

ALTER

Boletim da Pós Graduação em Filosofia da PUC-Rio

Há mais de uma década, o estimado ALTER – Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio tem sido publicado trimestralmente com a intenção de difundir e ampliar as atividades de ensino e pesquisa do programa de pós-graduação em filosofia da PUC-Rio. E, dando continuidade a esta tradição, anunciamos com muita satisfação a primeira edição do Boletim para o ano de 2012. Através do apoio do Departamento de Filosofia da PUC-Rio e da colaboração de seus alunos pós-graduandos, publicamos duas traduções e cinco artigos. A tradução é de um excerto do artigo intitulado Reference and Definite Descriptions, do filósofo inglês Keith S. Donnellan, publicado no periódico The Philosophical Review, volume 75, páginas 281-304, no ano de 1966. Quanto aos artigos, observamos que os dois primeiros da lista se inserem nas linhas de pesquisa de tópicos de história da filosofia: fundamentando-se essencialmente nas ideias centrais do arcabouço teórico socrático-platônico, o primeiro artigo discorre sobre a teoria da reminiscência e a verdadeira sabedoria a partir do Menon, e o segundo trata da relação entre música, saúde e o problema da unidade na República. Em seguida, o terceiro e o quarto artigo listados nesta edição do boletim, apesar de estarem inseridos nas linhas de pesquisa de tópicos de história da filosofia,

distinguem-se especificamente quanto aos objetos e campos de pesquisa escolhidos por seus autores: um trata da dialética do drama moderno e o seguinte investiga a originalidade da metafísica imaterialista de Berkeley. No quinto e último artigo desta edição, last, but not least, averiguamos uma análise acerca dos aspectos de pesquisas atuais em teoria da prova. Assim como a tradução apresentada no presente Boletim, este último artigo também se relaciona intrinsecamente aos tópicos de filosofia da linguagem. A comissão editorial ressalta que a síntese elaborada neste editorial se dá com o intuito de apresentar, de maneira sucinta, parte da variedade de temas abordados no programa de pós-graduação em filosofia da PUC-Rio. É com grande prazer que entregamos ao leitor o resultado do empenho da comissão editorial para a difusão da produção acadêmica da pós-graduação da PUC-Rio, esperando estarmos contribuindo para possibilidade de uma ampla acolhida da manifestação do Pensamento por parte de um crescente número de interlocutores. Por fim, agradecemos aos alunos pós-graduandos que contribuíram para a publicação deste presente número. E que seja proveitosa a leitura.

A comissão editorial.

SUMÁRIO

REFERÊNCIA E DESCRIÇÕES DEFINIDAS Murilo F. Coura	Pág. 2
A VERDADEIRA SABEDORIA - Uma reflexão sobre o mito da reminiscência no Mênon de Platão Carlos Eduardo da Silva Rocha	Pág. 3
MÚSICA, SAÚDE E O PROBLEMA DA UNIDADE NA REPÚBLICA DE PLATÃO Bruno Wagner	Pág. 5
DIALÉTICA DO DRAMA MODERNO Marcela Oliveira	Pág. 8
O MUNDO É VERMELHO Marcos Silva	Pág. 10
A ORIGINALIDADE DA METAFÍSICA IMATERIALISTA DE BERKELEY Ana Maria Correa Moreira da Silva	Pág. 11
ENTRE MATEMÁTICAS E FILOSOFIAS Breves notas sobre a noção de prova Gisele Dalva Secco	Pág. 14

REFERÊNCIA E DESCRIÇÕES DEFINIDAS¹

Keith S. Donnellan

TRADUTOR | Murilo F. Coura
Doutorando

Chamarei os dois usos de descrições definidas que tenho em mente de atributivo e de referencial. Um falante que usa uma descrição atributivamente numa asserção afirma algo sobre quem quer que ou o que quer que seja o tal-e-tal. Um falante que usa uma descrição referencialmente numa asserção, por outro lado, usa a descrição para auxiliar seus ouvintes na identificação da pessoa ou do objeto ao qual ele está [se referindo] e para afirmar algo sobre essa pessoa ou esse objeto. [...] no uso referencial, a descrição é apenas uma ferramenta para desempenhar certa tarefa: chamar a atenção [do ouvinte] para uma pessoa ou uma coisa; e, em geral, qualquer outra expressão que desempenhe a mesma tarefa (outra descrição ou um nome próprio) funcionaria igualmente bem. No uso atributivo, o atributo de ser o tal-e-tal é fundamental, enquanto que ele não o é no uso referencial.

Para ilustrar a distinção [...], considere a frase “O assassino de Smith é louco”. Primeiro, imagine que nos deparamos com o pobre Smith cruelmente assassinado. Baseando-nos na maneira brutal como ele foi morto e no fato que Smith era a pessoa mais amável do mundo, poderíamos exclamar: “O assassino de Smith é louco”. [...] Esse, eu direi, é um uso atributivo da descrição definida.

Tal uso pode ser contrastado com uma daquelas situações nas quais esperamos e desejamos que nossos ouvintes se dêem conta da pessoa que temos em mente quando falamos do assassino de Smith e, mais importante, saibam que esta é a pessoa da qual

iremos dizer algo. Por exemplo, suponhamos que Jones tenha sido acusado do assassinato de Smith e que esteja sendo julgado por isso. Imagine que há uma discussão sobre seu estranho comportamento durante o julgamento. Poderíamos resumir nossas impressões com as palavras: “O assassino de Smith é louco”. Se alguém perguntasse a quem estamos nos referindo quando usamos essa descrição, a resposta aqui seria “Jones”. Esse, eu direi, é um uso referencial da descrição definida.

Que esses dois usos da descrição definida numa mesma frase são bastante diferentes se torna, talvez, mais claro quando consideramos o que aconteceria se Smith não tivesse sido assassinado (por exemplo, se ele tivesse cometido suicídio). Em ambas as situações, ao usar a descrição “o assassino de Smith”, o falante (em algum sentido) pressupõe ou implica que há um assassino. Porém, quando assumimos que a pressuposição ou implicação é falsa, há diferentes resultados em ambos os casos. [...] no primeiro caso, se não há um assassino, não há uma pessoa à qual podemos corretamente dizer que atribuímos insanidade a ela. [...] Mas, no caso segundo caso, - onde a descrição definida é apenas um meio para identificar a pessoa da qual queremos falar - é perfeitamente possível que a correta identificação seja feita, mesmo que ninguém satisfaça a descrição que estamos usando.

¹ DONNELLAN, K. S. Reference and Definite Descriptions. *The Philosophical Review*, v. 75, p. 281-304, 1966. O excerto que traduzimos está nas p. 285-286, do original.

“A VERDADEIRA SABEDORIA: Uma reflexão sobre o mito da reminiscência no Mênon de Platão”

Carlos Eduardo da Silva Rocha
Mestrando em Filosofia, PUC-RJ

Como filósofo, Platão tinha a intenção de iniciar os homens na verdadeira sabedoria, isto é, o lógos, para tanto, o filósofo usava as imagens fornecidas pelos mitos para que assim o saber derradeiro pudesse nascer da alma dos homens. Com certeza, um dos mais belos exemplos de mito utilizados por Platão seja aquele apresentado pelo filósofo no seu diálogo Mênon, isto é, o mito da “reminiscência da alma”.

No decorrer do diálogo, Sócrates e Mênon levantam a questão da areté, ou seja, da virtude. Mênon questiona Sócrates como o homem obtém a virtude, se ela pode ser ensinada, desenvolvida por exercício ou obtida de alguma outra forma¹. No entanto, Sócrates, utilizando-se de seu método dialético, muda o foco da discussão para a natureza da virtude². Ao levantar a questão “o que é a virtude?” Sócrates não quer unicamente uma definição da mesma, mas sim levar seu interlocutor a conceber a virtude em sua essência, a virtude em si mesma, isto é, aquilo que ela realmente é. Mênon em sua primeira tentativa de resposta enumera uma série de virtudes³ como a virtude do homem que o torna capaz de administrar as coisas da Cidade, fazendo o bem aos amigos ou o mal aos inimigos ou a virtude da mulher que a torna apta para a administração da casa. No entanto, Sócrates confronta a resposta de Mênon mostrando que todas estas virtudes têm, na verdade, um caráter único que unifica a multiplicidade de virtudes.⁴

Pela voz de Sócrates, Platão apresenta sua “teoria das Ideias”, na qual as Idéias são as causas não-físicas dos entes físicos, ou seja, as Idéias são, o “ser por excelência”, são as “as razões últimas e supremas”. As Idéias são o “ser” verdadeiro das coisas, conhecer-Las é conhecer a verdade. Mas o que pode conhecer as Idéias? Somente a alma pode contemplar as Idéias e conhecer a verdade.

Segundo Platão, existem duas realidades distintas, uma das coisas perecíveis e outra das coisas perfeitas e imutáveis. Essa dualidade também se encontra no homem, pois este é um corpo animado pela alma imortal. A alma, devido sua natureza inteligível, deseja se livrar da prisão corpórea e das ilusões da matéria para retornar a contemplação do mundo Ideal. Em sua jornada fora do corpo, conforme diz Platão no Fedro,⁵ a alma é como um carro alado guiado por dois cavalos, um bom outro mau, ou seja, que querem seguir caminhos diversos, cabendo ao condutor do carro, a razão, tomar o controle do carro para levá-lo ao encontro das Idéias eternas e para a contemplação da verdade. Porém, devido a uma hýbris a alma perde suas asas e cai em um corpo. Mas será que a alma caindo e um corpo esquece aquilo que contemplou enquanto estava na presença das Formas perfeitas? Na verdade, segundo Platão, a alma mesmo presa à matéria do corpo mantém a capacidade de lembrar-se das coisas que conheceu em sua existência não humana, isto é, de pura essência. Esta capacidade de rememoração da alma Platão denominou de “reminiscência”.

A reminiscência é a causa pela qual o homem parece conhecer coisas que nunca aprendeu ou teve contato anterior, na verdade este conhecimento se deve ao contato da alma com as Idéias, assim este conhecimento é, na verdade, uma rememoração daquilo que a alma conheceu enquanto esteve em sua jornada fora da matéria.

Mênon levanta a aporia sofisticada da impossibilidade de adquirir conhecimento,⁶ questionando Sócrates como ele encontrará aquilo que não sabe exatamente o que é e se encontrar como ele saberá que é aquilo que não conhecia. Para fugir da aporia Sócrates levanta a questão da imortalidade da alma. Sócrates mostra que, por ser imortal, a alma nasce e renasce e em sua jornada aprende sobre a essência de todas as coisas e que o conhecimento que temos é uma rememoração daquilo que nossa alma contemplou. Platão apresenta o mito da reminiscência da alma.⁷

Ao falar da imortalidade da alma, Sócrates mostra que esta é concepção dos sacerdotes e dos poetas, ou seja, dos homens ligados à tradição dos mitos. Platão toma o Hades como um belo símbolo para o mundo das Idéias, dizendo que a esposa do senhor dos mortos, Perséfone, recebe a alma em expiação “ao sol lá em cima”, uma óbvia alusão ao Hiperurânio, onde a alma contempla a luz da verdade e que ao contemplar a verdade do Hades, ou melhor, do Hiperurânio ela rememora este conhecimento enquanto habita na matéria. Mênon pede a Sócrates que demonstre sua teoria, Platão introduz brilhantemente a figura do escravo. O escravo, na cultura grega era o homem que vivia para servidão, que não tinha acesso a paidéia, ou seja, não tinha formação e não podia frequentar a Ágora como um homem grego livre, Platão o introduz no diálogo propositalmente como o homem sem cultura ou conhecimento intelectual para demonstrar que o verdadeiro conhecimento não vem da educação humana, mas sim da reminiscência da alma.

Sócrates começa um exercício matemático com o escravo⁸ para provar a Mênon que o escravo não está aprendendo através do exercício, mas sim rememorando algo que sua alma já conhecia. Sócrates força o escravo a cair em aporia e encontrar uma forma de sair dela. Na verdade, Sócrates utiliza sua arte maiêutica com o escravo de Mênon e faz com que o escravo dê a luz à sabedoria que já se encontrava em sua alma. Sócrates demonstra a Mênon que verdadeira sabedoria não é aprendida através da educação ministrada pelos homens, mas sim àquela contida na alma pela contemplação da Idéias eternas.

O verdadeiro saber é aquele que rememoramos enquanto estamos na existência não humana enquanto contemplávamos as Formas que se encontram naquele “lugar acima do céu”. Assim, Platão mostra que o conhecimento da virtude assim, como o conhecimento de todas as coisas, é o conhecimento da essência das coisas, ou seja, da Idéia das coisas que rememoramos em nossas almas.

¹ “Mênon” 70 a.

² “Mênon” 71 b.

³ “Mênon” 71 e.

⁴ “Mênon” 71 b _ d.

⁵ “Fedro” 246a _ 249d.

⁶ “Mênon” 80d.

⁷ “Mênon” 81 b _ c.

⁸ “Mênon” 82b_85b.

BIBLIOGRAFIA:

PLATÃO. Mênon. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução: Maura Iglesias. Rio de Janeiro. Ed, PUC-RIO; São Paulo. Ed. Loyola, 2001.

JAEGER, Werner. Paidéia: A formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 4ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

REALE, Giovanni, História da filosofia antiga vol. II, 2ª edição. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz & Marcelo Perine. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

MÚSICA, SAÚDE E O PROBLEMA DA UNIDADE NA REPÚBLICA DE PLATÃO

Bruno Wagner

Mestrando em Filosofia, PUC-RJ

Um problema percorre a *República*: como bem governar uma cidade?¹ Segundo Sócrates, o fundamento de toda a cidade está em não sermos auto-suficientes, mas carentes de muitas coisas (alimentação, moradia, roupas, etc.)². E é a necessidade de se suprir tais carências que faz com que a diferença³ natural entre as pessoas – que faz de uns sapateiros, de outros tecelões, agricultores... - possa aparecer a nós como diferença benéfica. Pois, cada um realizando a tarefa que lhe é própria, todos poderiam contribuir uns com os outros por meio da troca⁴, de modo que as necessidades de todos os indivíduos da cidade pudessem ser satisfeitas.

Essa seria uma cidade autêntica, *sadia*. Mas, e quando a cidade até então sadia se incha, se “inflama”, e passa a requisitar não mais apenas calçados, alimentos, moradias e roupas, mas também iguarias, perfumes, móveis, cortesãs, bolos, os “enfeites das mulheres”, cores e formas? Apenas a arte do sapateiro, por exemplo, não mais seria suficiente para que a meta da cidade fosse atingida: alcançar, na medida do possível, a felicidade de todos os cidadãos⁵. Quando a cidade cresce e o luxo passa a fazer parte da vontade de seus cidadãos, fazendo surgir a arte da guerra e a arte das Musas, as dificuldades de uma cidade que se quer bem governada aumentam.

Ao ser questionado a esse respeito por Gláucôn, Sócrates responde que afim de evitar males à cidade é preciso estabelecer um muito *bom acordo*

acerca da função específica que caberia à cada cidadão, pois nenhum indivíduo pode realizar com perfeição duas tarefas ao mesmo tempo⁶. No entanto, na busca por tal acordo, Sócrates se depara com o problema: e as pessoas que, mesmo sedentas, não querem beber?⁷

Comparando a cidade a uma nau⁸, Sócrates coloca o problema: como poderia uma nau prosseguir bem sua viagem se permanentemente o piloto e os marujos estão em dissensão, matando-os uns aos outros para ver quem fica com a posse do timão? A nau, a cidade e o homem⁹ — ambos são acometidos por um problema caro a Platão: o problema da unidade.

Uma pergunta poderia ser dirigida tanto ao homem quanto a uma cidade ou nau: o que pode fazer uma cidade para que continue sendo ela mesma, senão conservar seus limites característicos? Não seria a morte aquilo que melhor expressaria a desintegração (avesso da unidade), a perda total de unidade e dos limites de si?

— *Então, disse eu, (...), o limite ótimo será aquele que vai até onde eles devem fazer que a cidade cresça em tamanho, e, depois de se apropriarem de um território de extensão adequada a ela, abram mão de outros.*

— *Que limite? disse.*

— *‘Crescer até o ponto em que, mesmo crescendo, possa ser uma só’. Além disso, não!’¹⁰*

No entanto, como manter em uníssono uma cidade que não mais busca satisfazer somente suas necessidades fundamentais, mas adentra o reino do excesso, das necessidades supérfluas e do luxo, tal como acontece nas artes das Musas e nas guerras? Como viver sem acordo consigo mesmo?¹¹

Platão nos dá sua definição de saúde: *sadio é o que pouco se altera*¹². Assim como um deus não pode ser origem de males¹³; assim como a justiça não pode gerar injustiça; assim como o que é prejudicial tampouco pode ser ao mesmo tempo não-prejudicial¹⁴, Platão irá pensar a saúde a partir de uma relação de identidade, ou seja, a saúde não pode gerar doença nem da doença pode provir saúde. Saúde e doença são, portanto, termos que se excluem naturalmente, pois aquele que é saudável não pode ser caracterizado com atributos que dizem respeito a um estado doente: *Ah! A virtude, pelo que se vê, seria como que saúde, beleza e boa disposição da alma, mas o vício, doença, feiúra e fraqueza*.¹⁵

Cotidianamente é comum vermos pessoas adjetivando alguém como “saudável” e em seguida pontuando: “ele nunca fica doente”. Platão também toma a saúde como designando a estabilidade e a constância de algo que consegue se manter por muito tempo em sua forma característica sem sofrer abalos, capaz de conservar-se em acordo consigo próprio de forma a ter o domínio de si e não perecer. Se a justiça se caracteriza por suscitar a concórdia, e a injustiça por gerar a discórdia entre as partes¹⁶, a saúde não poderia designar outra coisa senão o estado daquele que possui a *justa medida*¹⁷, preservando sua unidade característica e sendo *senhor de si mesmo*¹⁸.

É característica de uma natureza nobre, forte, permanecer em seu estado próprio sem sucumbir diante de estímulos que atuam contra seu ser (sua forma característica, seu estado natural). Assim, por exemplo, não seria razoável que um deus pere-

cesse ou que quisesse metamorfosear-se em outro ser qualquer, mas antes, já que “jamais afirmaremos que ao deus falta beleza ou virtude”¹⁹, seria mais razoável que ele não quisesse transformar-se, mas permanecer na forma que lhe é própria.

— *Gerar saúde é dispor os elementos do corpo de modo que, de acordo com a natureza, entre eles haja uma relação de domínio e sujeição, mas gerar doença é, contrariando a natureza, exercer o comando sobre outro e por ele ser comandado*²⁰.

Mas como preservar a si mesmo, bem dispondo os elementos do corpo, quando se sabe que a razão representa apenas um “*pequena parte*”²¹ da alma, e que a parte maior da alma, a parte concupiscente, é insaciável por riquezas²²? Caso queira permanecer saudável, mantendo a unidade e harmonia entre suas partes, a alma não pode apoiar-se “em algo que se mistura com a escuridão, com aquilo que vem a ser e perece”²³, de modo que é a razão que deve comandar a parte concupiscente. Mas, para que isso aconteça, antes é preciso saber quais são os perigos dos quais ela, a alma, precisa defender-se. É preciso então que a razão tenha *coragem*, dirá Platão.

— *Supõe (...) que coisa semelhante nós também fazíamos, ao fazer a seleção dos soldados e ao educá-los com a música e a ginástica, (...) para que a opinião sobre os perigos (...) se mantivesse indelével (...) e para que a tintura que receberam não fosse lavada por esses sabões que são tão eficazes, (...) a dor, o medo e o desejo (...). Tal força e preservação constante da opinião reta e legítima sobre o que constitui perigos ou não eu chamo e considero coragem (...)*.²⁴

Segundo Sócrates, além de todo desejo ser desejo daquilo que é seu objeto natural, todos desejam o que é bom. No entanto, Sócrates sabia também que o homem é marcado por algo muito particular, a saber, que seus desejos podem muito bem desviar-se de sua finalidade natural, tal como o homem que, por exemplo, passa fome mas não quer comer. Sabia Platão da existência de uma dimensão irracional no homem, dimensão que, segundo ele, seria a responsável por arrastar o homem à doença e à perda de si. *Pois bem! disse eu. Que fique definido para nós que esses dois elementos estão na alma!*²⁵

Tal como o método dialético, que se utiliza de hipóteses apenas como degraus e pontos de apoio para ascender ao princípio de tudo²⁶, retirando a alma do pântano bárbaro com a ajuda do pensamento e elevando para o alto seu olhar²⁷, tal como uma melodia ascendente que parte do subterrâneo e rumo para o sol²⁸, Platão viu na música uma auxiliar em potencial da saúde, à manutenção do domínio de si e ao afastamento dos desvios, da doença e da ruína decorrente da submissão aos desejos e às paixões. Comparando-se a uma escala musical que interligando as notas múltiplas torna-se uma, o homem deve ser temperante e pleno de harmonia.²⁹

*—Ah! Quando já começam a brincar bem, por meio da música, as crianças acolhem dentro de si a boa norma, bem ao contrário do que ocorre com aqueles outros, e a boa norma as segue em tudo, vai crescendo com elas e restaurando o que antes estava em ruínas.*³⁰



Bibliografia:

PLATÃO. A República: ou sobre a justiça. –São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹ Livro VII, p. 275.

² Livro II, p.62.

³ Livro II, p.63.

⁴ Livro II, p.65.

⁵ Livro IV, p.136.

⁶ Livro II, p.69.

⁷ Livro IV, p.164.

⁸ Livro VI, p.231.

⁹ A analogia entre o homem e a cidade. p.61;157.

¹⁰ Livro IV, p.140.

¹¹ Livro I, p.40.

¹² Livro II, p.80.

¹³ Livro II, p.79.

¹⁴ Livro II, p.77.

¹⁵ Livro IV, p.172.

¹⁶ Livro I, p.38.

¹⁷ Livro VI, p.229.

¹⁸ Livro IV, p.151.

¹⁹ Livro II, p.81.

²⁰ Livro IV, p.172.

²¹ Livro IV, p.169.

²² Livro IV, p.168.

²³ Livro VI, p.260.

²⁴ Livro IV, p.150.

²⁵ Livro IV, p.165.

²⁶ Livro VI, p.263.

²⁷ Livro VI, p.294.

²⁸ Livro VI, p.292.

²⁹ Livro IV, p.170.

³⁰ Livro IV, p.142.

Marcela Oliveira

Doutoranda em Filosofia na PUC-Rio

Desde a antiguidade, discute-se a ligação – inaugurada pela definição clássica de tragédia fornecida por Aristóteles¹ – entre a composição teatral e o tema da ação. Com interpretações distintas do que seria essa ação encarnada pela trama, dramaturgos e teóricos dialogaram com a poética aristotélica ao longo de séculos, inclusive elaborando outras poéticas, fosse somando a ela regras adjacentes, fosse buscando relativizar sua interpretação, liberando a criação estética para os modernos. De um jeito ou de outro, o drama continuou atrelado ao tema da ação, e do que se ligou necessariamente a esse tema ao longo da história, até o momento de sua crise, no final do século XIX.

Para o pensador húngaro Peter Szondi, a partir do Renascimento a ação dramática passou a se fundamentar exclusivamente no diálogo e, nesse sentido, na sequência temporal e espacial de sua encenação, tendo se desvinculado das outras três partes que, para Aristóteles, compunham a estrutura trágica tanto quanto as cenas de conversação, a saber: prólogo, epílogo e coro. Na tragédia antiga, o prólogo trazia uma introdução, o epílogo uma conclusão e o coro uma intervenção musical que se colocavam de fora do desenvolvimento do diálogo em cena, embora da ótica de Aristóteles fizessem igualmente parte da extensão da ação, entendida como a trama dos fatos, “o princípio e como que a alma da tragédia”².

Surgida no período renascentista, portanto, essa configuração do drama baseada no “domínio absoluto do diálogo, isto é, da comunicação intersubjetiva”³ teria predominado por toda a modernidade. Até que, séculos depois, o drama entraria em uma profunda crise justamente por conta da ruptura da ação e dessa mesma forma dialógica que havia se tornado sua característica essencial.

Szondi explica mais detidamente a razão da crise enfrentada pelo drama, em especial a partir de 1880, pela substituição da tríade (1) fato, (2) presente e (3) intersubjetivo por “conceitos antitéticos correspondentes”. O que significa que, em Ibsen, por exemplo, o presente é substituído pela tematização do passado e o elemento intersubjetivo dá lugar ao intrasubjetivo. Em Tchekhov, “o fato torna-se acessório, e o diálogo, a forma da expressão intersubjetiva, converte-se em receptáculo de reflexões monológicas”⁴, as quais geralmente se debruçam sobre uma “vida onírica” na lembrança do passado ou na utopia de um futuro almejado. Solidão e isolamento é o que se vê, mesmo quando tais peças parecem, à primeira vista, cumprir a forma dialógica ou, ainda, encerrar o sentido de alguma ação.

Ao reconhecer que a ação dramática, a partir do Renascimento, fundamentou-se apenas no diálogo, Szondi concluiu que tal drama passou a se basear em uma estrutura dialética cujo motor seria a própria relação intersubjetiva, isso

porque o encontro entre personagens na conversação consistiria numa “unidade de oposições que almejam sua superação”⁵. Na engrenagem dialética, tem-se no primeiro momento uma tese (pólo positivo), à qual se contrapõe no segundo momento uma antítese (pólo negativo) e, dessa interação, no terceiro momento, surgiria a síntese absoluta desses dois extremos (anulação das tensões entre o positivo e o negativo). Em sua aplicação filosófica mais grandiosa, no sistema hegeliano, ganha peso a dimensão temporal implícita nessa estrutura – afinal, Hegel propunha unir filosofia e história no desenvolvimento do espírito absoluto. Da perspectiva da passagem de tempo, portanto, a dialética instaura uma determinada relação entre passado, presente e futuro. E é isso que interessa a Szondi quando ele diz que “o drama é uma dialética fechada em si mesma”⁶, um movimento constante em direção ao futuro. “Por esse motivo, cada momento deve conter em si o germe do futuro.”⁷

No processo de crise da forma dramática, em que se rompe o elemento intersubjetivo e se impossibilita o encontro dos homens no presente da cena (eles passam a elucubrar sozinhos sobre o passado, por exemplo), fica amputada essa estrutura dialética de que se falava. Falta o motor que a movia em direção ao futuro. Era da necessidade de superação, deflagrada pela unidade de oposições no diálogo entre diferentes indivíduos, que surgia a “tensão dramática”. E daí se dava o decurso da ação. Os personagens agiam, empurrados pela tensão ancorada na dialética da relação intersubjetiva, fosse em favor ou contra a sua resolução.

Entretanto, conforme notou Szondi, “a solidão e o isolamento, tal como tematizadas por Ibsen, Tchekhov e Strindberg, agudizam certamente as oposições entre os homens, mas aniquilam ao mesmo tempo a pressão para superá-

las”⁸ – rompe-se a dialética. No final do século XIX, portanto, o que se vê é uma solidão que se interpõe às relações humanas, impedindo o encontro dos homens em ambientes abertos onde poderia se dar a solução de um destino comum, e um isolamento que os aprisiona em suas interioridades como que em ilhas afastadas, destituindo-os da liberdade de progredir no tempo e no espaço da encenação.

Sem conseguir extrair tensão do “fato intersubjetivo”, surge um novo drama que passa a se ancorar na situação, e não mais na ação. Dessa maneira, não se abre mão do conflito, mas perde-se a capacidade tanto de criá-lo quanto de resolvê-lo por meio daquela tríade que compunha o decurso tradicional da ação – número três que, de novo, faz lembrar a dialética, agora rompida. Por isso, a tensão do conflito teatral passa a ser dada de antemão, pela situação (à beira da catástrofe) à qual se encontram submetidos os personagens, deixando de ser uma tensão propriamente dramática, já que não é mais engendrada no tempo da cena, dialeticamente, no encontro coletivo entre homens que agem.

¹ No famoso “Capítulo VI” da Poética, Aristóteles definiu: “É pois a Tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”. Aristóteles, Poética, trad. Eudoro de Souza (São Paulo: Ars Poética, 1993), p. 37.

² Aristóteles, “Capítulo VI”, in: Poética (São Paulo: Ars Poética, 1993), p. 43.

³ Peter Szondi, Teoria do drama moderno (1880-1950) (São Paulo: Cosac & Naify, 2001), p. 30.

⁴ Ibidem, p. 91.

⁵ Ibidem, p. 108.

⁶ Ibidem, p. 30.

⁷ Ibidem, p. 32.

⁸ Ibidem, p. 109.

Marcos Silva
Doutor

O mundo é vermelho I

SCHLICK: O senhor afirma que as cores formam um sistema. O que se quer dizer com isto, algo lógico ou algo empírico? Como seria se, por exemplo, alguém passasse a vida inteira trancado em um quarto vermelho e só pudesse ver vermelho? Ou se alguém só tivesse um vermelho permanente em seu campo visual inteiro? Ele poderia então dizer para si mesmo: Eu só vejo vermelho; mas deve haver, sim, outras cores?

WITTGENSTEIN: Se alguém nunca saiu de seu quarto, então ele sabe, sim, que o espaço continua, quer dizer, que existe a possibilidade de sair do quarto (e mesmo que este tivesse paredes de diamante). Isto não é pois uma experiência. Isto está inserido na sintaxe do espaço, inserido a priori. Faz sentido a pergunta: com quantas cores alguém deve ter tido experiência para conhecer o sistema das cores? Não! (em tratando disso: pensar em uma cor não é: ter alucinações com a cor.) Aqui existem duas possibilidades: a) Ou a sintaxe dele é a mesma que a nossa: vermelho, mais vermelho, vermelho claro, vermelho amarelado e assim por diante. Então ele tem o mesmo sistema de cores que o nosso. b) Ou a sintaxe dele não é a mesma. Então ele não conhece uma cor em nosso sentido. Porque quando um sinal tem o mesmo significado [Bedeutung] deve ter também a mesma sintaxe.

O mundo é vermelho II

Eu volto novamente à pergunta do Professor Schlick sobre como seria se eu só conhecesse a cor vermelha. Sobre isto pode ser dito o seguinte: Se tudo que eu visse fosse vermelho e se eu pudesse descrever isto, então eu deveria poder formar a proposição “isto não é vermelho”. Isto já pressupõe a possibilidade de outras cores. Ou o vermelho é algo, que eu não posso descrever __ então, eu não tenho nenhuma proposição e então, eu não posso negar nada. Eu em um mundo onde o vermelho, por assim dizer, desempenha o mesmo papel que o tempo no nosso, não existiria nenhuma afirmação da forma: Tudo é vermelho, ou: Tudo que eu vejo é vermelho. Deste modo: Se um estado de coisa [Sachverhalt] estiver presente, ele pode ser descrito e assim a cor vermelha pressupõe um sistema de cores. Ou vermelho significa algo totalmente diferente, então não faz sentido, chamá-lo de cor. Então não se pode também falar sobre ele.

Nota: “O mundo é vermelho”: Se eu posso afirmar algo através de uma proposição, então é possível unir esta afirmação [com outras], então a proposição está inserida em um sistema. Se não for possível descrever isto através de uma afirmação, então eu também não posso perguntar, se o vermelho pressupõe o sistema de cores.

(páginas 65-67 e 88-89. Die Welt ist rot. Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waisman. Werkausgabe Band 3: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main, 1984.)

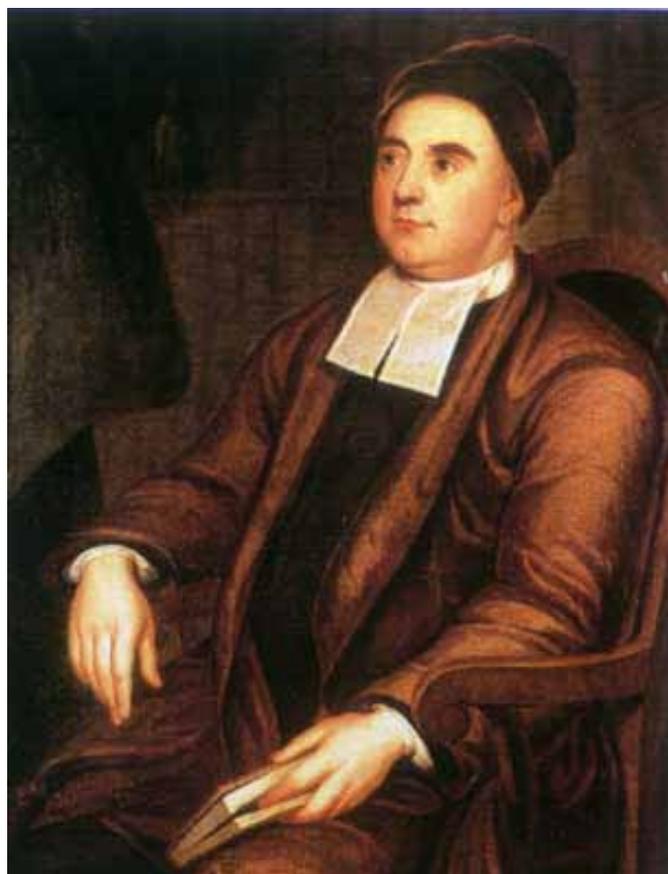
A ORIGINALIDADE DA METAFÍSICA IMATERIALISTA DE BERKELEY

Ana Maria Corrêa Moreira da Silva
Doutoranda em Filosofia, PUC-RJ

Ao refletirmos sobre o *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*¹, em que Berkeley alia uma crítica à teoria das ideias abstratas com a adoção da tese do imaterialismo do mundo, vemos que ele utiliza diversas premissas que resultam em conclusões que, elas mesmas, servem como premissas para outras conclusões. Seu objetivo maior é o de provar duas teses fundamentais: 1) Ser é ser percebido (*esse est percipi*); e 2) tudo o que existe são ideias e espíritos percipientes. A originalidade da metafísica imaterialista de Berkeley, segundo a qual não existe um mundo material independente da mente, revela-se como uma mescla de concepções filosóficas de diversos matizes, com traços empiristas, idealistas, realistas e nominalistas, que coexistem a despeito de sua aparente contraposição. Berkeley concilia a sua rejeição do abstrato com a sua aceitação do imaterial, de um modo que associa a noção de abstração com a de indeterminação, e que confere a Deus o papel de garantidor da completude de determinações de cada objeto real, como ideia particular por Ele percebida em toda a sua plenitude.

A crítica à teoria da abstração nasce para Berkeley de uma constatação empírica, e não de uma hipótese teórica – a de que é humanamente impossível conceber uma ideia pura abstrata, pois

a generalidade é uma propriedade de termos linguísticos, e não de ideias. Não há objetos sem determinação ou com determinações contraditórias, de modo que somente existem particulares, no caso, ideias suficientemente determinadas. Ele só admite ideias (imateriais) particulares, e não gerais (abstratas); por exemplo, uma cor vermelha particular (se ela for inseparável de sua extensão e forma), mas não o universal *vermelho*, justamente por ele ser separado de qualquer suporte e não possuir nenhum tom específico.



Podemos sintetizar o argumento de Berkeley a favor do Imaterialismo, através da seguinte reconstrução de suas premissas (P) e conclusões (C):

P1) Qualidades secundárias só existem no espírito, pois não existem separadas das sensações que elas produzem.

P2) Qualidades primárias são inseparáveis das qualidades secundárias, sendo incapazes de abstração destas.

C1) Qualidades sensíveis (primárias e secundárias) identificam-se com as nossas sensações ou ideias impressas nos sentidos, sendo ideias que só existem no espírito.

P3) Não podemos abstrair uma qualidade sensível do objeto particular que a possui, isto é, qualidades não existem separadamente do objeto.

C1 e P4) Qualidades sensíveis só existem no espírito.

P5) ideias em geral não existem fora de um espírito ativo.

P6) Se existir, a matéria externa à mente é passiva, incapaz de produzir ou conter ideias.

C2) Objetos só existem no espírito.

P7) Toda ideia só existe se for percebida pelos sentidos ou concebida pela razão.

P8) Como ideias que são, objetos e qualidades sensíveis só existem se forem percebidos.

C3) Ser é ser percebido.

C3 e P9) Ser é ser percebido.

P10) Não podemos perceber a matéria exterior à mente, porque ela não produz ideias.

C4) A matéria exterior à mente, por ser imperceptível, não existe.

C5) Os objetos particulares que percebemos e, por isso, existem, não são formados por uma matéria exterior à mente.

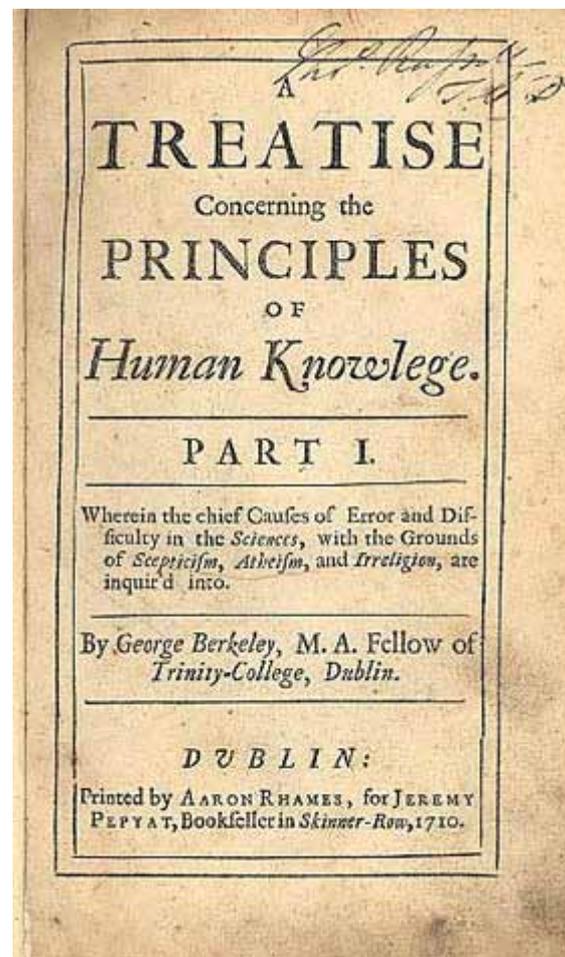
C6) Tudo o que existe são ideias e espíritos.

Berkeley parte da crítica às ideias abstratas, para estabelecer que qualidades primárias e secundárias são inseparáveis e só existem no espírito (como ideias). Em seguida, afirma que objetos e suas qualidades sensíveis também são inseparáveis. Com base nisso e na tese de que as ideias não podem existir numa matéria inerte exterior à mente, conclui que os objetos também só existem no espírito (como ideias). Tais ideias (objetos e qualidades) só existem se forem percebidos por algum espírito. Com base nessas teses, conclui que a matéria impensante, por ser imperceptível, não existe – o que conduz à tese imaterialista de que tudo o que existe são ideias e espíritos.

A filosofia de Berkeley não está confinada em compartimentos teóricos que adotam concepções fechadas – por exemplo, a de que o empirismo e o realismo pressupõem o materialismo, ou a de que o idealismo associa-se ao imateria-

lismo. Ele define-se como realista e não idealista, por conceder realidade às chamadas coisas sensíveis externas ao espírito, que são percebidas por nós de forma independente de nossa vontade. Para ele, o idealismo estaria associado ao ceticismo, como a consequência cética da adoção de princípios materialistas que estipulam a existência de algo incognoscível. Ao mesmo tempo, sua concepção é nominalista, na medida em que só admite particulares, e não gerais ou universais. E é também empirista, por privilegiar os sentidos como forma de acesso cognitivo ao real. No entanto, o que a percepção sensível nos fornece, contrariamente ao que se pode em princípio esperar, é o conhecimento do imaterial, e não de uma substância material que, inclusive, não existe. As impressões dos sentidos são ideias produzidas por espíritos, sem qualquer partícula material aí envolvida como sua causa. Não há átomos, moléculas, células, energia; nem mesmo a luz, que nos permite o sentido por excelência da visão. Berkeley privilegia os cinco sentidos humanos como acesso para o real e, ao mesmo tempo, dispensa a matéria, de um modo surpreendente.

Enquanto, para Berkeley, o mundo é feito de particulares imateriais (ideias), abordagens clássicas de cunho nominalista, fisicalista e empirista reduzem-no a um mundo de particulares concretos (materiais), entendidos como os que estão situados na dimensão espaçotemporal e entram numa relação causal com o sujeito cognoscente. Para essas concepções, o problema epistemológico por excelência é o de como conhecemos as coisas abstratas e imateriais (que de algum modo são identificadas), pois não



temos interação causal com elas. Para Berkeley, ao contrário, o problema é justamente o de como conhecemos as coisas materiais, já que o pensamento somente pode conhecer o que, como ele, é imaterial. Se somente podemos comparar ideias com outras ideias, então conhecemos aquilo que a nossa mente consegue apreender, isto é, imateriais, e não materiais, de modo que o nosso conhecimento do mundo mental seria mais bem fundamentado do que o de um suposto mundo extramental.

¹ BERKELEY, G. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. (edited by J. Dancy). Oxford: Oxford University Press, 1998.

ENTRE MATEMÁTICAS E FILOSOFIAS: BREVES NOTAS SOBRE A NOÇÃO DE PROVA

Gisele Dalva Secco

Bolsista CAPES/Cofecub de doutorado sandwich na Université Paris I – Panthéon Sorbonne

Sabe-se que as matemáticas eram objeto de imenso interesse na Academia de Platão, não apenas do ponto de vista da reflexão sobre seus métodos e sobre a natureza de suas verdades – como o atestam inúmeros diálogos¹ – mas também da perspectiva de sua produção, uma vez que Platão teria encorajado a pesquisa matemática entre seus discípulos. O ambiente Acadêmico estava, assim, familiarizado com os métodos matemáticos de provar usuais em seu tempo, e dele temos também “testemunhos capitais sobre a exigência de uma ciência demonstrativa”². Importa-nos destacar aqui o fato de que os diálogos platônicos nos legaram um esclarecimento do conceito de prova. Como sugere a leitura do professor Abel Lassalle Casanave, é a República (510a-e) ainda o locus ilustrativo da preocupação de Platão com um tal esclarecimento. Encontramos ali a descrição “do método daqueles que se ocupam de geometria, aritmética e coisas semelhantes: a) partem de hipóteses; b) servem-se de imagens; c) procedem por conseqüência até a conclusão”³. O professor Lassalle Casanave aponta ainda para o aspecto prescritivo da análise: Platão reprova diversos aspectos da prática dos matemáticos, seja por não estabelecerem com precisão seus “pontos de partida”⁴, seja por utilizarem uma linguagem operacional ou ainda pelo uso essencial de figuras visíveis nas provas⁵.

Não se pode dizer, entretanto, que a geometria tal como edificada numa das obras mais importantes da matemática helênica tenha con-

sentido às críticas de Platão. Contrariamente, ao combinar uma linguagem operacional (encarnada nas proposições denominadas pelos comentadores antigos de problemas) com uma linguagem teórica (as proposições denominadas teoremas), bem como ao fazer uso capital de diagramas em suas provas, os Elementos não se mostram como fruto de algum concernimento de Euclides com os conselhos do filósofo ateniense. Talvez o único aspecto que poderia ser pensado como incorporação das recomendações platônicas na obra de Euclides seja a sistematização do vocabulário (via definições) e dos pontos de partida (via axiomas e noções comuns) do sistema. Por outro lado, poderia não passar de ingenuidade sustentar sem mais que a estrutura axiomática dos Elementos deve diretamente algo a Platão. Os problemas relacionados à tentativa de esclarecer as relações entre matemáticas e filosofia na antiguidade são prolíficos. Gostaria de apresentar rapidamente as principais diferenças entre a análise platônica e aquela encontrada na obra de Aristóteles, uma vez que essa se tornou determinante para as concepções filosóficas mesmas do método científico – quando não como modelo a ser seguido, ao menos como modelo a ser combatido.

Os tratados aristotélicos nos oferecem, como de feitio, uma análise do conceito de prova mais clara e sistemática que a de Platão: é na obra de Aristóteles que encontramos “explicitamente a primeira definição e a primeira explicação de um método de raciocínio axiomático-dedutivo”⁶.

Não esqueçamos que o quadro teórico dessa explicitação é da doutrina aristotélica da ciência (*ἐπιστήμη*) tal como elaborada nos Segundos Analíticos – que, por sua vez, são de algum modo⁷ precedidos pela teoria geral do silogismo exposta nos Primeiros Analíticos. O que vale destaque aqui é que o exame aristotélico aposta fortemente no aspecto formal (mais precisamente na validade formal dos silogismos) como condição necessária, embora não suficiente, para a cientificidade das provas. Assumimos aqui, juntamente com o professor Lassalle Casanave, o sentido de formal no qual “os vínculos entre as proposições de uma cadeia demonstrativa procedem das relações lógicas resultantes da forma das proposições em questão, essencialmente, por preservação da verdade”⁸.

O destaque a esse aspecto do modelo de prova legado por Aristóteles⁹ se justifica com relação ao todo de nossa pesquisa na medida em que algumas discussões contemporâneas parecem por vezes ignorar que ele não foi invenção de Frege ou Hilbert. Sabemos, contudo, que a ressignificação pela qual passou o método axiomático desde meados do século XIX gerou como uma de suas principais consequências conceituais uma noção de prova formal que não é de todo, e talvez nem pudesse ser, compartilhada por Aristóteles¹⁰ (e muito menos por Euclides, já que na reconstrução de Hilbert são eliminados os aspectos diagramáticos, fundamentais da

geometria euclidiana). Se por um lado é verdade que a idéia mesma de rigor associada ao saberes demonstrativos esteve desde suas origens vinculada à concepção de forma válida das deduções através das quais se constrói uma prova, é igualmente verdade que a partir do referido período a idéia de rigor torna-se, digamos, mais sistemática.

O professor Lassalle Casanave sugere legitimidade à distinção entre, por um lado, as análises conceituais de Platão e Aristóteles e, por outro, aquilo que se encontra na obra de Euclides. Gostaríamos de sugerir que essa distinção pode ser vinculada àquela apresentada pelo professor Chateaubriand nos capítulos finais de *Logical Forms*. Trata-se da distinção entre *proofs* – as representações formais idealizadas das provas tais como trabalhadas em teoria da prova e *provings* – fenômenos efetivos de prova, tal como observados nas práticas matemáticas correntes: aquilo que os matemáticos fazem quando fazem seu trabalho, publicam suas obras e ensinam a seus estudantes. O modo como acreditamos que um tal vínculo pode ser estabelecido é o seguinte: as análises filosóficas dos antigos não eram apenas descrições das práticas matemáticas coetâneas – elas continham em maior ou menor medida um teor prescritivo, cuja correspondência nas práticas matemáticas, ao menos tal como estabelecidas na geometria axiomática euclideana, não é facilmente determinável. As

representações formais das provas que encontramos em lógica matemática, do mesmo modo, não são meras descrições das práticas matemáticas efetivas, mas “extrapolações idealizadas de provas comuns”¹¹. Não se pode ignorar, é verdade, que “nossa concepção de prova idealizada influencia nossa concepção de prova atual”¹². Ainda assim, tanto hoje quando na antiguidade grega, um tal ideal não parece ser capaz de determinar as práticas matemáticas efetivas,



embora seja ainda objeto de nosso interesse investigar se o ensino das mesmas passa sem tanta influência do mesmo.

¹ Górgias, República, Mênon, Fédon, Fedro – nos quais encontramos uma noção de prova (*αποδειξις*) elaborada em oposição à simples persuasão. É interessante não esquecer a importante hierarquia dos saberes que encontramos no Filebo (55sq), encabeçada pela dialética, por sua vez isenta das imprecisões apontadas por Platão nas matemáticas.

² Lloyd, G. “La démonstration et l’idée de science”. In: Brunschwig, Lloyd & Pellerin. *Le savoir grec – Dictionnaire critique*, organizado por 2011, p. 302.

³ Lassalle Casanave, A. “Acerca del concepto de démonstración en Palton e Aristóteles”, In: *Metéxis XVII*, 2005, p. 89.

⁴ Essa indeterminação não deveria ser novidade para quem lembra que a própria fixação do vocabulário das matemáticas ainda estava em curso na época de Platão (atesta-o, no caso da geometria, o uso de expressões como “o reto” para “linha”, “o redondo” para “círculo”). É como se a gramática das matemáticas ainda estivesse para ser firmemente estabelecida. Agradeço à professora Maura Iglésias pelas atentas observações sobre esse e outros tópicos relacionados às matemáticas em Platão.

⁵ Tais insuficiências não compartilhadas pela dialética explicam seu lugar na hierarquia platônica dos saberes.

⁶ Lloyd, G. 2011, p. 304.

⁷ Dizemos “de algum modo” por estarmos cientes das inúmeras disputas interpretativas eruditas acerca das relações (lógicas, epistemológicas e cronológicas) entre os dois Analíticos. Para uma visão de conjunto a esse respeito cf. a apresentação de Pierre Pellegrin da mais recente tradução francesa dos Segundos Analíticos (2005, pp.7-51). Sobre as controvérsias em torno das edições do Organon cf. também a apresentação geral que se encontra no volume dedicado à tradução francesa de *Categorias e o Da interpretação* (2007, pp. 7-49).

⁸ Lassalle Casanave, 2005, p. 91.

⁹ Sobre as fascinantes questões atinentes às relações entre o conceito aristotélico de demonstração e as práticas matemáticas de seu tempo, sobretudo no que diz respeito a algum tipo de influência nosentido Aristóteles-Euclides, ou ainda quanto ao modo como esse modelo é concretizado nas obras científicas do filósofo mesmo, cf. o clássico estudo de Barnes “Aristotle’s Theory of Demonstration”. In: *Phronesis*, n. 14, 1981, pp. 123-152, bem como as supra-referidas introduções às traduções de Pellegrin. Para uma variante em língua portuguesa cf. o diálogo entre Francis Wolff e Oswaldo Porchat Pereira no volume 8/nº1 da revista *Analytica* (2004).

¹⁰ A esse respeito John Corcoran nos remete a uma idéia de Tarski segundo a qual provas formais em sentido moderno resultam de um processo de “formalização” das provas formais aristotélicas. (Cf. Corcoran, “Aristotle’s Demonstrative Logic”. In: *History and Philosophy of Logic*, n 30, 2009, p.8. 11 Chateaubriand, O. *Logical Forms – Part II: Logic, Language and Knowledge*. Campinas: Unicamp Coleção CLE, 2005, p. 304.

¹¹ Chateaubriand, O. *Logical Forms – Part II: Logic, Language and Knowledge*. Campinas: Unicamp Coleção CLE, 2005, p. 304.

¹² Chateaubriand, 2005, p. 307.

ALTER

Boletim da Pós Graduação em Filosofia da PUC-Rio

EDITORIAL

ISSN 1519-1893

E-MAIL revistaalterpucRio@gmail.com

HOME PAGE

<http://sites.google.com/site/revistaalterpucRio/>

COMISSÃO EDITORIAL

Adriano Uchôa

Alexandre Medeiros

Immanuel Lima

DIAGRAMAÇÃO

Lívia Naylor

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.

IMPORTANTE!

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: revistaalterpucRio@gmail.com

As matérias devem ser digitadas em Word. Fonte: Times New Roman Tamanho: (corpo 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).