

# Alter

Ano VIII nº. 11 - 2009

SSN 1519-1893

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

**F**inalmente conseguimos nosso primeiro *Alter* de 2009. Nenhuma grande novidade, mas gostaríamos de lembrar aos alunos da importância de observar os limites de tamanho dos textos. Temos recebido pedidos para publicar artigos maiores do que o padrão, mas não podemos fazê-lo, sem exceções. Também é importante especificar se o autor é mestrando ou doutorando e alguns artigos não tinham título no corpo do texto. Confirmam na última página as orientações para o envio de trabalhos para esta publicação. Reforçamos o convite para todos os interessados em publicar neste formato, mais livre e experimental, na forma e no conteúdo, lembrando que é importante garantir um mínimo de referência para os leitores do *Alter*, bem como respeitar sua proporção/dimensão. Seja como for, agradecemos de coração aos colegas que contribuíram para mais esta edição!

Ana Miriam Wuensch  
Gabriel Jucá

## SUMÁRIO

- **Sobre a substância leibniziana como conceito completo**  
/ RAQUEL ANNA SAPUNARU, p. 2
- **Hume, alfabetizador de Nietzsche** / MARCELO NORBERTO, p. 4
- **Qual é o ceticismo de Machado? Apresentando a revista *Sképsis***  
/ MARCOS SILVA, p. 6
- **A dimensão mística da noética platônica** / VICTOR SALES PINHEIRO, p. 9
- **Olga Pombo e o problema da língua universal** / MARCOS SILVA, p. 11
- **Como relativizar enunciados causais** / GABRIEL JUCÁ, p. 14
- **Sobre a noção de espaço em Kant** / ANDRÉ BENTES p. 15

## Sobre a substância leibniziana como conceito completo\*

RAQUEL ANNA SAPUNARU – *Doutoranda*

Na filosofia de Leibniz não há uma única definição de substância. O que há é uma série de visões sobre o assunto que se complementam. Individualmente, elas abastecem aspectos distintos do leibnizianismo. Dessas visões, destacaremos três que se relacionam mais com os assuntos por nós abordados e, entre estas, selecionamos uma que será enfatizada por pensarmos ser ela aquela cuja definição melhor se encaixa como sujeito das questões por nós levantadas. As definições da substância são: 1) enquanto noção completa; 2) enquanto força e 3) enquanto ponto de vista. A primeira é encontrada no *Discurso de metafísica*, de 1686; a segunda, no “Specimen dinamicum”, de 1695 e a terceira, na *Monadologia*, de 1715<sup>1</sup>. Argumentamos que o vínculo existente entre as definições mencionadas é muito estreito, porém o peso que será dado por nós e foi dado por muitos comentadores a cada uma delas não é o mesmo. Isso não é incorreto, visto que o próprio Leibniz nunca mostrou predileção por nenhuma delas. Assim sendo, daremos maior ênfase a definição de substância como noção completa devido ao próprio significado do espaço leibniziano: uma relação entre coexistentes. Pensamos que a noção completa é aquela que melhor reflete o conceito de espaço

de Leibniz<sup>2</sup>. Podemos entender o que é uma substância se soubermos o que é sua noção ou conceito completo<sup>3</sup>. A noção completa possibilita “(...) compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção (...)”<sup>4</sup>.

Pensamos que a primeira consequência dessa definição seria: toda substância é uma unidade concreta e determinada. Uma “subs-

<sup>2</sup>Cabe aqui duas observações distintas, a saber: 1) todas as definições de substâncias mencionadas já foram discutidas, ou pelo menos mencionadas, nos capítulos anteriores, portanto, neste capítulo, só discutiremos, detalhadamente, a noção completa e 2) isso não significa que não chegaríamos ao nosso objetivo, ou seja, explicar a relação entre a substância e o espaço, utilizando um dos outros dois conceitos: escolhemos a noção completa porque é mais fácil alcançar nossa meta por essa via.

<sup>3</sup>Segundo Leibniz, no texto “Introductio ad encyclopoediam arcanam”, escrito ainda em sua fase jovem, provavelmente em 1678, os conceitos podem ser classificados quanto a sua composição em dois grupos distintos, a saber: 1) conceitos primitivos e 2) conceitos complexos ou compostos: “O pensável [*cogitabile*] é ou simples ou complexo [composto]. O Simples é chamado de Noção ou Conceito. O Complexo [composto] é aquele no qual está envolvido um Enunciado, ou Afirmativo ou Negativo; verdadeiro ou falso” Ver: COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits*, 1988, p.512. Para Leibniz, essa diferença se fundamenta na possibilidade e na análise, pois um conceito primitivo não pode ser analisado, contrariamente ao composto e, se esta análise pode ser levada até as últimas vias, lá encontraremos os conceitos primitivos que compõe o complexo. Ver: COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits*, 1988, p.513. Contudo, Leibniz não acredita que seja possível para o ser humano encontrar estes conceitos simples. Para Leibniz: “Uma análise dos conceitos que permita alcançar os conceitos primitivos, isto é, aqueles que se concebem por si mesmos, não parece que está dentro dos limites humanos.” Ver: COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits*, 1988, p.514. Assim, concluímos que a noção completa é um conceito composto, ou melhor infinitamente composto.

<sup>4</sup>Dm8

\*Agradeço ao colega Valdeci Telmo, da UAB, pela revisão desse artigo.

<sup>1</sup>Há outras obras onde essas definições são encontradas, porém por questões de economia, citamos somente as principais. Eventualmente, ao longo do capítulo, as outras obras serão também citadas.

tância individual”, termo frequentemente utilizado por Leibniz para denominar esta unidade, é concebida com uma inteligência própria e isto a diferencia das demais unidades<sup>5</sup>. A noção completa está também no cerne do “Princípio dos Indiscerníveis” e diz respeito aos indivíduos qualitativamente idênticos: eles não podem existir<sup>6</sup>. No §9 da Monadologia, Leibniz é categórico quanto a este assunto: “É mesmo preciso todas as Mônadas diferirem entre si, porque na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos, onde não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada em uma denominação intrínseca.”<sup>7</sup> Portanto, segundo Leibniz, nenhum conceito abstrato pode ser uma substância e uma noção completa só se aplica a uma substância<sup>8</sup>.

A segunda implica na substância ser um ser completo, ou seja, seu conceito explica todos os predicados de seu sujeito. Portanto, todos os P que a substância S possui, estão nela contidos. *Grosso modo*, não existe uma denominação extrínseca ao sujeito e é nele que se encontram as bases de tudo que foi, é e será. Leibniz no texto “*Primae veritates*” afirma:

A noção perfeita ou completa de uma substância individual envolve todos seus predicados passados, presentes e futuros. Pois é certamente verdade que neste momento um predicado futuro será um predicado no futuro e, portanto, já contido na noção completa da coisa<sup>9</sup>.

Terceira: a definição da substância como conceito completo de Leibniz representa uma ruptura na definição de substância de Descartes. Recordando, para este filósofo, a extensão bastava para definir a substância

extensa: para Descartes *res extensa* = altura+largura+profundidade. A seu turno, para Leibniz, não: “Eu não creio que na noção geral de substância deve considerar-se um única perfeição.”<sup>10</sup> A essência de uma substância não é *una*, mas funciona como uma unidade, melhor dizendo, é um conjunto unitário de vários acidentes e somente este conjunto seria capaz de defini-la por completo. Logo, a essência do indivíduo só poderia ser determinada pela sua noção completa.

A quarta e última, tem origem na seguinte idéia: tudo aquilo que se pode verdadeiramente predicar do conceito de substância completa, estará contido nele. Isso porque Leibniz vinculou a metafísica a todos os outros ramos da sua filosofia, inclusive a física que já tratamos e a lógica, que estamos prestes a tratar<sup>11</sup>. De acordo com Leibniz, assim como a noção completa leva a encontrar no sujeito substancial a razão de tudo que acontece com ele, o conceito de verdade, leva a afirmar que em toda proposição afirmativa verdadeira, a noção de predicado está contida no sujeito<sup>12</sup>.

\*Agradeço à doutoranda Raquel Sapunnaru pela revisão e sugestões de uma primeira versão deste trabalho.

<sup>10</sup> Cf. Leibniz, *carta a De Volder*, abril de 1702, GP II, p.239.

<sup>11</sup> Alguns pensadores como Russell consideram que Leibniz chegou a noção de substância completa via lógica. Ver: RUSSELL, *A filosofia de Leibniz*, 1968, p.6. Discordamos da visão russelliana por várias razões, a saber: 1) Leibniz não disse o que Russell afirmou em nenhum dos textos por nós consultados; 2) o *Discurso de metafísica*, texto que vincula claramente a lógica e a metafísica, é um trabalho puramente metafísico e não lógico; 3) se a lógica fosse a origem do conceito de substância leibniziana, não haveria espaço no pensamento desse filósofo para outras definições de substância, já citadas no início desse capítulo e 4) a tese das relações, inclusive do espaço como relação, não tem origem na lógica de que toda proposição verdadeira tem a forma “S é P”, mas na substância como noção completa, ou seja, na metafísica.

<sup>12</sup> Cf. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, 1901, p.343-344.

<sup>5</sup>Dm9

<sup>6</sup>No caso de admitirmos a identidade qualitativa, esta apontaria para o mesmo indivíduo com dois nomes distintos, isto é, não seria mais uma identidade qualitativa, pois seria numérica, abstrata e, portanto, quantitativa.

<sup>7</sup>Mon 9

<sup>8</sup>Dm8

<sup>9</sup>Cf. Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, 1988, p.520.

MARCELO NORBERTO – *Mestrando*

O título é uma provocação à 3ª Intempestiva de Nietzsche (“Schopenhauer como educador”), escrita em 1874. A influência de Schopenhauer na filosofia de Nietzsche é conhecida e reconhecida pelo próprio filósofo. Porém, por vezes, passa despercebida a influência do céptico David Hume no pensamento nietzschiano.

No texto “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”, Nietzsche expõe seu pensamento a cerca do surgimento da idéia de verdade e sua importância na formação da sociedade e no desenvolvimento do animal chamado de homem. Nietzsche compreende o homem como um animal que, na ausência de “chifres ou com a presa pontiaguda de um predador”<sup>1</sup>, é obrigado a recorrer ao seu único recurso: desenvolver a capacidade inata de dissimular, mentir, enganar. É desta natureza baixa que o homem supera sua fragilidade para dominar a Terra.

A idéia de verdade surge quando homem percebe que precisa viver em sociedade, “por necessidade e tédio ao mesmo tempo”<sup>2</sup>. Como domar aquilo que Kant chamou de sociável insociabilidade do homem? O homem ao mesmo tempo em que necessita viver com seus iguais, possui uma inevitável tendência a passar o próximo para trás na tentativa de saciar seus desejos e afirmar sua individualidade. Mas, numa vida em sociedade, esta última vertente da natureza humana é inconveniente. Por isso os homens

<sup>1</sup>Nietzsche, p.64

<sup>2</sup>p.66

criam preceitos morais para que todos sejam obrigados a respeitar tais regras. É neste contexto que surge o problema para Nietzsche. O próprio homem se esquece que foi o autor destas idéias e passa a conferir a sua criação autonomia e concebê-la como algo superior e anterior a ele próprio. Como bem define nosso autor, “é somente graças à sua capacidade de esquecer que o homem pode chegar a crer que possui uma verdade”<sup>3</sup>.

Para Nietzsche, a linguagem ocupa um lugar central nesta reflexão. A verdade como convenção seria registrada (consolidada) na linguagem. Aqui pode-se identificar uma semelhança com Hume. No texto “Do padrão do gosto”, ele cita uma teoria defendida por alguns que acreditam haver uma moral que permeia todas as nações. Para provar isso, é utilizado o argumento de que conceitos como justiça e humanitarismo estão presentes em todas elas. Hume recoloca esta questão em termos da linguagem. Para ele, independente da época e do povo, palavras como virtude sempre despertaram aprovação. E palavras como vício a reprovação. Para Hume, é da linguagem que sai esta noção de algo superior. Ele admite, por exemplo, que há concordância entre as nações e épocas distintas quanto ao conceito abstrato de justiça. Mas, em casos particulares, a divergência pode ser tão grande a ponto de uma noção ser oposta à outra. Assim sendo, é inviável pensar em algo superior que oriente o homem. O que o homem vive é resultado de uma relação com a sua linguagem. Um exemplo que ele dá deste descompasso entre a idéia de um conceito e sua vivência é a seguinte:

<sup>3</sup>p.67

“Os admiradores e seguidos do Corão insis-tem nos excelentes preceitos morais que se encontram dispersos por essa obra caótica e absurda. (...) Concentremo-nos em sua narração, e logo veremos que dá seu aplauso a instâncias como traição, a desumanidade, a crueldade, a vingança e a beatice, que são inteiramente incompatíveis com a sociedade civilizada. Essa obra não parece ter seguido qualquer regra fixa de direito, e cada ação só é condenada ou elogiada na medida em que é benéfica ou prejudicial para os verdadeiros crentes”<sup>4</sup>.

Esta última frase nos faz lembrar a passagem em que Nietzsche aponta que os homens “não odeiam pois a ilusão, mas as conseqüências deploráveis e adversas de certos tipos de ilusão. É num sentido também restrito que o homem quer somente a verdade: deseja as conseqüências agradáveis da verdade”<sup>5</sup>. Para os dois, a verdade sofre influência da perspectiva de quem a segue ou a aplica, dissolvendo assim, uma idéia de verdade absoluta ou incontestável.

Nietzsche navega nas mesmas águas ao afirmar que “acreditamos saber algo das coisas em si mesmas quando falamos de árvores, de cores, de neve e de flores e entretanto não possuímos nada mais que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades originais”<sup>6</sup>. No vocabulário de Hume diríamos: não temos nada além do que impressões.

Outro ponto crucial é em relação a noção de conceitos. Para Nietzsche, o homem generaliza suas impressões primeiras, num processo de abstração, “em conceitos descoloridos e mais frios a fim de submeter-lhes a condução de sua vida e de sua ação”<sup>7</sup>. Qualquer palavra necessariamente gera um conceito, graças a sua limitação de não conseguir reproduzir

com exatidão a percepção primeira. Nunca, nos diz Nietzsche, teremos duas coisas iguais. As experiências estão fadadas a serem únicas e não-repetíveis. Só há a sensação de repetição, por efeito do esquecimento. O exemplo utilizado por Nietzsche é o do conceito de “honestidade”. Dizemos que alguém é honesto por ter agido com honestidade. Mas não conhecemos nada da essência da honestidade para criarmos um conceito, somente casos isolados e variados que, juntos, nos dão uma idéia de generalidade, criando-se assim, um conceito. Nos iludimos pensando que nossos conceitos são extraídos da natureza, quando da natureza só produzimos metáforas.

Hume, refletindo sobre outro tema usa um exemplo impressionantemente próximo do utilizado por Nietzsche. Hume diz que “as pessoas que inventaram a palavra caridade, e a usaram em um bom sentido, contribuíram de maneira muito mais clara e muito mais eficaz para inculcar o preceito sê caridoso do que qualquer pretensão legislador ou profeta que incluísse essa máxima em seus escritos.”<sup>8</sup>. Neste trecho, podemos perceber a associação entre o conceito (caridade) e a idéia de invenção. Mas isso não é tudo: os conceitos carecem de realidade prática. Para Hume, só conseguimos adquirir conhecimentos através das impressões. Os conceitos (idéias abstratas) possuem uma fragilidade intrínseca a elas mesmas.

#### REFERÊNCIAS:

- NIETZSCHE, Friedrich 2005: **Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral** in *O livro do Filósofo*. 6ª Ed. Centauro Editora, São Paulo.
- 2 – HUME, David 1980: **Do padrão do gosto** in *Os Pensadores*. 2ª Ed. Abril Cultural, São Paulo.

<sup>4</sup>Hume, p.320

<sup>5</sup>p.66

<sup>6</sup>Nietzsche p.68

<sup>7</sup>p.70

<sup>8</sup>HUME p.320

## artigo

## Qual é o ceticismo de Machado? Apresentando a revista *Sképsis*\*



MARCOS SILVA – Doutorando

A revista *sképsis* foi, finalmente, publicada em 2007 para atender a demanda por um periódico acadêmico que reunisse e veiculasse ao público especializado a crescente produção filosófica, tanto brasileira, como estrangeira, sobre o ceticismo. Digo finalmente porque, segundo o *site*<sup>1</sup> da revista, realiza um sonho antigo do professor Oswaldo Porchat, principal responsável pela divulgação e incentivo da produção acadêmica mais sistemática das idéias céticas no Brasil. Fica claro que o projeto *Sképsis* visa consolidar os debates em artigos e eventos em um veículo-referência que marca o espírito colaborativo dos pesquisadores do GT ceticismo vinculado à ANPOF. Venho, assim, com este pequeno texto prestar alguma contribuição, senão ao projeto diretamente, à divulgação do projeto, o qual permitirá certamente, como afirma Margutti, “imprimir um maior dinamismo no debate sobre o pensamento filosófico brasileiro em nossa comunidade” (p.183). Em linhas gerais, meu texto é mais revisão ou resenha que propriamente artigo de contribuições positivas.<sup>2</sup>

Em seu primeiro ano de vida, a revista traz o que os editores chamaram de *Book Symposium* sobre a auspiciosa discussão

<sup>1</sup><http://www.revista-skepsis.com/>. Acessado em 12/1/2009.

<sup>2</sup>Apesar de acreditar, concordando com o espírito do texto de Margutti, que Machado é mais pessimista a *la* Schopenhauer que cético a *la* Pirro.

acerca do ceticismo de Machado de Assis, tendo como pano de fundo o pioneiro livro de Maia Neto recentemente publicado: “O ceticismo na obra de Machado de Assis”. Pioneiro porque institui centralidade ao ceticismo na composição da obra machadiana, *i.e.*, não seria então um mero aspecto, mas, em grande medida, o fundamento da evolução de sua prosa. Destaco, primeiramente, o valor desta discussão de tão alto nível de erudição e rigor argumentativo para os estudantes e para a pesquisa brasileira em Filosofia. Os benefícios da forma de discussão são múltiplos e seminais assim como as idéias apresentadas nos textos dos professores Gustavo Bernardo Krause, Paulo Margutti e José Maia Neto. Luzes são lançadas para entendermos, em um campo mais geral, desde a formação sócio-cultural brasileira à rede de influências diretas e indiretas entre autores importantes ao longo dos séculos, das especificidades da consolidação do conhecimento de textos clássicos contrários e favoráveis ao ceticismo à análise dos textos machadianos mais inescrutáveis.

Maia Neto defende de maneira consequente uma interpretação global da literatura machadiana baseada em sua regularidade temática acerca de desilusões e descaminhos do homem de espírito, em sua visão pessoais centrais em Machado, frente à opa-

cidade do feminino, assumido como símbolo da realidade. “Ele parte da hipótese de que a prosa ficcional de Machado demonstra a evolução de uma dimensão reflexiva cética, que nasce na primeira fase e amadurece durante a segunda fase” (Krause, p.172). Esta hipótese de leitura é consensualmente assumida na discussão do *Symposium* como um avanço na exegese dos romances machadianos. Destaca-se a organicidade da tese de Maia Neto que dá conta, mas talvez não exaustivamente, tanto de rupturas quanto de continuidades e evoluções na obra do literato.

O ponto polêmico aqui é justamente saber qual é articulação ótima do ceticismo com a obra de Machado. Que ceticismo defendia o maior autor brasileiro? Se é que defendia realmente algum? Qual a relação de seu ceticismo e o seu pessimismo? Este é consequência ou causa daquele? Qual prepondera em suas personagens, sobretudo na fase madura? O que se ganha na exegese das obras machadianas articulando-a ao ceticismo barroco brasileiro, ao pirronismo clássico ou ao ceticismo moderno? Qual seria a principal ascendência filosófica de Machado ou de seus personagens-narradores, diferença importante enfatizada por Maia Neto? Pirro, Montaigne, Pascal, Sanchez, Schopenhauer? Quais seriam as vias diretas ou indiretas de contato de Machado com estes matizes filosóficos? Estas são perguntas que norteiam e perfazem a discussão do livro de Maia Neto no *Symposium* da *Sképsis*.

Qual é o ceticismo de Machado? Podemos notar pela discussão dos autores no *Book Symposium* que a grandiosidade da obra de nosso literato permite o alargamento de quadros esquemáticos com, por assim dizer, mais uma categoria de ceticismo: o

ceticismo de Machado de Assis. Sua obra é relevante e peculiar o suficiente para que sua posição seja plenamente justificável como marco ou nova categoria de avaliação de outros autores e filosofias. O ceticismo de Machado é o ceticismo de Machado. Claro que responder a pergunta-título com o próprio conteúdo da pergunta não é muito explicativo. A intenção é repensar a pergunta de maneira que possamos dar autonomia à obra e viabilizarmos a tese de um pensamento filosófico machadiano coerente e ricamente articulado através da sua ficção. Acredito que o ceticismo de Machado não é uma conjunção de influências pregressas que possam ser rastreadas direta ou indiretamente pela história das idéias. Ele tem sua própria cidadania filosófica, não independente delas, mas a partir delas e para além delas. Como esta conjunção de influências parece ser caprichosamente insuficiente, acredito ser plausível a defesa de uma nova categoria entre os ceticismos, um ceticismo próprio machadiano. Assim, ao invés de ser objeto a ser definido, pode ser a obra machadiana objeto que define também.

Não pretendo com este esforço retórico tirar o valor da discussão dos eminentes professores. Entretanto, títulos mais adequados ao livro de Maia Neto são debatidos à exaustão. Novos rótulos ao ceticismo de Machado são propostos: pessimismo cético, ceticismo pessimista, perspectivismo cético. Linhas de ascendência filosófica também: pirronista clássico, moderno, eclesiástico, schopenhaueriano, kierkegaardiano, pascaliano... Acredito que mesmo que montemos esquemas interpretativos que coadunem consistentemente todas estas vias, a obra de Machado pela sua qualidade de clássico

estará sempre subdeterminada. Afinal, “na contemplação estética de nossa condição miserável, Machado recorre a um texto tão polissêmico e enigmático quanto a realidade que tenta expressar, gerando [propositalmente] assim as inúmeras interpretações possíveis de seus romances” (Margutti, p. 208). A coordenação coerente de categorias para interpretar exaustivamente sua obra será sempre insuficiente em parte pela sua genialidade evidente na qualidade e natureza extraordinária de seus romances e, em algum grau, também por sua biografia peculiar.

Não obstante, a pertinência de uma seção como a *Book Symposium* para uma revista que propõe a divulgação e o debate do ceticismo em diferentes vertentes é irrepreensível. Podemos ver como determinados lugares-comuns podem ser revisitados e recompostos de maneira que lancem luz sobre elementos anteriormente negligenciados: como tomar uma tradução esquecida do jovem Machado como chave exegética de toda sua obra posterior; como ver que o Humanitismo de Quincas pode ter muito a ver com o dogmatismo e otimismo estoico contra o qual o ceticismo (ou pessimismo) de Brás pode ser um remédio, amargo. Podemos notar, também, que as personagens femininas machadianas – Marcelas, Virgílias, Floras, Capitus, Sofias, Natividades, Fidélias – são metáforas da realidade sempre fugidia, incerta e inescrutável contra a qual seus protagonistas tomam uma distância profilática para melhor retratá-la ou estudá-la. Finalmente, podemos ver também até que ponto o ceticismo, em suas diferentes perspectivas, pode se isentar da acusação secular de quietista, senil, e auto-refutador para se compor como uma

corrente filosófica cada vez mais viável, coerente e sustentável, se coadunando inclusive com os projetos terapêuticos socráticos. Esta evolução pode ser vista na história das idéias sobre o ceticismo. O mérito da discussão na *Sképsis* é permitir vê-la também na obra de Machado.

O *Symposium* de Maia Neto, Krause e Margutti articula seminalmente Machado com as grandes tradições filosóficas, em um movimento simétrico e generoso, permitindo que a obra machadiana ilumine e seja iluminada pela tradição cética. Acredito que esta discussão madura de uma revista recém-nascida pode ser um símbolo eloqüente do espírito do GT ceticismo, que, por sua vez, pode ser um emblema para a pesquisa recente brasileira. Cada vez mais bem estruturada, especializada, *i.e.*, de maior qualidade. O que justifica sua gradual e merecida inserção internacional. Assim, a revista *Sképsis* cumpre plenamente seu papel proposto. Seja bem-vinda.

## REFERÊNCIAS

- MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Anablume, 2007.
- \_\_\_\_\_. Machado, um cético brasileiro: Resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. *Revista Sképsis*. Ano I, n.1, 2007 pp. 212- 226.
- Machado, o brasileiro Pirrônico? Um debate com Maia Neto. *Revista Sképsis*. Ano I, n.1, 2007. p. 183-212.
- KRAUSE, Gustavo Bernardo. Quem me dera: o ceticismo de Machado de Assis. *Revista Sképsis*. Ano I, n.1, 2007. pp. 171-183.



VICTOR SALES PINHEIRO – *Mestrando*

A congeneridade (afinidade ou parentesco, *sungenéia*) da parte intuitiva da alma (*nous*) e do Inteligível (*noetón*), afirmado por Platão na *República* 490b, permite-nos concluir que a intuição intelectual (*noésis*) é *união místico-transcendente* do homem com o divino?

A obra *Contemplação e vida contemplativa* de Festugière configura um marco nos estudos platônicos, principalmente no que se refere à abordagem, como a do grande Wilamowitz, que não vê outra possibilidade de compreender Platão senão inserindo-o na história do pensamento religioso grego. De fato, logo no prefácio o autor revela que foram as reflexões sobre a origem da teologia mística do cristianismo, i.é., da convergência da filosofia especulativa grega e da revelação cristã, que originaram esta obra<sup>1</sup>, que não está, obviamente, isenta de críticas e observações, sobretudo por projetar no texto platônico articulações posteriores realizadas pelo neoplatonismo de Proclo e Plotino.

Reconhecendo que Platão tinha como escopo primordial o intuito de remeter ao problema do conhecimento todas as dificuldades de ordem religiosa, moral e cívica suscitadas no seu conturbado tempo, Festugière, entende que é a partir do conceito de *theoria* que se compreende a epistemologia de Platão<sup>2</sup>.

Inicialmente ligada à idéia de visão “detida”, “atenta”, “concentrada”, seja dos astros celestes e dos fenômenos da natureza em geral na

atividade científica, seja das estátuas sagradas ou de ritos festivos cultuais no campo religioso, Platão transpõe o significado de *theoria* para a forma específica de conhecimento das formas, sobretudo a do Bem<sup>3</sup>.

Segundo Festugière, é a natureza do objeto a ser conhecido que determina a maneira de apreendê-lo.<sup>4</sup> Partindo do divórcio radical entre o sensível e o inteligível, a *theoria* concerne este último. Todavia, a questão complexifica-se na subdivisão de cada gênero da realidade realizada por Platão na passagem da Linha (Rep.509d-511e), o que resulta na distinção entre *noesis* e *dianóia* – incontestemente, uma das questões mais controvertidas de Platão.

Os sentidos só se relacionam ao que é mutável e ao que devem incessantemente sem permitir a estabilidade necessária para a consecução do conhecimento verdadeiro do Ser, a episteme. Só pode haver autêntico conhecimento no que concerne ao que permanece sempre o mesmo, as Idéias. Assim, estabelece-se a dualidade constitutiva da realidade e dois modos diversos de relacionar-se-lhe, a doxa e a episteme, correspondentes, respectivamente ao gênero visível e ao gênero inteligível, os dois segmentos maiores do diagrama. Esta fragmentação discerne os filósofos vigilantes ao ser e os que permanecem adormecidos quanto à essência das coisas, as idéias cuja participação nos entes lhes confere existência e inteligibilidade. (Rep. V, 476d; V, 478<sup>a</sup>)

Dado estas duas espécies, o gênero visível e o gênero inteligível, cada qual comporá um segmento da linha, A-C e C-B, respectiva-

<sup>1</sup>FESTUGIÈRE, A.J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1950, p. 5

<sup>2</sup>Op. cit., 8.

<sup>3</sup>Op. cit., 14 e ss.

<sup>4</sup>Op. cit. 42

mente, a ser cortado cada um mais uma vez, formando quatro seções, que corresponderão aos quatro “estados da alma”, inteligência, pensamento, crença, e verossimilhança, ordenados pelo grau de participação na verdade e clareza que lhes é próprio. (*Rep.* VI 509d; 511d). As subdivisões do gênero visível são determinadas relativamente ao grau de clareza e obscuridade de cada seção, formando (A-D) a das *imagens*, que são as sombras e os reflexos, e (D-C) das *coisas materiais*, os seres vivos e os artefatos, que lhes serve de modelo (*Rep.* VI 510a).

Análoga divisão, pautada na distinção entre verdade e inverdade, correspondente ao saber e à opinião, na relação modelo-cópia, se dá no gênero inteligível (*Rep.* VI 510 a-b). Exatamente esta distinção entre os dois segmentos do gênero inteligível é que é a causadora da grande divergência que enseja motivação a este escrito. Analisemo-la detidamente.

Na primeira seção, C-E, *locus da dianóia*, i.é. do pensamento discursivo, a alma, a partir das imagens dos objetos modelos da imitação, os seres vivos e artefatos, localizados na seção D-C, é forçada a investigar com base em hipóteses na direção descendente de conclusões lógicas, extraídas dedutivamente, gerando demonstrações. Trata-se do método geométrico, que parte de hipóteses, i.é. de pressuposições, que são tidas como evidentes, e que, portanto dispensam justificativa. (*Rep.* VI 510 c-d)

Na seção superior, o ápice vertical máximo da realidade e, por conseguinte, do conhecimento, encontra-se a intelecção pura, o *noético*. (*Rep.* VI 511b-c).

A forma noética de conhecimento é entendida por Festugière como contato, como toque, o que depreende a partir dos verbos *a/ptetai* e *a(ya)/menoj*, que denotam a semântica do atingir, do tanger, do tocar (*Rep.* VI 511 b4, b7), o que o permite falar da união, da presença. Festugière associa a noética à *theoria* que está ainda acima da dialética.

A dialética é-lhe apenas a *preparação purificadora* do espírito, tal como a *ascese* purga a alma das contaminações impuras do corpo, uma vez que “a *theoria* é o encontro de dois elementos puros”.<sup>5</sup>

O pensamento é, na sua leitura, uma experiência mística uma vez que há no homem um órgão capaz de captar os seres inteligíveis e esta captação implica numa assimilação, numa união, que, por transcender as vias normais de compreensão, pode ser chamada de *mística*. Com efeito, o pensar consiste numa “encontro de dois *omoia*”, dois seres que são intrinsecamente semelhantes e consubstanciais. Alma e inteligível são conaturais e congêneres (*Féd.* 79e), e é precisamente esta semelhança e afinidade da alma com o inteligível que lhe permite fundir-se a ele.<sup>6</sup> Esta experiência mística do pensamento tem conseqüências morais inegáveis, de transformação do *contemplante*, de sua assimilação ao ser contemplado (*Rep.* 500d).

Todavia, essa união mística do pensamento é o apogeu de um longo processo de ascensão intelectual, precedido pela depuração dialética do espírito, de preparação do *nous*, que o afasta o máximo possível do corpo e de toda representação sensível. Note-se que se trata de duas modalidades de purificação, a que purga a alma do corpo, a moral (*katarsis*) e a que refina o *nous* na capacidade de pensamento, a *dialética*. Ambas são preparatórias para o exercício místico da contemplação, a *theoria*, que ultrapassa a intelecção discursiva pelo estatuto ontológico do Ser ao qual se une, cuja existência só pode ser apreendida como presença, como visão.<sup>7</sup>

<sup>5</sup>Op. cit., 123. Cf. *Féd.* 65e-66a, 67b

<sup>6</sup> Cf. Festugière, op. cit., p. 107 e ss.

<sup>7</sup>Op. cit. 157 e ss.

#### REFERÊNCIA:

FESTUGIÈRE, A.J. *Contemplation et vie contem-plative selon Platon*, Paris, Vrin, 1950

MARCOS SILVA – *Doutorando*

Os signos por si só abreviam, fixam, pintam, ordenam, expressam, transmitem pensamentos. Ao cumprirem função heurística, mnemônica e operacional são, sem dúvida, de grande apoio material para o conhecimento. Mais, signos ordenados numa eventual Língua Universal ganhariam um papel ainda maior na constituição do conhecimento, uma vez que permitiriam, dentre muitas coisas: a expressão clara e exata de todos os pensamentos, um meio de comunicação universal e transparente, um juiz de controvérsias, um cálculo rigoroso e infalível, uma estratégia de descoberta de verdades, a transmissão ideal do conhecimento e, por extensão, determinariam também o progresso das ciências em uma unidade cara ao século XVII. Com efeito, uma Língua Universal potencializaria a já grande operacionalidade cognitiva dos signos. Este é o tema do livro “Leibniz e o problema de uma Língua Universal” escrito por Olga Pombo, publicado em 1997, pela Junta Portuguesa de Investigação Científica e Tecnológica. Nele, Leibniz é apresentado como autor-chave da discussão sobre o atualmente marginalizado tema da Língua Universal.

A tese subjacente ao livro de Olga Pombo afirma a existência de uma unidade nas estratégias leibnizianas para investigação da Língua Universal, apesar do caráter difuso e fragmentário de sua obra. A autora

defende a existência de uma unidade velada, um núcleo central na obra de Leibniz que revelaria uma complementaridade de finalidades e estratégias acerca deste tema-obsessão do século XVI e XVII. Segundo a autora, “o objetivo principal de Leibniz, a unidade possível dos seus trabalhos nesta matéria, seria então: investigar a origem motivada das línguas naturais; examinar os mecanismos responsáveis pela naturalidade do seu vocabulário (especialmente no caso do Alemão), a estrutura profunda que subjaz às particularidades gramaticais das várias línguas (investigações sobre a Gramática Racional) e aplicar essas descobertas à construção de uma nova língua filosófica dotada de uma similar, ou ainda maior, capacidade de revelação. Por essa razão, Leibniz exigirá da língua filosófica a construir que seja, também ela, natural, isto é representativa do Mundo que nela se descobre e que ela visa dizer” (p. 24)<sup>1</sup>. A tese da autora se sustenta na certeza leibniziana de que o símbolo antes de ser um empecilho ou perturbar o conhecimento humano, conduz à revelação racional do real, promovendo e potencializando o conhecimento (p.23).

A Língua Universal, uma, regular, invariável, que permitiria a comunicação e o conhecimento irrestrito, nos remeteria a um período ideal e mítico pré-Babel. Olga Pombo conduz seu leitor pelo terreno de discussões multidisciplinares que compõem o mosaico cultural e histórico deste tema “fantástico, maldito, marginal, escandaloso”, alguns dos adjetivos usados pela autora. Ela sugere, então, que este projeto aparece como um

\*Agradeço imensamente à professora Déborah Danowsky pela indicação do livro e pelas críticas de uma primeira versão desta resenha.

<sup>1</sup>Todas as referências aqui vêm da primeira edição do livro de Olga Pombo.

sonho de Leibniz de anulamento progressivo de opacidades e sombras, pela abertura plena e radical das coisas pela pura literalidade dos signos, pela busca de um lugar mítico de todos os regressos: o momento em que as coisas são criadas racionalmente pelo verbo divino. Leibniz circunscreve o problema em diferentes perspectivas e estratégias para extrair todas as implicações lógicas e epistemológicas de um programa tão ambicioso. Olga Pombo aponta o horizonte da discussão: “nos precisos contornos que a delimitam, essa idéia reguladora \_ na qual coexistem e intimamente se articulam o mais mítico de todos os mitos (o mito da origem) e o mais racional de todos os projetos (o de cobrir toda a extensão do ser e do saber pelo manto de uma racionalidade discursiva e universalmente partilhável) \_ encerra intuições fundamentais, hoje em grande parte esquecidas ou postas fora de debate, mas que, no século de Leibniz, polarizaram a atenção dos maiores espíritos” (p. 60).

O espectro de atuação de Leibniz neste contexto, como em outros assuntos de seu interesse, é extraordinário: é filólogo e historiador de línguas naturais, investigador da origem e natureza de signos lingüísticos, gramático especulativo das invariâncias das sintaxes indo-européias, lógico de sistemas formais e propostas de coordenação de paradigmas lingüísticos aos matemáticos, é também semiólogo do alcance e natureza dos símbolos e filósofo que coordena e investiga sistematicamente toda esta interdisciplinarietà. Desta forma, segundo Olga Pombo, Leibniz poderia “estreitar a distância que separa um Deus que criou o Universo pela palavra e o homem que constrói um universo de palavras” (p.261). Assim, o valor heurístico, cognitivo e constitutivo da linguagem para o pensamento e para a razão humana além de se destacar, se radicaliza.

Pombo afirma que “há em Leibniz, o reconhecimento de uma verdade fundamental

da linguagem, hoje grandemente esquecida perante a diversidade das línguas humanas, ele sempre sentiu a nostalgia cratiana de uma transparência original, sempre se deixou (in)justificadamente maravilhar pela hipótese de uma unidade latente das palavras e das coisas” (p. 8). Leibniz se encontra numa tradição histórica que tenta resguardar os fins científicos da linguagem protegendo-a de imperfeições das línguas vulgares como a equivocidade, irregularidade e instabilidade. Desta forma, participa da consolidação de um projeto de Língua Universal que, para lá de finalidades meramente comunicacionais, exprima adequadamente o pensamento e as suas articulações. Para tanto, dever-se-ia construir uma simbologia rigorosa e estável para traduzir todos os conhecimentos e cumprir uma função eminentemente cognitiva. A matemática, então, aparece como paradigma natural deste sistema simbólico pelo seu rigor e simplicidade notacional e pela tese de uma afinidade categorial intrínseca entre mundo e linguagem, estabelecendo um mundo pitagórico matemático, ordenado e estruturado, como parâmetro e horizonte de investigação.

Dentre as dificuldades reconhecidas por Olga Pombo em sua Introdução estão: (1) a histórico-conceitual, *i.e.*, a vastidão e heterogeneidade do problema de linhas de investigação marginais e interdisciplinares, e a sempre perigosa elucidação de mitos, seus pressupostos e pressentimentos; (2) a dificuldade na própria geografia conceitual de Leibniz, com a elucidação da relação deste problema com os fundamentos internos à sua filosofia; e (3) a dificuldade hermenêutica, *i.e.*, a relação do projeto leibniziano com suas muitas abordagens. A estas três dificuldades principais contrapõem-se três objetivos: (i) determinar a amplitude da idéia da Língua Universal no contexto histórico no qual Leibniz se insere; (ii) compreender significado e alcance da questão no sistema de Leibniz; e (iii) apresentar as várias estratégias e perspectivas adotadas por ele.

Alinhando-se a tripla perspectiva dos problemas e dos objetivos o livro é dividido, também, em três grandes partes. Na primeira parte, a autora apresenta o movimento do século XVI e XVII acerca de uma língua natural ou sistema lingüístico que traduzisse rigorosamente o pensamento e a sua articulação, comportando, assim, uma semântica de expressividade natural e permitindo avanços cognitivos. Na segunda parte, apresenta o empenho de Leibniz para a formação de uma teoria geral do simbolismo que delimita o fundamento, a adequação e o limite de uma Língua Universal. Há neste ponto do livro um pertinente contraste entre a Filosofia de Descartes e de Leibniz, o qual possivelmente Chomsky não conhecia quando propôs uma gramática cartesiana, enquanto seu programa gerativo teria fortes contornos leibnizianos como aponta Pombo (cf. 215-16). Grosso modo, para Leibniz símbolos são auxiliares porque constitutivos do pensamento, para Descartes são algo dispensável para o conhecimento de essências. Na terceira parte de seu trabalho, seguindo estes movimentos de três passos, Olga Pombo apresenta a sua interpretação conjunta das perspectivas e especulações de Leibniz. Olga discute três projetos leibnizianos para criticar e suplantar a intransigente defesa do postulado da arbitrariedade do signo lingüístico: A) Aperfeiçoamento do alemão, língua defendida por Leibniz como provável candidata a mais próxima de uma língua adâmica; B) construção *a posteriori* de uma gramática comparativa, a partir da assunção de uma sintaxe profunda comum a todas as línguas que espelharia o espírito humano; e C) construção *a priori* de uma Língua Universal que garantiria a operacionalidade, representatividade e potencial heurístico idealizado por Leibniz. Estaríamos falando de um método em boa parte pragmático pela manipulação de algo provisório, mas adequado e funcional, que deveria, portanto, conduzir

o progresso científico humano através do cálculo de notações gráficas autônomas. Assim, ciências e esta *Chararacteristica Universalis* poderiam se desenvolver por um mútuo condicionamento. Há ainda, em anexo ao seu livro, um notável estudo comparativo sobre Hobbes e Leibniz, possíveis influências e claras rupturas entre ambos, além de um rico inventário cronológico dos textos de Leibniz sobre as várias facetas do tema da Língua Universal. Destaco, ainda, a riquíssima bibliografia do livro com autores e obras do século XVI e XVII, textos de Leibniz, de outros autores sobre Leibniz e trabalhos mais contemporâneos sobre esta problemática. Além disso, é importante reconhecer como grande acerto da autora apresentar o trecho original dos textos estudados junto de sua tradução, sempre precisa.

Há um momento em sua excelente obra em que Pombo ao descrever os trabalhos de Leibniz parece antecipar o que estava pensando ao ler seu trabalho: quando afirma que a grandiosidade da obra de Leibniz estaria na revisão e organização de textos e tradições anteriores além, é claro, na contribuição positiva ao problema clássico de uma Língua Universal. Em analogia a este elogio a Leibniz, destaco a exuberante erudição de Olga Pombo com substancial revisão da literatura acerca do tema e a sua contribuição com a tese da necessidade exegética de ver as diferentes e fragmentárias perspectivas leibnizianas como complementares e convergindo para o endosso e necessidade do projeto de uma língua transparente e natural.

Fica após a leitura deste livro a sensação de que um projeto de Língua Universal, caso coordenado pelas inspirações seminais de Leibniz, além de ainda ser desejável, poderia também ser viável pelo atual grau de avanços técnicos em Lingüística e Lógica. Mas deveríamos primeiro acreditar no ouro, antes de ir buscá-lo.

GABRIEL JUCÁ – *Doutorando*

A idéia aqui é expressar, por meio de equações, uma concepção de causas onde elas são “fazedoras de diferença” (*difference makers*). A ancestralidade da idéia remete a Hume; da mesma forma que David Lewis, o filósofo Peter Menzies explora a segunda definição de causalção do escocês, aquela que diz que “se o primeiro objeto não tivesse aparecido, o segundo nunca teria existido<sup>1</sup>”. Sendo assim, teoria de Menzies depende também de análises contrafactuais.

A abordagem via fazedores de diferença tem três premissas cruciais<sup>2</sup>. A primeira consiste na conceitualização de um cenário como um tipo de sistema. Isto envolve generalizações sobre o comportamento de cada tipo de sistema. A segunda premissa diz que sistemas de certo tipo, quando isolados, tendem a se comportar de uma determinada forma. A idéia aqui é assumir um curso de evolução “típico” ou “normal” para sistemas não-sujeitos a intervenção. A terceira premissa diz que caso haja um desvio em relação à evolução natural do sistema, deve-se buscar algo que provocou a diferença, ou seja, uma intrusão no sistema, sem a qual ele teria apresentado seu comportamento costumeiro.

A expressão quantitativa destas idéias envolve a introdução de vários graus de liberdade na representação da estrutura causal de um estado de coisas. Isto tem que ser feito se quisermos expressar e explicar a sensibilidade a contextos dos juízos causais<sup>3</sup>. A verdade destes juízos é relativa a um modelo causal. Este modelo especifica que tipo de sistema comporta a estrutura causal de um estado de coisas. O sistema é descrito com variáveis que expressam as variações relevantes dentro dele, e

com um conjunto de generalizações que governam o seu comportamento. Isto é expresso via uma tripla ordenada  $\langle U, V, E \rangle$ .  $U$  é um conjunto de variáveis exógenas com valores determinados por fatores externos ao modelo;  $V$  é um conjunto de variáveis endógenas, cujos valores são uma função de fatores internos ao modelo;  $E$  é um conjunto de equações estruturais. O valor de uma variável  $X$  faz diferença para o valor de outra variável  $Y$  em um modelo causal padrão se e somente se os valores padrão (*default values*) das variáveis são  $x$  para a variável  $X$  e  $y$  para  $Y$ , e existem valores  $x'$  e  $y'$  diferentes de  $x$  e  $y$  tais que a substituição de  $X = x$  por  $X = x'$  implica em  $Y = y'$ .

Como esta estrutura em mente, podemos reformular os exemplos de sensibilidade a contextos de uma forma mais interessante. Começamos pela fome na Índia. As variáveis empregadas serão as seguintes:

$S = 1$  se há seca na Índia,  $0$  se este não é o caso.

$R = 1$  se o governo tem reservas de comida,  $0$  se este não é o caso.

$F = 1$  se há fome na Índia,  $0$  se este não é o caso.

As equações estruturais deste modelo serão  $S = 1$ ,  $R = 0$ , e  $F = S \ \& \ \sim R$ . As duas primeiras equações definem os valores das variáveis exógenas  $S$  e  $R$ . A terceira define o valor da variável  $F$  como uma função de  $S$  e  $R$ . Se quisermos compreender as relações de influência de acordo com as equações estruturais, devemos manter os valores das variáveis exógenas:  $S = 1$  e  $R = 0$ . Estes valores serão uma base para a avaliação de dependências contrafactuais diversas. Sendo assim, a fome depende contrafactualmente tanto da seca quanto da inapetência do governo. Esta dupla dependência, no entanto, é inútil para explicarmos como a fome depende da seca em um determinado contexto, e da falta de preparo do governo em outro. No entanto, se ajustarmos os valores de certas vari-

<sup>1</sup>Hume, 1999, p. 146, minha tradução. A primeira definição é naturalmente, “uma sucessão que exemplifica uma regularidade”.

<sup>2</sup>Menzies, 2007, p. 201-202.

<sup>3</sup>Idem, p. 203.

áveis, teremos pontos de partida para o cálculo das relações causais.

Suponhamos então que a situação típica na Índia é a ausência de secas e de preparo do governo. Um novo modelo padrão M1 pode ser criado, onde os valores das variáveis exógenas passam a ser  $S = 0$  e  $R = 0$ . Neste novo contexto, a seca influencia a fome, ao contrário da falta de preparo do governo. Temos então os seguintes condicionais contrafactuais verdadeiros (“M1” significa que os condicionais são relativos à escolha deste modelo):  $(S = 1 \square \rightarrow_{M1} F = 1) \& (S = 0 \square \rightarrow_{M1} F = 0)$ . A idéia expressa aqui é a seca fazendo a diferença em relação à fome. A falta de reservas de alimentos é apenas uma condição já tomada com certa, não fazendo diferença para o resultado.

A flexibilidade do modelo pode ser enfatizada com mais uma modificação nos valores das variáveis exógenas. Imaginemos que a situação usual inclui secas regulares, com o governo se

responsabilizando pelas reservas de comida. Tanto S quanto R terão valor 1 neste modelo; denominemo-lo M2. Como consequência, temos o seguinte par de condicionais verdadeiros:  $(S = 1 \square \rightarrow_{M2} F = 0) \& (S = 0 \square \rightarrow_{M2} F = 0)$ . Neste contexto, a seca é apenas uma condição, e não faz diferença no resultado, mas uma falha do governo leva a um desastre, e merece ser apontada como causa.

#### REFERÊNCIAS:

- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Introdução de Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1999.
- LEWIS, D. *Causation*. In: SOSA & TOOLEY 2005.
- MENZIES, P. *Causation in Context*. In: PRICE, H. & CORRY 2007.
- PRICE, H. & CORRY, R. (Orgs.) *Causation, Physics, and the Constitution of Reality: Russell's Republic Revisited*. New York: Oxford University Press, 2007.
- SOSA, E. & TOOLEY, M. (Orgs.) *Causation*. New York: Oxford University Press, 2005.

## artigo

## Sobre a noção de espaço em Kant

ANDRÉ BENTES – *Mestrando*

É através daquilo que Kant designa como *sentido externo*, esta “propriedade do nosso espírito”, que se torna possível representarmos objetos “como exteriores a nós e situados todos no espaço” (KANT, B 37, p. 63). O espaço, como já vimos, é uma *intuição pura*. Além disso, é “uma representação necessária [...] que fundamenta todas as intuições externas” (ibidem, A 24, p. 64). Portanto, é uma *intuição pura* que diz respeito à nossa condição de perceber fenômenos, pois somente no *espaço* pode apresentar-se um objeto, enquanto fenômeno, que necessariamente deve ocupar um lugar diverso ao do sujeito (no *espaço físico*<sup>1</sup>).

<sup>1</sup>Kant utiliza essa expressão, até onde vimos, em seu texto de 1768. Esta expressão certamente não diz respeito à noção de *espaço* enquanto *intuição pura*, ao contrário nos conduz a pensar no que há de material no espaço, no

Segundo Kant, o que elucida, antes de tudo, o *espaço* como um conceito que não deriva da experiência externa, isto é, como um conceito não empírico, é a impossibilidade de haver alguma experiência que não seja representada no *espaço*:

“...para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, como algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requere-se já o fundamento da noção de espaço”. (ibidem, A 23, p. 64).

É a noção de *posição*<sup>2</sup> em “partes do espaço” que reforçará a impossibilidade de haver

que diz respeito à manifestação dos *fenômenos*.

<sup>2</sup>No texto de 1768, Kant diz que o conceito de *posição* “consiste na referência de uma coisa no espaço em relação à outra” (Kant, 1992, p. 365).

sensações referentes à diferença de lugares ocupados por objetos, que não dependam da representação do *espaço*. Assim, o “espaço é também pressuposto para determinar a distinção numérica de objetos exteriores, um em relação ao outro” (GARDNER, p. 75).

Partindo do princípio de que o *espaço* é “uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (KANT, 2001, A 24, p. 64), Kant prosseguirá em sua argumentação a favor de um *espaço* absoluto, referindo-se à impossibilidade de haver uma “representação de que não haja *espaço*” (idem). No entanto, é possível pensar na ausência completa de objetos representados no *espaço*. Com isso, Kant reforçará seu argumento sobre o caráter apriorístico do *espaço*, que independe de qualquer experiência.

Em seu terceiro argumento Kant refere-se à possibilidade de representação de um *espaço* único, uma vez que somente *nele* podem ser concebidos elementos que constituem o que po-demos conceber como uma parte *dele*. Como tendo uma unidade, no que diz respeito a sua representação, o *espaço* é uma “grandeza infinita dada” e, logo, uma *intuição pura*. O *espaço*, portanto, não é um conceito, pois o ultrapassa. O argumento de Kant baseia-se nas *proposições geométricas* que, a partir de um conceito, geram uma intuição. Justamente por isso as proposições geométricas são consideradas *proposições sintéticas a priori*.

Kant conclui sua *primeira seção* demonstrando, mais uma vez, que o *espaço* não é um conceito, por encerrar “em si uma infinidade de representações” (ibid., B 40, p. 66), característica de uma intuição, enquanto o conceito é “uma representação contida numa multidão infinita de representações possíveis” (idem).

#### REFERÊNCIAS:

- GARDNER, S. **Kant and the Critique of Pure Reason**. Londres: Routledge, 1999.
- KANT, I. Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space (1768). In: **Theoretical philosophy, 1755-1770**. Tradução: David Walford. Cambridge: Nova York, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

# Alter

Ano VIII  
nº 11  
2009

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

ISSN: 1519-1893

E-mail: alter2003@bol.com.br

Homepage:

<http://revistaalter.blogspot.com>

**Comissão Editorial:**

Ana Miriam Wuensch

Gabriel Jucá de Hollanda

**Diagramação:**

Cecília Jucá de Hollanda

*ALTER* é publicado com o apoio do Departamento de Filosofia e dos alunos pós-graduandos da PUC-Rio.

As colaborações são de responsabilidade dos seus respectivos autores.

Todos os alunos matriculados na pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio podem mandar seus artigos, resenhas ou traduções por *e-mail*, enviando os arquivos digitais para:  
[alter2007@bol.com.br](mailto:alter2007@bol.com.br)

As matérias devem ser digitadas em *Word*.

Fonte: *Times New Roman*

Tamanho: 11

Artigo ou Tradução:

**Opção A** – 3.000 a 3.100 caracteres no máximo (contando os espaços).

**Opção B** – 6.400 a 6.500 caracteres no máximo (contando os espaços) .

Resenha:

3.000 a 3.100 caracteres no máximo (contando os espaços).