

inquiétude

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



V.12 | N. 01
2021



Apoio:
FAFIL

QUALIS **B4**
ISSN **2177-4838**

INQUIETUDE

REVISTA DOS ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UFG (V. 12, N. 1)

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG Goiânia, jan./jun. 2021 - ISSN: 2177-4838

CLASSIFICAÇÃO

Qualis-Capes – B4

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Reitor: Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor: Sandramara Matias Chaves

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura: Lucilene Maria de Sousa

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Hans Christian Klotz

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Guilherme Ghisoni da Silva

IMAGEM DA CAPA

Victory Boogie Woogie - 1944, de Piet Mondriaan (1872-1944)

EDITOR-CHEFE

Renato Moscateli

EDITOR EXECUTIVO

Heitor Pagliaro

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murcho, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, UFG

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Odílio Aguiar, UFC

EQUIPE EDITORIAL

Anderson Carvalho dos Santos

Angélica Carvalho Sant'Anna

Arthur Brito Neves

Brenner Brunetto Oliveira Silveira

Eduardo Emanuel Ferreira Leal

João Pedro Andrade de Campos

Lorraynne Freitas

Mariana Andrade Santos

Marina Lacerda Machado

Rafael Arcanjo

Sabrina Paradizzo Senna

Sabrina Thays

PROJETO GRÁFICO

Ingrid Costa Moreira

Luana Santa Brígida

EDITORAÇÃO

Brenner Brunetto Oliveira Silveira

Sabrina Paradizzo Senna

SUPORTE TÉCNICO

Heitor Pagliaro

COLABORAÇÃO/REVISÃO

Marina Lacerda Machado

Sabrina Thays

CONTATOS

www.inquietude.org

revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG

Sumário

5 Editorial

Brenner Brunetto Oliveira Silveira e Sabrina Paradizzo Senna

Fluxo contínuo

7 O Estatuto Ontológico-Epistêmico das Verdades Eternas Cartesianas

Rafael dos Santos Ongaratto

18 Entre “Diferença” e “Desigualdade”: A Transversalidade do Conceito de Igualdade em Rousseau

João Pedro Andrade de Campos

33 O Momento da Subsunção como Fatalidade. Os *Grundrisse* (1857-58) de Karl Marx em Perspectiva

Victor César Fernandes Rodrigues

44 O Conceito de ‘Número Real’ em Frege

Caio Bismarck Silva Xavier

54 Qual o Conceito de Analiticidade Criticado por Quine em *Dois Dogmas do Empirismo*?

Ozeias F. Rodrigues

Editorial

Brenner Brunetto Oliveira Silveira e Sabrina Paradizzo Senna

Apesar de ainda estarmos enfrentando um momento de dificuldade, tanto do prisma político quanto do prisma ético, econômico e social, é com grande prazer e satisfação que a *Revista Inquietude* lança seu mais novo volume. Nesta nova edição, temos como foco investigações relacionadas a área da lógica, porém, nela o leitor também encontrará textos relacionados a outras áreas, como a própria política.

Este volume abre com o artigo intitulado *O Estatuto Ontológico-Epistêmico das Verdades Eternas Cartesianas* onde Rafael dos Santos Ongaratto pretende investigar a tese de Descartes da criação divina das verdades eternas e como tal criação pode determinar a natureza metafísica e epistêmica de tais verdades. Além disso o autor procura fazer uma sondagem dos possíveis problemas relacionados a tal ideia e, também, propor uma interpretação epistêmica através da noção de “verdade contingente *a priori*”, noção esta que foi desenvolvida posteriormente por Saul Kripke para a lógica modal.

Em *Entre “Diferença” e “Desigualdade”: A Transversalidade do Conceito de Igualdade em Rousseau*, João Pedro Andrade de Campos deseja distinguir, conforme o próprio título diz, as noções de diferença e desigualdade no pensamento de Rousseau. Tal distinção é importante para demonstrar os contrastes nos conceitos de estado de natureza e de sociedade civil. Além disso, ao realizar tal distinção, o autor se guia pela ideia de igualdade. Por fim, nota-se que através da aproximação dos homens surge a comparação e que, através das diferenças encontradas em tais comparações, surgem também as desigualdades, e que o contrato – realizado através da voz da vontade geral – tenta amenizar tais desigualdades.

Em *O Momento da Subsunção Como Fatalidade, os Grundrisse de Karl Marx em Perspectiva*, Victor César Fernandes Rodrigues tenta elucidar a categoria da subsunção usando os *Grundrisse*, abordando o tema do trabalho e sua crítica. Através de tal análise, Rodrigues constata que o valorar a subsunção como uma categoria teórico-ontológica é de importância primordial, pois ela garante que o indivíduo, isto é, o sujeito humano, não seja reduzido a mero trabalhador. Com isso, o autor analisa que, no capitalismo, o indivíduo não trabalhador é um não-ser no sistema do ser, ou seja, do capital. Deste modo,

a crítica de Marx não é sobre o trabalho em si, mas sobre o trabalho tal como assumido no capitalismo, onde os sujeitos são reduzidos a meros produtores de mercadorias.

Já em *O Conceito de “Número Real” em Frege*, Caio Bismarck Silva Xavier busca definir e abordar os números reais no pensamento de Frege, mais precisamente na Parte III do Volume II de sua obra intitulada *Leis Básicas da Aritmética*, onde o filósofo alemão apresenta tanto sua crítica à definição de número real vigente em sua época quanto a sua própria definição. Tal abordagem demonstra a importância que a noção de “proporção de magnitude” desempenha em tal definição. No entanto, em seu texto, Xavier não pretende analisar a apresentação *formal* (com exceção de sua crítica ao formalismo) da teoria dos números reais, onde Frege apresenta em detalhes sua crítica das teorias anteriores, mas antes, ele investiga a apresentação *informal*, onde o filósofo apresenta a sua própria definição.

Por fim, nossa edição finaliza com o artigo intitulado *Qual o Conceito de Analiticidade Criticado por Quine em Dois Dogmas do Empirismo?*. Ozeias F. Rodrigues pretende investigar – conforme o título sugere – a noção de analiticidade presentes em algumas passagens-chave presentes na obra *Dois Dogmas do Empirismo* do filósofo Quine. Tais passagens oferecem, nas palavras do próprio Rodrigues, modos proveitosos de ler textos filosóficos, pois através desta noção entenderemos que muitos problemas filosóficos podem ser respondidos quando se compreende o significado de determinados termos ou frases de um autor, seus contextos interno e externo (como possíveis interlocutores, etc.), e também, a leitura dos comentadores.

Apesar de estarmos nos limites do ano de 2021 e de ainda estarmos vivendo tanto em um contexto pandêmico incerto quanto em um momento onde a ciência – em especial as ciências humanas, como a Filosofia – enfrenta a falta de apoio dos nossos governantes e, principalmente, o negacionismo, estamos felizes de podermos concluir este mais novo volume, pois ele demonstra que tais obstáculos não podem calar a voz do pensamento crítico, da reflexão, da análise, em suma, do pensamento científico. Como a maioria dos artigos da presente edição possui foco na área da lógica, escolhemos uma obra intitulada *Victory Boogie-Woogie* do pintor holandês Piet Mondrian para a capa. Esperamos que a leitura de tais textos se mostre proveitosa.

A Equipe Editorial da Revista Inquietude.

O Estatuto Ontológico-Epistêmico das Verdades Eternas Cartesianas

Rafael dos Santos Ongaratto¹

RESUMO

Este artigo procura revisar a maneira de se compreender a tese cartesiana sobre a criação divina das verdades eternas, uma tese muito controversa defendida por Descartes em algumas de suas cartas. Procuro entender de que modo essa tese determina a natureza metafísica e epistêmica das verdades eternas, e quais problemas se colocam para essa doutrina. Por fim, sugiro uma interpretação sobre a doutrina cartesiana cujo fio condutor é o desenvolvimento posterior de Saul Kripke sobre a noção de verdades contingentes *a priori*, e desenvolvo como ela resolve alguns problemas em contraste com outras interpretações, assim como considero possíveis objeções e dificuldades.

PALAVRAS-CHAVE

Descartes; Criação das verdades eternas; Saul Kripke; Contingente *a priori*.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: ongarattorafa@gmail.com . CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4406877399355817> .

The Ontological-Epistemic Status of the Cartesian Eternal Truths

ABSTRACT

This essay aims to revise the cartesian thesis on the creation of eternal truths, a much controversial thesis defended by Descartes in some of his letters. I try to understand in what way this thesis determines the metaphysical and epistemic nature of eternal truths, and which problems arise out of this doctrine. Finally, I suggest an interpretation about the cartesian doctrine whose conducting line is Saul Kripke's posterior development on the notion of contingent *a priori* truths, and I further develop how it solves some problems in opposition with other interpretations, and I also consider possible objections and difficulties.

KEYWORDS

Descartes; Creation of eternal truths; Saul Kripke; Contingent *a priori*.

Introdução

O presente artigo busca compreender quais são as implicações ontológicas e epistêmicas da doutrina de Descartes sobre a criação das verdades eternas para a própria caracterização do estatuto das verdades eternas no sistema filosófico cartesiano. O objetivo ulterior dessa análise é sugerir uma interpretação epistêmica sobre essa doutrina, tendo como chave de leitura os desenvolvimentos posteriores de Saul Kripke para a lógica modal, em especial em *Naming and Necessity*. Inicialmente, considero a leitura de Harry Frankfurt sobre as verdades eternas, em *Descartes on the Creation of Eternal Truths*. Em seguida, são feitas duas críticas à concepção frankfurtiana, tendo como base a interpretação alternativa contida em *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, de E. Curley. Por fim, pretendo esboçar uma interpretação na qual as verdades eternas são contingentes *a priori*, que pretende resolver (parcialmente) os problemas interpretativos atribuídos à interpretação de Frankfurt. Como na interpretação que nomeio por kripkeana, portanto, Descartes – ao propor sua doutrina da criação das verdades eternas – articula a noção de uma verdade contingente *a priori*, ele teria conseguido antecipar, ao menos que parcialmente, uma teoria filosófica revolucionária do século XX, em que a categoria da *prioricidade* é desvinculada da necessidade.

Certamente, uma das teses mais surpreendentes de Descartes é a doutrina da criação das verdades eternas: até mesmo as verdades lógicas são criação de Deus¹. Como devemos entender essa tese, eis o objetivo deste trabalho; no entanto, de todo modo, *prima facie*, a afirmação de que as leis da lógica são – de algum modo – dependentes de Deus é uma inovação cartesiana em relação à filosofia escolástica² (em uma simplificação

¹ As verdades lógicas são apenas uma das verdades eternas. Descartes também considera as verdades matemáticas, as verdades morais e algumas verdades físicas como verdades eternas. Sobre as verdades matemáticas serem verdades eternas, conferir as *Respostas às Sextas Objeções*, ponto 8: É também inútil perguntar como Deus poderia ter feito desde toda a eternidade que 2 vezes 4 não tivessem sido 8, etc., pois confesso que não podemos compreender isso. (GLEIZER (trad.), 2012, p. 213). Nesse caso, Descartes aponta para o fato de que, com respeito às verdades matemáticas, nosso entendimento não é capaz de imaginar uma outra configuração que não a atual, e essa caracterização, desse modo, alocaria as verdades matemáticas nas verdades eternas. Em relação às verdades morais, conferir as *Respostas às Sextas Objeções*, ponto 6: ‘[...] o mesmo não ocorre com o homem, o qual, encontrando a natureza da bondade e da verdade já estabelecida por Deus [...]’ (GLEIZER (trad.), 2012, p. 212). Sobre as verdades físicas e lógicas, cf. Extrato da Carta a Morus de 05 de fevereiro de 1649 (GLEIZER (trad.), 2012, p. 216-217).

² Ver CURLEY, 1984, p. 583-584, para uma discussão muito mais detalhada sobre as posições escolásticas, comparando Tomás de Aquino e Suarez. Em virtude da extensão do presente trabalho, e de meu pouco conhecimento sobre a filosofia escolástica, apenas dou a indicação dessa disputa entre Aquino e Suarez, mas não a desenvolvo.

grosseira, para os escolásticos as leis da lógica eram ligadas à intelecção divina, mas não à vontade divina).

A interpretação padrão e suas dificuldades

Assim, pretendo examinar as implicações ontológico-epistêmicas derivadas da seguinte tese:

(T1) As verdades eternas são criadas por Deus.

Uma primeira tentativa de entender o que T1 expressa seria do seguinte modo³: bem, como Deus *criou* essas verdades, ele poderia ter igualmente feito de outro modo. No *Extrato da Carta ao Padre Mersenne de 15 de abril de 1630*, Descartes parece sugerir essa interpretação ao fazer a analogia com o rei que cria as leis para o povo:

[Deus cria as verdades eternas] assim como um rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos, se ele também tivesse esse poder. (GLEIZER (trad.), 2012, p. 208).

Isto é, nessa interpretação, T1 tem como consequência que (T2) é possível que as verdades eternas – ou mesmo as que usualmente denominamos de contingentes – não fossem as atuais. Ou seja, para qualquer proposição, não é necessário que ela seja verdadeira, isto é, (T3) $(\forall m \sim \Box m)$. Ou seja, toda proposição não é necessária (ou nenhuma proposição é necessária). Como a equivalência $(\forall m \sim \Box m) \leftrightarrow (\forall m \Diamond m)$ é válida, segue-se que (T4) $\forall m \Diamond m$.

Assim, toda proposição, segundo a interpretação que estamos descrevendo, é possível. Por exemplo, seja $m_1 = (Pa \wedge \sim Pa)$. Por I.U. de T4, temos que $\Diamond m_1$, ou seja, $\Diamond (Pa \wedge \sim Pa)$, ou seja, $\sim \Box (Pa \wedge \sim Pa)$, uma violação da validade incondicional do PNC⁴.

Dessa maneira, como poderíamos substituir qualquer proposição em T4, não haveria verdades necessárias, isto é, $\sim \exists m (\Box m)$. Rapidamente, podemos ver dois problemas com essa tese.

(i) As verdades eternas não são distinguidas de verdades contingentes.

³ Como o representante dessa interpretação padrão das verdades eternas, conferir *Descartes on the Creation of the Eternal Truths* (FRANKFURT, 1977). Uma exposição sucinta de sua posição, na qual eu me baseio mais, encontra-se em *Descartes on the Creation of the Eternal Truths* (CURLEY, 1984, p. 570). À propósito, sim, os nomes dos artigos são iguais.

⁴ Curley resume de forma sucinta este ponto: “Tome-se qualquer contradição que você queira. Deus poderia tê-la feito verdadeira. Portanto, ela poderia ser verdadeira. Portanto, ela é possível, ainda que falsa. Portanto, tudo é possível, não há verdades necessárias.” (CURLEY, 1984, p. 571, tradução minha)

(ii) Proposições sobre Deus não são necessárias.

Quanto a (i), o raciocínio é o seguinte: como não há verdades necessárias, tanto as verdades eternas quanto as verdades usualmente consideradas contingentes possuem o mesmo estatuto ontológico: elas são verdades contingentes, isto é, elas poderiam ser falsas. No entanto, se assim é o caso, como explicar a clara diferença entre a proposição ‘Um triângulo tem três lados’ e ‘Amanhã, João irá pegar o ônibus errado’? Por enquanto, essa dificuldade será deixada de lado. Com a solução kripkeana das verdades eternas, pretenderei resolvê-la.

Em relação a (ii), podemos proceder isomorficamente ao processo a partir do qual concluímos a contingência do PNC. Seja $m_2 = \text{Deus existe}$. Por T4, temos que $\Diamond(\sim m_2)$, ou seja, $\sim \Box(m_2)$. Portanto, não é necessário que Deus exista. De fato, essa é uma dificuldade para qualquer interpretação epistêmica sobre as verdades eternas de Descartes. Devo admitir, como uma criança construindo um castelo de areia cujo destino é a destruição pelo mar, que minha solução kripkeana não consegue resolver inteiramente essa dificuldade, no entanto, é um problema a ser pensado posteriormente: se as verdades eternas são contingentes, é possível, de algum modo, garantir a necessidade dos atributos e da existência de Deus?

A proposta de Curley

Tendo descartado a proposta de H. Frankfurt pelas razões expostas acima, Curley pretende oferecer uma interpretação alternativa segundo a qual há proposições necessárias. Sua proposta inicial, muito sagaz, é que embora haja proposições necessárias, não há proposições *necessariamente* necessárias⁵. Assim, Curley não sustenta que toda proposição é possível, não havendo, portanto, necessidade; mas sim que, para toda proposição, é possível que ela seja possível em algum mundo possível, ou seja, (T5) $\forall m \Diamond \Diamond m$. Isto é, seja m uma proposição qualquer. Por T5, existe um mundo possível w_1 em que é possível que $\Diamond m$. De maneira resumida, vou explicar de que modo ainda se pode defender a necessidade (metafísica, não meramente epistêmica) das verdades eternas sem, no entanto, sustentar que elas são necessariamente necessárias⁶.

⁵ Cf. CURLEY, 1984, pp. 579 – 583.

⁶ Para uma explicação muito mais detalhada sobre este ponto sobre o qual irei desenvolver, ver CURLEY,

Primordialmente, a solução interpretativa de Curley tem como fio condutor a consideração sobre diferentes sistemas de lógica modal. De fato, nos sistemas padrão (S4, S5), se uma proposição é necessariamente verdadeira, então ela é verdadeira em todos os mundos possíveis. Logo, não é possível que a negação dessa proposição seja verdadeira em algum mundo possível, ou seja, não existe um mundo possível no qual é possível que a negação de uma proposição necessária seja possível. Expressando de maneira simbólica, $(\Box m \rightarrow \sim \Diamond \sim m) \Rightarrow m \text{ é verdadeiro em todos os mundos possíveis} \Rightarrow \sim \Diamond \sim m \Rightarrow \Box \Box m$ (vale para os sistemas S4 e S5).

Em contraste, os sistemas S6-S8 não permitem essa inferência $(\Box m \rightarrow \Box \Box m)$, pois esses sistemas envolvem a consideração de mundos possíveis não acessíveis a partir de quaisquer outros mundos possíveis⁷. Assim, mesmo que em um conjunto Γ de mundos possíveis $\Box m$, existe algum mundo possível w_1 , não acessível a partir de nenhum elemento de Γ , em que $\sim \Box m$. Logo, $\Box \Box m$ não se segue de $\Box m$ (em um conjunto Γ de mundos possíveis)⁸.

Desse modo, a doutrina cartesiana pode ser entendida do seguinte modo: ainda que as verdades eternas sejam necessárias no mundo atual, e isso *seja* uma necessidade metafísica ($\Box m$), ainda assim, Deus poderia ter criado um mundo possível, **não-acessível a partir dos mundos normais**, em que as verdades eternas não fossem necessárias. Em suma, Curley preserva a necessidade metafísica ao considerar sistemas de lógica modal alternativos, em que a relação de acessibilidade entre mundos possíveis não é trivial. Essa é uma maneira de entender a passagem do *Extrato da Carta ao Padre Mersenne de 15 de Abril de 1630*:

[...] sua potência [a de Deus] é incompreensível, e geralmente podemos verdadeiramente assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não possa fazer o que não podemos compreender; pois seria temeridade pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto sua potência. (GLEIZER (trad.), 2012, p. 208).

Isto é, Descartes aceita que a relação de acessibilidade entre mundos possíveis não

1984, pp. 588 – 592.

⁷ Em S5, por exemplo, a relação de acessibilidade entre mundos possíveis é trivializada, pois qualquer mundo possível é acessível a partir de qualquer outro. Se essa noção caracteriza a possibilidade lógica, eis uma questão que alguém queira se debruçar sobre.

⁸ Certamente, a semântica de mundos possíveis de S6-S8 não é equivalente à semântica em S4 e S5. Por exemplo, $\Box m$ não significa que m é verdadeiro em todos os mundos possíveis, mas sim que é verdadeiro em todos os conjuntos *normais*. No entanto, sempre há algum mundo possível não-normal em que $\sim(\Box m)$. De fato, S6-S8 não parecem capturar aquilo que entendemos pela noção de possibilidade lógica. Se Descartes poderia ser acusado de ilogicismo, eis algo interessante a se perseguir.

é trivial, sendo um corolário da onipotência divina em contraste com a finitude humana, de modo que o estatuto ontológico das verdades eternas continua sendo necessário (necessidade *de re*), mas as proposições que afirmam que as verdades eternas são necessárias não são, elas mesmas, necessárias (necessidade *de dicto*).

Desse modo, a interpretação de Curley parece mais atrativa que a interpretação de Frankfurt. Afinal, enquanto a de Frankfurt não conseguia uma resposta satisfatória para (i)⁹, a interpretação curleyiana consegue diferenciar verdades eternas daquilo que denominamos usualmente de verdades contingentes. No entanto, a interpretação de Curley é uma interpretação *lógica* das verdades eternas: Curley elucida o estatuto modal das verdades eternas pela consideração de sistemas formais de lógica alternativos. Logo, ainda se precisa investigar os aspectos *metafísicos e epistêmicos* sobre a doutrina cartesiana, ponto em que Curley não desenvolve tanto.

Assim, aquilo que quero desenvolver, a partir de agora, é uma interpretação alternativa à curleyiana, que poderia ser denominada como uma variação de uma interpretação epistêmica sobre as verdades eternas. Quero sugerir que uma leitura epistêmica também é compatível com as passagens relevantes de Descartes sobre as verdades eternas, e explicar como a noção kripkeana de verdades contingentes *a priori* é a chave de leitura para tal interpretação¹⁰.

O contingente *a priori* de Kripke

Primeiramente, contudo, façamos uma pequena digressão para entender o que Kripke entendia como verdades contingentes *a priori*. Para isso, aceitemos a distinção que Kripke realiza entre os pares de termos necessário e contingente *a priori* e *a posteriori*. Para ele, cada par desses termos corresponde a categorias distintas: necessidade e contingência são categorias metafísicas, ou seja, algo é necessário se não poderia ser de outro modo, ao passo que a prioricidade e a posterioricidade são categorias epistêmicas,

⁹ Ver página 3, em que coloco os dois problemas da interpretação de Frankfurt.

¹⁰ Curley, surpreendentemente, em uma nota de rodapé, oferece um vislumbre de uma possível interpretação kripkeana das verdades eternas, mas logo a descarta como não sendo natural: “Eu concordo com Kripke que devemos manter a questão da necessidade ou contingência lógico-metafísica separada da questão epistemológica da *a prioricidade* ou *a posterioridade*. Talvez haja verdades contingentes *a priori* e verdades necessárias *a posteriori* [...] Tudo que meu argumento requer, penso, é que deveria ser natural supor que apenas o necessário é capaz de ser conhecido *a priori*.” (CURLEY, 1984, p. 574, tradução minha).

ou seja, dizem respeito ao nosso modo de acesso de certas proposições ou propriedades de coisas, ou seja, uma proposição é conhecida *a priori* se nós podemos conhecê-la independentemente de qualquer experiência particular.¹¹

Assim, uma verdade contingente *a priori* seria uma verdade cujo estatuto ontológico é o da contingência, isto é, essa verdade poderia ser falsa, ao passo que o estatuto epistêmico dessa verdade é *a priori*, ou seja, sabemos que ela é verdadeira independentemente de qualquer experiência. Apesar de parecer uma ideia bastante estranha, o exemplo que Kripke oferece é iluminador.¹²

Nesse exemplo, Kripke toma 'S' como sendo 'a barra de Paris que define o que é 1 metro'. Em primeiro lugar, como nós escolhemos a definição do metro como sendo S, não precisamos observar a barra de Paris para saber que ela tem 1 metro (nesse sentido ela é *a priori*). No entanto, essa definição considera a barra de Paris do mundo atual, não a barra de Paris de outros mundos possíveis, de modo que poderia ser o caso que a barra de Paris, em um mundo possível w_2 , não fosse 1 metro, pois naquele mundo possível a temperatura aumentou 3°C em relação ao mundo atual, de modo que a barra dilatou. Nesse sentido, a sentença 'S tem um metro' é uma proposição contingente, pois ela é falsa em outros mundos possíveis. Tentemos analisar como as verdades eternas poderiam ser ditas também verdades contingentes *a priori*.

A solução interpretativa kripkeana

Assim, segue o esquema de uma solução: como Deus poderia ter criado as verdades eternas diferentemente, Deus tem acesso (diferentemente de nós) a mundos possíveis $W_1, W_2, \dots, W_n$, em que as verdades eternas são diferentes das atuais. Nesse sentido, elas são contingentes (a partir de uma perspectiva divina). No entanto, a partir de

¹¹ Nessa passagem, Kripke deixa bem claro essa separação: "Primeiro, a noção de *a prioricidade* é um conceito da epistemologia [...] O segundo conceito que está em questão é o de necessidade. Às vezes, ele é usado epistemologicamente e pode significar apenas *a priori*. E, claro, às vezes é usado em um sentido físico quando as pessoas distinguem entre necessidade física e lógica. Contudo, meu foco aqui é uma noção que não é uma noção da epistemologia, mas da metafísica [...]" (KRIPKE, 1996, pp. 36 – 7, tradução minha).

¹² Ver passagem: "[...] o enunciado 'a barra S mede um metro' é uma verdade necessária? [...] Alguém que pense que tudo que se conheça *a priori* é necessário pode pensar: 'Essa é a definição de um metro'. [...] Contudo, parece não haver razões para concluir isso, mesmo para quem usa a definição enunciado de 'um metro'." (KRIPKE, 1996, p. 54 – 5, tradução minha).

nossa perspectiva, como as verdades eternas são inatas¹³, segue-se que nosso acesso a elas é *a priori*. Desse modo, as verdades eternas de Descartes seriam um exemplo de verdade contingente (a partir de uma perspectiva divina) *a priori* (a partir de uma perspectiva humana). Em outras palavras, existem mundos possíveis (não necessariamente logicamente possíveis) em que as verdades eternas não são as mesmas que as do mundo atual. Nesse sentido, as verdades eternas são contingentes *haplôs*. Além disso, não faz sentido em distinguir um acesso de Deus *a priori* e *a posteriori* das verdades; só faz sentido em falar de acessos epistêmicos *a priori* ou *a posteriori* a partir de perspectiva humana. Logo, as verdades eternas são *a priori haplôs*. Por conseguinte, as verdades eternas são contingentes *a priori*.

De fato, a exposição foi apenas esquemática. No entanto, isso tudo é um projeto de linha interpretativa. Essa interpretação ainda não tem uma solução satisfatória para o problema (ii), a saber, se as proposições sobre Deus também são contingentes. De qualquer modo, o problema (i) pode ser resolvido por essa interpretação: a diferença entre as verdades eternas e as verdades como ‘Amanhã um vaso irá cair do décimo andar’ é uma diferença puramente epistêmica: nosso acesso **de direito** (*quid iuris*) às verdades eternas é *a priori*, ao passo que sentenças sobre eventos contingentes (no sentido cotidiano do termo) são *a posteriori*.

No entanto, tanto as verdades eternas quanto as verdades contingentes (no sentido cotidiano do termo) são verdades contingentes *no sentido metafísico*, ou seja, em algum mundo possível elas são falsas. Nessa interpretação, poderíamos fazer a analogia da relação da criação das verdades eternas com, por exemplo, a relação do programador de jogos virtuais com o *mundo* criado dentro daquele jogo virtual. Para isso, criemos um jogo.

Nós, sendo programadores, iremos criar um jogo em duas dimensões. Além disso, o espaço do jogo será discreto, e não contínuo. Os únicos movimentos que os jogadores podem realizar, digamos, é ir para frente ou ir para trás. Suponhamos que os jogadores desse jogo fossem entidades criadas dentro do jogo (e não pessoas que o jogam através de algum dispositivo). De fato, esses jogadores apenas teriam acesso à noção de um espaço bidimensional, discreto, e à noção de translação em apenas uma direção. Nesse

¹³ Sobre as verdades eternas serem *a priori*: ‘Ora, não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender, se nosso espírito se dirige a considerá-la, e todas são *mentibus nostris ingentae* [inatas em nosso espírito] [...]. (GLEIZER (trad.), 2012, p. 208).

sentido, essas características do jogo são *implantadas* no modo de ser dos jogadores possíveis daquele jogo, ou seja, que o espaço tenha essas características é condição formal de qualquer experiência possível deles (a intuição pura do espaço virtual?). Por conseguinte, a sentença ‘o espaço tem duas dimensões’ é conhecida *a priori* pelos avatares do mundo jogado. No entanto, o programador *escolheu* criar o jogo com duas dimensões. De fato, ele poderia ter criado um jogo com três dimensões. Na verdade, um ano depois o programador fez um jogo de realidade virtual de três dimensões.

Nesse sentido, ‘o espaço tem duas dimensões’ é contingente. Obviamente, tal analogia é limitada: Deus não é temporal e seus atos são simples. Analogias perfeitas, contudo, não são analogias, apenas descrições. Dito isso, deixo uma trilha a ser percorrida nesta interpretação kripkeana: como resolver a contingência da existência de Deus (se é possível resolver), e como entender a possibilidade divina de criar outros mundos, dada a simplicidade divina entre vontade, entendimento e criação.

Alguém ainda poderia objetar: é difícil crer que Descartes tenha sequer considerado a possibilidade de verdades eternas serem contingentes *a priori*: é possível, e provável, que ele não concebesse essas duas noções claramente separadas; ou ele poderia considerar insensato separá-las de todo modo. O objetor poderia ir mais além: mesmo que Descartes *defendesse* tal concepção das verdades eternas, ela aparece apenas marginalmente em algumas cartas. Como essa doutrina não aparece explicitamente nas *Meditações* nem sequer no *Discurso do Método*, não se deve dar peso interpretativo no sistema cartesiano à criação das verdades eternas.

Respondo: ainda que Descartes, ele mesmo, possa não ter desenvolvido até suas últimas consequências a doutrina, é possível que ela tenha implicações que apenas agora, com o aparato lógico-conceitual disponibilizado pela filosofia contemporânea, possamos compreender. Assim, a estranheza com que demais filósofos contemporâneos de Descartes – e posteriores – confrontaram a tese da criação das verdades eternas poderia ser explicada por suas implicações kripkeanas – que ainda causam perplexidade no meio filosófico – no campo da metafísica e da epistemologia. Desse modo, poderíamos entender a indignação com a tese cartesiana em comparação com a tese kripkeana e, de maneira mais ampla, uma rejeição de um certo *modo* de conceber a filosofia. Quanto à objeção acerca da relevância da doutrina das verdades eternas para a filosofia cartesiana de maneira geral, respondo: *ainda que* Descartes possa não ter dado peso a uma certa tese,

será que nós, reconstruindo o pensamento cartesiano, estamos autorizados a fazer tal julgamento sem antes investigar as implicações dessa tese de maneira mais geral? Se o que defendi até agora estiver correto, a doutrina cartesiana da criação das verdades eternas possui implicações que vão muito além de seu escopo inicial, promovendo mudanças no modo de se pensar a lógica, a matemática, colocando questões que oferecem um novo olhar sobre as obras cartesianas anteriores¹⁴.

Referências Bibliográficas

CURLEY, E. M. Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, vol. 93, No 4, pp. 569 – 597, 1984.

FRANKFURT, H. Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, vol. 86, No I, pp. 36 – 57, 1977.

GLEIZER, M. A. et al. *Verdade, conhecimento e ação: Considerações acerca da Doutrina Cartesiana da Livre Criação das Verdades Eternas*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 183 – 198.

GLEIZER, M. A. (trad.). Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. *Analytica*, vol. 16, No 1-2, pp. 207 – 219, 2012.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. 9 ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

¹⁴ Como visto, nenhuma interpretação (nem a que propus) conseguiu responder satisfatoriamente qual seria o estatuto das proposições sobre Deus. Não será isso um indício da incompatibilidade entre a tese da criação das verdades eternas e a necessidade da existência divina?

Entre “Diferença” e “Desigualdade”: A Transversalidade do Conceito de Igualdade em Rousseau

João Pedro Andrade de Campos¹

RESUMO

Nossa proposta neste artigo é tentar mostrar que, no pensamento de J.-J. Rousseau, há uma distinção importante entre as ideias de *diferença* e *desigualdade*. Neste sentido, iremos expor que, no escopo do pensamento rousseauísta, a distinção entre estes dois termos faz-se relevante para explicitarmos os contrastes no que tange à configuração tanto do estado de natureza quanto do estado civil. Ademais, iremos evidenciar que ao tratarmos desta dessemelhança (diferença/desigualdade), estamos nos orientando, também, pela ideia de *igualdade*. Em síntese, nosso objetivo maior é apresentar a transversalidade do conceito de igualdade em Rousseau, de forma a mostrar que tal noção opera de maneira contundente no bojo das reflexões do autor acerca da discrepância entre o que se vincula à ordem natural e o que diz respeito à perspectiva de uma sociedade bem-ordenada.

PALAVRAS-CHAVE:

Diferença; Desigualdade; Igualdade; Ordem.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-Rei. E-mail: jp.andrade.campos@gmail.com . CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3093865753837164>

Between "Difference" and "Inequality": The Transversality of the Equality Rousseau's Concept

ABSTRACT

Our proposal in this article is to try to show that, in J.-J. Rousseau, there is an important distinction between the ideas of *difference* and *inequality*. In this sense, we will expose that, within the scope of Rousseau's thought, the distinction between these two terms becomes relevant to explain the contrasts regarding both the configuration of the state of nature and the civil state. In addition, we will show that when dealing with this dissimilarity (difference / inequality), we are also orienting ourselves by the idea of *equality*. In summary, our main objective is to present the transversality of the concept of equality in Rousseau, in order to show that this notion operates strongly in the bulge of the author's reflections on the discrepancy between what is linked to the natural order and what concerns to the perspective of a well-ordered society.

KEYWORDS:

Difference; Inequality; Equality; Order.

Considerações iniciais

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*¹, antes de propriamente desenvolver sua resposta à questão proposta pela Academia de Dijon, a saber, “Qual é a origem da desigualdade entre os homens e se é autorizada pela lei natural”, Rousseau dirige-se aos “magníficos, honradíssimos e soberanos senhores” de Genebra. Ao passo que nosso autor tece elogios à república genebrina, enfatizando desde a geografia da região ao temperamento dos cidadãos, chama-nos a atenção, em meio a seu recurso retórico, um trecho em específico:

Tendo a felicidade de haver nascido entre vós, como poderia eu meditar sobre a igualdade que a natureza instalou entre os homens e sobre a desigualdade que eles instituíram sem pensar na profunda sabedoria com que uma e outra, combinadas com acerto neste Estado, concorrem, da maneira mais próxima da lei natural e mais favorável à sociedade, para a manutenção da ordem pública e para a felicidade dos particulares (ROUSSEAU, 2005, p. 135)?

Desta passagem, podemos extrair algumas questões centrais para o itinerário de nosso trabalho. Evidencia-se que, na perspectiva de Rousseau, há uma *igualdade* situada no âmbito da natureza e uma *desigualdade* instaurada pelos próprios homens. Ademais, nosso autor alerta para uma possibilidade de se conjugar os dois aspectos anteriormente citados (igualdade e desigualdade) na promoção da ordem pública e, respectivamente, para o bem dos particulares. Posto de outra forma, queremos mostrar que: (i) há uma indicação da existência de um princípio de igualdade referente ao estado de natureza – igualdade em quê?; (ii) no âmbito do Estado ocorre a instituição da desigualdade entre os homens – como é instaurada essa desigualdade?; (iii) se bem ajustadas, estas duas perspectivas auxiliam na constituição do Estado – podem haver desigualdades legítimas?

Partindo destes pontos, refletiremos, a princípio, acerca dos significados da ideia de igualdade no contexto do estado de natureza. Procuraremos mostrar que, para tratar desta noção, temos de levar em conta as dessemelhanças entre *diferença* e *desigualdade*. Por essa via, apresentaremos, no decorrer de nosso percurso, a perspectiva de que no estado de natureza há ocorrência de diferenças físicas entre os homens – como, por exemplo, estatura, agilidade, força –, mas que estas não comprometem a ordem natural. De outro modo, ao tratarmos do que diz respeito à desigualdade, entraremos no âmbito do Estado civil, portanto, de como, neste contexto, o que antes se afigurava como meras

¹ Iremos nos referir a esse texto, a partir de agora, como *Segundo discurso*. Adotaremos também a abreviatura *Contrato* para nos referirmos ao *Contrato social*.

diferenças naturais transforma-se e acirra a desigualdade entre os homens, refletindo, por conseguinte, na desordem civil. Ademais, indicaremos um terceiro movimento, que pretende colocar em questão se há desigualdades legítimas.

Estado de natureza e diferença

Na filosofia de Rousseau, o recurso histórico-hipotético do estado de natureza² é uma conjectura importante que nos proporciona um ponto basilar para compreendermos as nuances de seu pensamento. Partindo de uma imagem que remonta a homens em um estado de natureza, observamos que essa figura é a de “um animal menos forte do que alguns, menos ágil do que outros, mas afinal de contas, organizado mais vantajosamente do que todos”; não obstante, no cenário que temos em mente, defrontamo-nos, também, com a imagem desse homem natural “saciando-se sob um carvalho, matando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição e assim satisfeitas suas necessidades” (ROUSSEAU, 2005, p. 164). Ora, deste modo podemos evidenciar que, nesse estado inicial, as características e os hábitos desses homens assemelham-se à simplicidade (de necessidades vitais) e à conformidade com as quais todos os outros seres vivos integram-se à natureza.

Percebe-se que esses homens no estado de natureza, integrados ao ordenamento natural, agem para satisfazer suas necessidades sem, entretanto, concorrerem entre si, uma vez que, como já dissemos, estão todos de acordo com o equilíbrio da natureza e encontram-se isolados uns dos outros. Todavia, na visão de Rousseau, há na espécie humana uma duplicidade de *desigualdades*³:

² Rousseau define esta proposta como, a saber: “[...] um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e do qual é necessário, porém, ter noções exatas para bem julgar nosso estado presente” (2005, p. 151). Todavia, vale lembrar, junto com Derathé (2009), que a concepção de um estado de natureza não diz respeito a algo próprio da filosofia rousseauísta, mas sim, trata-se de toda uma atmosfera da *ciência política* de seu tempo. Ademais, podemos também conferir em Nascimento a seguinte observação que realça a inquietação comum dos *contratualistas*: “Em Rousseau, e em toda a tradição contratualista, a começar por Hobbes, a passagem do estado natural para o estado civil representa uma mudança de condição para o homem. De um ser independente, absoluto e só dependente da natureza, ele se transforma num ser relativo, dependente dos demais e unidos a eles por uma relação contratual. A grande questão que todos os contratualistas tentam de alguma forma responder é sobre o que permanece e sobre o que desaparece do homem natural quando se constitui o Estado” (2011, p. 49).

³ Vejamos, em primeiro lugar, no que consiste a desigualdade natural ou física. Na segunda seção do artigo – *Diferença, desigualdade e o pacto dos ricos* –, iremos explorar o que Rousseau chama de desigualdade “moral ou política”.

[...] uma a que chamo natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, a que se pode chamar de desigualdade moral ou política, por depender de uma espécie de convenção e ser estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens (2005, p. 159. Grifos nossos).

Nosso autor ressalta, portanto, a existência de *diferenças naturais*⁴ que assinalam traços característicos em cada homem, como também em qualquer outro animal. Evidencia-se que há uma gama de diferenças entre os homens no estado de natureza que, todavia, no pensamento rousseauísta, afasta a visão da ocorrência de desigualdades – estamos levando o termo, aqui, ao rigor máximo da palavra. Assim, para Rousseau, diferenças entre as habilidades físicas (principalmente) e cognitivas não possuem relevância no bojo do estado de natureza. Nas palavras de Viroli:

Existem diferenças entre os homens no estado natural, mas não desigualdade: os homens têm diferentes talentos mentais e, mais particularmente, corporais; existem diferentes graus de força, beleza e habilidade. [...] estas diferenças existem no estado de natureza e persistem até mesmo no estado civil. Mas essas diferenças não têm importância para os homens que vivem no estado de natureza. Neste estado, que é para Rousseau uma reconstrução teórica, imagina-se que os homens vivem em solidão e sem vínculos sociais duradouros. A verdadeira igualdade só pode existir quando a sociedade ainda não se desenvolveu (2002, p. 69).⁵

Por essa via, o que realmente é desafiador para nosso autor – e, portanto, uma das características que demarca o distanciamento dos homens do estado de natureza e os aproxima da vinculação à sociedade – é a comparação relativa entre os homens e suas habilidades físicas e mentais, de forma que diferenças antes não relevantes (pelo fato de os homens viverem isolados e não estreitarem laços) subvertem a ordem natural de diferenças, aprofundando-as em desigualdades.

Ainda no *Segundo discurso*, Rousseau apresenta uma espécie de síntese acerca do comportamento do “homem selvagem”, destacando a tranquilidade de suas paixões, o

⁴ Neste sentido, assumimos a interpretação de Maurizio Viroli (2002, p. 68-75). Para este comentador das obras de Rousseau, é adequado distinguir os termos *diferença* e *desigualdade*, sendo o primeiro atribuído ao contexto do estado de natureza – ademais, à formação física dos homens que se manifesta de maneira diferente em cada um –, e o segundo, ao que diz respeito à conjuntura moral e política da sociedade civil.

⁵ Tradução nossa do original em inglês: “There are differences between men in the natural state, but not inequality: men have different mental and, more particularly, bodily gifts; there are differing degrees of strengths, beauty and skill. [...] these differences exist in the natural state and persist even in the civil state. But these differences have no importance for men who live in the natural state. In this state, which is for Rousseau a theoretical reconstruction, it is imagined that men are living in solitude and without any enduring social ties. True equality can exist only when society has not yet developed.”

pouco desenvolvimento intelectual e, também, sua vida em isolamento:

[...] errando pelas florestas, sem engenho, sem a palavra, sem domicílio, sem guerra e sem vínculos, sem a menor necessidade de seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de prejudica-los, talvez até sem jamais reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e as luzes próprias desse estado, sentia apenas suas verdadeiras necessidades, só olhava o que acreditava ter interesse de ver e sua inteligência não fazia mais progressos que sua vaidade (2005, p. 197. Grifos nossos).

Os homens no estado de natureza, portanto, não possuem qualquer laço estreito, seja com seus semelhantes, seja com a própria terra pela qual caminham de maneira itinerante. Neste sentido, a ausência dos vínculos mencionados realça a inexistência de relações próximas de si com os outros, e restringe-se apenas às necessidades de seu próprio bem-estar⁶.

Todavia, como aponta Rousseau, com o passar dos séculos e de progressos lentos, as habilidades físicas e cognitivas dos homens aprimoraram-se⁷, ao passo que suas necessidades de buscar por novos recursos também se desenvolveram. E assim, mesmo que ainda não compreendessem o rigor do estabelecimento de compromissos mútuos, esses homens se reuniam (na medida das necessidades de sua própria conservação) para caçar e “quando se tratava de pegar um cervo, cada qual bem percebia que para tanto deveria permanecer fielmente em seu posto”. Contudo, a relação de acordo que estavam estipulando não ultrapassava o necessário para sua própria preservação e dispunha de um fim tão fortuito quanto seu começo. Assim, “se uma lebre viesse a passar ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguiria sem escrúpulos e que, tendo atingido a sua presa, muito pouco se lhe dava faltar a dos companheiros” (ROUSSEAU, 2005, p.

⁶ Ao mencionarmos a preocupação dos homens com seu bem-estar, estamos remetendo à noção de amor de si. Embora possa ser um equívoco comum, amor de si e amor próprio são coisas diferentes no pensamento de Rousseau. Em nota ao *Segundo discurso*, nosso autor expõe uma distinção entre estas duas ideias: “Não se deve confundir o amor-próprio e o amor de si mesmo, duas paixões muito diferentes por sua natureza e por seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor próprio não passa de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente e é a verdadeira fonte da honra” (ROUSSEAU, 2005, p. 323).

⁷ De acordo com Rousseau (2005, p. 173-174), há uma qualidade singular que separa os homens dos animais, a saber, a *perfectibilidade*. Esta faculdade, somada às condições e circunstâncias propícias, contribui para o desenvolvimento das demais habilidades dos homens, enquanto indivíduos e espécie. Deste modo, distinguindo-se dos outros animais, o homem aprimora seus talentos e deteriora sua natureza – podemos fazer tal constatação se levarmos em conta os sucessivos progressos que estamos explicitando em nosso texto e que no *Segundo discurso*, mostram as diversas fases pelas quais a humanidade teria passado desde a gênese do estado de natureza, até a fundação da sociedade. Pode-se conferir as especificações destas etapas em Alves (2017, p.118-130).

207).

Destarte, a partir destas primeiras relações conjuntas de caça, os homens começam a perceber as vantagens das quais poderiam usufruir em conjunto. Ao passo destas progressões, tornou-se cômoda e mais comum a fixação de grupos em locais propícios para sua conservação e, por conseguinte, para finalidades de procriação⁸.

A questão da diferença, como vimos até o momento, remete apenas ao que diz respeito às atribuições dos talentos e características de cada homem. Deste modo, no estado de natureza, os homens são iguais não por serem idênticos e muito menos por possuírem os mesmos atributos. A igualdade neste estado compete ao próprio ordenamento da natureza, uma vez que as diferenças, enquanto características naturais, restringem-se apenas àquilo que não irá comprometer seu equilíbrio com as demais formas de vida naquele contexto. Todavia, dado o momento no qual os homens “adquirem uma situação mais fixa, aproximam-se lentamente, reúnem-se em diversos grupos” (ROUSSEAU, 2005, p. 210), as diferenças entre eles, que antes não eram percebidas (e mesmo que o fossem eram esquecidas assim que os homens separavam-se), adquirem uma nova conotação inserindo, à medida que são acentuadas e comparadas, os germes da *desigualdade*.

Diferença, desigualdade e o pacto dos ricos

No limiar da sociedade nascente⁹, dadas as novas relações coletivas entre os homens, Rousseau aponta para o surgimento da exposição pública daqueles talentos e

⁸ A relação entre homens e mulheres, enquanto inseridos no estado de natureza, dava-se de forma corriqueira, começava e terminava após as necessidades de procriação e perpetuação da espécie. Porém, como aponta Viroli, ao passo que a relação entre os dois sexos torna-se mais frequente, o amor físico ganha novas configurações e engendra, por conseguinte, a fermentação de novas paixões concomitante a sentimentos relativos de beleza e preferência no escopo da sociedade (2002, p. 74). É seguro dizer que o sentimento do amor (amor de si, amor próprio, amor físico) aparece de forma contundente no pensamento de Rousseau e pode ser entendido como uma espécie de catalisador para o florescimento de novas paixões no percurso de desenvolvimento da humanidade.

⁹ No *Segundo discurso*, Rousseau caracteriza um espaço entre o genuíno estado de natureza e o Estado civil. Chamado de *juventude do mundo*, este estágio seria o meio-termo, o equilíbrio entre os dois estados mencionados. Rousseau diz: “O exemplo dos selvagens, que foram encontrados nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para permanecer sempre nele, que tal estado é a verdadeira *juventude do mundo* e que todos os progressos posteriores foram, aparentemente, outros tantos passos rumo à perfeição do indivíduo e, efetivamente, dirigiam-se à decrepitude da espécie” (2005, p. 212. Grifos nossos).

características que passaram, até então, despercebidos e não eram, portanto, notados por conta da vida isolada e nômade na qual viviam. Desta maneira, a partir de tal momento:

Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um preço. *Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade* e para o vício ao mesmo tempo, dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, do outro a vergonha e o desejo, e a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 2005, p. 210-211. Grifos nossos).

Ao fazer comparações e considerar mais relevante alguma habilidade em detrimento de outra, cria-se, a partir do desejo de distinção, a ideia de “indivíduo”. Assim, de acordo com Viroli, a “identidade individual emerge como resultado da comparação mútua”, ademais, “enquanto o preço a pagar pela paz que reina no estado natural era a inexistência de identidade individual, o preço da identidade individual é desordem” (2002, p. 72)¹⁰. Nota-se ainda que, dada a percepção do homem enquanto indivíduo, e assim do surgimento do desejo de ser visto e reconhecido pelo valor daquilo que o distinguisse dos demais, “qualquer agravo voluntário tornou-se um ultraje porque, com o mal que resultava da injúria, o ofendido nela via o desprezo de sua pessoa”, e por consequência, “foi assim que, punindo cada qual o desprezo que lhe haviam demonstrado de uma maneira proporcional à importância que atribuía a si mesmo, as vinganças se tornaram terríveis e os homens, sanguinários e cruéis” (ROUSSEAU, 2005, p. 211). Portanto, a partir da distinção e do afunilamento das diferenças naturais em desigualdades, rompe-se com as concepções de igualdade e de ordem natural, e defrontamo-nos com a instauração da desigualdade e da desordem civil.

Podemos, a partir destes elementos, recuperar algumas ideias pertinentes à nossa reflexão: (i) no estágio inicial do estado de natureza, os homens vivem isolados, cada qual cuidando de seu próprio bem-estar e vivendo em harmonia com a natureza; (ii) com o desenrolar dos séculos e de progressos naturais, necessidades eventuais surgem¹¹ e com

¹⁰ Tradução nossa do original em inglês: “[...] individual identity emerges as a result of mutual comparison. but with this activity comes the desire to excel, and competition makes its entry into the world of men. So, while the price to be paid for the peace which reigns in the natural state was the non-existence of individual identity, the price of individual identity is disorder”.

¹¹ Cf. o *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*. Neste texto, Rousseau mostra-nos que “causas fortuitas” como, por exemplo, tremores de terra, incêndios, dilúvios entre outros eventos naturais, à medida que ocorreram no decorrer do tempo, acabaram por modificar o modo de vida daqueles homens primitivos. Desta forma, a somatória de incidentes naturais contribuiu para que os homens se juntassem à força de abrandar suas necessidades básicas.

elas as primeiras relações de cooperação entre os homens; (iii) ao combinarem seus esforços e perceberem as vantagens de manter um mínimo de relação mais duradoura entre si, surgem as primeiras e rudimentares comunidades; (iv) por estarem fixados em lugares próximos uns dos outros, a convivência rotineira entre os homens abre espaço para que, à medida que se encontrem em conjunto (e por repetidas vezes), cresça a vontade de distinguirem-se realçando as diferenças naturais de cada um (que outrora não importavam) e imprimindo, a partir delas, o desejo de serem estimados por se destacarem em alguma atividade particular.

De acordo com Rousseau, a cisão entre diferença e desigualdade, e a iminente sobreposição da igualdade natural pela desigualdade civil, emerge “a partir do instante em que um homem necessitou do auxílio do outro, desde que percebeu que era *útil a um só ter provisões para dois*”, assim, “*desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade*, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com o suor dos homens” (2005, p. 213. Grifos nossos). De acordo com Viroli, há uma relação entre “utilidade”, comparação relativa das habilidades de cada homem e o desejo por serem considerados em alta estima, para ele:

O uso continuado que os homens fazem entre si é a base da comparação e da estima. O termo ‘uso’ sugere uma analogia com o valor concedido aos objetos materiais. Uso, ou mais precisamente utilidade, é a base da comparação entre os objetos e, especialmente, do preço que é colocado sobre eles. Quando, ao se juntarem para formar uma sociedade, os homens começam a ser úteis uns aos outros, eles adquirem valor e, portanto, começam a atribuir uns aos outros diferentes graus de estima (2002, p. 75)¹².

Podemos averiguar que o processo de distinção entre os homens, além de ressaltar a natural diferença de talentos e fazer com que cada um deles busque por um olhar de aprovação e estima pública implica, também, na comparação de suas ações e de quão úteis elas podem ser. Dizendo de outro modo, a busca por distinção e, por conseguinte, pelo desejo de ser altamente considerado em função de seus atos, faz os homens atribuírem valores a seus dons e, ademais, inspira-lhes o direito sobre quem não for tão útil quanto ele – além de também lhes permitir uma autoconcessão no que tange a uma

¹² Tradução nossa do original em inglês: “The continued use that men make of each other is the basis of comparison and esteem. The term ‘use’ suggests an analogy with the value accorded to material objects. Use, or more accurately utility, is the basis of the comparison between objects and especially of the price that is put on them. When, as the come together to form a society, men start to be useful to one another, they acquire value and thus it is that they begin to ascribe to one another different degrees of esteem”.

maior necessidade de provimentos. Para Rousseau, é assim que:

[...] tendo os mais poderosos ou os mais miseráveis feito de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao da propriedade, a igualdade rompida foi seguida pelas mais terríveis desordens; foi assim que as usurpações dos ricos, as pilhagens dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, ao abafarem a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus (2005, p. 219).

Percebe-se que a afirmação da desigualdade de talentos, concomitante ao surgimento da propriedade, implicou no último ato necessário para o rompimento da igualdade do estado de natureza. Deste modo, aqueles que eram mais talentosos e mais bem quistos por isso, abusaram destas prerrogativas para não só outorgar direitos a si, mas também para constituir pactualmente sua própria segurança. Nesse sentido, nosso autor aponta que:

Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que criaram novos entraves para o fraco e novas forças para o rico, destruíram em definitivo a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, sujeitaram aí para frente todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria (ROUSSEAU, 2005, p. 222).

A igualdade de condições no estado de natureza é modificada através de diversos progressos e transformada em desigualdade. Antes isolados e sem atribuírem diferenciações quanto a suas características, as diferenças físicas entre estes homens não serviam para formular distinções de preferência, de estima e muito menos de valor moral. Deste modo, ao passo que as reuniões rotineiras e, por fim, a fixação de grupos em locais próximos tornou-se comum e necessária, a igualdade das relações começa a perder força. Uma vez que se acentua o desejo de distinção e de ser reconhecido como um indivíduo particular, detentor de talentos próprios, e não mais como um homem igual aos outros em diferenças e necessidades, os conflitos também se acirram.

Assim, os mais talentosos, engenhosos e ricos percebem que tal situação hostil e permanente seria, para eles próprios, onerosa. Portanto, convencendo os demais de que há a necessidade de um pacto para que fossem resguardadas as propriedades e liberdades de cada participante, o pacto entre ricos e pobres advém travestido de solução à insustentável situação da sociedade nascente. Entretanto, consolida-se, ao invés de um governo legítimo, a fundação de um corpo político que, no desenrolar do tempo, torna-se desigual e corrupto.

Igualdade e fundação legítima do corpo político

Seguindo a interpretação de Nascimento (2011)¹³, passaremos da explicitação do plano da história hipotética no *Segundo discurso* para aquilo que o intérprete das obras de Rousseau chama de plano do *dever-ser*, no *Contrato Social*. Tendo este aporte, mostraremos o lugar da igualdade no que diz respeito à fundação legítima do corpo político na sociedade do *Contrato*.

No *Segundo discurso*, após a instauração do pacto dos ricos e pobres, e a suposta garantia de liberdade e propriedade, Rousseau é categórico em afirmar que “todos correram ao encontro de seus grilhões”. Podemos observar que a asseveração em tom pessimista de nosso autor retrata uma incompatibilidade entre o que “se ganha e o que se perde” com este pacto. Ora, como bem observa Alves, “a invenção da propriedade aprofundou a primeira desigualdade, de fato relevante, aquela que diferencia os ricos dos pobres”; por essa via, acrescenta o comentador, “a legitimou mediante o pacto dos ricos, com a formação da sociedade e de leis responsáveis por proteger a posse dos ricos e instalar o império do despotismo” (2017, p. 121). Percebe-se que no plano da história, a tópica da desigualdade acentua-se por força de um direito arbitrário, qual seja, o direito dos ricos sobre a proteção de suas posses, e o direito dos pobres de estarem relegados, “sem nenhum incômodo”, às suas penúrias.

No escopo do *Contrato*, isto é, seguindo o procedimento do *dever-ser* e, portanto, da legítima fundação do corpo político, Rousseau mostra que a garantia da ordem e, por conseguinte, de uma boa constituição, é a entrega sem ressalvas de todos os bens dos contratantes. Deste modo, “cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais” (1996, p. 21. Grifos nossos) Esta diferença é substancial quanto ao pacto dos ricos: na sociedade do *Contrato*, a entrega ou, para se usar um termo caro a Rousseau, a alienação dos bens e de todas suas condições, inclusive de seus direitos, é feita de igual

¹³ No artigo *Jean-Jacques Rousseau: Os princípios do Direito Político e a História*, o autor esclarece que há, no pensamento de Rousseau, uma divisão metodológica para se analisar suas obras. Deste modo, Nascimento ainda esclarece que, no que se refere ao *Segundo discurso*, estamos lidando com o *plano da história*, no *Contrato Social* deparamo-nos com o que se refere ao *plano do dever-ser* e, em obras de ocasião, como por exemplo, o *Projeto de constituição para a Córsega*, o esforço é de se compreender o *plano dos fatos* (2011, p. 67-68).

maneira para todos os membros, sendo contrária, portanto, à maneira do pacto dos ricos, qual seja, a manutenção de privilégios dos ricos que, transformando suas posses em propriedades, acentuam as desigualdades ante aos pobres.

A sociedade do *Contrato* visa a tornar os homens novamente iguais¹⁴. Embora não se trate de recuperar aquela igualdade do estado de natureza, estamos diante de novas concepções de igualdade, a saber, a igualdade civil e política. Estas novas possibilidades tornam-se tangíveis dada a fundação legítima do corpo político, pois ganha forma, ao invés da vontade dos indivíduos, a voz do coletivo. Assim, “[...] esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, o qual recebe, por esse mesmo ato, *sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade*”. (ROUSSEAU, 1996, p. 22-23. Grifos nossos). Portanto, diante da alienação de seus bens e direitos à comunidade, constitui-se a própria natureza do pacto social, pois coloca em iguais condições todos os associados à comunidade.

Interessa-nos observar que a alienação total dos bens de cada pessoa particular, promove, pela igualdade na entrega e pelo ato de unidade, a criação do *Estado bem constituído*. A composição deste estado bem-ordenado transita pela participação dos cidadãos nas decisões acerca do interesse coletivo. A voz do interesse coletivo não é, portanto, a voz do homem individual com seus interesses relativos, mas sim a *vontade geral*¹⁵. Rousseau, no verbete sobre economia política da *Enciclopédia*, apresenta-nos uma definição de vontade geral muito pertinente à nossa análise. De acordo com o pensador, há uma relação, como indicamos, entre o corpo político e a maneira pela qual este se expressa, ou seja, a voz da vontade geral. Assim:

O corpo político é, pois, também, um ser moral que possui uma vontade. Esta vontade geral, que sempre tende para a conservação e o bem-estar do todo e de

¹⁴ No que toca a tomada do termo igualdade no contexto da sociedade, o pacto legítimo, ou seja, o contrato social, desempenha, de acordo com Rousseau, a função de nivelar os cidadãos em igualdade perante as leis: “[...] em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, e, podendo ser desiguais em força ou em talento, todos se tornam iguais por convenção e de direito” (1996, p. 30).

¹⁵ O conceito de *vontade geral* talvez seja uma das concepções mais controversas no pensamento de Rousseau. Não sendo o objetivo agora, limitar-nos-emos a tomar esta noção apenas no que diz respeito à sua relação com a igualdade civil e política na constituição do Estado. Dentre as diversas polêmicas acerca deste tema, uma que se faz notória remete à explicação do que tornaria possível o homem degenerado do *Segundo discurso* se interessar pela sociedade bem-ordenada do *Contrato*. Para este assunto, recomendamos conferir Vento (2013). Em linhas gerais, a intérprete do pensamento de Rousseau propõe que a *vontade geral* decorre, em primeira medida, do sentimento do amor de si. Uma vez que este primeiro sentimento promove o interesse pelo bem-estar do homem, há, pelo decorrer de inúmeros eventos e da combinação de outras faculdades, sua expansão e assim os homens em sociedade têm por vontade conservar o corpo político como reflexo de sua própria vida.

cada parte, e que é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado, em relação a eles e ao próprio Estado, a regra do justo e do injusto [...] (ROUSSEAU, 2006, p. 88).

A vontade geral, como podemos observar, tende sempre para o interesse do bem-estar coletivo e, assim, difere-se da vontade de todos, pois esta é nada mais do que as vontades particulares somadas (ROUSSEAU, 1996, p. 37). Neste ponto, Alves oferece-nos uma abordagem pertinente aos nossos propósitos:

[...] a vontade geral definitivamente não é a vontade de todos. A vontade geral expressa o interesse comum e sugere o que podemos compreender por consenso. Ao passo que a vontade de todos diz respeito à soma de interesses particulares. A vontade de todos é a soma total dos interesses particulares diferentes dos cidadãos; diz respeito exclusivamente ao registro da maioria em qualquer votação. A vontade geral, portanto, não pode ser reconhecida como a vontade da maioria. A vontade geral é sempre certa e inclina-se à utilidade pública, enquanto a vontade da maioria – a vontade de todos ou a simples soma dos interesses particulares – não imperiosamente obedece a tendência certa e de utilidade pública que caracterizam a vontade geral. Pode-se admitir que a vontade geral incida sobre os votos de uma maioria, mas ela não deve ser identificada como uma expressão trivial de uma maioria (2017, p. 162).

Recuperando a discussão acerca das igualdades civil e política, podemos, com o auxílio desta definição de *vontade geral*, elucidar uma questão relevante para o escopo de uma sociedade bem-ordenada. Vimos que a vontade geral expressa o interesse na manutenção da ordem social pela fomentação de leis, que são, a rigor, constituídas pelos contratantes e, por serem fabricadas por eles próprios, tendem sempre para um equilíbrio entre o injusto e o justo. Todavia, para Rousseau, a tópica da igualdade não significa um parco “igualitarismo”; ao contrário, a igualdade civil e política perpassa pelo ideário de que não haja graus de desigualdade exacerbados e, assim, “que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar o outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se” (1996, p. 63). Em nota a este mesmo argumento, nosso autor complementa:

Quereis dar consistência ao Estado? Aproximai os graus extremos tanto quanto seja possível; não tolereis nem homens opulentos nem indigentes. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos ao bem comum; de um se originam os fautores da tirania, e de outros os tiranos. É sempre entre eles que se faz o tráfico da liberdade pública: um a compra, o outro a vende (ROUSSEAU, 1996, p. 63).

A igualdade civil e a política são, portanto, artifícios criados para que a ordem civil não seja comprometida. Dado que a igualdade natural não pode ser recuperada e que, como vimos no plano da história, a transfiguração das diferenças naturais em desigualdade diz respeito ao próprio processo de desenvolvimento da humanidade, torna-se necessária a instituição de uma legislação que, minimamente, vise à equalização das

desigualdades para que estas não sejam, em larga medida, meios para a corrupção dos cidadãos e do Estado.

Considerações finais

“É exatamente porque a força das coisas tende sempre a destruir a igualdade que a força da legislação deve sempre propender a mantê-la” (ROUSSEAU, 1996, p. 63). Nesta frase, que embora não tenha se tornado popular como tantas outras passagens das obras de Rousseau, podemos perceber duas características centrais do pensamento do autor: (a) que o processo de transformação das *diferenças* em *desigualdades* parece ter sido algo inescapável no transcurso da história da humanidade e (b) é diante disso, porém, que a elaboração das leis que privilegiem o bem comum é, sem dúvida, o mecanismo necessário para mitigar a disparidade entre as classes sociais.

Em nosso trabalho, tentamos responder a três questões iniciais, para lembrar: (i) em que os homens são iguais?; (ii) como se dá o processo de transformação das diferenças em desigualdade?; (iii) é possível conjugar desigualdade e igualdade para que ocorra um equilíbrio em sociedade a respeito de “desigualdades justas”? Desta forma, mostramos, em um primeiro momento, que no plano da história os homens, enquanto vivem isolados e entregues apenas ao “doce sentimento da existência”, não fazem juízo acerca de suas diferenças físicas e, portanto, não estipulam comparações entre si.

Todavia, devido a diversas ocasiões e necessidades comuns, estes homens passam a viver em proximidade e, assim, estreitando seus laços afetivos e de partilha, surgem as primeiras comparações entre a multiplicidade de talentos particulares. O que antes não passava de mera diferenciação torna-se agora motivo para a instauração da desigualdade, na medida em que o desejo por distinção e por querer ser bem-visto aos olhos de outrem faz os homens concorrerem entre si na busca por posses e valor moral. Neste sentido, o contrato legítimo surge como tentativa de sanar as mazelas entre as extremas desigualdades no âmbito da sociedade, atribuindo ao corpo político a voz da *vontade geral* para a manutenção dos interesses comuns e, desta maneira, mitigar os obstáculos que possam intervir na possibilidade de uma vida cívica bem-ordenada. Por fim, no bojo destas reflexões é que acreditamos que o conceito de igualdade em Rousseau atua de maneira transversal. Ou seja, este tema é abordado pelo autor e está intimamente ligado

à teoria política nos diversos âmbitos que colocamos em perspectiva, seja do plano histórico-hipotético, seja do plano do dever-ser, contudo, de uma maneira que pode ser visualizada em diferentes frentes de argumentação.

Referências Bibliográficas

- ALVES, V.F. C. *Jean-Jacques Rousseau e os perigos da corrupção política na república*. Goiânia. 317p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2017.
- BRAS, G. *Égalité*. In: VARGAS, Yves (org.) *De la puissance du peuple*. III. *La démocratie Concepts et masques*. Dictionnaire. Paris: Le temps des cerises, 2007.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Traduzido por Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009.
- NASCIMENTO, M. M. Jean-Jacques Rousseau: Os princípios do Direito Político e a História. *Revista Discurso*, USP, n. 41, 2011. p 49-76.
- ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. 3ª ed. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Precedido de Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. Economia (moral e política). In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006. p. 83-127.
- _____. Fragmento da influência dos climas sobre a civilização. Trad. Paulo Ferreira Junior. *Ipseitas*, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 173-177, jan-jun, 2015.
- VENTO, M. A. *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*. Goiânia. 153p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2013.
- VIROLI, M. *Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

O Momento da Subsunção como Fatalidade. Os *Grundrisse* (1857-58) de Karl Marx em Perspectiva

Victor César Fernandes Rodrigues¹

RESUMO

O presente artigo tem a pretensão de elucidar, através dos *Grundrisse*, a categoria de subsunção, na qual se supõe poder articular através desta, não somente a temática acerca da centralidade do trabalho, como também, a condição fundamental de sua crítica. Isto é, pretende intercalar à polêmica, a categoria teórico-ontológica da subsunção, em perspectiva ao modo como se apresenta nos *Grundrisse*. Este procedimento consiste, portanto, em trazer os *Grundrisse* ao debate, e de analisar a maneira com que a categoria de subsunção se mostra como fatalidade, neste particular.

PALAVRAS-CHAVE

Categoria; Subsunção; Fatalidade; Centralidade; Trabalho.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Especialização em andamento pela Universidade Cândido Mendes e Mestrando em Serviço Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: victor.rotciv_@hotmail.com . CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8524666426997204>

The Moment of Subsumption as a Fatality. The *Grundrisse* (1857-58) by Karl Marx in Perspective

ABSTRACT

Through the controversy about the centrality of work, the present text has the pretension to elucidate, through the *Grundrisse*, the category of subsumption, in which it is supposed to be able to articulate through this, not only the thematic about the centrality of the work, but also the Fundamental condition of his criticism. That is, it intends to interweave the polemic, the theoretical-ontological category of subsumption, in perspective to the way it presents itself in the *Grundrisse*. This procedure consists, therefore, in bringing the *Grundrisse* to the debate, and of analyzing the manner in which the category of subsumption shows itself as fatality in this particular.

KEYWORDS

Category; Subsumption; Fatality; Centrality; Work.

Introdução

Os *Grundrisse* representam o laboratório intelectual de Marx, tanto em seu sentido preparatório para sua magna primeira parte de *O capital*, quanto por seu conteúdo de registro – os oito cadernos que compõem os “Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie Rohentwurf” representam a “obsessão” de Marx no museu britânico¹, período de profunda pobreza pessoal acompanhado de inúmeras dificuldades – que vai de Julho de 1857 a dezembro de 1858² e que podem trazer-nos a imagem de um período fronteiro na vida de Marx.

Nos *Grundrisse* temos a síntese de uma caminhada, é o resultado de intensas pesquisas anteriores, junto ao calor da revolução de 1848 e o momento em que ele adquire clareza acerca do que, definitivamente, constitui a descoberta teórica radical de toda a sua vida, “a fundamentação da categoria de mais-valia, categoria explicativa de *todo* o resto”. (DUSSEL, 2012. p. 15)

Recentemente, em 2011, foi traduzido em língua portuguesa³ e chegou ao Brasil como um prisma incandescente aos pesquisadores da obra de Marx. E este brilho causado pela novidade fez com que diversas teorias sobre a obra de Marx caíssem em meros clichês manualescos.⁴ Contudo, outros autores contribuíram em sua estruturação⁵. Os *Grundrisse* nos permitem uma entrada na produção *essencial* de Marx porque se situam na abertura de seu discurso *definitivo*. Esta abertura é a descoberta das principais categorias e de sua ordem definitiva. De modo que se tomarmos os escritos de

¹ “De fato, uma vez instalado em Londres, Marx inicia um longo período de estudos, que registra em seus *Extratos* ou *Cadernos de notas* – pois sem recursos, tinha de copiar extratos para não comprar livros. Comparecia diariamente à biblioteca do Museu Britânico” (DUSSEL, 2012, p. 23). É imprescindível ressaltar o quanto trabalhou Marx neste período, Dussel enumera cerca de 22 economistas nos quais Marx tomou diversas notas.

² “Em julho, toma notas de uma obra de Bastiat e de Carey. Na última semana de agosto de 1857, inicia o Caderno M, que é pensado como “Introdução” aos *Grundrisse*. De outubro de 1857 a junho de 1858, escreve os Cadernos I ao VII dos *Grundrisse*; de junho a dezembro de 1858 toma ainda alguns apontamentos, elabora índices, escreve cartas e uma primeira redação (o Urtext) de *Contribuição à crítica da economia política* [...]” (DUSSEL, 2012. p. 24)

³ Lançado em 2011 sob o título: “Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política.” Ed. Boitempo (S. Paulo).

⁴ Refiro-me às visões sugeridas de um Marx mecânico, economicista, sistemático, etc. Tais visões somente obscurecem o teor de profunda reflexão ontológica manifestadas nos *Grundrisse*, que são de 1857-1858.

⁵ Cito a obra referência de ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001. Também de Enrique Dussel. “A produção teórica de Marx. Um comentário aos *Grundrisse*” Expressão Popular. 2012. E Antonio Negri. “Marx beyond Marx. Lessons on the *Grundrisse*.”

“juventude” de Marx (1835-1844) e os últimos escritos (até 1879), tendo os *Grundrisse* como referência, poderíamos tanto retroceder quanto avançar, pois os *Grundrisse*, não são apenas escritos preparatórios para *O capital*. São já a expressão do momento criador fundamental de Marx.

Este artigo tem como ponto de partida, situar a categoria de subsunção na forma com que se apresenta em algumas passagens dos *Grundrisse*, de Marx.⁶ Contudo, por se tratar de uma polêmica⁷ em torno de uma “guerra que indica deuses, e de outro homens”⁸ como a que sustenta a chamada “centralidade do trabalho”, qualquer pesquisador iniciante tem suas próprias limitações.

A primeira delas refere-se ao que seja uma categoria na perspectiva de Marx.⁹ Da qual decorre a compreensão precisa do significado de subsumir, na conjuntura em que iremos expor. O que implica em dizer, que a metodologia utilizada, necessariamente encontrar-se-á em situação defensiva. Numa polêmica quente como esta¹⁰, encontrar as trincheiras disponíveis, pode insinuar que estejamos mergulhando em uma guerra, sem sermos convidados, como se fossemos “detidos, sem saber o porquê”.¹¹

Afinal, supomos que de algum modo, esta polêmica reascendeu o debate na tradição marxista, não somente em virtude do “redescobrimento” de Marx,¹² como também, do desagravo que estas descobertas poderão suscitar, caso venham carregadas de heterodoxias indesejadas. Este artigo, porém, não pretende exercer frontalmente este último caminho, pelo menos a princípio, o que por isto, é sábio apoiar-se no que já se

⁶ Para os limites deste artigo, tomei a liberdade de elencar apenas as passagens nas quais se pode vislumbrar de maneira efetiva, o núcleo de uma pesquisa em gestação, da qual seu título possa ser legitimado. Ou seja, o procedimento metodológico aqui exposto, refere-se à extração das partes mais relevantes a que o texto se propõe apresentar.

⁷ Polêmica, do grego Πόλεμος. (guerra).

⁸ πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρωπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους “De todos a guerra é pai, de todos é rei; uns indica deuses, outros homens; de uns faz escravos, de outros, livres” (COSTA, Alexandre. *Heráclito. Fragmentos Contextualizados*. Ed.Odyseus. 2012. p. 123).

⁹ Tal tarefa, não a realizaremos, neste artigo, em virtude da modesta pretensão do mesmo.

¹⁰ Não nos cabe indicar todos os autores nesta disputa. Apenas sinalizar a análise de Ricardo Antunes (*O caracol e sua concha*. 2005) no qual faz o mapeamento geral em que está inscrita a polêmica da centralidade da categoria “trabalho”.

¹¹ “Alguém devia ter caluniado a Josef K, pois sem que ele tivesse feito qualquer mal foi detido certa manhã” (KAFKA, Franz. “*O Processo*” Ed. Victor Civita. Capítulo 1. p. 7).

¹² Com o termo redescobrimento, ressalto o caráter profundamente expansivo que a partir da MEGA (projeto de edição das obras completas de Marx e Engels), começa a se processar. Com a publicação da editora Boitempo, dos *Grundrisse*, em 2011, vê-se a mesma constatação. Um Marx “desconhecido” é hoje, amplamente investigado. Novas contribuições vão surgindo, e com elas, novos problemas para a tradição.

disse a respeito.¹³

Portanto, devemos, de antemão, situar, através de citações do próprio Marx, nos *Grundrisse*, o eixo de contágio desta “guerra de posição”, já que neste artigo não trataremos extensivamente da diferenciação entre a subsunção formal e a subsunção real¹⁴ em seus respectivos usos em *O capital* e outras obras de Marx,¹⁵ mas tão somente a partir dos *Grundrisse*, retomando um aspecto filosófico desta questão a qual julgamos decisiva de ser pensada no contexto contemporâneo do capitalismo.

A forma social da subsunção

A própria necessidade de primeiro transformar o produto ou a atividade dos indivíduos na forma de *valor de troca, no dinheiro*, e o fato de que só nessa forma *coisal* adquirem e comprovam seu *poder social*, demonstra duas coisas: 1) que os indivíduos produzem tão somente para a sociedade e na sociedade; 2) que sua produção não é *imediatamente* social, não é o resultado de associação que reparte o trabalho entre si. Os indivíduos estão *subsumidos* à produção social que existe *fora deles como uma fatalidade*; mas a produção social não está *subsumida* aos indivíduos que a utilizam como seu poder comum (MARX, 2011, p. 106. Grifo meu).

Subsumir é incluir algo, é subordinar ou incluir algo sob aquilo que o compreende e o eleva. Um ato a partir do qual certo conjunto de elementos assume as características da totalidade pela qual incidem no processo da subsunção. Um ato no qual um ente é fundado em uma nova plataforma de ser, em novo nível ontológico. A totalidade de um mundo subsume os componentes nos quais compõem com eles um complexo. E a partir do qual, surgem como momentos em que as determinações pelas quais é assumido são determinantes para a fundamentação determinada das relações de produção inscritas na totalidade de múltiplas determinações.

Assim que, um dado ente passa, atravessa uma nova ordem de articulação, é *mediado*, de mero ente, *passa a ser* outra coisa, é subsumido como um *momento da totalidade*. À condição desta fatalidade na qual os indivíduos são subsumidos à produção

¹³ “[...] o trabalho é, em sua essência, atividade não-livre, não humana, não-social, determinada pela propriedade privada e criando a propriedade privada. A superação da propriedade privada somente se tornará uma realidade efetiva quando ela for concebida como superação do trabalho.” (Draft of an Article on Friedrich List’s Book *Das nationale System der politischen Oekonomie*. In: Karl Marx e Friedrich Engels. *Collected Works*, vol. 4 (1844-1845). Nova York: International Publisher, 1975, p. 265-293. *Apud*. Leomir C. Hilário. “*Com Marx para além do marxismo*” p. 5).

¹⁴ Esta diferenciação refere-se mais precisamente às etapas do modo de produção capitalista, embora sejam importantes de serem analisadas, nossa preocupação versa muito mais no aspecto categorial do termo no pensamento de Marx e da importância de seu uso nos respectivos contextos em que aparece.

¹⁵ A este respeito, consultar o “*Capítulo VI Inédito*” Ed. Ciências Humanas. 1978.

social que existe fora deles, contrastamos a degradação inerente dos indivíduos a meros trabalhadores. O valorar a categoria de subsunção como categoria teórico-ontológica, é de suma importância. A subsunção assume, pois, o caráter positivamente ontológico, do qual decorre, como condição desta positividade, a *negação do sujeito humano a mero trabalhador*. Isto é central, absolutamente intrínseco a esta inquietação esboçada neste artigo, em presença.

[...] Pois a verdadeira riqueza é a força produtiva desenvolvida de todos os indivíduos. Nesse caso, o tempo de trabalho não é mais de forma alguma a medida da riqueza, mas o tempo disponível. O *tempo de trabalho como medida da riqueza* põe a própria riqueza como riqueza fundada sobre a pobreza e o tempo disponível como tempo existente apenas *na e por meio da oposição ao tempo de trabalho excedente*, ou significa pôr todo o tempo do indivíduo *como tempo de trabalho*, e daí a *degradação do indivíduo a mero trabalhador, sua subsunção ao trabalho*. Por isso, a *maquinaria mais desenvolvida forçar o trabalhador a trabalhar agora mais tempo que o fazia o selvagem ou que ele próprio com suas ferramentas mais simples e rudimentares*. (MARX, 2011, p. 591. Grifo meu).

Nas outras sociabilidades anteriores à subsunção do capital, o trabalho não funciona como uma categoria mediadora da sociabilidade.¹⁶ Só no marco da generalização das relações de troca, só no marco em que os indivíduos e suas atividades foram subsumidos ao capitalismo, o trabalho é central. Pois a centralidade é suposta na subsunção, na medida em que o capital, que é valor que se valoriza, tem para com a subordinação dos indivíduos como trabalhadores, a unilateralidade indiferenciada em que tudo o mais circunda suas auréolas fatais.

Os indivíduos que somos, na singularidade de nossas multiplicidades potenciais, criativas, sensíveis, altruístas, isto é, todas as nossas raízes mais humanas e mais universais, passam, pela subsunção, a meros trabalhadores, homogeneizados pela indiferença unilateral de só sermos o que somos *porque trabalhamos*¹⁷. Não trabalhar, no capitalismo, é estar necessariamente *fora* (außer), e isto equivale no suposto de que estar fora é não ser trabalhador, e não ser trabalhador, não gerar valor no capitalismo, é *não-ser* no sistema do ser, do capital.

¹⁶ O suposto para esta afirmação refere-se à categoria de trabalho abstrato, própria da sociabilidade do capital. Isto é, a substância abstrata do trabalho, o “treadmill effect.” do *mais-tempo* de trabalho, é correlata à centralidade do “trabalho fundante” (concreto), mas redime essa correlação, do fato de que a essência contraditória no capitalismo é o trabalho (abstrato) que ocupa a centralidade mediadora por excelência, fonte viva do valor.

¹⁷ “A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas como dignas e encaradas com piedoso respeito. Fez [...] do poeta, do sábio, seus servidores assalariados” (MARX, K. ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Boitempo. 2007. p. 42).

A dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros. Os preços são antigos; a troca também; mas a crescente determinação dos primeiros pelos custos de produção, assim como a predominância da última sobre todas as relações de produção, só se desenvolvem completamente, e continuam a desenvolver-se cada vez mais completamente, na sociedade burguesa, a sociedade da livre concorrência. Aquilo que Adam Smith, em autêntico estilo do século XVIII, situa no período pré-histórico, no período que antecede a história, é, ao contrário, um produto da história. (MARX, 2011, p. 104).

É necessária a dissolução e a consequente subsunção de outros modos de produção para a reconstrução, num formato capitalista, dos modos de produção dissolvidos (subsumidos). Estes últimos atravessam uma plataforma de ser nas quais se dispõem para a finalidade da produção de valores de uso em escalas e com organismos de produção que perseguem o valor às últimas consequências.

Dissolver os modos prévios de constituição da sociabilidade pelo movimento da subsunção é desmontar, literalmente, os modos de produção anteriores, do qual decorre a simultaneidade da forma de sociabilidade de um sistema em que as relações de produção se inclinam sempre para além das possibilidades. Perseguidas na “religião do trabalho”¹⁸, a sociabilidade do capital é sinônimo de busca constante pelo valor. A crítica ontológica, no que corresponde à categoria de subsunção, deve ser justaposta à crítica *do trabalho*. Uma crítica que pretenda inflar o suposto tradicional acerca da noção de “operário explorado” e verter por sob ela uma ligeira limitação gnosiológica, de modo que a questão passa a ser a crítica ontológica acerca da perda e inerente depreciação da sociabilidade, na medida em que o momento da subsunção se apresenta como fatalidade (a partir de fora). A generalização das relações de troca se apresenta como pressuposto das relações em que os indivíduos são proprietários privados. Por isto, é possível dizer que somente no marco da generalização das relações de troca, em que, por conseguinte, os sujeitos fulguram *como trabalhadores* mediante a subsunção do capital, que o trabalho *passa a ser central*.¹⁹

¹⁸ “[...] A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião [o trabalho] é o *ópio* do povo.” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*; São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 146/147. Grifo meu).

¹⁹ Sinalizar, a partir da categoria de subsunção, a centralidade com que o trabalho *passa a situar no capitalismo*, equivale ao suposto de que criticar a centralidade do trabalho, é criticar a *degradação dos indivíduos como meros trabalhadores*. Isto inclui, portanto, o trabalho como fonte de valor, mas acima de

A crítica de Marx é a crítica do trabalho sob os moldes do capitalismo em que os indivíduos são subsumidos como momentos de seu alvorecer cotidiano, dessa sociabilidade que unidimensiona nossas capacidades e nos faz indiferentes entre si. Somos reduzidos, através da subsunção, a meros trabalhadores produtores de mercadorias, em que nosso trabalho, não tendo sentido para nós, passa a ser ostensivamente uma fatalidade. A crítica à centralidade do trabalho, no capitalismo, representa a paridade da crítica do trabalhar, e desta, à fatalidade de só ser *enquanto* se trabalha e enquanto se produz e se consome mercadorias.

A redução a meros trabalhadores (o desnudamento)²⁰ é relativa à formatação em que os sujeitos humanos são dispensáveis, se não estão centralmente subsumidos²¹ *como trabalhadores*. Portanto, o Marx dos *Grundrisse* se apresenta como um pensador que pretende saltar, mediante a busca pelas essências, da modalidade na qual o trabalho no capitalismo se põe e legitimar a sua crítica, no equivalente de que esta crítica supõe apreender uma sociabilidade humana em processo ininterrupto de “fatalidades

tudo, a *perda* e consequente degenerescência da sociabilidade humana, em suas variadíssimas formas, para serem os indivíduos, no capitalismo, homogêneos como meros trabalhadores. Criticar a centralidade que o trabalho assume, no capitalismo, é fazer a crítica ontológica do trabalho *no capitalismo*. Com efeito, situar a categoria da subsunção, é ampliar o escopo desta tarefa. Como também, tangenciarmos aqui, as análises de Moishe Postone, neste particular, implica certa proximidade, assim julgamos. Mas esta proximidade não se limita a este último. O suposto aqui são, de fato, os *Grundrisse*, em especial, a “polêmica da centralidade do trabalho”. Ou seja, pela via da subsunção, ostentamos a possibilidade de instrumentalizar uma análise rigorosamente de nossa inteira responsabilidade, ainda que balize as teorias de outros autores, como Postone, como dirá um importante analista: “[...] referindo-se à diferença que Marx estabelece entre a subsunção formal e real do trabalho ao capital, Postone assinala que na subsunção real o processo de valorização molda a própria natureza do processo de trabalho; com ela a produção torna-se intrinsecamente capitalista” (*Apud* Mario Duayer. *Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuição com base em Lukács e Postone*. p.16. In: Revista em Pauta. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/viewFile/18620/13590>).

²⁰ “[...] Enquanto tal, o trabalho é não matéria prima (*Nicht-Rohstoff*), não instrumento de trabalho, não produto bruto; trabalho separado de todos os meios e objetos de trabalho, separado de toda sua objetividade; o trabalho *vivo* (*lebendige*), existindo como *abstração* desses momentos de sua real efetividade. (igualmente não valor): este completo desnudamento do trabalho, existência puramente subjetiva, desprovida de toda objetividade. O trabalho como a *pobreza absoluta* (*absolute Armut*): a pobreza não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva. Ou ainda, como o não valor existente e, por conseguinte, valor de uso puramente objetivo, existindo *sem mediação*, tal objetividade só pode ser uma objetividade não separada da pessoa: apenas uma objetividade coincidente com sua imediata corporalidade” (MARX, K. 2011. p. 230. Grifo meu. Juntamente com as palavras em alemão, anexadas por mim).

²¹ “[...] A assimilação do processo do trabalho como simples momento do processo de valorização do capital também é posta quanto ao aspecto material pela transformação do meio de trabalho em maquinaria e do *trabalho vivo em mero acessório vivo da maquinaria*, como meio de sua ação. [...] a tendência necessária do capital é o aumento da força produtiva do trabalho e a *máxima negação do trabalho necessário*. A efetivação dessa tendência é a transformação do meio de trabalho em maquinaria. Na maquinaria, o trabalho objetivado se contrapõe materialmente ao trabalho vivo como o poder dominante e como *subsunção ativa deste a si*, não só por meio da apropriação do trabalho vivo, mas no próprio processo real de produção” (MARX, K. 2011. p. 581. Grifo meu).

consanguíneas”. Isto é, retirar o “tecido de seda e perceber nele uma bainha ordinária” é fazer a crítica de que a exploração do trabalho é apenas umas das partes do tecido social em que o trabalhador se põe subsumido fatalmente. Isto equivale a dizer, que Marx não é uma espécie de sociólogo envolvido no paradigma da produção econômica, nem que seja um pensador apenas preocupado com reajustes salariais, ou com oferendas distributivas, meandros de um reformismo vão e charlatão, não. Marx é um autor de profundidade aterradora! O que se mostra nos *Grundrisse*, é que através da categoria da subsunção ele esteja fundamentalmente disposto a criticar este paradigma da produção, qual seja: de que toda a produção social tem como finalidade a produção de coisas, e de modo algum a satisfação e realização das pessoas. O capital, a valorização do valor, aparece como a única motivação do processo produtivo, única finalidade do modo de produção capitalista.

Resulta destes desdobramentos a que nos prestamos oferecer, através da categoria de subsunção, um “passaporte” inicial acerca da “polêmica da centralidade do trabalho.” Dado que para Marx, as categorias emergem na interpelação da realidade ao pensamento, e que a forma de ser do próprio ser é o que faz com que para ele as categorias apareçam como parte componente da história. A historicidade, o movimento da história é o fundamento do próprio movimento das categorias. Tematizar a categoria de subsunção, é acompanhar, de certo modo, o histórico problemático da contemporaneidade.

Conclusão

Com efeito, é mover-se em sua direção. E isto significa, em última instância, de fazer a crítica à centralidade do trabalho, *no capitalismo*. O Ser a que se adere o trabalhador é um ser que lhe *subsume*. O trabalho, como tal, é seu umbral. No capitalismo, a subsunção dos indivíduos a meros trabalhadores constitui uma degradação. Superar o capitalismo implica em abolir a centralidade que o trabalho nele assume. Presumimos que estes apontamentos tocam na possibilidade de legitimar a categoria de subsunção como uma categoria importante para o início de uma pesquisa acerca desta temática. Assim sendo, conjecturamos a possibilidade de assim termos feito neste texto em tela, ainda que inicialmente.

Serão necessários diversos desdobramentos posteriores e interiores à temática, dos

quais o limite deste artigo nos impõe em resumir em suas linhas gerais. Contudo, fizemos questão de apresentar a importância da categoria de subsunção no que diz respeito ao complexo social na qual se apresenta, tomando como referência o escopo referencial de sua concretude. Pois, ela trata da condicionante social de emergência da produção de mercadorias na consequente mercantilização das relações sociais, e que envolve um processo histórico preciso, qual seja: a *destruição das formas anteriores* de produção social à sua *subsunção* à forma social propriamente burguesa, como sinalizamos.

Condições estas, que ademais, deitam suas raízes mais fundamentais na estruturação privada da propriedade dos meios de produção, e que possuem, portanto, a matéria prima e os meios instrumentais de trabalho na qual incidirá uma atividade concreta e determinada, promovida por aqueles que só possuem sua força de trabalho para oferecer em troca de certa quantia em dinheiro, na qual deve resultar, ao final, um valor *maior* do que aquele adiantado para a produção de mercadorias²². De tal maneira que a divisão social do trabalho é inerente à forma da sociabilidade mercantil, que em paralelo a seu *processo de desenvolvimento*, vai se complexificando crescentemente.

Tal qual a abstração do trabalho²³, estas categorias se realizam enquanto *formas de ser*, não sendo, portanto, ambas, conceitos meramente articulados na altivez arbitrária que lhe corresponderia. Com efeito as categorias marxianas – incluindo a *subsunção* - não se constituem enquanto formas puras, figuras da razão *a priori*, como também não se constituem como esquemas abstratos de pensamento, com os quais se serve o pensador para antecipar-se ao real e conformá-lo a seu arbítrio. As categorias em Marx se constituem como *determinações de existência*,²⁴ situadas em meio a processos objetivos, dos quais o pensamento é interpelado vertiginosamente. A forma concreta e existente do

²² “[...] para nosso capitalista, trata-se de duas coisas. Primeiramente, ele quer produzir um valor de uso que tenha um valor de troca, isto é, um artigo destinado à venda, uma mercadoria. Em segundo lugar, quer produzir uma mercadoria cujo valor seja maior do que a soma do valor das mercadorias requeridas para sua produção, os meios de produção e a força de trabalho, para cuja compra ele adiantou seu dinheiro no mercado. Ele quer produzir *não só valor de uso*, mas uma mercadoria; *não só valor de uso*, mas valor, e *não só valor*, mas também *mais-valor*” (MARX, K. 2013. p. 263. Grifo meu).

²³ “[...] No século XIX, milhões de artesãos autônomos experimentaram os efeitos dessa abstração do trabalho socialmente necessário, quando se arruinavam, isto é, quando experimentavam na prática as suas consequências concretas, sem terem a mínima ideia de encontrar-se diante de uma abstração realizada pelo processo social. Essa abstração tem a mesma dureza ontológica da facticidade, digamos, de um automóvel que atropela uma pessoa (Apud. FORTES. R. 2013 p. 35 LUKÁCS. G. “Ontologia” I, 590).

⁵⁵ “[...] as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática; ao contrário, são na realidade “formas de ser, determinações da existência”, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo (LUKÁCS. G. 1972. p. 28).

objeto constitui a nervura da categoria, a qual é enfaticamente objetiva, possuindo, portanto, uma duração própria.²⁵ Com efeito, as determinações de existência pertencem à forma concreta do objeto em sua conformação existente, não sendo um ato de pensamento isolado que se lança às coisas, nem mantendo, portanto, sua validade planeada por uma suposta equivalência a uma razão *a priori*. Como salienta Lukács:

[...] uma cientificidade que, no processo de generalização, nunca abandona esse nível, mas que, apesar disso, em toda verificação de fatos singulares, em toda reprodução ideal de uma conexão concreta, tem sempre em vista a totalidade do ser social e utiliza essa como metro para avaliar a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma consideração ontológico-filosófica da realidade em-si, que não se põe acima dos fenômenos considerados, coagulando-os em abstrações, mas se coloca, ao contrário – crítica e autocriticamente –, no máximo nível de consciência, como o único objetivo de poder captar todo ente na plena concreticidade da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente dele (1972. p. 27).

Em suma, sendo uma categoria, uma *determinação de existência* da sociedade burguesa, ela *continua sistematizando* este modo de produção. O conforma em seus aspectos mais gerais e elementares.

Referências Bibliográficas

- COSTA, A. *Heráclito. Fragmentos Contextualizados*. Ed. Odysseus. 2012.
- DUSSEL, E. *A produção teórica de Marx. Um comentário aos Grundrisse*. Expressão Popular. 2012.
- HILÁRIO, L. C. *Com Marx para além do marxismo*. In: <http://marxismo21.org/wp-content/uploads/2014/05/Resenha-Com-Marx-para-al%C3%A9m-do-marxismo-Postone.pdf>
- KAFKA, F. *O Processo*. Ed. Victor Civita. 1979.
- MARX, K. *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo Editorial. 2011.
- _____. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial. 2007.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- NEGRI, A. *Marx beyond Marx*. Lessons on the Grundrisse. Ed. Jim Fleming. USA 1991.
- ROSDOLSKY, R. *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.

²⁵ “A recusa da sistematização, do tratamento puro das categorias sob a forma de seções e partes específicas, é uma imposição da própria matéria tratada. A dificuldade de apreensão do objeto sobre o qual o pensamento se debruça no intuito de acolhê-lo da maneira mais precisa possível, impõe o reconhecimento da necessidade de complementações, tornando o trabalho investigativo um caminhar paulatino que acrescenta ao longo do procedimento analítico e expositivo as determinações reconhecidas no próprio objeto. A exposição caminha destacando sempre o leque de determinações posto em causa em cada momento das relações e interações reconhecidas na dinâmica processual do objeto investigado (FORTES, R. 2011. p. 25).

O Conceito de “Número Real” em Frege

Caio Bismarck Silva Xavier¹

RESUMO

O presente trabalho consiste numa discussão acerca do conceito de número real em Frege. Pretende-se explicar como Frege tenta definir os números reais, evidenciando a importância que a noção de “proporção de magnitude” desempenha nesta definição. Na Parte III, no Volume II do *Grundgesetze der Arithmetik* (1903) (de agora em diante apenas: *Grundgesetze*), Frege apresenta sua teoria dos números reais, a qual se segue de uma longa crítica às teorias de números reais vigentes naquela época, como a de Cantor, Dedekind, Thomae e Weierstrass. Visto isso, para cumprir nosso propósito, iremos examinar o texto apenas onde Frege apresenta a sua própria teoria de números reais (a apresentação informal²) (§§156-164). Não serão examinadas em detalhes as críticas de Frege as teorias anteriores, a não ser uma introdução da sua crítica ao formalismo, com o objetivo de elucidar tal crítica. Sendo assim, será analisada apenas a parte em que o filósofo apresenta sua própria concepção dos números reais. Para apoiar a discussão, serão utilizados os autores Peter Simons, Eric Snyder e Stewart Shapiro.

PALAVRAS-CHAVE

Números reais; Proporção de magnitude; Filosofia da matemática.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: caio**bismarck**xavier@gmail.com . CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9295391431857950>

² A apresentação formal da teoria dos números reais de Frege se inicia em §165, a qual não será tratada no presente trabalho.

The Concept of “Real Number” in Frege

ABSTRACT

The present work consists of a discussion about the concept of real number in Frege. It is intended to explain how Frege tries to define the real numbers, highlighting the importance that the notion of “magnitude-ratio” plays in this definition. In Part III, in Volume II of the *Grundgesetze der Arithmetik* (1903) (from now on only: *Grundgesetze*), Frege presents his theory of real numbers, which is followed by a long criticism of the real number theories in force at that time, such as by Cantor, Dedekind, Thomae and Weierstrass. In view of this, to fulfill our purpose, we will examine the text only where Frege presents his own theory of real numbers (the informal presentation) (§§156-164). Frege's criticisms of previous theories will not be examined in detail, unless an introduction to his criticism of formalism, in order to elucidate such criticism. Thus, only the part in which the philosopher presents his own conception of real numbers will be analyzed. To support the discussion, authors Peter Simons, Eric Snyder and Stewart Shapiro will be used.

KEYWORDS

Real numbers; Magnitude-ratio; Philosophy of mathematics.

Considerações iniciais

Na Parte III, do Volume II do *Grundgesetze* (1903), Frege apresenta sua teoria dos números reais, a qual se segue de uma longa crítica às teorias de números reais vigentes naquela época, como a de Cantor, Dedekind, Thomae e Weierstrass. Para Frege, as teorias desses matemáticos não eram satisfatórias, além de outras razões, por não oferecer uma definição completa do conceito de número real e por confundir conceito e objeto. Se por um lado, todo conceito deve ser bem delimitado, isto é, para todo objeto ele deve satisfazer ou não o conceito, por outro, a separação entre o conceito e o objeto que cai sobre o conceito deveria ser clara, sendo esta uma razão filosófica para criticar o formalismo. Justamente por isso, Frege critica a aritmética formalista, na qual não se distinguia o conteúdo do sinal do próprio sinal.

Ademais, a perspectiva logicista de Frege impugnava qualquer teoria que não fundamentasse a aritmética na lógica. Visto isso, a discussão que se segue esta em função de averiguar se o filósofo consegue uma definição de número real que respeite seus próprios critérios.

A crítica de Frege ao formalismo

Frege distingue dois tipos de teorias de números reais que ele pretende analisar no *Grundgesetze*, a saber, a formalista e a “contentualista”¹ [*contentual*]. Conforme Frege, para o formalismo, os números são figuras produzidas e manipuladas de acordo com regras arbitrárias. Para a “aritmética contentualista [*contentual arithmetic*], essas figuras são meros sinais, sinais numéricos, ferramentas auxiliares externas, representando seus próprios objetos” (FREGE, 2016, p.154, §156). Nesse sentido, parece que da perspectiva da aritmética contentualista, o formalismo considera que o sinal seja o próprio número, isto é, o sinal tem seu conteúdo em si mesmo.

Segundo o filósofo, o formalismo tende a fluir² para a via contentualista (FREGE,

¹ Relativo a “conteúdo”.

² “Parece que é o destino inevitável da aritmética formal fluir repetidamente para o canal da aritmética conteudística e que ela enfrenta, entre outras, a seguinte dificuldade [...]” (FREGE, 2019, p. 154, §156). [Tradução livre].

2016, p.154, §156), pois o formalismo enfrenta um problema: a introdução de figuras de um novo tipo implica que se deva estabelecer também novas regras de manipulação, as quais podem ser tanto proibitivas quanto permissivas, ao passo que seja “demonstrado que essas novas regras não entrem em conflito nem entre si, nem com as regras já anteriormente estabelecidas” (Ibid.). Assim sendo, os números reais seriam conceitos que não precisariam de uma definição anterior à sua utilização, ferindo, desse modo, o requisito fregeano de que todo conceito deva ser bem definido. Além de que o formalismo, na medida em que concebe os números como meros sinais, não satisfaz o requisito da aplicabilidade, já que os números reais, enquanto sinais criados arbitrariamente, não possuiriam referência e a aritmética, por sua vez, iria falhar em se aplicar a realidade.

Para Frege, o formalismo fere a distinção entre conceito e objeto, uma vez que identifica o sinal ele mesmo com o próprio conteúdo. Por conta disso, somente uma aritmética contentualista poderia ser aceita. Em seguida o filósofo explora duas alternativas para a aritmética contentualista: (1) definir conceitualmente os irracionais e aceitar que conceitos possam se tratados como objetos, pois então o conceito de irracional seria ele próprio o número irracional; ou (2) distinguir o conceito de irracional do número irracional ele próprio, reconhecendo que, apesar de distinto de sua referência e contendo notas definitórias do que seja um número irracional, esse conceito poderia ser contraditório e ser vazio. No entanto, Frege não aceita identificação entre conceito e objeto. O conceito é anterior ao objeto. A definição é o que identifica o objeto como sendo uma unidade.

Frege teme que o conceito de número irracional, por conter notas definitórias contraditórias, seja vazio. Em vista disso, o problema do filósofo é que só resta essa via de definir o número irracional conceitualmente (e nesse caso ele teria de ser livre de contradições) e em seguida aplicar o *axioma V*. Assim sendo, Frege diz que a menos que seja encontrada uma maneira de provar que não haja contradição em conceitos vazios, o formalismo deve ser descartado (para Frege é essencial determinar a saturação do conceito, sendo aquilo que o satura diferente do próprio conceito). Parece, portanto, que nem a opção contentualista é satisfatória para Frege, pois ele se depara com o dilema acima.

A concepção de Frege sobre os números reais

Visto os problemas acima, Frege apresenta o que seria a concepção mais adequada sobre o que são “números reais”. O filósofo afirma: “Nós entendemos os números reais como proporções de magnitude [*magnitude-ratio*] e, portanto, excluimos a aritmética formal [...]. Assim, indicamos magnitudes como os objetos entre os quais essa proporção se obtém” (FREGE, 2016, p. 155, §157). Para Frege, portanto, a primeira nota definitiva do conceito de “número real” é que “números reais são proporções de magnitude”. Por conseguinte, para melhor caracterizar os números reais como tais proporções, Frege distingue os reais dos números cardinais, os quais não são proporções:

Como os números cardinais não são proporções, temos que distingui-los dos números inteiros positivos. Portanto, não é possível estender o domínio dos números cardinais ao dos números reais; eles são simplesmente domínios completamente separados. Os números cardinais respondem à pergunta: “Quantos objetos de um certo tipo existem?”, enquanto os números reais podem ser considerados como números de medição que indicam quão grande é uma magnitude em comparação a uma unidade [...] Por esse motivo, também distinguimos entre os números cardinais 0 e 1 e dos números [reais] 0 e 1 (FREGE §157 apud SNYDER; SHAPIRO, 2019:349).³

Com isso, Frege mostra que há uma diferença entre números para “medir” (reais) e números para “contar” (cardinais). Dessa forma, cada um destes tipos de números tratam de objetos de tipos diferentes, sendo o que Snyder & Shapiro (2019, p. 349), chamam de *philosophy background* da teoria de Frege, pois tal diferença entre estes números traçam uma distinção ontológica. Essa distinção fica evidente com o fato de que para Frege, números reais são proporções entre magnitudes do mesmo tipo. Enquanto que os números cardinais, ao invés de expressar proporções, expressam a contagem de objeto (SNYDER; SHAPIRO, 2019, p. 349).⁴

Portanto, tendo em vista que números reais são proporções de magnitude, Frege dá continuidade a sua argumentação após distinguir os números que denotam proporções

³ Original: “Since the cardinal numbers are not ratios, we have to distinguish them from the positive whole numbers. Therefore, it is not possible to extend the domain of the cardinal numbers to that of the real numbers; they are simply completely separate domains. The cardinal numbers answer the question: “How many objects of a certain kind are there?” while the real numbers can be considered as measuring numbers that state how large a magnitude is in comparison to a unit [...] For this reason also, we distinguish between the cardinal numbers 0 and 1 and from the [real] numbers 0 and 1.”

⁴ Original: “On Frege’s account, real numbers are ratios between magnitudes of the same kind, namely the ratio of a magnitude to a unit magnitude of that kind. Cardinal numbers, on the other hand, count how many objects there are of a certain kind, and so do not express ratios.”

dos números que não denotam proporções.

Embora essa concepção de Frege sobre os reais pareça estar se baseando na geometria, o próprio Frege trata de esclarecer esse ponto, mostrando que isso não pode ser o caso.

Segundo o filósofo, “considerando um número real como uma proporção de magnitude, é repudiada a ideia de que um número real é, por exemplo, um segmento de linha e que um sinal numérico se refere a um segmento de linha” (FREGE, 2016, p. 156, §158). Isto é, um número real não pode ser definido como um segmento de uma reta, pois proporções de magnitudes não são magnitudes particulares, e nem toda magnitude é de natureza geométrica (SNYDER; SHAPIRO, 2019, p. 350). De acordo com Simons, Frege não aceita essa abordagem, porque ela reduz a noção de magnitude à geometria. Sabe-se que nem todas as magnitudes são de natureza geométrica, como massa, temperatura, fluxo luminoso, amplitude sonora etc, ainda que suas proporções sejam expressas por números reais (SIMONS, 1992, p.125).⁵

Esta é uma das duas abordagens “contentualistas”⁶, nenhuma das quais Frege considerou ser satisfatórias para definir os reais. Conforme Simons, por isso mesmo Frege procura seguir um caminho intermediário entre a abordagem formalista e a contentualista. Um dos problemas dessa segunda abordagem é justamente a existência de vários tipos de magnitudes. Assim, não seria possível determinar a aplicação dos números reais às magnitudes correspondentes. De acordo com Snyder & Shapiro (2019, p. 350), “se os números reais tiverem uma definição geométrica, seria completamente misterioso como o mesmo número real poderia ser aplicado a esses vários tipos de magnitudes”⁷. Portanto, o fato de haver vários tipos de magnitudes implica que nem toda magnitude é geométrica, e que não seria possível determinar quando o mesmo número real poderia ser aplicado a magnitudes distintas. Essas são as primeiras razões para Frege negar a definição geométrica dos reais.

Além do fato de que existem diferentes tipos de magnitudes, e dessa forma, as

⁵ Original: “Frege’s criticism of this second approach is that it is too specific, since there are many magnitudes, such as angle, mass, temperature, time-span, and light-intensity, whose magnitude ratios are also given by real numbers, but such ratios are not in themselves geometrical.”

⁶ A primeira abordagem é a construção aritmética de Dedekind e Cantor, segunda a qual seria possível ao matemático criar ou controlar novos objetos. Para Dedekind, isso se daria através da noção de “corte”, o que seria responsável pela criação dos números irracionais (SIMONS, 1992, p. 119).

⁷ Original: “if the real numbers are given a geometric definition, it would be completely mysterious how the same real number could apply to those various kinds of magnitudes.”

várias magnitudes confundiriam a aplicação de qualquer número real a elas, o argumento de Frege para criticar a definição dos reais pela geometria também envolve distinguir as noções de “segmento” e “número de medição”. Para Frege, dado um segmento de reta a , a compreensão de “ a ” como o número de medição é equívoca, uma vez que o segmento de reta é diferente do número que faz sua medição, isto é, o segmento de reta não é a referência de um número real (FREGE, 2016, p. 156, §158). Nesse sentido, Frege afirma o seguinte:

Assim, o número real se destaca de tipos específicos de magnitude e, por assim dizer, flutua acima deles. E é por isso que não parece apropriado focalizar nossas considerações muito de perto nas construções geométricas. Elas podem muito bem ser usados para facilitar o entendimento, mas é preciso tomar cuidado para não deixar que nada se apoie nelas como fundamento (Ibid.).⁸

Nesse caso, a relação da geometria com os números reais estaria apenas no fato de que os números reais servem para “medir”. Dessa forma, enquanto trata de grandezas contínuas, a geometria seria descrita pelos números reais, sendo um dos domínios aos quais os reais se aplicam. Portanto, de acordo com Frege, ainda que considerações geométricas possuam “função didática” na explicação dos números reais, tais considerações não podem, por sua vez, servirem de base para a definição daqueles números. Pois, para Frege, “se proposições aritméticas podem ser comprovadas sem o recurso a axiomas geométricos, então devem ser. Caso contrário, nega-se desnecessariamente a autonomia da aritmética e sua natureza lógica” (Ibid.). Com efeito, uma fundamentação geométrica para os números reais entraria em confronto com o projeto logicista de Frege, cuja função é fundamentar toda a aritmética na lógica.

Segundo Frege, a objeção de que o projeto logicista tem caráter formalista não se sustenta, pois a ideia é defender a natureza puramente lógica da aritmética, o que é diferente de se basear em regras arbitrárias do formalismo. Para Frege, as regras devem ser derivadas da própria referência dos sinais da aritmética, os quais são os próprios objetos aritméticos, sendo arbitrária apenas a notação (FREGE, 2016: 156, §158).

⁸ Original: “Thus, the real number detaches itself from specific kinds of magnitude and, as it were, floats above them. And this is why it does not seem appropriate to focus our considerations too closely on geometric constructions. They may well be used to facilitate the understanding, but one has to beware of making anything rest on them as foundation.”

O conceito de “magnitude” de Frege

Tendo concebido os números reais como proporções de magnitude, Frege, por conseguinte, se pergunta pela referência do nome “magnitude” (FREGE, 2016, p. 156, §159). Segundo Frege, todas as tentativas de responder a questão do “que é magnitude” foram falhas. Conforme o filósofo, “a razão para essas falhas reside em fazer a pergunta errada” (Ibid. §161). O problema da existência dos diferentes tipos de magnitudes tem como consequência a dificuldade de “dizer como os objetos pertencentes a esses tipos de magnitude diferem de outros objetos que não pertencem a nenhum tipo de magnitude” (Ibid.). A partir disso, o filósofo pensa que:

Em vez de perguntar quais propriedades um objeto deve ter para ser uma magnitude, é preciso perguntar: como um conceito deve ser constituído para que sua extensão seja um domínio de magnitudes? A partir de agora, por questões de brevidade, falaremos de “classe” em vez de “extensão de um conceito”. A questão também pode ser assim: que propriedades uma classe deve ter para ser um domínio de magnitudes? Uma coisa é uma magnitude não em si mesma, mas apenas na medida em que pertence, com outros objetos, a uma classe que é um domínio de magnitudes (Ibid.).⁹

Ou seja, para Frege, o que quer que seja uma magnitude não é algo em si mesmo, mas algo que é determinado pelo conceito sob o qual ele cai. Podemos entender essa determinação como uma ascensão semântica, cuja função é estabelecer a primazia do conceito em relação ao objeto que o satura.

Segundo Snyder & Shapiro (2019, p. 351), “as magnitudes não ocorrem isoladamente, mas apenas com outras magnitudes do mesmo tipo”. Com isso, Frege vai assumir a noção de “domínio de magnitudes” para tentar mostrar como se deve construir o conceito de magnitude. Um domínio de magnitudes é estabelecido pela relação que magnitudes do mesmo tipo mantêm entre si.

Frege afirma não estar preocupado com “magnitudes absolutas”, isto é, aquelas que não correspondem a números negativos (que possuem o zero como limite). Ele quer apenas as magnitudes onde seja possível estabelecer inversão entre positivos e negativos. Para Simons, “o objetivo de Frege é uma teoria dos números reais, tanto negativos quanto

⁹ Original: “Instead of asking which properties an object must have in order to be a magnitude, one needs to ask: how must a concept be constituted in order for its extension to be a domain of magnitudes? Henceforth, for brevity, we will speak of “class” rather than “extension of a concept”. The question can then also be framed like this: what properties must a class have in order to be a domain of magnitudes? A thing is a magnitude not in itself but only insofar it belongs, with other objects, to a class that is a domain of magnitudes.”

positivos, o que significa que os domínios de magnitude devem incorporar algo correspondente à reversão do sinal” (SIMONS, 1992, p. 26).

Esse é o ponto em que Frege toma a noção de “relação” como fundamental para definir “magnitude”. De acordo com Simons, “assim como ele usa ‘classe’ para abreviar ‘extensão de um conceito’, ele também usa a palavra ‘Relação’ para a extensão de uma relação” (Ibid.). Nesse sentido, Frege mostra que é melhor

dizer ‘Relação’ em vez de ‘extensão de uma relação’, então podemos dizer: as magnitudes consideradas por nós são Relações. Consequentemente, as proporções de magnitudes, ou números reais, serão consideradas Relações sobre Relações. Nossos domínios de magnitudes são classes de Relações, ou seja, extensões de conceitos subordinados ao conceito de *Relação* (FREGE, 2016, p. 160, §162).¹⁰

Portanto, conforme Frege, “Relação” é um conceito (de 2ª ordem), o qual determina a extensão de uma relação. Enquanto “relação” significa uma função diádica. Dessa forma, se magnitudes são Relações, e os números reais são proporções de magnitudes, então números reais são Relações de Relações. Com esse raciocínio, Frege oferece o que seria uma definição dos números reais.

Para finalizar, segue uma citação de Snyder & Shapiro que sintetiza a teoria de Frege sobre os números reais:

Apelando ao célebre Carl Friedrich Gauss, Frege argumenta que as várias propriedades das magnitudes podem ser definidas independentemente de qualquer conhecimento dos números reais. Ele então mostra como, usando números cardinais (que ele já havia demonstrado ser uma classe de objetos lógicos) como base para as relações que constituem magnitudes, números reais podem ser definidos de maneira a satisfazer duas demandas; primeiro, que são objetos lógicos e, em segundo lugar, que sua aplicabilidade decorre de sua construção (SNYDER; SHAPIRO, 2019, p. 349).¹¹

Nota-se que a definição de número real de Frege evita a acusação de circularidade, uma vez que a definição das propriedades de magnitudes não pressupõe a noção de número real. Por outro lado, Frege salvaguarda seu logicismo, mostrando que são objetos lógicos, como os números cardinais, que estão na base da construção das proporções de

¹⁰ Original: [to] “say ‘Relation’ instead of ‘extension of a relation’, then we can say: the magnitudes considered by us are Relations. Accordingly, the ratios of magnitudes, or real numbers, will be regarded as Relations on Relations. Our domains of magnitudes are classes of Relations, namely extensions of concepts that are subordinate to the concept Relation.”

¹¹ Original: “Appealing to the celebrated Carl Friedrich Gauss, Frege argues that the various properties of magnitudes can be defined independently of any knowledge of the real numbers. He then shows how, by using cardinal numbers (which he had already shown to be a class of logical objects) as the basis of those relations constituting magnitudes, real numbers can be defined in such a way as to satisfy two demands; first that they are logical objects and secondly that their applicability flows from their construction.”

magnitudes, sobre as quais, por sua vez, é definido o conceito de número real.

Considerações finais

Frege consegue definir de certo modo os números reais. Sua definição cumpre dois dos requisitos que o próprio filósofo considera ser incontornáveis. No entanto, fica a dúvida se tal definição satisfaz seu próprio critério de “definição com bordas bem delimitadas”. Ao que parece, ainda que a construção dos números reais de Frege possua uma base lógica, os conceitos que constituem tal construção possuem eles próprios limites abertos.

Referências Bibliográficas

FREGE, G. The Real Numbers, Vol. 2, Part III, §§156-64. In: *Basic Laws of Arithmetic, Volumes I & II: Derived Using Concept-Script*. New York: Oxford University Press, 2016.

SIMONS, P. *Frege's Theory of the Real Numbers*. History and Philosophy of Logic 8(1):25–44, 1992.

SNYDER, E.; SHAPIRO, S. Frege on the Real Numbers. In: *Essays on Frege's Basic Laws of Arithmetic*. New York: Oxford University Press, 2019.

Qual o Conceito de Analiticidade Criticado por Quine em *Dois Dogmas do Empirismo*?

Ozeias F. Rodrigues¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é iluminar algumas passagens de *Dois Dogmas do Empirismo*. É necessário um esclarecimento dessas passagens, dado que elas contêm afirmações nem sempre evidentes por si só. Primeiramente, faz-se uma contextualização do debate filosófico mais amplo onde elas se inserem. Feito esse trabalho, esperamos ter clarificado a noção de analiticidade criticada por Quine. Além disso, enfatiza-se o método utilizado na análise dessas passagens como um modo proveitoso de ler textos filosóficos.

PALAVRAS-CHAVE

Analiticidade; Quine; Kant; Frege; Significado.

¹ Mestrado em Filosofia andamento pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: ze-ias@hotmail.com .
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4222465552481017>

Which is the Concept of Analyticity Criticized by Quine in *Two Dogmas of Empiricism*?

ABSTRACT

This paper aims to clarify a couple of excerpts from Quine's *Two Dogmas of Empiricism*. Clarifying is needed because those excerpts comprise certain statements not always self-evident. In a first moment, a contextualization of the broader philosophical debate where they feature in is presented. As a consequence, I hope it will become clearer the notion of analyticity criticized by Quine. Further, the method used in the analysis of these passages is emphasized as a useful way of reading philosophical texts.

KEYWORDS

Analyticity; Quine; Kant; Frege; Meaning.

Introdução

Neste trabalho pretendemos lançar luz a algumas passagens de *Dois Dogmas do Empirismo* (1951)¹. Quine nem sempre justifica de modo explícito algumas afirmações feitas nesse texto; por isso, uma investigação sobre as bases dessas afirmações se faz necessária. Desse modo, na primeira seção esclarecemos a noção kantiana de analiticidade criticada por Quine. Depois, tratamos de elucidar as noções de termo singular e geral. Após explicitar esses dois pontos, estaremos aptos a entender as críticas de Quine à definição contemporânea de frase analítica². Deste modo, o que fazemos é preparar o terreno no sentido de introduzir ao leitor a noção de analiticidade atacada por Quine em *Dois Dogmas*. Ressaltamos ainda que nossa intenção não é expor esse ataque, mas apenas esclarecer alguns de seus pressupostos. Por fim, enfatizamos a metodologia utilizada na compreensão dos trechos filosóficos aqui analisados. Talvez esse método possa ser útil ao leitor menos habituado à leitura de clássicos.

Willard Van Orman Quine inicia *Dois Dogmas* explicando o pano de fundo da analiticidade. A ideia de que se podia distinguir ou classificar *tipos de verdades* em termos de analiticidade e sinteticidade³ remonta ao período moderno da filosofia. Quine cita como exemplo de filósofos que utilizaram essa distinção: Hume, Leibniz e Kant. Contudo, ele se detém um pouco mais neste último autor. Mas por que ele dedica algumas linhas a mais a Kant? Sabemos que esse filósofo é conhecido por avaliar com muito cuidado a filosofia herdada de seus antecessores, especificamente a filosofia alemã que o precedia, representada pela escola Leibniz-Wolfiana e, em geral, os filósofos popularmente conhecidos como racionalistas e empiristas. Sabemos também que Kant foi um dos pensadores mais influentes para a posteridade, incluindo o campo da filosofia que conhecemos hoje como filosofia analítica⁴. Dentre as divisões mais importantes na

¹ Doravante *Dois Dogmas*.

² Utiliza-se neste artigo o termo frase no sentido de frase assertiva. Preferimos esse termo pelo fato de proposição e sentença serem termos ambíguos na língua portuguesa. Evitamos também o termo enunciado uma vez que alguns autores entendem este termo como algo dependente do contexto exterior à frase para sua significação. Deste modo, em algumas passagens utilizamos o texto original de Quine conforme a tradução que consideramos mais adequada.

³ Utilizamos aspas duplas para fazer uso de uma expressão, seja literal ou metaforicamente, e aspas simples para fazer menção de uma expressão, como ocorre em “‘casa’ tem quatro letras”.

⁴ Sobre a relação entre Kant e a filosofia analítica ver Hanna, R., 2005. Como a filosofia analítica pode ser caracterizada é tema de controvérsia. Contudo, conforme Hanna, existe algum consenso quanto as suas características fundamentais. Cf. Idem, p. 20.

filosofia analítica está o denominado empirismo lógico⁵, que será o grande alvo da crítica de Quine em *Dois Dogmas*. Por isso, vemos algumas razões preliminares para o fato de Quine iniciar seu ensaio se referindo a Kant: (i) a importante crítica ao trabalho filosófico que o precedia, e (ii) o fato do pensamento de Kant ser o fundamento de vários aspectos importantes na filosofia analítica e, conseqüentemente, no empirismo lógico. Dito isso, podemos focar com mais clareza na distinção analítico/sintético.

Interpretação de Quine sobre a Analiticidade Kantiana

Kant utilizou em grande medida a distinção analítico/sintético como modo de classificação entre verdades que supomos conhecer apenas pela razão (sem apelo à experiência sensível) e verdades que seriam conhecidas observando o mundo *empírico* (recorrendo à experiência sensível)⁶. Como o projeto de Kant no *Crítica da Razão Pura*⁷ era saber como é possível a obtenção de novos conhecimentos através da razão pura, quer dizer, sem apelo à experiência, então é perfeitamente compreensível seu interesse nessa distinção.

Kant apresenta tal distinção de acordo com alguns pressupostos lógicos. A lógica da qual ele dispunha era fundamentalmente aquela de origem aristotélica onde se supunha haver uma relação fundamental entre termos. Tal relação consistiria basicamente numa ligação entre um termo sujeito e um termo predicado através de uma cópula, como ocorre, por exemplo, em “Sócrates é bípede”. Segundo a lógica tradicional, uma frase como essa teria uma forma como ‘A é B’⁸. Desse modo, ‘A’ representaria um sujeito, ‘B’ um predicado e ‘é’ a cópula que exprimiria uma relação entre ambos. Além disso, segundo Kant, essa relação pode acontecer de dois modos:

Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo, *sintético*. (KANT, I., 2013, p.43. Itálico do autor.)

⁵ Sobre o empirismo lógico Cf. Idem, p. 26-27.

⁶ Por ‘experiência sensível’ podemos entender o ato de entrar em contato com um objeto ou fenômeno através dos cinco sentidos. Desse modo, ver, tocar ou cheirar uma maçã, por exemplo, são atos desse tipo. Por outro lado, o *objeto* ou *fenômeno* conhecido (uma maçã neste caso) é dito ‘empírico’ porque dele temos uma experiência sensível.

⁷ Doravante *Crítica*.

⁸ Letras como ‘A’, ‘B’, ‘S’ e ‘P’ no contexto da lógica aristotélica podem ser entendidas como expressões que estão no lugar de termos como ‘Sócrates’, ‘sábio’ ‘animal’ etc. Tomamos ‘lógica tradicional’ e ‘lógica aristotélica’ como sinônimas neste artigo.

Nessa passagem, Kant introduz as duas principais noções que nos interessam aqui: o par analítico/sintético. Todavia, antes de as entendermos, algo importante que devemos notar é que Kant utiliza as expressões ‘juízo’⁹ (*Urteil*) e ‘conceito’ (*Begriff*) ao invés dos seus correspondentes linguísticos ‘frase’ e ‘termo conceitual’ (Cf. Kant, 1998, B 10 - B 11). Isso se deve principalmente ao fato de que, em relação ao conhecimento, uma das preocupações de Kant era entender quais são as operações cognitivas que ocorrem na esfera do pensar. Assim, de modo muito geral, sobre a filosofia kantiana podemos dizer que pensar é uma relação que se dá entre conceitos *no entendimento* que os pensa – ao menos no caso dos juízos mais básicos onde se relacionam um sujeito e um predicado (Cf. Kant, 2013, B 74). Por outro lado, para nossos fins, podemos dizer que falar ou escrever uma frase é expressar essas relações *fora do entendimento* que as pensa. Desse modo, quando Kant fala de ‘juízo’ na passagem citada acima, ele o entende como uma relação entre um conceito qualquer A e um conceito qualquer B que acontece *no sujeito* na medida em que este pensa. Algo relacionado, mas distinto, é a expressão de um juízo *fora do sujeito*, utilizando-se, para isso, palavras escritas ou faladas. Isso posto, passemos à classificação que mais nos interessa aqui.

Segundo o modo kantiano de classificação, *analíticos* podem ser considerados aqueles juízos cujo predicado B está *implicitamente contido* no conceito A quando os pensamos, como ocorre em:

- (i) Todos os corpos são extensos.¹⁰

A ideia é basicamente a de que ao pensarmos sobre o conceito “corpo”, haveria algo de implícito ou “escondido” nesse conceito. Se o analisássemos, i.e., se pensássemos no que poderia ser dito sobre ele, encontraríamos, por exemplo, os conceitos de “impenetrabilidade”, “figura” e “extensão”. Dessa forma, não precisaríamos olhar para o mundo ou ouvir relatos sobre este para sabermos que uma característica do conceito de corpo é a extensão. Mas simplesmente analisando-o, i.e., pensando sobre esse conceito, encontraríamos a noção de extensão já *contida* nele. Dito de outro modo, verdades

⁹ Kant utiliza o termo ‘juízo’ com pelo menos quatro sentidos distintos na *Crítica da Razão Pura*. Cf. Hanna, R., 2005, p. 16. O sentido utilizado na passagem – e que mais nos interessa aqui – é aquele que normalmente se encontra nos manuais de lógica como “proposição”, i.e., como “aquilo que pode ser verdadeiro ou falso”.

¹⁰ Este é um exemplo utilizado por Kant em sua primeira *Crítica*. Como nos indica Pontes, os exemplos de frases analíticas fornecidos pela tradição são extremamente limitados. Daí a recorrência aos mesmos exemplos nos textos sobre o tema. Cf. PONTES, A. N., 2014, p. 100.

esclarecidas por meio da análise, segundo Kant, podem ser encontradas apenas fazendo uma espécie de “clarificação” dos conceitos que as constituem.

Por outro lado, Kant afirma que juízos *sintéticos* podem ser entendidos como aqueles em que o predicado B está totalmente *fora* do sujeito A, tal como ocorre em:

(ii) Todos os corpos são pesados.¹¹

Nesse caso, haveria algo que não podemos encontrar através da simples análise, i.e., simplesmente pensando sobre o conceito “corpo”. Ao contrário, deveríamos buscar algo fora do conceito e, portanto, do próprio pensamento para formularmos esse juízo. Esse algo que nos forneceria tal acréscimo seria, segundo a visão kantiana, a experiência sensível. Sabemos através da experiência que peso é um tipo de força de atração entre corpos e que, dependendo do lugar no universo em que determinado corpo se encontre, seu peso pode variar ou mesmo ser neutro. Desse modo, o conceito de “peso” não seria intrínseco ao conceito de “corpo”, uma vez que precisamos recorrer à experiência para associá-lo a este conceito. Dito de outro modo, somente podemos unir num juízo o conceito “corpo” e o conceito “peso” se extraímos este último de um lugar *fora* do conceito de corpo, neste caso, da experiência.

Evidentemente, o juízo “todo corpo é pesado” é falso porque, como dissemos, o peso de um corpo pode variar ou mesmo inexistir; na terra pode ter um peso, num espaço distante da terra pode não ter peso algum, etc. Contrariamente, formaríamos um juízo verdadeiro caso substituíssemos a quantidade “todo” por “algum”. Desse modo, obteríamos “alguns corpos são pesados”. Mas, ainda assim, a verificação da verdade do juízo se daria mediante experiência, fazendo experimentos com corpos na Terra e observando o comportamento de fragmentos de rochas em Marte, por exemplo, e não apenas pensando sobre o conceito “corpo”.

Quine vê dois problemas com a noção kantiana de analiticidade (a concepção segundo a qual juízos analíticos são aqueles cujo predicado está contido no sujeito). Ele diz: “Essa formulação tem dois problemas: ela se limita a frases da forma sujeito e

¹¹ Vale mencionar a distinção entre peso e massa. *Peso* pode ser entendido como a força de atração que a gravidade de cada planeta, lua, estrela etc. exerce sobre um corpo. Desse modo, o peso de um corpo pode variar conforme o lugar espacial em que esse corpo se encontra: na terra terá um peso, na lua outro, em marte outro etc. Por outro lado, o conceito de *massa* pode ser compreendido como a quantidade de matéria que um corpo possui e continuará sendo a mesma independente do lugar onde se encontra no universo.

predicado e apela à noção de estar contido, que é deixada apenas em nível metafórico”¹² (QUINE, 1951, p. 21). Nessa passagem, Quine expõe de forma extremamente concisa os problemas que encontra na formulação kantiana de analiticidade. Contudo, vemos a necessidade de uma explicação mais extensa dessas questões, uma vez que um leitor menos habituado ao tema encontraria algumas dificuldades iniciais em compreendê-las. Desse modo, podemos formular duas perguntas fundamentais ao entendimento desse trecho: P1. Por que a forma sujeito e predicado é limitada? P2. Por que deixar a noção de estar contido apenas em nível metafórico é problemática?

A forma sujeito e predicado $S \text{ é } P$ (ou $A \text{ é } B$, como exposto acima) é útil para a formalização de alguns juízos simples como “Sócrates é sábio”, “algum animal é mamífero”, “nenhum animal é vegetal” etc. Contudo, os juízos que formulamos por vezes são mais complexos do que algo que possa se adequar a essa forma¹³. Não poderíamos formalizar, por exemplo, um juízo mais complexo como “Toda pessoa ama um animal”. A complexidade, neste caso, decorre da aplicação da quantidade “um” àquilo que constituiria o predicado ao mesmo tempo em que se aplica a quantidade “todo” àquilo que constituiria o sujeito. Ambas as quantidades são expressas simultaneamente na linguagem comum, mas segundo a forma lógica tradicional, juízos como esse não parecem ser adequadamente formalizáveis.

Por outro lado, sabe-se que a partir do século XIX a lógica se expandiu de maneira surpreendente. Algumas das maiores contribuições para essa expansão devem-se aos trabalhos de Frege. Este filósofo torna possível a formalização de juízos como “toda pessoa ama algum animal” graças à aplicação da noção de *função* à análise dos juízos e à invenção dos *quantificadores*. Devido a estes e alguns outros avanços em notações alternativas (já que a notação fregeana não foi muito bem acolhida), hoje podemos formalizar esse juízo como $\forall x \exists y (Px \rightarrow (Ny \wedge Axy))$ ¹⁴, por exemplo, onde ‘P’ pode ser lido como ‘é pessoa’, ‘N’ como ‘é animal’ e ‘A’ como ‘Ama’.

¹² “This formulation has two shortcomings: it limits itself to statements of subject-predicate form, and it appeals to a notion of containment which is left at a metaphorical level”.

¹³ Essa estrutura do juízo herdada de Aristóteles e pensada aos moldes gramaticais ($S \text{ é } P$) foi questionada no século XIX, e.g., por Miklosich, que percebeu não haver sujeito em algumas frases das línguas eslavas. Mesmo no português podemos notar isso em frases como ‘está chovendo’, por exemplo. Ver BRENTANO, 2016, pp. 106-114.

¹⁴ Apesar desse e vários outros avanços conquistados por Frege, sua *Conceitografia* não foi muito bem acolhida devido ao fato de, por exemplo, sua notação ser bidimensional e de não dispor de um símbolo específico para o quantificador existencial. Fatores como estes não permitiram o devido reconhecimento da sua primeira grande obra que hoje é vista, sem exageros, como o maior trabalho de lógica desde Aristóteles.

Desse modo, temos uma resposta à P1: A forma sujeito e predicado é limitada porque não pode formalizar juízos complexos. Um exemplo de juízo complexo que utilizamos é “toda pessoa ama algum animal”, e ele é complexo porque envolve quantificação múltipla (tanto do que seria o sujeito, quanto do que seria o predicado no juízo). É claro que existem outras limitações com a forma S é P, contudo, a título de exemplo, vimos que uma dessas limitações é o caso de juízos que envolvem mais de uma quantificação¹⁵.

Agora passemos à segunda pergunta. P2: Por que deixar a noção “estar contido” apenas em nível metafórico é problemático? Sabemos que metáfora é um tipo de figura de linguagem e que, portanto, é um modo de tentar expressar algo indiretamente, i.e., um modo de expressão que não expressa exatamente o que queremos dizer, mas que pode se aproximar disso. Metáforas são úteis na medida em que nem sempre queremos ou mesmo podemos dizer algo diretamente. Desse modo, às vezes queremos ou precisamos apelar ao uso de metáforas, que estabelecem uma relação de semelhança entre algo que *dizemos* e aquilo que de fato *queremos* dizer, mas que não se quer ou não se pode dizer diretamente. Ao falar, por exemplo, ‘ele tem um coração de pedra’ o que literalmente *dizemos* parece não fazer sentido, já que não há ninguém que tenha um coração de pedra. Por outro lado, o que *queremos* dizer é que alguém é pouco sentimental, por exemplo. Desse modo, vemos que uma metáfora carrega dois lados que se *assemelham* entre aquilo que se *diz* e aquilo que se *quer dizer*. No caso mencionado, essa semelhança está na dureza da pedra e na insensibilidade de alguém.

Relembrando, Kant define juízos analíticos como aqueles cujo predicado *está contido* no sujeito. Quine, por sua vez, entende que a noção “estar contido” aparece apenas em nível metafórico na definição kantiana. Isso se deve ao fato de que podemos dizer, por exemplo, que um alimento está contido num recipiente ou algumas ferramentas estão contidas numa caixa. Mas a noção de “estar contido” aplicada aos conceitos parece ser uma explicação *apenas metafórica* de um tipo de relação que ocorreria entre conceitos quando pensamos. Dessa forma, para Quine, parece haver apenas uma representação abstrata e vaga daquilo que Kant quer dizer. Mas uma explicação direta (sem mediação metafórica ou por semelhança) do tipo de relação que de fato ocorre quando pensamos

¹⁵ Sobre alguns outros problemas com a forma lógica tradicional dos juízos Cf. GEACH, P., 1950, p. 461-482; sobre um problema específico envolvendo a noção de existência ver GIUSTI, E., 2002, pp. 34-39.

através da análise não seria clarificada nessa definição. Por exemplo, na metáfora “ele tem um coração de pedra”, o que se diz é algo como “ele é uma pessoa que tem um coração que é de pedra” e o que se quer dizer é algo como “ele é uma pessoa insensível”. No caso de Kant, ele diz que “o conceito B está contido no conceito A”, mas não esclarece exatamente o que quer dizer com “estar contido”. Aqui não há o outro lado da metáfora. Além disso, Quine está comprometido com a ideia de que aquilo que é deixado em nível metafórico, i.e., aquilo que não se fala diretamente, tem pouco valor explicativo¹⁶.

Desse modo, temos uma resposta à P2: Quine considera que deixar a noção “estar contido” em nível metafórico é problemático porque aquilo que está em jogo (uma relação entre conceitos) não deve ser explicado *apenas indiretamente*, i.e., através de uma relação de semelhança entre uma operação do entendimento (uma faculdade/capacidade humana, para Kant) e o ato/efeito de alguma coisa estar dentro de algo.

Não se contentando com a definição metafórica de Kant, Quine claramente interpreta a analiticidade kantiana através de uma noção contemporânea de significado: “uma frase é analítica quando ela é verdadeira em virtude dos significados e independente dos fatos” (QUINE, 1951, p. 21). A legitimidade desta interpretação de Quine é tema para outro trabalho. Contudo, a este respeito mencionamos apenas o fato de que Quine a essa altura foca nas expressões exteriores, i.e., nos termos, frases, e aquilo que estes expressam (seus significados), e não nos conceitos e juízos que de alguma maneira seriam formados pelo sujeito que os pensa (como parece ser a visão kantiana)¹⁷.

Termos singulares, termos gerais e significatividade

Agora que temos uma ideia do porquê Quine rejeita a definição kantiana de

¹⁶ Há quem pense que Quine está sendo pouco caridoso com Kant nessa interpretação. Sobre este ponto, ver Hanna, 2005, p. 250; 207.

¹⁷ Sobre este ponto há o que Porta chama de ‘teoria da síntese’, que teria por base a noção de que conceitos e juízos são formados através da síntese entre representações. Essa teoria estaria baseada no princípio fundamental de que as únicas coisas que temos acesso na consciência são nossas próprias representações (princípio de imanência), i.e., algo que temos e é formado *em nós*. A partir de Frege, entretanto, haveria uma ruptura radical com este princípio através da afirmação de que o sujeito pensante tem acesso a entidades que não são suas próprias representações, ou seja, o sujeito apreenderia pensamentos eternos, imutáveis, não causados e *independentes* de quem os apreenda. A noção de *pensamento* fregeano está na base do conceito contemporâneo de *proposição* como o *significado* de frases. Por mais que esta noção possa ter se modificado desde Frege, ela ainda conserva em grande medida a característica de independência do sujeito que as apreende. Em algumas correntes, proposição ainda é entendida como algo exterior, independente e não causada pelo sujeito que a pensa. Cf. Porta, 2014, pp. 357-413; Frege, 2002, pp. 9-41.

analiticidade, resta-nos investigar o que ele entende por ‘significado’, já que esta noção estaria na base da analiticidade, conforme ele argumenta.

Antes de qualquer coisa, devemos entender o que são termos singulares. Estes podem ser classificados como expressões escritas ou faladas que indicam um único objeto ou entidade. Esta entidade pode, por sua vez, ser concreta ou abstrata. Alguns exemplos de termos singulares que indicam entidades concretas são: ‘Susan Haack’, ‘estrela da manhã’ e ‘a atual primeira-ministra da Nova Zelândia’. Por outro lado, alguns exemplos de termos singulares que indicam entidades abstratas são: ‘12’, ‘7+5’ ‘o número que somado a um resulta em dois’.

No caso dos termos singulares, Quine distingue entre o *significado* desses termos e os objetos que eles *nomeiam*. O *significado* pode ser entendido como o *sentido* expresso por um termo singular. Já a nomeação pode ser entendida como *referência* de um termo singular a um objeto ou entidade. Desse modo, já podemos ter uma ideia da distinção exposta por Quine:

O significado, recordemos, não deve ser identificado com a nomeação. O exemplo de Frege da “estrela da manhã” e da “estrela da tarde”, e o exemplo de Russell de “Scott” e “o autor de *Waverley*” ilustram o fato de que termos podem **nomear a mesma coisa**, mas **diferir quanto ao significado**. (QUINE, 2011, p. 38, ênfase minha.)

Aqui Quine chama atenção para o fato de que devemos distinguir o que um termo singular *significa* do *objeto* que ele nomeia. Esta é apenas mais uma forma de apresentar a distinção fregeana entre *sentido* e *referência*. Segundo Frege, o sentido de um termo singular é o *modo como um objeto se apresenta* através desse termo e sua referência é o próprio *objeto* em questão (FREGE, 2009, pp. 129-130). Assim, através dos termos singulares ‘a estrela da manhã’ e ‘a estrela da tarde’ se apresenta de formas *distintas* um *mesmo* objeto. Quer dizer, enquanto ‘a estrela da manhã’ é um termo que expressa um modo de apresentação de um objeto (como uma estrela visível no céu ao amanhecer), ‘a estrela da tarde’ é um termo que expressa *outro* modo de apresentação do *mesmo* objeto (como uma estrela que aparece no céu ao entardecer). Desse modo, ambos os termos se referem ou nomeiam a *mesma coisa* (uma determinada estrela), ao passo em que seus sentidos ou significados são distintos (o modo de apresentação do objeto).

Em relação aos termos que nomeiam entidades abstratas, Quine nos diz:

A distinção entre significar e nomear não é menos importante no nível dos termos abstratos. Os termos “9” e “o número de planetas” nomeiam **uma única entidade**, mas devem, presumivelmente, ser considerados **diferentes quanto**

ao significado, pois observações astronômicas foram necessárias, e não apenas a reflexão sobre os significados, para determinar a **igualdade** da entidade em questão. (QUINE, 2011, p. 38-39, ênfase minha.)

Com os termos que nomeiam entidades abstratas ocorre a mesma distinção mencionada acima entre significar e nomear. O termo ‘9’ nomeia ou refere-se à entidade 9. Essa mesma referência pode ser dada através do termo ‘o número de planetas’¹⁸. Contudo, o modo como o objeto é apresentado em cada um dos casos é totalmente distinto, i.e., o sentido ou significado dos nomes difere. Enquanto ‘9’ apresenta uma entidade abstrata através de um numeral, ‘o número de planetas’ apresenta o mesmo objeto (o número 9) através de uma contagem de planetas. Além disso, há outra diferença fundamental entre esses dois termos singulares. Quine parece supor que a nomeação ou referência do termo ‘9’ é determinada simplesmente pelo seu significado. Quer dizer, alguém que esteja habituado com sinais aritméticos e seus significados sabe que o numeral ‘9’ refere-se ao número 9 sem qualquer investigação exterior ao próprio significado do termo em questão¹⁹. Por outro lado, a referência do termo ‘o número de planetas’ teria sido determinada através de uma investigação empírica, já que alguém precisou observar nosso sistema solar para determinar se nele há uma quantidade de planetas cuja soma resulta no número 9. Desse modo, há uma igualdade entre os termos ‘9’ e ‘o número de planetas’ – e uma frase como ‘9 = o número de planetas’ é verdadeira –, mas essa igualdade diz respeito somente à referência (ambos os termos se referem ao número 9). Já os sentidos desses termos diferem, pois, como vimos, em cada um dos casos o objeto é apresentado de uma maneira distinta.

Quine vê uma *semelhança* e uma *diferença* entre o que ocorre com termos singulares e termos gerais. A *diferença* consiste no fato de que termos gerais, ao contrário dos singulares, não *nomeiam* ou se referem a uma única entidade, mas eles *são verdadeiros a respeito de* uma, nenhuma ou várias entidades (Cf. QUINE, 2011, p. 39). Desse modo, um termo geral como ‘homem’ é verdadeiro a respeito da entidade Aristóteles e poderíamos dizer que a frase ‘Aristóteles é homem’ é verdadeira. Mas não se pode dizer que ‘homem’ nomeia Aristóteles, uma vez que este termo geral é comum a muitas entidades, i.e., comum a cada um dos homens que existem ou existiram. A classe

¹⁸ Evidentemente o que Quine está sugerindo com esse nome é o mesmo que ‘o número de planetas do sistema solar’ e, além disso, considera Plutão um planeta, já que o inclui na contagem.

¹⁹ Numerais são as formas escritas pelas quais nos referimos aos números, mas que não devem ser confundidos com os próprios números. Assim, ‘1’ refere-se ao número 1, mas um não equivale ao outro.

de todas as entidades para as quais um termo geral é verdadeiro também é conhecida como a *extensão* dessa classe.

Por outro lado, a *semelhança* entre termos singulares e gerais é a seguinte: do mesmo modo como ‘Francisco Buarque de Hollanda’ e ‘o autor de *Leite derramado*’ se referem ao mesmo objeto (Chico Buarque) por vias ou significados distintos, ‘habitantes do maior país da América Latina’ e ‘habitantes do país que faz fronteira com Uruguai e Venezuela’ evidentemente significam coisas distintas, mas têm a mesma extensão ou classe de objetos (pessoas que residem no Brasil).

Uma vez que compreendemos as distinções entre significado e referência dos termos singulares e entre significado e extensão dos termos gerais, estaremos aptos a entender o modo como Quine explica o que são frases analíticas.

O que são frases analíticas?

Conforme a exposição de Quine, há dois tipos de frases analíticas. *O primeiro tipo* consiste em frases cuja verdade pode ser estabelecida através das partículas lógicas que nelas estão contidas. Seu exemplo deste tipo de frase é:

- (i) Nenhum homem não casado é casado.

Nota-se que nessa frase as partículas lógicas, como conectivos (como ‘não’) e quantificadores (como ‘Nenhum’), juntamente com o princípio de não contradição tornam a frase verdadeira *independente* do significado dos termos não lógicos ‘homem’ e ‘casado’.

Ao contrário da primeira, a verdade do *segundo tipo de frase analítica* apontada por Quine *depende*, além das partículas e princípios lógicos, do significado dos termos não lógicos contidos na frase. Um exemplo deste segundo tipo de frase seria:

- (ii) Nenhum solteiro é casado.

A verdade desta frase dependeria também do significado dos termos gerais ‘solteiro’ e ‘casado’. Neste último caso, se supõe (ao contrário dos exemplos de termos gerais anteriores) que tanto a extensão quanto o significado destes termos são os mesmos e que, por isso, frases do segundo tipo seriam analíticas (verdadeiras apenas em virtude do significado). Para comprovar o fato de que não somente a extensão, mas o *significado* de dois termos gerais pode ser o mesmo, basta refletirmos sobre o que pensamos que

significa o termo ‘solteiro’ e ‘não casado’. A isto poderíamos responder: “ora, solteiro é aquele que não é casado” ou então “ora, não casado é aquele que é solteiro”. Desse modo, vemos que tais termos não apenas têm a mesma extensão, como também têm o mesmo sentido ou significado.

Segundo Quine, no segundo tipo de frases analíticas há uma dependência da noção de *sinonímia*. Enquanto frases do tipo (i) não precisam de sinônimos para estabelecer o seu valor de verdade, frases do tipo (ii) necessitariam de uma relação de sinonímia (como aquela existente entre os termos ‘solteiro’ e ‘não casado’). Vale notar que não basta uma identidade entre a extensão de dois termos para que uma relação de sinonímia seja estabelecida entre eles. Podemos ver isso no exemplo ‘todas as criaturas com rins são criaturas com coração’. Aqui o termo ‘criatura com rins’ tem a *mesma* extensão do termo ‘criatura com coração’, uma vez que qualquer criatura que possui um desses órgãos é o *mesmo* tipo de criatura que possui o outro. Contudo, apesar desses termos se referirem às mesmas entidades, eles não são *sinônimos*, i.e, não significam a mesma coisa, pois um deles apresenta uma classe de indivíduos que tem determinado órgão, enquanto outro apresenta uma classe de indivíduos que possui um órgão distinto.

A noção de analiticidade do tipo (i) é verdadeira em qualquer interpretação de “casado” na frase “nenhum homem não casado é casado” e por isso não parece problemática. Por outro lado, Quine tenta mostrar que a crença dos empiristas lógicos na possibilidade de transformar frases analíticas do tipo (ii) em frases analíticas do tipo (i) mediante a substituição de termos sinônimos é, na realidade, um *dogma*, pois a noção de *sinonímia* seria tão pouco clara quanto a própria noção de analiticidade. Quine expõe alguns problemas com a tentativa de explicar a noção de analiticidade do tipo (ii) a partir a noção de sinonímia. Apenas para fins de exemplificação, aludiremos a um deles.

Lembremos que de modo geral frases analíticas podem ser entendidas como aquelas cuja verdade depende apenas dos significados de seus termos constituintes. Nesta definição aplicada à analiticidade do tipo (ii) estaria implícita a noção de que, para sabermos o significado de um termo, precisaríamos *identificá-lo* com um termo equivalente que seria seu *sinônimo*.

Mas como sabemos que dois termos são sinônimos? Conforme Quine expõe (QUINE, 2011, p. 48), uma tentativa de resolver este problema seria encontrar uma pedra de toque, isto é, um *critério de identificação* entre dois termos. Esse critério seria,

segundo uma tradição que remonta a Leibniz, a *comutatividade salva veritate*²⁰. Quer dizer, a noção de que dois termos são sinônimos quando, no contexto de uma frase, podem ser *necessariamente* substituídos um pelo outro sem prejuízo para a verdade ou falsidade dessa frase. Desse modo, nas seguintes frases, os termos ‘solteiro’ e ‘não casado’ seriam sinônimos pelo fato de conservarem a verdade ou falsidade quando substituídos um pelo outro: ‘todo *solteiro* é humano’ conserva o mesmo valor de verdade de ‘todo *não casado* é humano’. Contudo, nada nos garante que a concordância de significado entre esses dois termos implicaria numa concordância de referência ou extensão (QUINE, 2011, p. 52). Ou seja, nada nos permite concluir que ‘solteiro’ *necessariamente* tem o mesmo sentido de ‘não casado’ e que essa concordância de sentido implicaria necessariamente numa concordância de referência. É bem *possível* que ‘solteiro’ e ‘não casado’ tenham contingentemente o mesmo sentido, e.g., por simples convenção linguística. Se isto é assim, nada garante que a relação extensional ou de concordância de referências entre esses dois termos seja necessária, ou seja, que dependa meramente da análise dos termos constituintes e não de fatos no mundo.

Quine também alerta para o fato de que nem sempre essa substituição *salva veritate* é plena. Basta pensarmos em casos de substituição desse tipo em que se conserva a verdade, mas não podemos considerar os termos substituíveis *idênticos* porque não expressam exatamente a mesma coisa, isto é, apontam para determinado objeto ou classe de objetos de modos distintos. Por exemplo, ‘Francisco Buarque de Hollanda’ e ‘o autor de *Leite derramado*’ apresentam o mesmo objeto (Chico Buarque) de maneiras distintas. E, justamente por isso, embora as frases ‘Francisco Buarque de Hollanda nasceu em 1944’ e ‘o autor de *Leite derramado* nasceu em 1944’ sejam ambas verdadeiras conforme a comutatividade *salva veritate*, elas apresentam de um modo distinto essa verdade. Há algo a mais envolvido na substituição que simplesmente o valor de verdade da frase: seu sentido, significado ou intensão. Portanto, o fato de dois termos terem a mesma referência e serem, desse modo, comutáveis, preservando o valor de verdade, não implica que eles tenham o mesmo sentido ou significado. Dito de outro modo, o critério de comutatividade *salva veritate* parece servir apenas para ocasiões em que se deseja falar de extensões ou referências e não quando se pretende substituir termos com o mesmo sentido ou

²⁰ Princípio também conhecido como ‘substitutividade *salva veritate*’, ‘substituibilidade *salva veritate*’, ‘substituição dos idênticos’, dentre outras designações.

significado.

Apenas aludimos a um dos exemplos que Quine menciona sobre a *insuficiência* das tentativas de explicação da noção de analiticidade fornecida pela tradição filosófica e, conseqüentemente, da delimitação precisa entre frases analíticas e sintéticas (o primeiro dogma). Além disso, vale mencionar que para Quine uma explicação da noção de sinonímia a partir do critério de comutatividade *salva veritate* (aludida logo acima) acabaria por voltar à noção de analiticidade primeiramente analisada, gerando, assim, um círculo. Contudo, não avaliaremos este último passo, dado que isso extrapolaria o escopo do artigo. Tampouco exporemos o segundo dogma do empirismo, i.e., o dogma do reducionismo. Para nossos propósitos basta o que foi dito até agora sobre a noção de analiticidade, que será alvo da crítica de Quine em *Dois Dogmas*.

Caso Quine esteja certo sobre a falta de clareza da distinção analítico-sintético, isso implica na rejeição da suposta delimitação entre esses dois tipos de frases, um dos principais fundamentos da filosofia do empirismo lógico. Vale lembrar que a crítica de Quine se dirige principalmente a estes empiristas e apenas indiretamente a filósofos como Kant e Frege²¹. Contudo, se Quine os menciona em seu texto, é no mínimo questionável o fundamento de tais menções. Esperamos ter mostrado alguns desses fundamentos.

Conclusão

Por fim, temos uma resposta à pergunta geral que guiou este trabalho: O que são frases analíticas criticadas por Quine no contexto de *Dois Dogmas*? Como resposta, temos que frases analíticas podem ser entendidas como aquelas (i) cujas verdades são determinadas através de princípios e partículas lógicas ou (ii) aquelas cuja verdade é estabelecida através desses dois elementos mais a noção de significado.

Evidentemente os pontos aqui expostos sobre *Dois Dogmas* têm apenas a função de introduzir e clarificar algumas passagens do referido artigo. Além disso, esperamos ter mostrado alguns aspectos importantes quanto ao trabalho filosófico ao nosso possível leitor. São eles: (i) grande parte dos problemas e textos filosóficos podem ser esclarecidos ao formularmos as seguintes questões: o que significa determinado termo ou frase? O que justifica o autor fazer determinada afirmação? (ii) alguns aspectos de um texto filosófico

²¹ Sobre uma defesa da noção fregeana de analiticidade cf. PONTES, A. N., 2014, pp. 94-121.

nem sempre podem ser compreendidos internamente ao texto, sendo necessárias investigações exteriores para encontrarmos respostas satisfatórias. Desse modo, devemos investigar também os possíveis interlocutores com os quais determinado autor ou autora está dialogando. (iii) Comentadores não devem ser ignorados, pois podem ajudar na compreensão de textos filosóficos e constantemente geram bons debates, dando seguimento à formulação, reformulação e resolução de grandes problemas.

Referências Bibliográficas

- BRENTANO, F. Miklosich acerca das proposições sem sujeito (1883). Trad.: Evandro O. Brito e Maicon Reus Engler. In: *Revista Guairacá de Filosofia*, V. 32, n.1, p. 106-114, 2016.
- FREGE, G. O Pensamento. Uma Investigação Lógica. In: *Investigações lógicas*. Org. trad. e notas de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 9-41.
- FREGE, G. Sobre o Sentido e a Referência. In: FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. 2.ed. São Paulo: Edusp, 2009, pp.129-158.
- GEACH, P. Subject and Predicate. *Mind*, vol. 59, 1950, pp. 461-482.
- GIUSTI, E. Existência e predicação: sobre alguns problemas contemporâneos e sua origem kantiana. In: *Integração*, São Paulo, v.8 n. 28, 2002, pp. 34-40.
- HANNA, R. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Fundação Calouste Gulbenkian. 8ª ed. Lisboa, 2013.
- KANT, I. *Kritik Der Reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- PONTES, A. N. Em defesa da definição fregeana de analiticidade: Uma análise crítica dos argumentos de Quine em *Dois Dogmas*. *Problemata: R. Intern. Fil.*, v. 5, n. 1 (2014), p. 94-121.
- PORTA, M. Crítica al psicologismo y concepción de subjetividad en Frege. *Manuscrito*. 2014, vol.37, n.2, pp.357-413.
- QUINE, W. V. Dois Dogmas do Empirismo. In. *De um ponto de vista lógico*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, pp. 37-71.
- QUINE, W. V. Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 1 (Jan., 1951), pp. 20-43.