, tinha essa sensibilidade concretista: “você pode ver que em minha poesia há sempre uma vontade de concretizar as palavras, mesmo aquelas que não sejam concretas. Quando uso ‘o sonho cobre-se de pó’ é para dar uma qualidade física à imagem, para substantivá-la” (Piza, 2004). Sua poesia não é voltada a representar ideias abstratas, mas a servir como uma máquina de comover, sendo ele um crítico mordaz da “poesia mediatunda que se quer filosofia” (Piza, 2004), mas que não consegue ser adequadamente nem uma coisa nem outra.

Que tipo de filosofia poderia interessar a João Cabral? Certamente não seria a busca da essência fundamental das coisas, pois o caminho que ele propunha era o contrário: ele queria poder falar da coisa seda, ocultada pelos escombros da palavra seda, tão gasta em metáforas fáceis que se presta pouco para a poesia.

E é certo que a superfície
de tua pessoa externa,
de tua pele e de tudo
isso que em ti se tateia,
nada tem da superfície
luxuosa, falsa, acadêmica,
de uma superfície quando
se diz que ela é “como seda”.
Mas em ti, em algum ponto,
talvez fora de ti mesma,
talvez mesmo no ambiente
que retesas quando chegas,
há algo de muscular,
de animal, carnal, pantera,
de felino, da substância
felina, ou sua maneira,
de animal, de animalmente
de cru, de cruel, de crueza, que sob a palavra gasta
persiste na coisa seda.
(Melo Neto, 1994a)

Esse tipo de materialismo quase sempre foi entendido como uma marca de antifilosofia, pois o interesse abstrato dos filósofos sempre apontava para as ideias e não para as coisas. A busca de experimentar o mundo parece contraposta ao projeto de compreender o mundo, como cantou Belchior em *Alucinação*:

Eu não estou interessado em nenhuma teoria
Nem nessas coisas do oriente, romances astrais
A minha alucinação é suportar o dia a dia

| E meu delírio é a experiência com coisas reais (Belchior, 1976b)

Os filósofos dirão que a experiência com coisas reais é a matéria da filosofia, porque a filosofia estaria interessada em entender o que a realidade realmente é. Mas, em vez de nos apontar a coisa seda ocultada pela palavra seda, o filósofo da tradição grega precisaria se desvencilhar tanto da palavra como da coisa, para tentar descobrir o que seria de verdade a própria essência da seda.

Quando entendemos que tal essência imaterial, metafísica, é o próprio objeto da filosofia clássica, podemos compreender a descon-fiança platônica em relação aos artistas: eles teriam compromisso com a emoção e não com a verdade, propagando versões inventadas da realidade (heróis, mitos, narrativas mais comoventes do que a própria verdade). Como diria Pessoa, “o poeta é um fingidor, que finge tão completamente” que não é capaz de saber onde termina a realidade e onde começam suas invenções.

| Você conhece alguém que seja um bom juiz para diferenciar, em suas percepções da realidade, o que é verdade e o que é delírio?

Para Platão, a abordagem filosófica envolve o reconhecimento de que aquilo que percebemos sensorialmente como realidade está longe de ser a realidade inteira. O legado dos gregos é um ceticismo muito grande acerca de nossa capacidade de percepção direta das coisas, porque a realidade é composta por elementos materiais e também por elementos imateriais: a quantidade, o tempo, a justiça, a beleza, a verdade.

Vista por fora, cada coisa é radicalmente única. Cada árvore, cada pedra, cada pessoa é uma singularidade e as singularidades podem ser descritas, mas não podem ser compreendidas. Mas Platão queria olhar as coisas por dentro, e o dentro das coisas não é material. Ninguém percebe sensorialmente os números. Ninguém percebe sensorialmente as causas de um fenômeno. Ninguém percebe sensorialmente o tempo passar. Esses elementos imateriais são inferidos racionalmente, porque é o nosso intelecto que nos mostra que todo fato tem causas, que a sucessão de eventos exige a existência do

tempo ou que dezessete é um número primo. Tais elementos imateriais compõem o que a tradição filosófica chama de metafísica: um conjunto de elementos e qualidades que não acessamos pelos sentidos, mas cuja existência além do mundo físico nos é revelada por nossa razão.

O passo seguinte desse raciocínio é entender que a imensa multiplicidade de objetos singulares somente é compreensível quando entendemos cada um desses objetos singulares como realizações particulares de um certo padrão geral. O filósofo, com isso, não se concentra nas coisas particulares (como podem fazer os poetas), mas sobre os padrões, que são imateriais. Enquanto os objetos materiais são radicalmente singulares e mutáveis, as entidades metafísicas têm um caráter geral e permanente: o tempo, o azul, o calor e o número dois são sempre os mesmos, independentemente das situações concretas em que nós os observamos.

Toda essa perspectiva filosófica é duramente criticada por Fernando Pessoa (ou melhor, por Alberto Caeiro), que diagnostica que “os filósofos são homens doidos” porque eles não se contentam em descrever a natureza por fora. Os filósofos querem compreender a natureza por dentro (ou seja, pelos atributos metafísicos que conformariam cada objeto singular), mas Caeiro respondia que “a Natureza não tem dentro; senão não era a Natureza”. No Guardador de Rebanhos, Caeiro retoma várias vezes a tese de que “o único sentido oculto das cousas é elas não terem sentido oculto nenhum” (XXXIX).

Tal negação do sentido íntimo das coisas, tal rejeição da existência de qualquer objeto imaterial, cristalizou-se no século XX sob o título de existencialismo, perspectiva cuja expressão mais cristalina se encontra no verso de Caeiro que diz que “as coisas não têm significação: têm existência”. Retomemos o verso de Caeiro que citamos ao abrir o Movimento 3: “pensar é estar doente dos olhos”. Caeiro nos convida a olhar o mundo sem buscar nele sentidos ocultos (Pessoa, 1990).

Dadas essas características do pensamento de Caeiro, o que você imagina que ele diria sobre a existência de almas?

Evidentemente, Caeiro não precisa da filosofia. Melhor dizendo, Caeiro não precisa da velha filosofia dos gregos que ainda hoje

habita as nossas estantes e os nossos livros, e que envolve uma busca pelos universais, pelos absolutos, pelos sentidos íntimos das coisas de uma natureza vista por dentro, por tudo isso que não existe senão como delírio. Um longo delírio que herdamos dos gregos e que deveria ter sido guardado nas prateleiras de antiguidades curiosas, juntamente com a medicina hipocrática e a alquimia. Imagine o que Caeiro diria a Mário Sergio Cortella se ele ouvisse que:

A Filosofia se preocupa em pensar as razões da existência. Pensar aquilo que, de fato, faz com que o ser humano tenha sentido. Por exemplo, do que é feita a realidade? Por que é deste modo e não de outro? Qual o propósito que as pessoas dão à vida? Qual o lugar do mal dentro disso? A felicidade existe ou é ilusão? Por que existe alguma coisa, em vez de nada existir? Por que as coisas são como são? (Cortella, 2019)

De fato, penso que Caeiro não diria nada, mas tampouco se interessaria pelas palestras de Cortella. Também não se animaria muito com a defesa de Miguel Reale de que a filosofia busca um significado totalizante e uma ideia de universalidade.

Quando se afirma que Filosofia é a ciência dos primeiros princípios, o que se quer dizer é que a Filosofia pretende elaborar uma redução conceitual progressiva, até atingir juízos com os quais se possa legitimar uma série de outros juízos integrados em um sistema de compreensão total. Assim, o sentido de universalidade revela-se inseparável da Filosofia. (Reale, 2002)

Reale e Cortella não estão sozinhos. Eles dão voz ao legado metafísico dos gregos, sempre interessado nos primeiros princípios, nas verdades fundamentais ocultas, nas habilidades intelectuais que seriam capazes de dissolver os simulacros. Na origem dessa concepção está o modo como Aristóteles explicou a importância do conhecimento. No livro *Metafísica*, o Estagirita explicou que algumas pessoas conseguiam exercer um ofício (como a medicina ou a advocacia) de modo eficiente em função de sua larga experiência, pois a experiência permite que enfrentemos várias situações e que aprendamos a como nos portar em cada uma delas (981a). Um bom construtor de barcos sabia construir bons barcos. Um bom piloto de barcos sabia conduzir os barcos, sabia fazer um barco chegar com

segurança ao seu destino. Um bom advogado sabe escrever petições eficazes. Todos eles podem ser exímios profissionais por meio de um conhecimento intuitivo, desenvolvido com base na experiência. A longa experiência permite testar diferentes abordagens e observar diversas tentativas, permitindo que uma pessoa saiba como se comportar em uma série de contextos.

Para Aristóteles, a experiência poderia gerar eficácia, mas era a reflexão sobre a própria experiência que permitiria que uma pessoa identificasse o padrão que guiava os comportamentos eficientes, formulando uma ideia geral sobre como uma pessoa deveria agir em situações semelhantes (981a). É o conhecimento dessas causas e princípios que se pode chamar de sabedoria (982a), sendo especialmente importante a passagem da técnica para a ciência, que permite ao sábio não apenas fazer, mas também ensinar, pois ele se torna capaz de explicar os motivos pelos quais uma ação é adequada.

Por um lado, já estavam aqui delineadas em Aristóteles algumas das estruturas típicas da ciência, como a busca dos padrões causais entre os fenômenos. Por outro, Aristóteles não buscava compreender apenas as relações materiais entre os fenômenos, mas também as finalidades últimas das coisas, as características essenciais dos seres, os valores objetivamente corretos. Na tradição grega, a ordem natural investigada pela filosofia era mais rica do que a ordem natural investigada atualmente pelos cientistas: enquanto os cientistas estão interessados somente nas relações causais entre fenômenos empíricos, os gregos entendiam que a investigação dessa ordem também poderia mostrar os valores naturais, as regras naturais de justiça, os critérios naturais de bem, as formas naturais de organização política, e muitas coisas que são parte do nosso universo simbólico. Segundo o legado grego, presente em várias abordagens filosóficas feitas hoje em dia, a ordem natural deveria oferecer respostas para as perguntas metafísicas indicadas por Cortella, e não apenas para o restrito rol de perguntas dos cientistas.

No século XIX, o legado filosófico foi duramente contestado por várias perspectivas materialistas, que buscaram demonstrar que não passava de um delírio a pretensão de encontrar verdades objetivas por meio de algum tipo de exercício racional. Não existiam princí-

pios últimos a serem encontrados, mas apenas regularidades que poderiam ser descritas. Esse foi o momento em que as explicações científicas foram expandidas do campo da natureza para englobar também a sociedade, a cultura e todas as instituições humanas.

Como vimos no Prelúdio, Auguste Comte formulou o conceito de positivismo para descrever a passagem dos modelos explicativos míticos e metafísicos ao estágio positivo (Comte, 1982), em que as pessoas deixam de lado a busca filosófica pelos primeiros princípios e pelas finalidades essenciais, e se limitam ao discurso científico, cujos enunciados têm sempre uma pretensão relativa de veracidade.

Você sente que uma pessoa perde algo de muito precioso quando acredita que não existe no mundo uma realidade metafísica e que todos os valores são historicamente construídos?

O aspecto positivo do materialismo de Comte é simbolicamente importante. Quando um metafísico qualifica o cientista como materialista, ele quer dizer que falta alguma coisa à ciência, já que ela nada tem a dizer do mundo imaterial, que é o mais importante, por ser o lugar da justiça, da beleza e da verdade. O materialista seria alguém que tem um mundo pela metade: sem deuses, sem princípios, sem nenhum desses elementos que dariam sentido à realidade. Quando Comte assume o rótulo de positivista, ele busca inverter esse jogo e indicar que o cientista não é alguém que tem um mundo pela metade, mas alguém cuja visão de mundo foi purificada pela rejeição de ilusões ancestrais.

A filosofia como crítica das categorias hegemônicas

A inexistência de valores e verdades objetivas deixa sem chão pessoas que, durante séculos, viveram dentro de culturas que fornecem uma descrição da realidade que se apresenta como um conjunto de afirmações verdadeiras sobre a natureza e os papéis sociais dos homens. O pressuposto implícito das perspectivas tradicionais é o de que existe uma ordem natural subjacente, que pode ser apreendida pelos homens de alguma forma (investigação, revelação, intuição): a existência de uma ordem objetiva no mundo (Tao, Rta, Dharma,

Cosmos, Nomos) exige que uma descrição objetiva da ordem seja possível. Existe uma grande variação entre as diversas tradições culturais com relação à confiança de que a investigação racional seja capaz de conhecer a ordem natural, mas existe pouca variação com relação ao fato de que essa ordem natural existe e pode ser conhecida.

Ocorre que, atualmente, é muito difícil ignorar as várias teorias que abordam a natureza e a sociedade a partir de uma perspectiva histórica. Ao longo do último século, essas abordagens ganharam espaço e produziram resultados bastante expressivos tanto na ciência como na filosofia e na técnica. Ocorre, porém, que essas abordagens contrastam de forma muito gritante com a percepção compartilhada pela direita e pela esquerda de que existe um conjunto de direitos humanos objetivamente válidos, sejam eles os direitos liberais (de liberdade, propriedade e tolerância religiosa), os direitos sociais (de justiça social, de acesso à educação e à saúde) ou os direitos identitários (ligados aos direitos de minorias discriminadas). Não parece muito congruente defender a validade objetiva dos nossos valores e a validade relativa dos valores dos outros: é muito difícil reconhecer a relatividade dos valores que nos são tão caros que os tratamos como se fossem sagrados (no sentido de que nos permite caracterizar como má uma pessoa que questiona a sua validade). Nesse embate entre historicidade e sacralidade, que valores devem prevalecer?

Algumas pessoas enfrentaram esse dilema por meio de uma revisão de suas visões de mundo, incorporando nelas os paradoxos, a relatividade e a historicidade. Para estes, a relatividade do mundo é uma verdade desconcertante, que inicialmente gerou um sentimento de luto pelas tradições que tanto nos eram caras (deuses, direitos naturais, valores morais), mas que deveria ser superado com o tempo, por meio do desenvolvimento de teorias que incorporem os paradoxos da reflexividade (e que são chamadas tipicamente pelo nome cunhado por Lyotard: narrativas pós-modernas) (Lyotard, 2009).

Outras pessoas reagem a essa incongruência mediante a tentativa de redimensionar as teorias de modo que seja mantido ao menos um certo espaço para as verdades objetivas e os valores absolutos.

Quando Lyotard afirmou na década de 1970 que já era passada a hora de superar o luto (2009), ele certamente foi muito otimista, tendo em vista que a maioria das pessoas parece mais propensa a reforçar sua visão de mundo contra os desafios da historicidade do que a desenvolver uma visão de mundo que incorpore uma historicização de sua própria experiência.

Para estas pessoas, os relativismos pós-modernos devem ser abandonados, cabendo reforçar os valores objetivos que estruturam as visões tradicionais. Não vivemos hoje uma onda de historicização da cultura, mas um conflito crescente entre esse movimento de historicização e um renascimento das visões tradicionais: um retorno ao mito da ordem e da sensação de segurança promovida por uma concepção de mundo que se apresenta como objetiva na medida em que nos possibilita justamente o conforto emocional de equilibrar nossas intuições (de que deve existir um sentido objetivo para o mundo) com nossos conhecimentos (que devem nos oferecer uma explicação objetiva para um mundo dotado de valores e fatos objetivos).

Trata-se, pois, de uma época barroca, em que muitas pessoas se sentem divididas entre o reconhecimento do caráter histórico do mundo e o sentimento de que é imperativo reconhecer alguns pontos imutáveis, que permitam um julgamento moral objetivo. Para as pessoas em geral, é desafiador viver em uma era na qual não estão claros os parâmetros adequados para conferir sentido à nossa existência. Para a filosofia, esse é um momento de peculiar relevância, pois, como afirma Richard Rorty, as pessoas parecem ouvir os filósofos somente quando o mundo está desmoronando e, com isso, a cartografia oferecida pelo senso comum não é percebida como um guia adequado (2005).

Nos momentos em que estamos dispostos a rever a nossa cartografia, a filosofia ganha espaço social, justamente porque uma de suas atividades mais recorrentes é justamente a de realizar uma reflexão detida sobre os limites do nosso conhecimento comum do mundo e sobre as possibilidades de desenvolver um entendimento mais adequado da realidade. Como sintetiza Kwame Appiah, a filosofia parte de uma “reflexão sistemática sobre crenças pré-reflexivas muito difundidas acerca da natureza da humanidade, de nossos objetivos

e de nosso conhecimento sobre o cosmo e sobre nosso lugar nele” (Appiah, 1997, p. 129). E são justamente essas crenças que começam a gerar problemas nos momentos de crise, quando os resultados obtidos pela aplicação dos conhecimentos compartilhados discrepam muito dos resultados esperados.

O papel típico da filosofia não é aprimorar o senso comum, mas oferecer uma alternativa a tais formas de ver o mundo. Enquanto os sábios estão comprometidos em aprimorar os conhecimentos tradicionais, fazendo pequenas reformas e adaptações, a filosofia tende a desenvolver outras formas de ver o mundo, que poderiam substituir as perspectivas tradicionais.

Nos momentos em que as certezas parecem desmoronar, você acha que as pessoas estão mais dispostas a ouvir filósofos, sábios ou profetas que anunciam uma nova verdade, que eles nos vêm revelar?

Em toda sociedade é possível identificar um sistema de conceitos, ou, mais precisamente, um conjunto de sistemas conceituais interligados, que organizam a compreensão de mundo e a interação social dos membros dessa comunidade. Esse conjunto de concepções muitas vezes é chamado de filosofia, e é nesse sentido que normalmente se fala de uma filosofia oriental ou de uma filosofia ameríndia. Exemplo desse uso foi uma obra de Placide Tempels, de 1945, chamada *A filosofia Bantu* (Tempels, 2006). Tempels era um missionário franciscano belga que viveu no Congo Belga entre 1932 e 1962 e que, ao refletir sobre os motivos pelos quais o povo bantu era impermeável à conversão ao cristianismo, concluiu que isso decorria do fato de que eles tinham uma filosofia própria, com um sistema conceitual muito diferente do europeu.

A abordagem de Tempels partia do pressuposto de que “todo comportamento humano depende de um sistema de princípios”, mas afirmava que os próprios bantu ainda não eram capazes de identificar claramente o conjunto de princípios nos quais eles estavam imersos (Tempels, 2006). Como os bantu não tinham uma descrição sistemática dos seus próprios conceitos, Tempels assumiu a tarefa de realizar tal sistematização, utilizando como base o repertório conceitual da filosofia europeia, especialmente a noção de ontologia.

Esse desafio partia da abordagem antropológica da etnografia, entendida então como uma disciplina voltada a descrever as culturas de povos primitivos, mas dava um passo além ao tentar compreender o pensamento subjacente às práticas sociais dos povos analisados. Por esse motivo, essa forma de abordagem foi chamada criticamente por Paulin Hountondji de etnofilosofia (Appiah, 1997).

A abordagem de Tempels teve sucesso ao contestar a noção vigente de que os povos considerados primitivos não tinham um pensamento abstrato, e contribuiu decisivamente para sedimentar a noção de que os povos africanos tinham uma ontologia própria, baseada na ideia de uma “força vital” inerente a cada objeto. Esse interesse nos repertórios conceituais de culturas não-europeias é visível em diversas abordagens contemporâneas. Na América Latina, destaca-se o esforço de incorporar elementos das cosmovisões indígenas à reflexão filosófica e política, especialmente a noção de Bem Viver (*Sumak Kawsay*) identificada “con la armonía con el entorno social (la comunidad), con el entorno ecológico (la naturaleza) y con el entorno sobrenatural (los Apus o Achachilas y demás espíritus de un mundo encantado)” (Recasens, 2014).

Embora as perspectivas contemporâneas incorporem uma tentativa explícita (e legítima) de superar o eurocentrismo reinante na filosofia e nas ciências sociais, existe um debate aceso acerca do que devemos chamar de filosofia no contexto atual. Para Appiah, a etnofilosofia não é propriamente uma atividade filosófica, mas antropológica: compreender os sistemas de pensamento de certas sociedades é uma atividade relevante, mas a atividade própria da filosofia não é a de descrever sistemas de pensamento, mas a de operar uma análise crítica desses sistemas, explorando os seus paradoxos, suas potencialidades e seus limites.

A filosofia não tem uma abordagem descritiva, nem mesmo compreensiva, e sim uma abordagem crítica. Ela desconstrói sistemas de pensamento e propõe alternativas categoriais que deveriam ser capazes de superar as dificuldades diagnosticadas pelo filósofo. Embora boa parte dos filósofos passe sua vida discutindo sobre os pensamentos de outros filósofos (em uma autorreferência filosófica que pode gerar um pensamento esotérico), os filósofos tendem a preocupar-se

também com as categorias socialmente hegemônicas, o que faz com que eles sejam um dos grupos que mais criticam as pseudoverdades da tradição e o senso comum de uma comunidade.

Essa postura crítica faz com que os filósofos muitas vezes questionem os dogmas que uma sociedade pretende que não sejam questionados, o que os coloca muitas vezes em uma tensão muito grande com as instituições sociais legitimadas pela cultura e responsáveis pela reprodução dos valores hegemônicos. Não é por acaso que os filósofos não costumam ter uma imagem muito boa em uma sociedade que busca proteger suas tradições e reproduzir uma determinada ordem social. Nesse contexto, não causa estranhamento o fato de que a tradição apresente sérias ressalvas (para dizer o mínimo) quanto a um tipo de discurso que questiona frontalmente a sua autoridade. Numa sociedade patriarcal e conservadora, a resposta com relação ao questionamento da autoridade tende a ser violenta.

Desde Sócrates, os filósofos sofrem simultaneamente duas acusações: de um lado, são vistos como pessoas que vivem nas nuvens, pensando em coisas inúteis, sem dar atenção suficiente aos problemas efetivamente vividos pelas pessoas; de outro, são considerados perigosos para a ordem social. Com isso, as tradições hegemônicas e os governos que as corporificam muitas vezes tratam o filósofo como um inútil subversivo, o que os coloca no grupo de pessoas que não cabe tolerar, mas combater.

Talvez a acusação de inutilidade seja até merecida, considerando que é muito parecida com a condenação que Platão fazia aos artistas: sua arte não deveria ter lugar na República porque cria versões falsas da realidade e, com isso, contribui para a propagação de mitos e falsidades. *Fake news* parece, então, uma categoria nova para lidar com um problema velho... Ocorre que, cada um à sua maneira, os filósofos e os artistas partem de interpretações das interações humanas que eles observam e as descrições que eles fazem da realidade recorrentemente se opõem às descrições hegemônicas de uma tradição cultural. O mérito das obras filosóficas, assim como das obras artísticas, muitas vezes está na originalidade com a qual elas percebem os paradoxos das nossas formas de organização social, mostrando que

a realidade que vivemos difere bastante de nossas formas comuns de descrever essa realidade.

Em ambos os casos, a inutilidade é uma acusação peculiar. Artistas e filósofos talvez sejam inúteis, por não contribuírem para a produção de utilidade econômica. Entretanto, os produtos de seus trabalhos interferem diretamente nas formas de sociabilidade, pois eles são alguns dos principais elementos envolvidos na forma como uma sociedade constantemente transforma suas formas de autocompreensão. A cigarra pode não produzir comida, mas pode aumentar a coesão social ou inspirar revoluções.

Alguns filósofos inspiram revoluções de grande escala. A maior parte dos filósofos é esquecida ao longo do tempo, pois eles oferecem alternativas que não se tornam hegemônicas. Porém, alguns deles são lembrados pelo fato de que foram capazes de compreender os limites do seu tempo e de oferecer instrumentos conceituais capazes de superá-los. Daqui a mil anos, quando o mundo contemporâneo já for antigo, imagino que os historiadores ensinarão que, no século XX, uma filósofa francesa fez uma afirmação paradoxal para a sua época, mas que desestabilizou definitivamente uma das noções que não foram problematizadas por milênios de pensadores homens. Em 1949, quando Simone de Beauvoir publicou uma obra em que refletia sobre a condição feminina e sobre o fato de que as mulheres estavam em pleno processo de destronar o mito da feminilidade, ela fez sua afirmação mais conhecida: *On ne naît pas femme : on le devient*, que podemos traduzir como “Não se nasce mulher: torna-se” (Beauvoir, 1949).

Essa pequena frase, em sua concisão e elegância, introduz uma série de fraturas no pensamento filosófico de sua época. O uso de uma construção impessoal sugere que aquele sujeito que nasce não é nem mulher, nem homem, e que o transformar-se em mulher é um processo que ocorre ao longo da vida de um ser. Beauvoir bem poderia ter dito que as mulheres não nascem mulheres, mas isso a colocaria como uma observadora externa de sua condição, e não na posição reflexiva de quem fala da própria condição. De fato, esta seria uma construção mais próxima da frase de Erasmo que parece tê-la inspirado: *“l’homme ne naît pas homme, il le devient”*, ou

seja, “o homem não nasce homem, ele se o torna” (Mann e Ferrari, 2017). A escolha do sujeito impessoal aumenta a tensão da frase, porque subverte uma filosofia que tende a falar do lugar falsamente impessoal do masculino, como nas célebres frases “o homem é um animal social”, “o homem é o lobo do homem”.

Ante a afirmação de que não se nasce mulher, cria-se o estranhamento que ocorreria ao afirmar que “não se nasce filha” ou “não se nasce professora”, em vez de falar que não se nasce filho ou professor. Esse estranhamento é contido em certas traduções brasileiras que usam o “Ninguém nasce mulher” (Beauvoir, 2009), pois esse “ninguém” pode ser ouvido sem estranhamento pelos leitores homens que, evidentemente, não nasceram mulheres. Essa fratura do caráter impessoal do masculino é acentuada pela sugestão de que qualquer ser humano que nasce pode se tornar mulher, desestabilizando a noção essencialista e fatalista de que “a pessoa é para o que nasce” (Berliner, 2020). Inclusive, Beauvoir propõe desligar a questão do gênero de outra que normalmente vinha agregada a ela, que é a do desejo sexual:

Até os 12 anos a menina é tão robusta quanto os irmãos e manifesta as mesmas capacidades intelectuais; não há terreno em que lhe seja proibido rivalizar com eles. Se, bem antes da puberdade e, às vezes, mesmo desde a primeira infância, ela já se apresenta como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos a destinem imediatamente à passividade, ao coquetismo, à maternidade: é porque a intervenção de outrem na vida da criança é quase original e desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente insuflada. (Beauvoir, 2009)

O deslocamento mais importante da célebre frase de Beauvoir está no fato de que ela coloca em xeque séculos de utilização da distinção entre masculino e feminino como se essa divisão se tratasse de uma diferença natural. É claro que certos seres humanos nascem com a carga genética XX, em vez de XY, mas não é essa a questão que Simone de Beauvoir pretende assinalar. Quando ela afirmou que mulher é uma categoria usada para designar um estado que é adquirido, ela abriu espaço para uma distinção que se consolidou nos anos 1980 a partir da diferenciação entre o sexo (biológico) e o gênero (cultural).

Esse trânsito, que ocorreu sob inspiração direta de Beauvoir, pode ser compreendido como uma aplicação rigorosa da análise nominalista desenvolvida ao longo deste livro. Da mesma forma que mostramos que “ponte” é uma categoria linguística (e não uma essência inscrita nas pedras), a categoria “mulher” revela-se como uma construção cultural, definida por parâmetros que variam historicamente, e não como a expressão de uma natureza feminina eterna. O essencialismo de gênero (a crença de que “ser mulher” corresponde a um modo de ser naturalmente definido) é um caso paradigmático de hipostasição: uma classificação social é tratada como se fosse um dado da natureza.

A operação crítica de Beauvoir consiste precisamente em desnaturalizar essa categoria, mostrando que aquilo que chamamos de “feminilidade” é o resultado de processos de socialização, e não a manifestação de uma essência. Quando a extrema direita contemporânea denuncia a “ideologia de gênero”, ela reage, na verdade, contra essa operação de desnaturalização, exigindo que as categorias tradicionais sejam preservadas como se fossem verdades naturais. A resistência à distinção sexo/gênero é, portanto, uma manifestação contemporânea do mesmo impulso metafísico que o livro analisa desde o Movimento 1: a recusa em admitir que nossas categorias são invenções, e não descobertas que correspondem a uma ordem natural imanente.

Crie a sua própria frase no estilo de Beauvoir: Ninguém nasce x, torna-se x. Pense nas simetrias e assimetrias com a formulação original.

“Gênero” é uma categoria artificial, socialmente construída, de forma que não faz sentido algum buscar o significado natural de ser mulher, ou de ser homem. Toda categoria construída pode ser desconstruída, pode ser politicamente reconfigurada, sem que isso constitua alguma forma de desvio contra a natureza. Assim, podemos multiplicar o número de gêneros o quanto quisermos, pois não há limites para a nossa capacidade de criar novas categorias.

Movimento 5 - A palo seco (*Largo*)

A opressão das tradições

Essa oposição entre materialismo e transcendência é uma questão central ainda hoje, pois muitas pessoas entendem o materialismo como uma falta: a falta de uma espiritualidade, de uma ideia de justiça, de um sentido objetivo que confira algum valor a esta existência. Segundo Milovic, o desencantamento do mundo faz com que a estrutura do real deixe de ser teológica e nossas explicações transitem do campo filosófico para o científico: “a virada da perspectiva moderna é, desse modo, uma específica perda espiritual” (Milovic, 2005). A expressão canônica dessa angústia foi formulada por Dostoiévski, no diálogo em que Dimitri Karamázov fala com Aliócha sobre as ideias agnósticas de Ivan:

O irmão Ivan é uma esfinge e cala, está sempre calado. Já a mim, Deus tortura. Não faz senão torturar. Mas e se Ele não existir? [...] Eu lhe perguntei, ficou calado. [...] Eu lhe disse: já que é assim, tudo é permitido? (Dostoiévski, 2008, p. 770)

Desde o início, a modernidade precisou afirmar que a liberdade humana era absoluta (o que era necessário para justificar a deposição dos regimes políticos baseados na tradição), mas essa afirmação não se voltava a indicar que cada pessoa deveria fazer o que deseja. O pensamento moderno reconhecia claramente que o livre exercício de uma autonomia ilimitada conduziria à guerra de todos contra todos e que, portanto, era necessário estabelecer limites políticos à liberdade individual. A integração social das comunidades modernas não poderia mais ser dada pelas narrativas unitárias das perspectivas tradicionais, mas era preciso inventar uma outra forma de integração: uma coordenação política, baseada paradoxalmente na própria liberdade.

A modernidade é duplamente paradoxal. De um lado, ela precisa da autonomia dos indivíduos para que ela possa servir como base para um poder político que imponha limites a essa própria autonomia. De outro lado, ela precisa que a soberania dos governos também seja limitada, visto que o exercício de um poder absoluto poderia conduzir à continuidade da guerra que se pretendia aplacar.

A modernidade precisa de absolutos limitados: a autonomia limitada pelo contrato, a soberania limitada pelos direitos naturais (e, posteriormente, pelo direito positivo, na forma de constituições). A modernidade deseja e recusa a liberdade, e o seu legado não é o de sujeitos radicalmente livres, mas de pessoas imersas em uma série de estruturas sociais voltadas a conter os excessos de liberdade, garantindo a possibilidade da coexistência política de atores muito diversos. Na ausência da autoridade divina, que sentido existe em suportar os sofrimentos que nos são impostos pela vida em sociedade? Hobbes, que escreveu em períodos de intensa guerra civil, contentava-se com um governo que fizesse cessar a guerra. Porém, mesmo que a paz seja necessária (pergunte-se isso hoje a uma pessoa da Síria, do Iêmen ou da Ucrânia), ela não é suficiente para gerar a felicidade. O que Dostoiévski ressalta em suas obras é que a ausência de um sistema de valores religiosos deixa a vida sem sentido e, com isso, inviabiliza uma existência plena.

Em um famoso texto de 1918, Max Weber chamou de desencantamento do mundo o resultado do processo de racionalização das sociedades modernas que destruiu as formas de sociabilidade que davam sentido à existência das pessoas, de tal forma que o avanço da ciência parecia inafastável de uma espécie de empobrecimento espiritual (Weber 2011). Tal diagnóstico se ancora na percepção de León Tolstói de que a racionalização pode encher o homem moderno de pensamentos, mas não lhe oferece um sentido de plenitude, visto que uma racionalidade despida de metafísica somente pode lhe oferecer “o provisório, nunca o definitivo. Por esse motivo, a morte, a seus olhos, não tem sentido. E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem” (Weber, 2011). Nas palavras de Sara Lyons, o desencantamento significa que a vida humana foi reduzida a forças materiais calculáveis, o que estimulou a emergência de um sentimento de alienação, niilismo e tédio (2014).

Em meados do século XIX, essa percepção ganhou inclusive o nome de *mal du siècle*, que designa uma “profunda crise espiritual” (Hoog e Brombert, 1954), uma forma de “angústia metafísica perante a condição e o destino dos homens” (Peltier-Zamoyska, 1963), que atravessa os movimentos românticos e reflete o sentimento de inadequação das pessoas aos papéis desencantados que a modernidade lhes relega. Nos versos do jovem poeta Musset:

Tudo está bem limpo em suas estradas de ferro;

Tudo é grande, tudo é lindo - mas nós morremos em seu ar. [...]

A hipocrisia morreu, não acreditamos mais nos padres;

Mas a virtude morre, não acreditamos mais em Deus.

(Musset, 1841, p. 323)

Já em meados do século XX, Hoog e Brombert diagnosticaram que boa parte da literatura romântica deixou de comover as pessoas de um século depois, mas que “é por meio da noção de mal du siècle que nossa época ainda comunga com os valores de 1830” (1954). Nessa mesma época, Camus identificou que o desencantamento do mundo conduzia a um sentimento angustiante de vazio, que ele chamou de absurdo e que Sartre havia designado como a náusea: “a descoberta da contingência, ou seja, do fato da gratuidade da existência, que se revela absoluta, pois viver não é necessário, mas sim um ato contínuo de escolha” (Schneider, 2006). Camus escreveu “O Mito de Sísifo” em 1942 para lidar com o fato de que muitas pessoas, frente ao caráter absurdo da vida (ou seja, frente à falta de um sentido metafísico), não conseguiam justificar a necessidade de seguir vivendo em um mundo desencantado (Camus, 2019).

Acusados de defender ideias que fatalmente mergulhariam as pessoas em desespero, os existencialistas contestaram essa crítica. Sartre foi mais duro, e disse que os cristãos estavam “confundindo seu próprio desespero com o nosso”, pois apenas eles se desesperariam com o reconhecimento de que é preciso que as pessoas construam seus próprios caminhos e que nada pode salvar os homens de si próprios (1987, p. 18). Camus foi mais compreensivo no diagnóstico dessa angústia, chegando inclusive a defender que o único problema

filosoficamente sério era o do suicídio: precisávamos julgar se valia ou não a pena enfrentar os sofrimentos do mundo sem que houvesse um sentido objetivo a ser perseguido. A resposta de Camus foi que, apesar da ausência de sentido metafísico, não deveríamos rejeitar o mundo, mas aceitar a nossa condição e viver com essa consciência. Tal resposta, porém, tendia a ser socialmente percebida como uma negação da espiritualidade, da verdadeira filosofia, dos valores morais e de tudo o que existe de mais caro às pessoas.

| Se deuses não existirem, tudo é permitido?

O desassossego dos modernos

A filosofia moderna buscou superar a divergência religiosa pela afirmação de uma unidade valorativa, baseada diretamente na natureza, e capaz de justificar a construção de uma série de instâncias de controle social. Portanto, a modernidade não rompe a existência de certos parâmetros imutáveis que podem limitar a liberdade individual. Os filósofos modernos tentam escapar da acusação tradicional de que, “se Deus não existe, tudo é permitido”, afirmando que certos direitos são naturais e podem ser descobertos pelo intelecto humano, e esse giro conduz a uma renovação do sofrimento decorrente da civilização: o alto preço que pagamos no nível individual para ter os benefícios de uma vida em sociedade.

Freud percebeu que esse sofrimento estimulava a ilusão romântica de que o sofrimento imposto pelas estruturas sociais poderia ser enfrentado por meio de um retorno à vida primitiva e à unidade valorativa proporcionada pelas sociedades tradicionais. Porém, ele foi um crítico mordaz desse tipo de resposta, que lhe parecia inadequada para superar a modernidade, visto que não é possível simplesmente dissolver a multiplicidade valorativa em que estamos imersos.

O diagnóstico de Freud não era ingênuo. Ele sustentava a tese hobbesiana de que o homem é o lobo do homem: os seres humanos não são criaturas gentis que desejam apenas ser amadas, mas possuem,

entre seus atributos instintivos, uma grande parcela de agressividade. O próximo é para eles não apenas um ajudante em potencial, mas alguém que os tenta a satisfazer sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, a humilhá-lo e a causar-lhe dor (Freud, 2022). O resultado é que a vida em sociedade exige de cada indivíduo o sacrifício de seus impulsos primários, e o preço pode ser bastante alto: “o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais” (Freud, 2010).

A percepção de que os seres humanos não desejam apenas conforto e segurança foi formulada com precisão notável por George Orwell, em uma resenha sobre o *Mein Kampf* de Hitler, escrita ainda em 1940. Orwell observou que o pensamento ocidental progressista assumia tacitamente que os seres humanos não desejam nada além de conforto e segurança, mas que Hitler compreendia que as pessoas também desejam, pelo menos intermitentemente, luta e autossacrifício, sem mencionar tambores, bandeiras e desfiles de lealdade (Orwell, 1940). A lucidez de Orwell residia em perceber que o fascismo não triunfava apesar dos sacrifícios que exigia, mas precisamente por causa deles: o apelo a um sentido existencial que transcendesse o conforto material respondia a uma demanda que as democracias liberais custavam a reconhecer.

A narrativa de Freud não deixava espaço para utopias totalizantes, pois o seu diagnóstico indicava simplesmente que não era possível superar essa tensão entre o individual e o coletivo, visto que se tratava de uma tensão constitutiva da vida de indivíduos imersos em uma experiência social. Como sintetizou Bauman, “a defesa contra o sofrimento gera seus próprios sofrimentos” (Bauman, 2012).

O sentimento de desamparo pode nos impelir à busca religiosa por uma autoridade absoluta ou pela segurança ilusória que projetamos no passado, mas a ideia de que o retorno a uma unidade religiosa conseguiria equilibrar as sociedades modernas somente pode ser uma utopia plausível para quem não conhece o resultado das guerras religiosas europeias, que desgastaram aquelas sociedades até que o reconhecimento de um “empate técnico” entre católicos e pro-

testantes conduziu a uma organização social que privatizou a esfera religiosa para viabilizar a construção de uma ordem política una.

A coesão social possibilitada pela construção da tolerância recíproca entre católicos e protestantes é tênue, visto que se trata de dois grupos que hoje nos parecem tão próximos que é difícil imaginar que eles realizaram tantas guerras para purificar a sociedade e retornar à unidade perdida. Mesmo na Europa, os grupos que hoje se contrapõem têm divergências muito maiores, pois envolvem identidades sexuais, étnicas, culturais e religiosas mais intensas do que aquelas que o sistema político moderno foi desenhado para abarcar.

Esse alcance limitado do projeto moderno não causa espanto aos habitantes das nações que Donald Trump chamou de *shithole countries* (literalmente, países de merda) (Schwartzman e Schwartzman, 2018), que foram submetidas a processos de colonização e que permanecem imersas em uma colonialidade (Quijano, 2011) caracterizada pela manutenção, mesmo após suas independências, de um poder político marcado pela seletividade étnica ou racial. Para a América Latina e a África, é evidente que a modernidade envolveu “um específico modo de exercício de poder, que tem uma específica maneira de articular conhecimentos para a validação desse modo de exercer o poder, fundado em uma geopolítica” (Nascimento, 2009).

Curiosamente, a relação das metrópoles com os países colonizados sequer buscou transportar a ideia de que o governo decorreria de um contrato que exprimia a autonomia natural dos cidadãos: uma vez que os europeus descobriram a forma política necessária do exercício da autonomia individual, eles podiam se dedicar a implantar entre nós essas formas específicas de dominação fundadas em uma naturalização do caráter subalterno das culturas não-europeias. No desenho eurocentrado da modernidade, a geopolítica que emerge é justamente a expansão do poder das potências centrais a uma pilhagem das nações periféricas, realizada em nome da expansão do estado de direito (Mattei e Nader, 2008).

Ocorre, porém, que tanto nos países centrais como nos periféricos, a modernidade resultou em uma integração seletiva da pluralidade social. A estratégia de evitar conflitos religiosos por meio do deslocamento da religião para a esfera privada somente poderia operar

em contextos nos quais as concepções de bem dos vários grupos sociais fossem tão próximas que emergissem intensas convergências valorativas em torno dos direitos naturais. Como indica Miroslav Milovic, apesar do discurso de liberdade e autonomia, a modernidade permaneceu fechada à diferença e ligada à defesa de certos lugares privilegiados (Milovic, 2005). Uma vez que os discursos modernos estavam vinculados a uma noção eurocentrada de direitos naturais, a aplicação dessa lógica conduzia à naturalização das concepções de matriz europeia, constituída por uma estranha mescla de liberalismo e cristianismo: somos livres e autônomos, mas apenas para realizar os valores reconhecidos na tradição compartilhada por católicos e protestantes.

A unidade cultural pressuposta para que a ideologia moderna operasse com eficiência nunca esteve presente nas antigas colônias e, ao longo do século XX, a crescente pluralidade das sociedades contemporâneas colocou em xeque a viabilidade de produzir sociedades estáveis por meio desses processos de homogeneização, tanto nos centros (global e local) quanto nas periferias. No final do século XX, acirram-se as críticas ao tradicionalismo moderno e começam a ter sucesso diversas lutas pelo reconhecimento de identidades (étnicas, raciais, de gênero e sexuais) que colocam em risco o privilégio das velhas tradições cristalizadas na forma de direitos e valores naturais.

No campo filosófico, essa reviravolta assumiu a forma de uma crítica radical da metafísica ocidental: a expressão dos valores tradicionais como se fossem naturais. Esse movimento foi percebido, por grupos conservadores, como uma espécie de ataque aos valores naturais, que precisavam ser defendidos contra os avanços dessa pauta progressista, o que desencadeou embates tão acirrados e polarizados que James Hunter os designou como uma “guerra cultural” (Hunter, 1991). É compreensível que as perspectivas religiosas e conservadoras entendam o desencantamento do mundo como uma perda gradual de sentido e como um afastamento dos verdadeiros valores, como uma imposição de uma multiplicidade de ordens que inviabilizam que os homens vivam em harmonia com sua própria natureza e, dessa forma, realizem plenamente as suas potencialidades (Voegelin, 1989). Tal percepção levou vários grupos sociais a se mobilizarem

em torno de novos platonismos, voltados a restaurar um mundo em que a unidade fosse possível, especialmente a difícil unidade entre religião e racionalidade, que permitiria uma vida plenamente significativa.

— Você conhece pessoas que pensam que a “ideologia de gênero” faz parte de uma espécie de guerra cultural?

Michel Maffesoli identifica que o retorno aos valores tradicionais opera em um nível emocional, e não na chave racionalizante da modernidade (2014). “Histerias esportivas, festivais musicais, fanatismos religiosos, revoltas políticas imprevistas, mimetismos tribais de todas as ordens, não são compreensíveis exceto quando sabemos desconstruir o bem-pensar hegemônico, e perceber o retorno de uma ordem de coisas arcaica” (Maffesoli, 2014). Maffesoli ressalta “a sinergia entre o arcaico e o desenvolvimento tecnológico”, uma vez que as redes sociais se estruturam de forma orgânica, por meio do agrupamento de núcleos valorativamente homogêneos, em que é possível um acirramento da tribalização: um retorno a comunidades estruturadas em torno de um conjunto estável de mitos compartilhados. Tal retorno do mito, de uma verdade assentada no compartilhamento e não na fundamentação, é um signo de antimodernidade.

O desassossego com a pluralidade estimula o avanço de perspectivas que consideram ilusórias as multiplicidades, pois apenas a unidade é a verdade última das coisas. Como dizia Hegel: “a verdade é o todo” (Hegel, 2009). Esse holismo atravessa concepções muito diferentes, mas unidas pela ideia de que perdemos a ligação com o vínculo que nos unia a todos em uma comunhão: o vínculo com a natureza, com a ancestralidade, com a tradição, com a religiosidade. Porém, devemos reconhecer que o argumento de que a geração atual está perdida porque abandonou os verdadeiros valores já estava bem estabelecido nos *Analectos* de Confúcio (2009), há cerca de 2500 anos. A busca de restauração da unidade perdida, de resgate dos valores abandonados, de um retorno à natureza, é um tema recorrente no pensamento conservador.

Subjaz a essa concepção a noção de que existe uma ordem natural, que deve ser espelhada pelas nossas organizações sociais, caso elas

pretendam ser justas e estáveis. Sempre houve uma luta para identificar quem seria o intérprete privilegiado dessa ordem, e a solução da modernidade foi enfrentar esse conflito na busca de estabelecer um núcleo essencial, que deveria ser compartilhado entre todos os grupos humanos: os valores que decorreriam de nossa própria racionalidade e que, portanto, seriam dotados de uma validade objetiva. Os pensadores modernos deslocaram o restante do que cada sociedade entendia como uma ordem natural (incluindo as autoridades religiosas e os costumes) para o campo do que não é racionalizável: as idiossincrasias, os gostos, os sentimentos religiosos, as lealdades nacionais.

Freud sugere que a vida em sociedade exige sacrifício dos impulsos individuais, e que esse sacrifício é fonte de neurose. Bauman, por sua vez, sugere que o sofrimento contemporâneo vem do excesso de liberdade sem ancoragem. Qual desses diagnósticos parece mais próximo da sua experiência pessoal?

O sofrimento na modernidade líquida

A segmentação moderna permitiu construir uma ordem natural deflacionada (apresentada como o conjunto dos direitos naturais), capaz de acomodar várias perspectivas dentro da mesma sociedade. Por mais que a modernidade tenha construído discursos de valorização da abertura e da tolerância, a ideia de que a multiplicidade é inevitável continua sendo incômoda para muitas pessoas. Afinal, ela impossibilita a reconstrução de uma grande narrativa, que consolide todas as nossas percepções em uma unidade.

Apesar da constante oposição de um holismo conservador, que defende as virtudes de uma sociedade unitária, as sociedades modernas se tornaram cada vez mais plurais. Ocorre que a pluralidade tolerada pelas perspectivas modernas se mostrou bastante relativa: a abertura estava limitada aos comportamentos e ideias que pareciam potencialmente aceitáveis para a maioria da sociedade.

No século XX, a luta por igualdade passou justamente pelo questionamento de posições que não foram devidamente tematizadas pelo liberalismo do século XIX, tais como o lugar social das mulheres,

a multiplicidade de orientações sexuais e de papéis de gênero, os direitos dos migrantes e das minorias raciais e religiosas.

Nesse contexto, Zygmunt Bauman diagnosticou uma nova fonte de sofrimento psíquico: enquanto Freud entendeu que o desconforto das pessoas com a modernidade estava no fato de que as necessidades sociais de ordem deixavam pouco espaço para a liberdade individual, “os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade” (Bauman, 2012).

O mal-estar da pós-modernidade decorreria de um sentimento de desamparo, acarretado pela perda da segurança que era oferecida pelos grandes sistemas de moralidade. No contexto atual, vivemos relações sociais com um alto grau de incerteza (sobre o futuro, sobre a maneira correta de viver, sobre os modos de se relacionar com as outras pessoas) e essa incerteza já não é vista como um inconveniente, mas como uma característica permanente e irredutível (Bauman, 2012), e até mesmo desejável. Para descrever esse fenômeno, Bauman deixou de falar de pós-modernidade e adotou a denominação de modernidade líquida, para indicar que as organizações sociais contemporâneas não são fruto de uma ruptura dos processos de modernização, mas de sua própria consolidação, que fez com que as organizações sociais passassem de uma fase sólida para uma fase líquida:

[...] uma condição em que as organizações sociais (estruturas que limitam as escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas, padrões de comportamento aceitável) não podem mais manter sua forma por muito tempo (nem se espera que o façam), pois se decompõem e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las e, uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam. (Bauman, 2007)

Essa modernidade líquida foi largamente descrita por Bauman como uma nova realidade, que se impôs nas últimas décadas, modificando as relações de trabalho, as relações afetivas, as relações políticas. É perceptível que Bauman, que nasceu em 1925, fala de uma insegurança existencial que ele próprio sente e que viu se desenvolver durante sua longa vida (ele faleceu em 2017), mas da qual ele fala

“sem saudosismo” (Basílio, 2010) e sem propor qualquer forma de restauração da modernidade sólida ou de um retorno romântico à pré-modernidade. Esse modo de encarar os novos tempos como um desenvolvimento social a ser reconhecido e analisado parece realizar a indicação de Lyotard, em 1979, que a crise existencial desencadeada pela crise dos grandes relatos gerou inicialmente uma reação pessimista, um forte luto acarretado pela perda das certezas metafísicas, mas que “pode-se dizer hoje que o tempo do luto foi consumado. Não se deve recomeçá-lo” (Lyotard, 2009, p. 74). Era preciso adaptar-se aos novos tempos.

Todavia, passados quarenta anos da publicação do texto em que inseriu no campo filosófico a noção de pós-modernidade, parece que Lyotard foi muito apressado em dizer que “a própria nostalgia do relato perdido desapareceu para a maioria das pessoas” (Lyotard, 2009, p. 74). Creio que mais razão tem Maffesoli ao indicar que “na vida social em sua totalidade, predominam as reações emocionais, o jogo do 'como se', os devaneios. Essa necessidade de reencantamento do mundo que as elites instituídas não podem ou não querem entender” (Maffesoli, 2014).

Lyotard provavelmente tem razão no que toca às grandes narrativas filosóficas, ligadas à ideia de uma fundamentação racional da política ou da ciência, cuja defesa já não mobiliza a atenção dos intelectuais. Como afirma Richard Rorty, embora continue sendo relevante encontrar razões econômicas ou psicológicas que nos ajudem a explicar os fenômenos sociais, os pensadores contemporâneos se desinteressaram de buscar justificações filosóficas ou religiosas para os nossos comportamentos, pois a religião e o platonismo passaram a ser entendidos como “fantasias escapistas” (Rorty, 2005).

A revolta da tradição

Os próprios filósofos praticamente deixaram de lado a necessidade de uma justificação metafísica da política e do direito, que marcou o início da modernidade. Porém, isso não quer dizer que a sociedade em geral tenha acolhido tranquilamente os ataques contemporâneos à metafísica. Se os intelectuais estão mais dedicados a compreender

a condição pós-moderna como um dado factual e a buscar maneiras de transformá-la, existe um movimento anti-intelectual, de matriz religiosa e conservadora, que tem se dedicado a promover uma restauração dos valores tradicionais que foram contestados pela modernidade como um todo, e não apenas por sua fase líquida.

Embora o incômodo do conservadorismo religioso com a insegurança e a fluidez da condição pós-moderna seja compreensível, a reação que tem sido gestada causa estranhamento, pois ela envolve a criação de uma teoria da conspiração baseada na ideia de “marxismo cultural”: a tese de que existe um ataque concertado de pensadores marxistas para destruir os valores ocidentais. Como identificou Jérôme Jamin, essa teoria emergiu em círculos políticos conservadores dos EUA no início dos anos 1990 e desde então tem se tornado cada vez mais influente em grupos de extrema direita em todo o mundo (2018). Segundo Jamin, esse discurso “alega que o objetivo principal do marxismo cultural era muito menos honrado do que mera pesquisa acadêmica com a finalidade de entender a dinâmica cultural do capitalismo, sendo visto por muitos como uma ideologia perigosa que buscou ‘destruir tradições e valores ocidentais’” (Jamin, 2018).

Somente esse plano malévolos poderia explicar o avanço do relativismo e do respeito à diversidade, que a extrema direita tende a chamar de politicamente correto, englobando sob este rótulo todos os seus adversários. Samuel Moyn observa que, para os seus críticos delirantes, os “marxistas culturais” constituiriam uma aliança de feministas, globalistas, intelectuais e socialistas que teriam traduzido a velha luta de classes em políticas identitárias e multiculturalismo (Moyn, 2018). Em uma sociedade acostumada a pensar no marxismo como um risco, ganhou espaço a tese de que o marxismo tinha passado da arena econômica (em que foi vencido com a queda do Muro de Berlim) para a arena cultural, na qual ele teria vencido. Essa narrativa se difundiu amplamente nos EUA (com forte impacto no discurso político das últimas décadas), na Europa e na América Latina, servindo para justificar uma reação, por vezes violenta, em defesa dos “valores ocidentais” e da “moralidade cristã” contra gays, lésbicas, feministas, imigrantes e socialistas (Moyn, 2018).

Creio que o mais curioso dessa tese sobre o marxismo cultural seja o fato de que, ao longo do século XX, vários pensadores socialistas também dirigiram críticas severas à filosofia contemporânea, justamente por considerar que a crítica aos valores objetivos significava uma adesão implícita ao status quo. Essas críticas levaram Jean-Paul Sartre a formular uma conferência, em 1945, na qual defendia o existencialismo contra as críticas simultâneas dos comunistas e dos cristãos. Os comunistas o acusavam de professar uma filosofia burguesa, meramente contemplativa e descomprometida com a transformação social. Já os cristãos o acusavam de haver negado os valores humanos fundamentais, na medida em que a gratuidade do mundo suprime os mandamentos de deus e os valores eternos. Uns e outros acusam o existencialismo de haver negado a possibilidade de um sentido metafísico para o mundo, que justificasse objetivamente a revolução ou a salvação, fomentando com isso a apatia, a inação e o desespero (Sartre, 1987).

Submetido a críticas semelhantes, Nietzsche ressaltou em toda sua obra que ele não era um niilista: ele não é um negador de tudo o que está aí, mas um afirmador de que a metafísica é uma forma de sensibilidade que deveria ser abandonada, porque “Deus morreu”. Assim como Comte se viu levado a se qualificar como positivista, Nietzsche precisou defender que a rejeição da metafísica não era uma simples negação, porque o que propunha era justamente acentuar o caráter criativo da cultura. Não se tratava de descobrir entidades metafísicas, mas de compreender os processos por meio dos quais as interações sociais criam, instauram, produzem valores. Sartre tentou escapar desse tipo de crítica defendendo que o existencialismo é um humanismo peculiar, que ele chamou de humanismo existencialista:

Humanismo, porque recordamos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele próprio e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo; e porque mostramos que não é voltando-se para si mesmo, mas procurando sempre uma meta fora de si – determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano. (Sartre, 1987)

Sartre não parecia muito interessado em se conciliar com os cristãos conservadores, mas ele tampouco conseguiu convencer os comunistas ateus (que eram comprometidos com os ideais de uma igualdade imanente dos seres humanos) nem os comunistas cristãos (comprometidos com o caráter metafísico de sua moralidade), pois insistiu em afirmar a inexistência de um sentido externo objetivo para nossas ações. E, de quebra, conseguiu desagradar também os existencialistas, pois essa ideia de que o homem se realiza procurando uma meta fora de si pareceu uma concessão demasiada às teses metafísicas.

A dificuldade de Sartre em conciliar suas perspectivas filosóficas com as de pessoas que tinham ideais políticos semelhantes aos seus mostra que a ausência de uma utopia transcendente pode fazer com que as pessoas de sensibilidade metafísica considerem que falta alguma coisa ao materialismo. Porém, os pensadores materialistas simplesmente não têm como colocar nada no lugar da ordem natural e dos princípios metafísicos, justamente porque eles creem que esse lugar da metafísica deve permanecer vazio. Não lhes cabe oferecer uma metafísica alternativa, por mais que muitas pessoas os critiquem por se desviarem de um modelo filosófico voltado a recauchutar a metafísica, em vez de abandoná-la completamente.

Se tivessem um olhar menos paranoico e autocentrado, os inimigos declarados do “marxismo cultural” entenderiam que a filosofia contemporânea não tem como adversário o sistema dos valores tradicionais da família judaico-cristã, porque sua pretensão é mais ampla: trata-se de combater toda forma de metafísica, inclusive as socialistas. Mas parece que nossa espécie tem uma tendência a supor que nossos inimigos são aliados entre si, pois todos são contra nós, sendo que tal percepção pode conduzir a situações absurdas, como as descritas por Hans Kelsen no prefácio da 1ª edição da Teoria Pura do Direito, de 1934:

Os fascistas declaram-na liberalismo democrático, os democratas liberais ou os sociais-democratas consideram-na um posto avançado do fascismo. Do lado comunista é desclassificada como ideologia de um estatismo capitalista, do lado capitalista-nacionalista é desqualificada, já como bolchevismo crasso, já como anarquismo velado. O seu espírito é - asseguram muitos - aparentado com o da escolástica católica; ao passo que outros

creem reconhecer nela as características distintivas de uma teoria protestante do Estado e do Direito. E não falta também quem a pretenda estigmatizar com a marca de ateuista. Em suma, não há qualquer orientação política de que a Teoria Pura do Direito não se tenha ainda tornado suspeita. (Kelsen, 1992)

Parece-me que a fina ironia de Kelsen contém o diagnóstico mais adequado das reações de todas as metafísicas contra a abordagem neopositivista: as metafísicas buscam desqualificar a teoria que não lhes concede espaço algum.

Você consegue identificar, em debates sociais contemporâneos, exemplos em que mudanças da sensibilidade social dominante são interpretadas como ataques intencionais a valores tradicionais?

Filosofia e diferença

No século XX, o avanço dos discursos purificadores esteve constantemente ligado ao aflorar da antipolítica: a rejeição da política como arena para a realização de acordos de interesse entre adversários que têm legitimidade para participar da gestão da coisa pública e a afirmação da política como espaço voltado à concretização do bem, dos valores corretos (do ocidente, da moral cristã, da justiça social ou de qualquer outro valor que se pretende objetivo e transcendente). Quem tem a verdade ao seu lado, pode realizar a necropolítica (Mbembe, 2016) de modo legítimo.

O tensionamento que vivemos hoje parece um resultado previsível do arranjo constitucional das sociedades contemporâneas. A afirmação da soberania nacional ou popular foi fundamental para viabilizar a ruptura da tradição medieval, mas a institucionalização dos novos governos envolveu uma contenção do caráter revolucionário dessa soberania, por meio da afirmação de uma solução paradoxal: o povo é soberano, mas ele precisa observar os direitos naturais, que não passam de um nome metafísico para os direitos tradicionalmente reconhecidos em uma sociedade.

Não é por acaso que boa parte dos conflitos ideológicos atuais esteja concentrada no modo como os sistemas educacionais públicos

devem lidar com os preconceitos que permeiam a sociedade. Gargarella nos mostra claramente que a aliança liberal conservadora é uma característica muito forte do constitucionalismo latino-americano (e não só dele), mas podemos observar em vários lugares que a ruptura do respeito implícito aos preconceitos tradicionais elevou imensamente as tensões políticas contemporâneas (Gargarella, 2011).

O que resultará disso? Não sabemos. Ninguém pode prever o futuro. Não é inevitável nem é impossível que as tensões que afloraram nas sociedades contemporâneas desencadeiem uma guerra purificadora, voltada a construir uma unidade que reduza as tensões e viabilize uma justificação metafísica dos governos.

A filosofia tem algo a ver com essa questão? A filosofia contemporânea não se apresenta como um caminho para dizer qual é o bem absoluto e objetivo, como foi a pretensão metafísica dos gregos, retomada pelos modernos. “A palavra era bela e ia nascer, mas a raiz apodreceu” (Nejar, 2003) e o que resta ao discurso filosófico é nos ajudar a perceber com mais clareza os modos como nossas visões de mundo se estruturam e condicionam nossa capacidade de estabelecer relações sociais compatíveis com os princípios que forjamos. Talvez esse sentido inventado nos ajude, inclusive, como dizia meu saudoso amigo Miroslav Milovic, a encontrar alternativas que nos permitam “repensar ou, melhor dizendo, inventar o mundo” (Milovic, 2005). Mas não faremos isso multiplicando ilusões sobre uma natureza última das coisas que projete, na estrutura do mundo, os nossos próprios valores.

Seguindo o João que inspirou Antônio (Belchior, 1976a), precisamos forjar um pensamento que seja faca só lâmina que cante a palo seco “num deserto sem sombra em que a voz só dispõe do que ela mesmo ponha” (Melo Neto, 1994b; c). “A razão que não me dais, eu crio” (Nejar, 2003) a partir da aridez de um mundo despido de significados imanentes, mas que povoamos com nosso canto, seguindo a escolha de “empregar o seco porque é mais contundente” (Melo Neto, 1994c).

Epílogo: a razão que não me dais, eu crio (*Andante sereno*)

Este livro percorreu um longo caminho: das categorias com que nomeamos os astros celestes até as fraturas que atravessam as sociedades contemporâneas. O fio condutor foi a análise do conceito de “ordem natural”, entendido como a herança metafísica mais persistente da tradição filosófica ocidental. Examinamos como essa herança se manifesta em nossos modos de categorizar o mundo, de construir paradoxos, de definir o que é a filosofia e de reagir às transformações sociais.

A tese central pode ser formulada de modo conciso: não há saída para fora do labirinto simbólico. A linguagem é o nosso “dentro sem fora”, e toda tentativa de transcender seus limites apenas amplia as galerias que percorremos. A filosofia não é uma trilha para fora da caverna, mas o exercício de caminhar pelo labirinto com a consciência de que o atravessamos, de que as paredes que nos cercam foram construídas por nós e de que é possível (embora difícil e lento) abrir fendas nessas paredes.

Dessa tese decorrem algumas consequências que o livro procurou desenvolver. A primeira é que as categorias com que pensamos (justiça, gênero, nação, verdade) não são descobertas, mas invenções. Isso não as torna menos reais: as relações sociais que construímos com base nessas categorias são tão concretas quanto as pedras de uma ponte. Mas reconhecer seu caráter inventado nos libera da obrigação de tratá-las como eternas e nos autoriza a revisá-las quando elas produzem mais sofrimento do que coordenação.

A segunda consequência é que a filosofia, redefinida como atividade reflexiva sobre as categorias que constituem nossos universos simbólicos, não detém o monopólio da criticidade. A arte, a ciência, a psicanálise e muitas outras práticas humanas podem desempenhar

funções análogas. A particularidade da filosofia está em tematizar diretamente as categorias, submetendo-as a uma análise que evidencia seus paradoxos e suas contingências. Essa atividade é especialmente necessária em épocas de polarização, quando os discursos purificadores (à direita e à esquerda) exigem a restauração de verdades absolutas que nunca existiram.

A terceira consequência é que o abandono da metafísica não equivale a um niilismo. Reconhecer que não existem valores naturais inscritos na estrutura do mundo não significa que os valores sejam irrelevantes: significa que eles são nossos, que nós os forjamos e que somos responsáveis por eles. Como dizia Carlos Nejar: “a razão que não me dais, eu crio” (Nejar, 2003).

Essa formulação poética condensa o que Camus desenvolveu em *O Homem Revoltado*: a revolta não é a negação de todos os valores, mas o momento em que alguém se recusa a aceitar uma condição e, nessa recusa, descobre que há algo pelo qual vale a pena lutar. O revoltado, ao dizer “não”, afirma simultaneamente que existe um limite que não deve ser ultrapassado. Para Camus, a revolta não é em si mesma um elemento de civilização, mas aquilo que a precede e lhe dá seu primeiro impulso (Camus, 2003). Ao recusar o absurdo como última palavra, a revolta se torna geradora de valores (não valores eternos, inscritos na natureza, mas valores que emergem do próprio gesto de recusa e da solidariedade que ele pressupõe). Quem se revolta não o faz apenas por si, mas em nome de uma condição compartilhada, e é dessa partilha que nasce a possibilidade de construir sentidos comuns sem recorrer a fundamentos metafísicos.

A filosofia contemporânea propõe que criemos nossos sentidos a partir da aridez de um mundo despido de significados imanentes, mas que povoamos com nosso esforço coletivo de coordenação e convivência. O gesto camusiano é precisamente este: não há razão que o mundo nos dê, mas há a razão que criamos quando nos recusamos a aceitar o sofrimento como destino. A vida em comum é a nossa condição e somente juntos podemos tecer a comunidade da diferença que Miroslav Milovic nos convida a construir.

A ausência de um fundamento último não é aqui lamentada nem celebrada. É assumida como nossa forma de estar no mundo. Este

livro não pretende substituir uma ordem natural por outra (que seria papel dos profetas e não dos filósofos), mas reconhecer que nossos compromissos normativos não repousam sobre garantias metafísicas, e sim sobre práticas historicamente situadas.

O fato de que valores não estejam inscritos na estrutura do mundo os torna contingentes, mas não arbitrários, porque não resultam de escolhas privadas isoladas. Eles não emergem da natureza, mas da ação humana situada: tornam-se vinculantes na medida em que organizam expectativas, responsabilidades e coordenação social.

É no exercício concreto da liberdade que os valores são instituídos, como efeitos provisórios de lutas por igualdade, justiça e reconhecimento, nas quais determinados parâmetros normativos se estabilizam transitória e limitadamente. Sua força não deriva de eternidade, mas de arranjos institucionais, de aberturas para o diálogo e de trabalho contínuo. Justamente por isso, permanecem expostos a reconstruções, disputas e transformações ao longo do tempo.

O percurso aqui empreendido não pretendeu resolver os paradoxos que identifiquei porque, longe de oferecer verdades redentoras, a filosofia desenvolve ferramentas para examinar os repertórios categoriais que temos, avaliando quais elementos devem ser mantidos e quais precisam ser reinventados. Nesse sentido, a filosofia pode ser vista como uma política conceitual, como indicava Rorty. Uma faca só lâmina, que corte mais do que o uso da faca corta, e que, cortando, nos revele a nós mesmos. Longe dos excessos barrocos das metafísicas inventadas para dar sentido ao mundo físico, podemos adotar o monismo nominalista como estratégia.

O labirinto não tem saída. Mas tem fendas e caminhos, que podemos explorar porque, na tese feuerbachiana de Belchior, amar e mudar as coisas interessa mais.

Referências

ABRANTES, Paulo; PORTELA, Fábio. Evolução humana: a teoria da dupla herança. Em: ABRANTES, Paulo (Ed.). **Filosofia da Biologia**. 2. ed. Seropédica: PPGFIL-UFRJ, 2018.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai - A África na Filosofia da Cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BALAGUER, Mark. **Platonism in Metaphysics**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/>>. Acesso em: 10 mar. 2022.

BARROS, Manoel de. **Poesia completa**. São Paulo: Leya, 2010.

_____. **Matéria de Poesia**. São Paulo: Leya, 2013a.

_____. **O livro das Ignoranças**. São Paulo: Leya, 2013b.

BASÍLIO, Márcio Pereira. Tempos Líquidos (Resenha). **Sociologias**, n. 23, p. 438–449, abr. 2010.

BARROSO, Luís Roberto. Contramajoritário, Representativo e Iluminista: Os papéis dos tribunais constitucionais nas democracias contemporâneas. **Revista Direito e Práxis**, v. 9, n. 4, p. 2171–2228, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe**. Paris: Gallimard, 1949.

_____. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BEDINELLI, Talita. “Marx e Hegel” e outros 11 pontos polêmicos do pedido de prisão preventiva de Lula. **El País Brasil**, 13 mar. 2016.

BELCHIOR, Antônio Carlos. A palo seco. Em: **Alucinação**. Brasil: Philips, 1976a.

_____. Alucinação. Em: **Alucinação**. Brasil: Philips, 1976b.

BERGEL, Jean-Louis. **Méthodologie Juridique**. Paris: Presses Univ. de France, 2001.

_____. **Théorie générale du droit**. 5. ed. Paris: Dalloz, 2012.

BERLINER, Roberto. **A Pessoa é Para o Que Nasce**, 27 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8W1pQK0Mb6c>>. Acesso em: 14 mar. 2023

BLOOMFIELD, Maurice. **The Religion of the Veda**. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1908.

BOLANDER, Thomas. **Self-Reference**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-reference/>>. Acesso em: 5 fev. 2023.

BOR, Daniel. **The Ravenous Brain: How the New Science of Consciousness Explains Our Insatiable Search for Meaning**. New York: Basic Books, 2012.

BOURDIEU, Pierre. Les trois états du capital culturel. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, v. 30, n. 1, p. 3–6, 1979.

BRUNET, Pierre. **Le réalisme juridique américain comme critique du droit**. academia.com, 2022.

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. **O Mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CARNAP, Rudolf. **The logical structure of the world: and, Pseudoproblems in philosophy**. Chicago and La Salle, Ill: Open Court, 2003.

CARNEIRO, Robert L. A Theory of the Origin of the State: Traditional theories of state origins are considered and rejected in favor of a new ecological hypothesis. **Science**, v. 169, n. 3947, p. 733–738, 21 ago. 1970.

CARVALHO, Olavo de. Do marxismo cultural. **O Globo**, 6 ago. 2008.

_____. **A filosofia e seu inverso**. São Paulo: Vide Editorial, 2012.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. **Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COMTE, Auguste. **Cours de Philosophie Positive**. Paris: Hatier, 1982.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009.

CONTI, Alessandro D. Le débat entre nominalistes et réalistes à la fin du Moyen Âge. **Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques. Résumés des conférences et travaux**, n. 151, p. 238–241, 2020.

CORNELLI, Gabriele; COELHO, Maria Cecília de Miranda N. “Quem não é geômetra não entre!”: geometria, filosofia e platonismo. **Kriterion**, v. 48, n. 116, p. 417–435, Dezembro 2007.

CORTELLA, Mario Sergio. **Filosofia: e nós com isso?** São Paulo: Vozes Nobilis, 2019.

COSTA, Alexandre Araújo. **Direito e Método**. Brasília: UnB, 2008.

_____. Entre fatos e convicções: análise da sentença do juiz Sérgio Moro que condena o ex-presidente Lula. Em: PRONER, Carol; CITADINO, Gisele Guimarães; RICOBOM, Gisele; DORNELLES, João Ricardo W.; SOUSA FILHO, Ademar Borges de (Eds.). **Comentários a uma sentença anunciada: o processo Lula**. Projeto editorial praxis. 1a edição ed. Bauru, SP: Canal 6 Editora, 2017.

_____. **Direito e Modernidade**. Disponível em: <<https://novo.arcos.org.br/direito-e-modernidade/>>. Acesso em: 23 mar. 2022.

_____. **Natureza e Política**. Arcos, 2022. Disponível em: <<https://arcos.org.br/arqueologias-filosoficas/>>.

COWIE, Fiona. **Innateness and Language**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-language/>>. Acesso em: 10 fev. 2023.

DAHL, Robert A. **Poliarquia: participação e oposição**. São Paulo: EDUSP, 2005.

DAVIES, Brian. **Thomas Aquinas's Summa contra gentiles: a guide and commentary**. New York, NY: Oxford University Press, 2016.

DEAN, L. G.; KENDAL, R. L.; SCHAPIRO, S. J.; THIERRY, B.; LAND, K. N. Identification of the Social and Cognitive Processes Underlying Human Cumulative Culture. **Science**, v. 335, n. 6072, p. 1114–1118, 2 mar. 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DENNETT, Daniel C. **Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology**. 1.ed.; 8. print ed. Cambridge, Mass.: MIT Pr, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1972.

_____. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Campo das letras, 1994.

- DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1973.
- _____. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 2008. v. 2
- _____. **Crime e Castigo**. 5. ed. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- ENGELMANN, Arno. A psicologia da gestalt e a ciência empírica contemporânea. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 18, p. 1–16, 2002.
- FLANNERY, Kent; MARCUS, Joyce. **The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir: naissance de la prison**. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1989.
- FREGE, Gottlob. Selections from Grundgesetze, vol I. Em: GEACH, Peter; BLACK, Max (Eds.). **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. Oxford: Basil Blackwell, 1960a.
- _____. On sense and reference. Em: GEACH, Peter; BLACK, Max (Eds.). **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. Oxford: Basil Blackwell, 1960b.
- _____. Frege on Russell's paradox. Em: GEACH, Peter; BLACK, Max (Eds.). **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. Oxford: Basil Blackwell, 1960c.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos: 1930-1936**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Civilization and its discontents**. First edition ed. New York: W.W. Norton & Company, 2022.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARGARELLA, Roberto. Pensando sobre la reforma constitucional en América Latina. Em: **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.p. 87–108.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. 5. reimpr ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

GREEN, William A. Periodization in European and World History. **Journal of World History**, 1992.

HAWKING, Stephen. **The grand design**. New York: Bantam Books, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The phenomenology of spirit: the phenomenology of mind**. Lawrence, Kan: Digireads.com Publishing, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1993.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Adelaide: The University of Adelaide Library, 2014.

HOBBSAWM, E. J. **A era do capital 1848-1875**. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

HOOG, Armand; BROMBERT, Beth. Who invented the Mal du Siècle? **Yale French Studies**, n. 13, p. 42–51, 1954.

HUFFMAN, Carl. **Pythagoras**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pythagoras/>> Acesso em: 8 fev. 2023.

HUME, David. **Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**. [s.l.] Oxford University Press, 1975.

HUNTER, James Davison. **Culture wars: the struggle to define America**. New York: BasicBooks, 1991.

HUSSERL, Edmund. **La philosophie comme science rigoureuse**. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

JAMIN, Jérôme. Cultural Marxism - A Survey. **Religion Compass**, v. e12258, 2018.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes Immanuel Kant**. Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1996.

_____. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUNDERA, Milan. A insustentável leveza do ser. 1985.

_____. **O livro do riso e do esquecimento**. 3a. ed ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora Nova Fronteira, 1987.

LORENZ, Hendrik. **Ancient Theories of Soul**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2009. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>>. Acesso em: 10 fev. 2023.

LYRA FILHO, Roberto. Por que estudar direito hoje? Em: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo (Ed.). **Introdução Crítica ao Direito**. Brasília: UnB, 1993.

LYONS, Sara. The Disenchantment/Re-enchantment of the World: Aesthetics, Secularization, and the Gods of Greece from Friedrich Schiller to Walter Pater. **The Modern Language Review**, v. 109, n. 4, p. 873-895, 2014.

LYOTARD, Jean-francois. **A condição pós-moderna**. 19. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2009.

MAFFESOLI, Michel. **The time of the tribes: the decline of individualism in mass society**. London: Sage, 1996.

_____. **L'Ordre des choses: penser la postmodernité**. Paris: CNRS, 2014.

MAGRITTE, Rene. **The Treachery of Images**. Disponível em: <<https://www.renemagritte.org/the-treachery-of-images.jsp>>.

Acesso em: 9 fev. 2023.

MANN, Bonnie; FERRARI, Martina (Eds.). **On ne naît pas femme, on le devient: the life of a sentence**. New York, NY: Oxford University Press, 2017.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. Em: **Obras escolhidas de Marx e Engels**. Lisboa: Avante, 1982.p. 1–3.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Plunder: when the rule of law is illegal**. Malden: Blackwell, 2008.

MATTSON, Mark P. Superior pattern processing is the essence of the evolved human brain. **Frontiers in Neuroscience**, v. 8, p. 265, 22 ago. 2014.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **arte e ensaios**, v. 2, n. 32, 2016.

MELO NETO, João Cabral de. A palavra seda. Em: **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994a.

_____. Uma faca só lâmina ou serventia das ideias fixas. Em: **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994b.

_____. A palo seco. Em: **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994c.

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. Pensar o social. Em: COSTA, Alexandre Araújo; SPRANDEL, Maia; MILOVIC, Miroslav; NASCIMENTO, Wanderson F. (Eds.). **Sociedade e Diferença**. Brasília: Casa das Musas, 2005.

MOYN, Samuel. The Alt-Right's Favorite Meme Is 100 Years Old. **The New York Times**, nov. 2018.

MUSSET, Alfred. **Poésies Complètes**. Paris: Carpentier, 1841.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos (encerrada)**, v. 2, n. 1, 2009.

NEJAR, Carlos. **Breve história do mundo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ORWELL, George. Review of Mein Kampf. **The New English Weelky**, 21 mar. 1940.

PELTIER-ZAMOYSKA, Héléne. Leonid Andreev et le mal du siècle. **Cahiers du monde russe et soviétique**, v. 4, n. 3, p. 205–229, 1963.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. 11. reimpr. da 3. ed ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1990.

PIAZZOLLA, Astor. Adiós Nonino. Em: **Adiós Nonino**. Argentina: Trova, 1969.

PIZA, Daniel. **Perfis & entrevistas**. São Paulo: Contexto, 2004.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

POPPER, Karl. **La logique de la découverte scientifique**. Paris: Payot, 1973.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Contextualizaciones Latinoamericanas**, v. 2, n. 5, 2011.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2002.

RECASENS, Andreu Viola. Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes.

Íconos - Revista de Ciencias Sociales, v. 0, n. 48, p. 55, Fevereiro 2014.

RORTY, Richard. Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View. **Hypatia**, v. 8, n. 2, p. 96–103, 1993.

_____. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. Grandiosidade Universalista e Profundidade Romântica. Em: SOUZA, José Crisóstomo de (Ed.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Philosophy as cultural politics**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007.

RUSSELL, Bertrand. On Denoting. **Mind**, v. 14, n. 56, p. 479–493, 1905.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos. **Identidade racial e direito à diferença: Xangô e Thémis**. Brasília: Universidade de Brasília - UnB, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. A Náusea e a psicologia clínica: interações entre literatura e filosofia em Sartre. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 6, n. 2, p. 51–61, 2006.

SCHWARTSMAN, Hélio; SCHWARTSMAN, Hélio. O poder do palavrão. **Folha de S.Paulo**, 2018.

Sinha, S. P. **Jurisprudence: Legal Philosophy in a nutshell**. West Publishing Co, 1993.

SMITH, George. **Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/newton-principia/>>. Acesso em: 13 dez. 2022.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de; COSTA, Pablo Cavalcante. A carnavalização do ensino jurídico como fuga de um habitus pinquinizado. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 8, n. 1, p. 123–142, 3 jan. 2021.

SPARKES, J. J. Patter Recognition and a Model of the Brain. **International Journal Man-Machine Studies**, v. 1, n. 1, p. 263–278, 1969.

TAYLOR, John R. **Cognitive Grammar**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

TEMPELS, Placide. **Bantu Philosophy**. Paris: Presence Africaine, 2006.

TENENBAUM, Joshua B. et al. How to Grow a Mind: Statistics, Structure, and Abstraction. **Science**, v. 331, n. 6022, p. 1279–1285, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980. v. II

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VOEGELIN, Eric. What is “The Good Society?” Voegelin at Rheinfelden. Em: SANDOZ, Ellis; WEISS, Gilbert; PETROPULOS, William (Eds.). **The collected works of Eric Voegelin**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989.

WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. 18. ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

WARAT, Luis Alberto. **Introdução Geral ao Direito: Interpretação da lei: temas para uma reformulação**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1994.

_____. **A ciência jurídica e seus dois maridos**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

_____. **Epistemologia e ensino do direito**. Florianópolis: Boiteux, 2004.

WEISBERG, Jonathan. **Formal Epistemology**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/formal-epistemology/>>. Acesso em: 6 fev. 2023.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and reality: an essay in cosmology**. Corrected ed ed. New York: Free Press, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1922.

Sobre o autor

Alexandre Araújo Costa é Mestre e Doutor em Direito pela Universidade de Brasília. Ministrou cursos de Filosofia do Direito na Faculdade de Direito da UnB e de Filosofia Política no Instituto de Ciência Política da UnB. Lidera o Grupo de Pesquisas Cartografias Jurídicas e coordena o Programa de Pós-Graduação em Direito, Regulação e Políticas Públicas. Tem vários artigos e livros publicados, especialmente acessível pelo site <https://arcos.org.br/>.