

v. 32, n. 68, mai. – ago. 2025

# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

# 68







# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 32, n. 68, mai. - ago. 2025

## **UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**

### **Reitor**

José Daniel Diniz Melo

### **Vice-Reitor**

Hênio Ferreira de Miranda

### **Pró-Reitor de Pós-Graduação**

Rubens Maribondo do Nascimento

### **Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação**

Fernanda Nervo Raffin

### **Diretor do CCHLA**

Josenildo Soares Bezerra

### **Vice-Diretor do CCHLA**

Cândida Maria Bezerra Dantas

### **Chefe do Departamento de Filosofia**

Vincenzo Ciccarelli

### **Vice-Chefe do Departamento de Filosofia**

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

### **Coordenador do PPGFil**

Sergio Luis Rizzo Dela Savia

### **Vice-coordenadora do PPGFil**

Samir Bezerra Gorsky

**Princípios: Revista de Filosofia**    E-ISSN 1983-2109

**Editor Responsável**

Oscar Federico Bauchwitz

**Editor-Adjunto**

Gilvânio Moreira Santos

**Conselho Editorial**

Alfonso Correa Motta (Universidad Nacional de Colombia)

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

José Nicolao Julião (UFRRJ)

Maria de Lourdes Alves Borges (UFSC)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho Científico**

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá) (in memoriam)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália) (in memoriam)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)  
Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)  
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)  
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)  
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)  
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)  
Roberto Machado (UFRJ) (in memoriam)  
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)  
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Željko Loparic (UNICAMP)

### **Corpo de Pareceristas**

Adilson Feiler  
Bismarck Bório  
Clodomir Barros de Andrade  
Edrisi Fernandes  
Federico Sanguinetti  
Felipe Taufer  
Marcos Rodrigues da Silva  
Matheus Henrique Junqueira de Moraes  
Samir Bezerra Gorsky  
Wagner Teles de Oliveira

### **Editoração Eletrônica/Diagramação/Normalização**

Daniel de Lima Porfírio

### **Créditos Imagem da capa:**

Pexels-jan-van-der-wolf-16159222

### **Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia  
Campus Universitário, UFRN  
CEP: 59078-970 – Natal – RN  
E-mail: [principiosfilosofiaufrn@gmail.com](mailto:principiosfilosofiaufrn@gmail.com)  
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL  
v. 32, n. 68, 2025, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2025.  
Periodicidade: Quadrimestral – Maio/Agosto  
1. Filosofia. – Periódicos  
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)







## Princípios

Revista de Filosofia

v. 32, n. 68, mai. – ago. 2025

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

### Sumário

#### Artigos

- 11 [A Estrutura Ontológica do Ser: Explorando a Visão de Paul Tillich sobre a Relação entre o Humano e o Mundo](#)  
*André Magalhães Coelho*
- 39 [Normatividade e mercado na teoria da justiça de Axel Honneth: o nexo entre patologia da liberdade jurídica e desenvolvimento anômalo](#)  
*Jelson Becker Salomão*
- 75 [Hierogênese e absoluto Ernesto de Martino e a epistemologia do sagrado](#)  
*Moreno Paulon*
- 113 [Relações e Nominalismo: Os Limites das Abordagens Baseadas em Teoria de Classes](#)  
*Valdetonio Pereira de Alencar*
- 135 [Em busca do \*Naródnost\*: a importância das cartas de Tchaadaiev para a filosofia russa e seu papel na querela entre ocidentalistas e eslavófilos](#)  
*Paulo Cesar Jakimiu Sabino*
- 177 [Conceitos vagos \(definidamente\) não têm extensões imprecisas](#)  
*Emerson Carlos Valcarenghi*

219 [Competent inference and the \(ir\)rationality of level-splitting](#)

*Veronica de Souza Campos*

**Artigos**

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



# **A Estrutura Ontológica do Ser: Explorando a Visão de Paul Tillich sobre a Relação entre o Humano e o Mundo**

## **The Ontological Structure of Being: Exploring Paul Tillich's View of the Relationship between the Human and the World**



10.21680/1983-2109.2025v32n68ID38554

**André Magalhães Coelho**

Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

magalhaescoelho@gmail.com

**Resumo:** Este artigo se propõe a investigar as considerações do filósofo e teólogo Paul Tillich sobre a constituição do ser, com um olhar especial voltado para o ser humano que, de maneira consciente, reconhece essa constituição. É parte intrínseca da existência que o ser humano se encontre distanciado da natureza, incapaz de compreendê-la da mesma forma que entende a si mesmo. Ele pode descrever o comportamento de diversos seres, mas não consegue, de forma direta, desvendar o que esse comportamento realmente representa para eles. Essa é a essência do método *behaviorista* — uma verdade, em última análise, trágica. Ela evidencia que todos os seres são, de certo modo, estranhos uns aos outros. Podemos nos aproximar de outros seres, mas apenas por meio de analogias, ou seja, de maneira indireta e incerta. O mito e a poesia se esforçaram

para superar essa limitação de nossa capacidade cognitiva. O conhecimento, por sua vez, ou aceitou seu fracasso ou transformou o mundo, excluindo o sujeito cognitivo e convertendo-o em uma vasta máquina, na qual todos os seres vivos, incluindo o corpo humano, são meras partes cartesianas. O objetivo deste texto é refletir sobre como a estrutura ontológica do “eu” e do mundo é apresentada nas obras do referido filósofo.

**Palavras-chave:** Constituição do ser; “Eu”; Mundo.

**Abstract:** This article aims to investigate the considerations of the philosopher and theologian Paul Tillich on the constitution of being, with a special focus on the human being who consciously recognizes this constitution. It is an intrinsic part of existence that the human being finds himself distanced from nature, incapable of understanding it in the same way that he understands himself. He can describe the behavior of various beings, but he cannot directly uncover what this behavior really represents to them. This is the essence of the behaviorist method — a truth that is ultimately tragic. It shows that all beings are, in a certain way, strangers to each other. We can approach other beings, but only through analogies, that is, in an indirect and uncertain way. Myth and poetry have striven to overcome this limitation of our cognitive capacity. Knowledge, in turn, either accepted its failure or transformed the world, excluding the cognitive subject and converting it into a vast machine, in which all living beings, including the human body, are mere Cartesian parts. The objective of this text is to reflect on how the ontological structure of the “I” and the world is presented in the works of the aforementioned philosopher.

**Keywords:** Constitution of being; “I”; World.

## Introdução

Neste artigo, propomo-nos a investigar as reflexões do filósofo e teólogo Paul Tillich acerca da estrutura do ser, com um olhar atento para a condição humana, que possui uma percepção imediata dessa complexidade.

No cerne da intrincada interação entre o homem e a natureza, Tillich nos provoca a refletir sobre a alienação do ser humano em relação ao mundo que o rodeia. Apesar de sua capacidade em descrever o comportamento dos seres, ele se depara com a triste realidade de que não consegue captar plenamente o significado desse comportamento para os outros.

Essa limitação se manifesta de forma trágica no método *behaviorista*,<sup>1</sup> que, ao tentar decifrar o comportamento, acaba por evidenciar a estranheza que permeia a interação entre os seres. Podemos nos aproximar do outro, mas sempre através de analogias incertas e indiretas.

Mito e poesia, em sua busca por transcendência, tentaram romper essa barreira que limita nossa cognição, enquanto o conhecimento tradicional se resignou a transformar o mundo em uma vasta máquina, na qual o ser humano e todos os seres vivos são meros componentes de um sistema cartesiano (Tillich, 2014, p.178).

Entretanto, Tillich nos apresenta uma terceira possibilidade, uma interpretação do ser humano como a síntese em que todos os níveis do ser se entrelaçam e se tornam acessíveis. Em vez de ser apenas um objeto entre

---

<sup>1</sup> O *behaviorismo* metodológico é uma corrente psicológica que se fundamenta na observação e experimentação das ações humanas, posicionando-se em oposição ao mentalismo e introspeccionismo.

Essa abordagem foi estabelecida por John B. Watson, alicerçando-se nas teorias de condicionamento do renomado russo Ivan Pavlov. O *behaviorismo* metodológico sustenta que o comportamento humano pode ser previsto e controlado por meio de estímulos. Além disso, o comportamento é visível e passível de medição objetiva, ao contrário dos processos cognitivos, que permanecem no âmbito privado.

outros, o ser humano ocupa uma posição proeminente na ontologia, questionando a própria essência do ser e, em sua autoconsciência, revelando a estrutura ontológica que nos envolve. Essa antiga tradição — que abrange desde a mitologia até o misticismo, da poesia à metafísica — nos ensina que devemos buscar no ser humano os princípios fundamentais que regem o universo.

Os pensadores contemporâneos, como os "filósofos da vida" e os "existencialistas", nos relembram, com fervor, da verdade essencial que sustenta a ontologia. Heidegger, em sua obra "Ser e Tempo", introduz o conceito de *Dasein*, ou "estar-aí", como o espaço onde a estrutura do ser se revela (Tillich, 2014). No entanto, essa revelação é interna, acessível ao ser humano que vivencia a realidade da estrutura do ser e seus elementos de forma direta.

É fundamental, porém, proteger essa abordagem contra um equívoco essencial. Não se deve supor que o ser humano, enquanto objeto de estudo físico ou psicológico, seja mais acessível do que outras entidades não humanas.

Ao contrário, o ser humano é, de fato, o objeto mais desafiador no processo cognitivo. Isso se deve à sua consciência das estruturas que possibilitam a cognição, vivendo e agindo através delas. A confusão nesse ponto pode resultar em consequências desastrosas, distorcendo a essência da existência, da liberdade e da finitude. O ser humano, em sua experiência, não é apenas um ente isolado, mas parte de um mundo ao qual pertence. A estrutura ontológica básica surge dessa relação dialética complexa, onde a auto-relação está implícita em toda experiência (Tillich, 2014).

A verdadeira questão não reside na existência do "eu", mas na nossa consciência dessa auto-relação. Essa consciência é inegável e se manifesta tanto em atos de negação quanto em atos de afirmação, revelando que o "eu" não é uma mera coisa,



mas um fenômeno original que precede todas as indagações sobre a existência (Tillich, 2014).

O "eu profundo", ou *self*, expande-se além do *ego*, abrangendo a base subconsciente e inconsciente que sustenta a autoconsciência. Essa característica de estar centrado em si mesmo deve ser atribuída, em algum grau, a todos os seres vivos e até mesmo a entidades inorgânicas, onde a reação a estímulos depende de uma totalidade estrutural. (Tillich, 2014). Assim, o objetivo deste texto é refletir sobre como a estrutura ontológica do "eu" e do mundo se desvela nas obras desse notável filósofo. Em suma, o ser humano se apresenta como um "eu" plenamente desenvolvido e centrado, possuindo a si mesmo na forma mais elevada de autoconsciência.

## **Entre o “eu” e o mundo**

A polaridade entre o “eu” e o mundo é a essência que molda a tapeçaria da relação sujeito-objeto da razão. Embora tenhamos explorado diversos conceitos, a profundidade dessa relação tão fundamental só agora pode ser desvendada, à luz da polaridade em questão.

O mundo não apenas como um espaço físico, mas como um todo estruturado, o que denominamos "razão objetiva". Nesse mesmo cenário, o “eu” se destaca como um centro de gravidade, uma estrutura que chamamos de "razão subjetiva". E aqui reside a beleza dessa interconexão, essas duas razões se entrelaçam de maneira intrínseca, formando uma dança harmoniosa, onde a razão dá vida ao “eu”, conferindo-lhe uma identidade centrada, enquanto simultaneamente estrutura o mundo, conferindo-lhe um significado (Tillich, 2014, p.179). Tal reflexão acerca da ideia de habitar nos possibilita, portanto, imaginar uma forma elementar de considerar o que implica a expressão “eu sou” (*Ich bin*), assim como as noções

de ser-em e ser-no mundo; nesse contexto, quando a presença afirma: “eu” sou, ela se refere a sou em, ou seja, sou no mundo, hábito. Isso evidencia que, no plano ontológico, seu modo de existir não se estabelece de forma imediata por meio de uma relação dissociada dos entes, visto que a presença já se encontra sempre no mundo, interagindo com as coisas e conectando-se com outras presenças (Heidegger, 2001, p.127). A ontologia, de maneira direta, tanto para Tillich quanto para a tradição, revela o reconhecimento da presença do Ser, que serve como alicerce da razão.

A filosofia, de forma rigorosa, é o saber que se debruça sobre a questão do Ser enquanto Ser. Assim, a ontologia, para Tillich e para a filosofia em geral, se configura como a indagação sobre aquilo que “existe”. Contudo, o Ser é, por essência, um mistério; não há como penetrar em sua profundidade (Silva, 1994, p.18).

O ser humano tem acesso a ele apenas por meio da mediação do mundo, das coisas que o rodeiam, os objetos, o que chamamos de Entes. Por isso, a ontologia se torna o estudo dos entes. É evidente que há “algo” e não, antes, um “não-algo”. O Ser é o que é; o Ser simplesmente é o Ser. Mas o que ele realmente é? Essa questão jamais pode ser respondida de maneira técnica. Nas coisas, nos entes, reside a presença da estrutura do Ser. O pensamento está fundamentado no Ser e não pode desviar-se dessa base (Silva, 1994).

Para Tillich, sem a razão, o universo se tornaria um emaranhado caótico, uma mera possibilidade de ser, que podemos designar como “me on”. No entanto, na presença da razão, um “eu” emerge e um mundo se afirma, entrelaçados em uma relação de interdependência. O papel do “eu”, que ativa sua estrutura racional, é desempenhado pela mente, a guardiã da razão subjetiva. Quando contemplamos o mundo

pela mente, ele se revela como a realidade, o veículo da razão objetiva (Tillich, 2014). Na essência ontológica primordial: a configuração sujeito-objeto do existir ou a relação eu-universo como a fundação essencial do ser; o ser humano emerge como uma entidade plenamente realizada e centrada em si mesma; por meio de seu eu/si mesmo, o ser humano possui um cosmos, ou seja, uma totalidade organizada que pode compreender e transformar com o suporte de princípios e conceitos universais (Higuet, 2012).

A terminologia "sujeito" e "objeto" traz consigo uma rica história, marcada por uma dança de significados que se entrelaçam e se transformam. Originalmente, "subjetivo" referia-se a algo com um ser autônomo, enquanto "objetivo" designava o que reside na mente como conteúdo.

Atualmente, sob a influência dos empiristas britânicos, a realidade é frequentemente vista como possuindo um ser objetivo, enquanto tudo que reside na mente é rotulado como subjetivo (Tillich, 2014).

Conforme Tillich, neste panorama, a ação cognitiva, seja em relação a Deus ou a uma simples pedra, transforma-se em um objeto de conhecimento. Aqui reside o dilema, ao converter Deus em um objeto, corremos o risco de reduzi-lo a uma entidade entre tantas, um ser entre outros, perdendo seu status de fundamento do ser. A religião e a teologia estão cientes desse perigo e buscam evitar, de diversas maneiras, essa conversão involuntária que pode soar como uma blasfêmia.

Paul Tillich afirma, que a perspectiva profética nos recorda que a percepção de Deus não deve ser meramente objetivam-te, pois se existe um conhecimento de Deus, é Ele quem se revela a si mesmo por meio da humanidade. Mesmo quando Deus se torna um objeto no discurso lógico, continua sendo o sujeito da relação (Tillich, 2014, p.180).

Por outro lado, a objetivação pode manifestar-se de maneira ainda mais insidiosa. Transformar uma realidade em um mero objeto pode significar despojá-la de sua essência subjetiva, reduzindo-a a uma "coisa", um "*Ding*", que é puramente condicionado. O termo "coisa" não deveria ser aplicado a seres humanos, que são mais do que meros objetos; são "eus", portadores de subjetividade. Teorias metafísicas e instituições sociais que desumanizam os indivíduos, convertendo-os em "coisas", contradizem a verdade e a justiça, pois negam a estrutura ontológica fundamental da polaridade eu-mundo, da qual todo ser participa em diferentes graus (Tillich, 2014).

A personalidade humana, em sua plenitude, representa um polo, enquanto uma ferramenta mecânica é o seu oposto. Embora a ferramenta seja, de certa forma, desprovida de subjetividade, ela ainda possui elementos que não podem ser ignorados. Até mesmo as ferramentas do cotidiano carregam uma forma artística que reflete seu propósito. Nenhuma realidade deve ser reduzida a um mero objeto que carece de subjetividade, pois isso contraria nossa compreensão linguística e existencial. (Tillich, 2014, p.178).

Entretanto, Tillich não sugere uma relação direta com a existência, mas antes uma correlação. Esta é a tensão inescapável de sua ontologia. A complexidade reside no fato de que a expressão Ser-em-Si perde seu significado se o princípio ontológico, que é o que há, for colocado em questão. Se Deus é o Ser-em-Si, ele pertence à esfera do que é, não podendo estar à margem dessa esfera.

Mas, se estiver à parte, ainda assim existe ontologia? Há o risco de se criar uma teologia do tipo *barthiana* que, Tillich buscou evitar. Portanto, essa é a questão central de seu sistema: exigir a ontologia como princípio orientador para a compreensão do sentido da fé, enquanto ao mesmo tempo não

consegue apresentar Deus como parte integrante do ser de maneira estrutural, mas apenas de forma simbólica.

Para o pensador alemão, dessa forma, a ontologia não pode começar por objetos, pois o que é completamente condicionado não pode explicar o “eu”. Aqueles que tentarem fazer isso precisam, de maneira sutil, introduzir na objetividade a própria subjetividade que pretendem derivar. Parmênides nos ensina que a estrutura ontológica fundamental não é apenas o ser, mas a unidade entre ser e palavra, o *logos* que dá sentido ao ser. A subjetividade não é um epifenômeno, mas um fenômeno original, sempre em relação polar com a objetividade (Tillich, 2014).

Pode-se afirmar que "existir é a negação da escuridão primordial do nada". Entretanto, é fundamental entender que esse nada inicial não se apresenta como um vazio absoluto; ele apenas se torna "nada" em contraste com a manifestação do ser. Em outras palavras, a essência do não-ser é uma sombra que se projeta a partir do ser, iluminando suas sutilezas e qualidades.

O não-ser, por si só, carece de características e diferenças, mas adquire essas propriedades em relação ao ser (Tillich, 1992, p. 34). A recente rejeição dos métodos reducionistas pelo naturalismo revela uma crescente consciência de que não se pode derivar a subjetividade da objetividade. A resistência contra as tendências objetiva da sociedade industrial, em suas formas capitalistas e totalitárias, demonstra que tratar o ser humano como uma extensão de uma máquina implica desumanizá-lo, negando sua essência subjetiva (Tillich, 2014).

Tillich afirma que o existencialismo, em suas variadas expressões, se une em um protesto contra as formas de subordinar o sujeito ao objeto, o “eu” à coisa. Uma ontologia que parte da polaridade eu-mundo e da estrutura sujeito-

objeto da razão está protegida contra o risco de submeter o sujeito ao objeto. Assim, é tão impossível derivar o objeto do sujeito quanto o contrário. O idealismo, em suas múltiplas facetas, revela que não há um caminho claro que leve do "eu absoluto" ao não-eu, da consciência absoluta ao inconsciente, do *self* absoluto ao mundo, do sujeito puro à realidade objetiva (Tillich, 2014).

O “vazio” de Heidegger, que paira sobre a condição humana, nos confronta de forma inevitável com a morte. Essa antecipação do vazio confere à existência um caráter único e existencial, uma vivência que Sartre investiga ao introduzir o absurdo como uma ameaça constante, insinuando que a desestrutura do ser é uma possibilidade sempre latente. No existencialismo, superar essa ameaça parece um desafio intransponível; a única saída é a audácia de enfrentá-la (Heidegger, 1993, p. 198).

Estamos imersos nas coisas do dia a dia. Tendemos a percebê-las como meros objetos, definindo-as em termos de posse e extensão, uma vez que estamos habituados a raciocinar a partir do princípio da substância que predomina na metafísica ocidental. Heidegger expressa essa realidade com certo espanto em sua conferência *A coisa*: Desde há muito, o homem lida e continua a lidar com as coisas, sem, contudo, pensar, nem por uma única vez, a coisa como coisa! Até hoje, o homem não refletiu sobre a coisa em seu modo de ser coisa, assim como não o fez em relação à proximidade (Heidegger, 2001, p. 144).

Essa reflexão do filósofo nos aponta que, na maioria das vezes, a visão usual que temos das coisas que nos cercam, com as quais interagimos e nos relacionamos em nosso entorno, está de certa forma obscurecida por uma concepção em que as coisas são vistas como objetos opostos a nós, enquanto sujeitos. Tal perspectiva tem caracterizado, desde a

modernidade, o pensamento da representação, no qual as coisas são, em geral, definidas como suportes de propriedades e, portanto, pensadas em termos de instrumentalidade e objetividade. Sob essa ótica, as coisas não são percebidas em sua plenitude de aparição, ou seja, em seu modo de ser coisa, mas sim como meros objetos. Contudo, se desejamos perceber as coisas em sua essência, precisamos nos desvincular da concepção de mundo da filosofia moderna e nos aventurar na trilha do pensamento heideggeriano, cuja abordagem nos leva à compreensão do que realmente existe e se revela como o caráter de coisa da coisa.

A relação entre sujeito e objeto não é uma identidade da qual não se pode derivar a objetividade; é, na verdade, uma relação de polaridade. A estrutura ontológica não é algo que se possa derivar; deve ser aceita. A indagação, de qual é a dualidade entre “eu” e mundo, entre sujeito e objeto, é uma reflexão que a razão faz ao encarar seu próprio abismo, onde a ação e a derivação se dissipam. Somente a revelação pode iluminar essa questão.

## **A Singularidade no cosmos**

De acordo com Tillich, conforme Platão, a ideia de distinção é uma constante no cosmos, assemelhando-se a uma leve brisa que acaricia cada componente de nosso mundo. Aristóteles poderia afirmar que os seres individuais são a expressão do telos, a finalidade intrínseca do processo de realização (Tillich, 2014).

Tillich, ao discorrer sobre Leibniz, nos lembra que não há entidades absolutamente iguais; é precisamente a sua singularidade mútua que possibilita a existência autônoma de cada uma delas. (Tillich, 2014, p.184). De forma poética, as narrativas bíblicas da criação apresentam um Deus que, em

vez de criar universais abstratos, molda Adão e Eva, seres únicos, ao invés de meras representações de masculinidade e feminilidade.

Para o nosso teólogo, até mesmo o neoplatonismo, com sua perspectiva "realista" ontológica, acolheu a ideia de que existem ideias eternas não apenas para as espécies, mas também para os indivíduos. A individualização não é uma simples peculiaridade de uma categoria especial de seres; é uma característica ontológica fundamental, uma qualidade que se entrelaça com a essência de tudo (Tillich, 2014).

É como um fio invisível que liga cada "eu", revelando que, de maneira análoga, essa individualização permeia todo o ser. O próprio termo "indivíduo" sugere a interdependência entre auto-relação e singularidade (Tillich, 2014). Um ser autocentrado é indivisível, assim como um ponto matemático que se recusa a ser fragmentado. Ele pode ser destruído ou perder partes que dão origem a novos eus, mas sua essência permanece intacta.

O ser humano, portanto, não é somente um "eu" plenamente centrado; ele é, também, completamente individualizado. A intersecção entre essas duas dimensões é o que nos torna verdadeiramente humanos. A espécie predomina em todos os seres não humanos, mesmo nos mais desenvolvidos. O indivíduo, por sua própria essência, é um exemplar que reflete as características universais de sua espécie (Tillich, 2014). No entanto, a individualização de uma planta ou animal adquire significado apenas quando se entrelaça com a vida humana e eventos históricos singulares.

No contexto humano, mesmo em sociedades coletivistas, o que realmente importa não é a espécie, mas o indivíduo como portador e objetivo do coletivo. Até o regime mais autoritário afirma existir para o benefício dos cidadãos individuais.



A lei, em sua essência, fundamenta-se na valorização do indivíduo como ser único, insubstituível e inviolável. Isso implica que cada pessoa deve ser protegida e responsabilizada (Tillich, 2014, p.185). O termo "pessoa", derivado de "persona" ou "prosopon", remete à máscara do ator, que constrói um personagem definido.

Paul Tillich sustenta que, ao longo da história, essa apreciação nem sempre foi reconhecida. Em várias culturas, a lei negou a condição de pessoa a escravos, crianças e mulheres, que não alcançaram plena individualização. A emancipação começou a germinar apenas quando os filósofos estoicos triunfaram ao afirmar que todo ser humano participa do *logos* universal. A unicidade de cada pessoa se consolidou quando a igreja cristã reconheceu a universalidade da salvação e a capacidade de todos os seres humanos de se conectarem a ela (Tillich, 2014).

Esse desenvolvimento ilustra a interdependência absoluta entre individualidade e participação, que se manifestam no nível mais elevado da individualização. À medida que a presença absorve concepções e comportamentos, ela já se insere em um mundo, e, por conseguinte, revela suas potencialidades de ser, concretizando-as e transformando-as em vivências tangíveis.

Assim, ocorre uma temporalização da presença, a qual chamamos de vigor de ter sido. Contudo, é também característico desse ente estar em comunhão com os entes intramundanos e outras presenças, ocupando-se e preocupando-se. Nesse contexto, encontramos a temporalização da presença como atualidade. É fundamental considerar, ainda, que devido ao seu caráter de projeto lançado no mundo como uma antecipação, a presença temporaliza-se como porvir, conforme se evidencia na citação a seguir:

Todo poder-se possui a condição de vir a si, pois seu ser já está situado em uma realidade; toda possibilidade de ser é derivada e originária de uma realidade já estabelecida; o que podemos ser depende do que já somos, ou seja, nosso poder ser fundamenta-se nesse ser que já se lançou ao mundo (Ferreira, 2003, p.13).

Podemos afirmar que a presença habita, por meio da dinâmica da temporalização das *ekstases* do porvir, vigor de ter sido e atualidade, pois, como poder-se, está sempre à frente de si, ou seja, acolhendo as possibilidades de ser. A esse movimento de projeção e retraimento do ser da presença, Heidegger se refere como temporalidade originária, cujas *ekstases* se manifestam de forma concomitante. O fenômeno da temporalidade não se baseia na concepção tradicional de tempo, que é vista como uma sucessão infinita de agora, eternidade ou uniformidade, ou seja, o tempo do calendário. Tal abordagem temporal revela-se insuficiente para compreender a presença sob a ótica ontológica em suas realizações existenciais.

A concepção da temporalidade originária da presença se apresenta, portanto, como o meio que possibilita refletir sobre a diversidade dos modos de ser deste ente, visto que as *ekstases* ocorrem simultaneamente como modos de temporalização do tempo.

O “eu” individual participa de seu ambiente e, quando plenamente individualizado, do seu mundo. Uma folha se conecta com as forças e estruturas da natureza e, em retorno, influencia o que a cerca. Filósofos como Nicolau de Cusa e Leibniz afirmaram que o universo está presente em cada indivíduo, embora limitado por suas próprias singularidades. Cada ser contém qualidades microcósmicas, mas apenas o ser humano é um verdadeiro microcosmo (Tillich, 2014). O ser

humano não apenas reflete o mundo de maneira indireta, mas se envolve com ele de forma consciente e direta.

A participação humana, embora limitada em seu alcance, é potencialmente ilimitada. Os universais tornam o humano universal, e a linguagem é a ponte que conecta o ser humano ao cosmos, permitindo-lhe explorar as mais remotas realidades. Quando a individualização atinge sua forma perfeita, o "eu" se transforma em comunhão (Tillich, 2014). O ser humano participa de todos os níveis de vida, mas a verdadeira comunhão ocorre apenas com outros *eus* plenamente centrados e individualizados. A comunhão não é um mero privilégio; é uma necessidade ontológica. Não existe indivíduo sem participação, e não há ser pessoal sem um aspecto comunitário (Tillich, 2014). A pessoa, como um "eu" plenamente desenvolvido, é impossível sem a presença de outros *eus* igualmente desenvolvidos. Essa resistência, advinda de outros indivíduos, é fundamental. Tillich observa que um indivíduo pode dominar o universo dos objetos, mas não pode dominar outra pessoa sem desumanizá-la.

A descoberta do "eu" ocorre na resistência do outro. Portanto, não existe pessoa sem um encontro genuíno com outras pessoas. O crescimento das individualidades se dá na comunhão do encontro pessoal, onde individualização e participação dançam em uma harmonia interdependente (Tillich, 2014).

Para Paul Tillich, a ideia de participação exerce diversas funções. Um símbolo carrega em si a realidade que representa; aquele que conhece participa do conhecimento; o amante se funde ao amado; o existente compartilha das essências que o definem. A polaridade entre individualização e participação é a base ontológica das relações. Sem a individualização, nada poderia ser relacionado; sem a participação, a relação perderia fundamento (Tillich, 2014, p.186).

Cada interação, mesmo a indiferença ou hostilidade, implica uma forma de participação, o elemento participativo une um mundo que, de outra forma, seria desintegrado. Essa polaridade entre individualização e participação ilumina o dilema do nominalismo e do realismo que quase desmantelou a civilização ocidental. O nominalismo sustenta que apenas o indivíduo possui realidade ontológica, relegando os universais a meros signos que indicam semelhanças.

Contudo, essa abordagem se revela insustentável (Tillich, 2014). Até o empirista mais cético deve reconhecer que tudo que é acessível ao conhecimento deve ter uma estrutura de "ser cognoscível", que, por definição, implica uma participação mútua entre quem conhece e o que é conhecido.

Por sua parte, o "realismo" propõe que os universais, as estruturas essenciais das coisas, são a verdadeira realidade. O "realismo místico" destaca a participação em detrimento da individualização, enfatizando a conexão do indivíduo com o universal. Nesse sentido, o realismo está correto, pois ilumina o caminho do conhecimento (Tillich, 2014, p.187). No entanto, erra ao estabelecer uma segunda realidade além da empírica, obscurecendo a individualidade e a personalidade. Assim, a dança entre individualização e participação continua a nos envolver, revelando a beleza intrínseca da diversidade e da conexão no vasto universo que habitamos.

## **A Essência da existência**

No complexo emaranhado da realidade, a essência do ser entrelaça-se com a lógica que o fundamenta, formando a substância que nos permite entendê-lo e configurá-lo. "Ser algo" é, em sua essência, acolher uma forma. Na polaridade entre individualização e participação, surgem formas tanto especiais quanto gerais, mas no mundo concreto, essas

dimensões jamais se segregam. É na intersecção dessas formas que um ser se define (Tillich, 2014). Quando algo se despoja de sua forma, também se desvanece sua essência. A forma não deve ser dissociada do conteúdo; pelo contrário, é ela que outorga identidade e força ao que existe. A forma de uma árvore, por exemplo, é o que a transforma em árvore, conferindo-lhe a característica universal da "arboreidade", assim como a singularidade que a torna ímpar.

Entretanto, para Tillich, a distinção entre forma e conteúdo constitui um desafio intrigante na rica tapeçaria da cultura humana. Os elementos que nos cercam, os cenários e os eventos com uma forma natural são constantemente reconfigurados pelas mãos criativas do ser humano. Uma paisagem, com sua forma natural, é simultaneamente sua essência. O artista, ao captar essa forma, utiliza-a como matéria-prima para uma nova criação, um conteúdo que transcende o material original. Aristóteles já nos ensinava que a essência não se resume ao material, mas à relação entre forma e material (Tillich, 2014). Ao aventurar-se na esfera cultural, a distinção entre forma e conteúdo torna-se vital. O formalismo, nesse contexto, não é apenas uma questão estética, mas uma atitude a ser adotada.

A verdadeira essência de uma criação cultural reside em sua capacidade de expressar uma substância espiritual, e não em ser apenas uma forma vazia. Qualquer material pode ser moldado por qualquer forma, desde que essa forma seja autêntica, uma expressão genuína da experiência do artista em diálogo com sua época. Quando um artista se afasta das formas expressivas e recorre a padrões que já não têm significado, ele se torna um formalista, seja em estilos tradicionais ou inovadores. O critério para essa avaliação é o poder expressivo da forma, e não sua designação (Tillich, 2014).

Esse entrelaçamento entre forma e dinâmica nos conduz a um conceito fascinante: a dinâmica do ser. O que é esse "algo" que denominamos dinâmica? Trata-se de um conceito complexo, repleto de conotações e implicações. A dinâmica representa a potencialidade do ser, uma força que se opõe ao não-ser e, simultaneamente, é o poder de existir em contraste com o vazio. Segundo o teólogo alemão, essa concepção, longe de ser apenas uma criação filosófica, ecoa nas mitologias e nas reflexões metafísicas, desde o caos primordial até as ideias de vontade e impulso criativo que permeiam as obras de pensadores como Schopenhauer, Nietzsche e Bergson. (Tillich, 2014, p.188). Cada um desses conceitos é uma tentativa de nomear aquilo que escapa à nossa compreensão, simbolizando o que ainda não se manifestou como ser. Na filosofia grega, o não-ser era considerado um princípio último, a resistência à forma. Por outro lado, a teologia cristã buscou integrar essa ideia à vida divina, criando tensões que desafiaram pensadores ao longo dos séculos.

O romantismo e as filosofias da vida continuaram a explorar essa dinâmica, tentando vivificar o Deus que transcende a estaticidade do ser. Assim, a polaridade entre dinâmica e forma reflete-se na experiência humana, onde vitalidade e intencionalidade se entrelaçam. A vitalidade é o impulso que sustenta a existência e promove o crescimento, enquanto a intencionalidade é a capacidade de direcionar essa energia criativa para além do que é dado (Tillich, 2014, p.189).

No ser humano, a vitalidade distingue-se pela sua intencionalidade. Essa abertura ilimitada permite ao ser humano não apenas existir, mas também criar mundos novos, transcender limites e estabelecer novos horizontes culturais e técnicos.

A autotranscendência, portanto, vai além da mera biologia; é uma expressão da capacidade humana de transformar a realidade e a si mesmo (Tillich, 2014). Esse movimento criativo, que nos leva a romper com as amarras da natureza, é o que define a verdadeira essência do ser humano.

De acordo com Tillich, a conexão entre autotranscendência e autoconservação se revela em cada ato de criação. O crescimento saudável é um exemplo claro dessa dinâmica: um ser que não cresce perde sua vitalidade, enquanto um crescimento descontrolado pode levar à destruição. A evolução biológica, desde formas mais simples até as mais complexas, ilustra essa jornada de transformação, inspirando a filosofia do processo (Tillich, 2014). Assim, a autotranscendência e a autoconservação entrelaçam-se na experiência humana.

O “eu” humano, ao buscar uma perfeição, também se relaciona com um mundo que transcende suas limitações. Essa base de autoconservação permite ao ser humano ultrapassar qualquer situação, criar realidades e se reinventar constantemente (Tillich, 2014). A liberdade humana, portanto, é um conceito que não pode ser ultrapassado biologicamente, pois é a própria essência da humanidade.

Em suma, a dança entre forma e dinâmica, vitalidade e intencionalidade, configura o cenário em que o ser humano se revela como um criador incessante, moldando o mundo ao seu redor e, ao mesmo tempo, sendo moldado por ele. Essa é a beleza da existência: um constante vira-se, onde o passado e o futuro se entrelaçam em uma tapeçaria de significados e possibilidades.

## **Entre liberdade e destino**

A terceira polaridade ontológica, que desvenda a intrigante tensão entre liberdade e destino, nos leva a uma reflexão profunda sobre a essência do ser. Aqui, a estrutura ontológica fundamental e seus elementos não apenas se manifestam em sua totalidade, mas também alcançam um ponto decisivo.

A liberdade, em sua dança polar com o destino, surge como o alicerce primordial que torna a existência possível, transcendendo a necessidade intrínseca do ser, sem, no entanto, eliminá-la (Tillich, 2014, p.191).

Para Tillich, é intrigante notar que, mesmo com a relevância colossal que a temática da liberdade sempre ocupou na trajetória da teologia, a exploração ontológica conectada a esse assunto continua, muitas vezes, a ser colocada em segundo plano pelos teólogos da atualidade (Tillich, 2014). O conceito de liberdade é tão essencial para a teologia quanto o de razão; afinal, entender a revelação é impossível sem uma visão clara sobre a liberdade.

Segundo Paul Tillich, o que nos torna verdadeiramente humanos é a nossa liberdade, mas essa liberdade não se encontra isolada. Ela se entrelaça com o destino, formando uma interdependência polar que molda nossa vivência. O termo "destino", por si só, pode parecer deslocado nesse contexto. Comumente, discutimos liberdade e necessidade. Entretanto, é crucial entender que a necessidade é uma categoria, não um elemento. Ela se opõe à possibilidade, mas não à liberdade (Tillich, 2014).

Ao colocar a liberdade em confronto com a necessidade, caímos na armadilha do determinismo mecanicista. A liberdade é algo que transcende a mera estrutura da



possibilidade; ela é vivida no agora, na singularidade do ser (Tillich, 2014).

O destino, por sua vez, reflete a condição em que o ser humano se encontra — uma interação contínua com o mundo, ao mesmo tempo em que pertence a ele. A complexidade da análise ontológica frequentemente comete erros metodológicos, especialmente quando se trata da doutrina da liberdade. O embate entre determinismo e indeterminismo não chega a um consenso, pois opera em um nível secundário em relação à polaridade fundamental entre liberdade e destino (Tillich, 2014, p.192). O "destino" encapsula essa essência de incerteza, onde cada acontecimento e cada vivência é marcado pela contingência. Estamos aqui, neste preciso momento, não por necessidade, mas por acaso, navegando em um rio de possibilidades que poderia ter seguido caminhos infinitamente diversos. Diante do vazio, não existem conceitos ou doutrinas que possam esclarecer algo; a única resposta válida seria o silêncio absoluto ou um grito de desespero (Cioran, 2012, p.41). Ambas as correntes assumem a existência de uma "vontade", que pode ou não ser livre. Contudo, um objeto completamente determinado, por definição, carece de liberdade. Assim, o determinismo, ao expressar a tautologia de que "uma coisa é uma coisa", se revela correto, mas de uma forma que limita a compreensão da liberdade.

Tillich afirma que o indeterminismo, por sua vez, postula que a consciência moral implica a habilidade de tomar decisões responsáveis. Contudo, ao conceder liberdade a um objeto ou à ação da "vontade", o indeterminismo acaba se contradizendo, caindo na tautologia determinista (Tillich, 2014). A liberdade indeterminista, na verdade, nega a necessidade determinista, mas essa negação não representa uma verdadeira liberdade vivenciada; é uma afirmação de contingência que não faz jus à consciência moral.

Para Tillich, a liberdade não se reduz apenas a uma simples "vontade", mas é, na verdade, a essência do ser humano, um "eu" completo e racional. Embora se possa ver a "vontade" como o cerne do "eu", essa perspectiva já se revelou limitada, destacando um impasse nas reflexões acerca da liberdade. A liberdade deve ser concebida como algo intrínseco ao ser humano, onde cada aspecto, cada função que compõe o "eu", colabora para essa liberdade (Tillich, 2014).

Isso inclui, inclusive, as células do nosso corpo, pois elas também fazem parte da nossa constituição pessoal. O que não está centrado, que se encontra isolado do processo total do "eu", seja por separações naturais ou artificiais, opera sob mecanismos de estímulo e resposta. Contudo, não é possível derivar a essência do todo a partir da determinação de partes isoladas. Ontologicamente, o todo precede as partes e lhes confere seu significado.

Acerca da liberdade, Tillich menciona que ela se expressa na reflexão, na escolha e na responsabilidade. A origem das palavras revela profundidade: "reflexão" significa pesar argumentos, onde o indivíduo, ao analisar, se eleva acima dos motivos, permanecendo livre deles (Tillich, 2014, p.193). A ideia de que sempre prevalece o motivo mais forte é uma tautologia vazia, pois o que determina a força de um motivo é simplesmente sua prevalência.

Quando alguém "decide", essa decisão implica um corte de possibilidades, pois só é necessário "cortar" se essas opções eram reais. O ato de decidir exige um "eu" que transcende as opções apresentadas. A palavra "responsabilidade" refere-se à obrigação de responder por nossas decisões. Cada um de nós é responsável pelo que decorre da ação do nosso "eu", a sede da nossa liberdade (Tillich, 2014).

Sob essa perspectiva, o destino se torna compreensível. Ele representa a base a partir da qual surgem nossas decisões.

Meu destino é a fundação da minha liberdade, e minha liberdade molda meu destino. Somente quem possui liberdade pode ter um destino; as coisas não têm destino porque não são livres. Deus, por sua essência, é liberdade pura (Tillich, 2014).

A palavra "destino" sugere algo que acontecerá a alguém; ela carrega uma conotação escatológica, qualificando-se para ser vista em polaridade com a liberdade. Não se trata de um oposto, mas das condições e limites da liberdade. O destino não é uma força externa que controla o que nos sucede; é, na verdade, a totalidade do que somos — moldada pela natureza, pela história e por nós mesmos (Tillich, 2014). Meu destino é a base da minha liberdade, e minha liberdade participa da configuração do meu destino.

Assim, liberdade e destino formam uma polaridade ontológica, onde tudo que pertence ao ser deve participar dessa dualidade. No entanto, somos únicos na nossa capacidade de deliberação, decisão e responsabilidade. A natureza subumana apenas participa dessa polaridade de forma analógica, refletindo a complexidade da relação entre a estrutura ontológica fundamental e outras polaridades (Tillich, 2014, p.194).

Podemos ainda traçar um paralelo entre a espontaneidade e a lei, onde a polaridade de liberdade e destino se destaca como um exemplo notável e um caminho cognitivo. Um ato que emana do eu atuante é espontâneo, e essa espontaneidade é sempre interdependente da lei (Tillich, 2014). A lei, por sua vez, possibilita a espontaneidade, uma vez que define os limites dentro dos quais a liberdade pode operar.

As leis naturais, assim como as leis sociais, têm raízes na estrutura do ser humano e da sociedade. Elas são universais, embora possam ser contraditórias em contextos sociais específicos. Na natureza, a espontaneidade não elimina a

conformidade às leis, mas atua dentro dos limites que essas leis estabelecem (Tillich, 2014). Cada ser age e reage de acordo com sua própria estrutura autocentrada, sempre mantendo sua espontaneidade intacta. Todo ser humano se depara com a inevitabilidade de que existe algo, ou seja, estamos rodeados pela essência. Tillich sempre opta pela expressão “estrutura do ser” para se referir a essa presença.

Esta é a estrutura ontológica que possibilita ao ser humano perceber que está inserido naquilo que faz, ao mesmo tempo em que pode refletir sobre suas ações. Não se trata apenas de conhecimento, mas de ter consciência do que se sabe. É nesse contexto que Tillich enfatiza que a estrutura ontológica nos revela que não estamos apenas no mundo, mas que o mundo também reside em nós. Habitamos um universo que, simultaneamente, também nos habita (Scheler, 1994, pp. 34-46). Dessa forma, a polaridade entre liberdade e destino se estende a todas as formas de ser, revelando a complexidade e a beleza da condição humana.

## **Considerações finais**

Neste artigo, exploramos as reflexões do filósofo e teólogo Paul Tillich acerca da essência do ser, com um foco especial no ser humano que, de maneira consciente, reconhece essa essência. É uma parte fundamental da existência humana estar distanciado da natureza, o que a impede de compreendê-la da mesma maneira que entende a si própria.

Observamos que, embora ele possa descrever o comportamento de várias entidades, não consegue, de forma direta, revelar o que esse comportamento realmente significa para elas. Essa é a essência do método *behaviorista* — uma verdade que, em última análise, é trágica. Ela evidencia que

todos os seres, de certo modo, são estranhos uns aos outros. Notamos que é possível nos aproximar de outros seres, mas apenas através de analogias, ou seja, de maneira indireta e incerta.

O mito e a poesia tentaram superar essa limitação de nossa capacidade cognitiva. Analisamos que o conhecimento, por seu turno, ou aceitou seu insucesso ou transformou o mundo, excluindo o sujeito cognitivo e convertendo-o em uma imensa máquina, na qual todos os seres vivos, incluindo o corpo humano, são meras partes cartesianas. A complexidade da compreensão da ontologia de Tillich reside no fato de que ele se recusa a apresentar Deus como o Ser Supremo, o Primeiro Motor ou a Causa Eficiente de si Mesmo, como é comum na lógica aristotélica que permeia o tomismo. Essas concepções representam formas filosóficas do naturalismo dualista que moldaram tanto a filosofia quanto a teologia de nossa tradição.

Tillich busca refutar esses dedutivismos lógicos por meio do conceito de correlação. O ser de Deus não ocupa um espaço ao lado de outros seres. Ele não é análogo às situações existenciais e, portanto, não pode ser deduzido a partir delas. Não se trata de um ser em termos espaciais em relação a outros seres, nem se define logicamente. Ele é qualitativamente distinto, e por isso fundamenta de maneira definitiva a pergunta ontológica sobre “o que é” e “o que há”.

Um Deus que fosse também um objeto direto da mente seria irrelevante; no entanto, a questão simbólica proposta pelo pensador alemão revela-se a melhor forma de se referir ao transcendente. Por fim, o texto reflete sobre como a estrutura ontológica do “eu” e do mundo é apresentada nas obras do mencionado filósofo.

De fato, no arcabouço ontológico do autor, existe uma nítida inter-relação entre duas configurações sujeito-objeto e

eu-mundo, entre os componentes que formam essas configurações dinâmica e forma, individualização e participação, liberdade e destino, entre os aspectos que definem o ser e não-ser, essência e existência, finitude e infinitude e entre a apreensão das categorias da existência, que se manifestam através de ser e não-ser, coragem e angústia. Assim, podemos inferir que o autor adota essa abordagem argumentativa, que se revela em seu renomado método de correlação, no fundamento filosófico da dialética, em sua interpretação sobre o ser em sua concepção.

## Referências

- CIORAN, E. *Nos cumes do desespero*. São Paulo: Hedra, 2012.
- FERREIRA, Acylene, M. C. *A finitude do tempo em Heidegger*. Salles, João Carlos (Org.). In: *Filosofia e consciência social: homenagem Ubirajara Rebouças*. Salvador: Quarteto, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte II 3ºed., Petrópolis: Vozes, 1993.
- HEIDEGGER, M. *A coisa*. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro Vozes, 2001.
- HIGUET, Etienne Alfred. *Ontologia e religião na teologia da cultura de Paul Tillich*. A contribuição da ontologia para a análise religiosa da cultura. *Correlatio*, v. 11, n. 22, p. 5-21, 2012.
- SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e assombro: curso de ontologia*. São Paulo: Paulus, 1994.
- SCHULER, Max. *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis – RJ: Vozes, 1994. (Coleção: Pensamento Humano).

TILLICH, P. *A coragem de Ser*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2014.

**(Submissão: 09/11/24. Aceite: 24/07/25)**





# **Normatividade e mercado na teoria da justiça de Axel Honneth: o nexó entre patologia da liberdade jurídica e desenvolvimento anômalo**

**Normativity and market in Honneth's theory of justice: the link between pathology of legal freedom and social misdevelopment**



10.21680/1983-2109.2025v32n68ID38208

**Jelson Becker Salomão**

Universidade de Passo Fundo (UPF)

jelson.salomao@gmail.com

**Resumo:** O estudo pretende mostrar a existência de um vínculo entre distúrbios patológicos e anômicos na teoria da justiça como análise da sociedade de Honneth. Trata-se de uma relação de condicionamento recíproco entre o desenvolvimento do mercado e uma interpretação social errônea da liberdade jurídica, que tende a conferir um papel estruturante aos direitos subjetivos nos processos de coordenação social. Supondo uma lacuna sistemática da teoria da justiça de Honneth, o texto retoma, primeiro, aspectos fundamentais da sua reconstrução normativa. Depois, com base no exame dos fundamentos normativos da economia de mercado, o

trabalho procura expor o nexo entre o desvio no desenvolvimento dessa esfera e uma forma patológica específica da liberdade jurídica.

**Palavras-chave:** Normatividade. Mercado. Patologias da liberdade jurídica. Desenvolvimento social anômalo.

**Abstract:** This study aims to show a relation between social pathology and social misdevelopment in Honneth's theory of justice as social analysis. It argues a relationship of mutual conditioning between the market system misdevelopment and a mistaken social interpretation of legal freedom, which assigns a structuring role to individual rights in social coordination. Assuming a systematic gap in Honneth's exposition, the text, firstly, recovers fundamental aspects of his normative reconstruction. Then, based on an analysis of the normative foundations of the market economy, it seeks to expose the link between market sphere misdevelopment and a specific pathological form of legal freedom.

**Keywords:** Normativity. Market. Pathologies of legal freedom. Social misdevelopment.

## Introdução

**E**m *O direito da liberdade* (2011), Axel Honneth leva a termo o seu projeto de uma concepção imanente de justiça. Na esteira da *Filosofia do direito* (1820), de G.W.F. Hegel, Honneth apresenta uma teoria da justiça como análise da sociedade. Na terceira parte do livro, ele retoma o problema acerca da promessa de realização da liberdade pelo sistema capitalista, que permeou o debate entre os primórdios da economia política. Trata-se de um resgate teórico do economismo moral, cujo propósito é mostrar que o sistema de ação da economia de mercado constitui uma esfera de realização da liberdade social. No funcionalismo normativo de Honneth, o mercado incorpora uma estrutura pré-contratual de normas, da qual obtém a sua legitimidade, de sorte que a competitividade que ele institucionaliza configura um tipo de cooperação social. O teórico social reafirma, desse modo, sua

rejeição à tese da autonomia funcional do mercado<sup>1</sup>, apesar de reconhecer que a atual ordem econômica capitalista opere em flagrante contradição com tais bases normativas. Honneth argumenta que a supressão dos limites morais do mercado leva ao que ele caracteriza como desenvolvimento social anômalo (*soziale Fehlentwicklung*), um tipo de desvio que compromete o potencial emancipatório das esferas éticas.

Esse argumento de uma determinação ética do mercado constitui um dos aspectos mais controversos da teoria honnethiana da justiça, uma vez que esse sistema de ação não se mostra capaz de realizar uma forma intersubjetiva de liberdade. Para Honneth, todavia, isso não implica a inexistência de uma base normativa. Daí a necessidade de uma análise dos fundamentos éticos da esfera da economia de mercado, bem como dos fatores que explicariam esse alegado desvio no seu desenvolvimento. Um exame assim permitiria melhor compreender um importante problema de fundo, atrelado à relação entre normatividade e mercado, a saber: a ausência de formas organizadas de resistência à flagrante injustiça social. O presente estudo pretende, pois, demonstrar que a tese da determinação ética da esfera de ação social da economia de mercado não constitui exatamente um equívoco. Pressupondo uma lacuna sistemática na exposição que Honneth faz da reconstrução dos modernos sistemas

---

<sup>1</sup> Essa rejeição à autonomia funcional da economia capitalista perpassa o desenvolvimento modelo honnethiano. Desde os escritos dos anos 1980, Honneth tenta provar que o funcionalismo marxista reduziu as discussões sobre a ação social ao trabalho social, passando ao largo de uma interpretação prático-moral. Ele viu nisso uma “fraqueza teórica” a ser superada, por entender que leituras dessa natureza tendem a contradizer desenvolvimento histórico do sistema capitalista. Para Honneth, a própria teoria habermasiana da sociedade preservou elementos funcionalistas, o que teria impedido uma virada comunicativa completa (Deranty, 2009).

relacionais de ação, o texto busca justificar a hipótese de um nexos entre distúrbios patológicos e anômicos. Retoma-se, com esse propósito, as linhas fundamentais da reconstrução normativa do desenvolvimento social, procedimento que explica a opção do alemão pelo modelo social de liberdade (1). Examina-se, na sequência, o argumento da determinação ética da economia de mercado, então interpretada em termos de uma esfera de realização da liberdade social (2). Na terceira seção, por fim, procura-se explicar o mútuo condicionamento entre o desenvolvimento anômalo da esfera da economia de mercado e uma forma patológica da determinação jurídica da liberdade, manifestada na unilateralização da linguagem dos direitos, que repercute no recrudescimento da dessolidarização social (3).

## **1. O recurso à doutrina da eticidade (*Sittlichkeit*)**

O projeto de uma teoria hegeliana da justiça constitui um ponto de inflexão no modelo teórico-crítico honnethiano à medida que almeja justificar um nexos interno entre justiça e autorrealização individual. No intuito de resgatar o potencial normativo da *Filosofia do direito*, Honneth procura demonstrar, de modo “indireto”, a irrelevância de determinados preconceitos que acabaram tornando essa obra desinteressante. Uma reconstrução indireta precisa mostrar “que também se podem reconstruir hoje de forma produtiva o propósito e a estrutura básica do texto se tanto o conceito substancialista de Estado como as instruções operativas da ‘Lógica’ não exercerem um papel fundamental” (Honneth, 2007, p. 50). No entendimento de Honneth, a *Filosofia do direito*, tomada como teoria normativa, “tem de ser concebida em relação às aquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral das sociedades modernas” (2007, p. 51). Daí as noções de “espírito objetivo” e de “eticidade” aparecerem como

elementos fundamentais da sua proposta de reatualização do texto hegeliano. O conceito de “espírito objetivo” explica a modernidade social como uma estrutura racional de práticas e instituições, que, quando violadas, tendem a gerar danos. O conceito de “eticidade”, de outra parte, descreve a estrutura social a partir de complexos de ação que institucionalizam normas e valores, distinta de uma normatividade amparada por princípios abstratos de justiça. Honneth delinea, em última análise, uma concepção intersubjetivista de liberdade individual, aprofundando o debate entre as perspectivas liberais e comunitaristas de justiça.

Na leitura de Honneth, a teoria hegeliana da justiça representa uma resposta apropriada à questão acerca de como deve ser compreendida a relação entre reconhecimento e liberdade. Para além de uma concepção normativa do Estado moderno, a *Filosofia do direito* apresenta, segundo ele, um diagnóstico de época bastante preciso sobre as ameaças de degradação social. O livro oferece, em última instância, um conteúdo de absoluta importância para a elaboração de uma teoria crítica da justiça, tendo em vista evidenciar que a realização da ideia de liberdade depende de práticas sociais de autolimitação individual.<sup>2</sup> O caráter intersubjetivo da cooperação não deixa dúvidas de que a institucionalização da liberdade depende de uma estrutura normativa que forneça o conteúdo dos fins morais individuais. Essa é, a rigor, uma das razões que levaram Honneth a acreditar que o retorno ao pensamento hegeliano poderia explicitar em que sentido as modernas esferas de ação constituem realizações da liberdade.

---

<sup>2</sup> Para Hegel, vale lembrar, tanto a subjetividade quanto a objetividade precisavam estar livres de toda heteronomia e coação injustificada. De acordo com a leitura de Honneth, Hegel pretendia incorporar ao seu sistema de eticidade as formas negativa e reflexiva de liberdade, de maneira que elas não minassem as suas próprias bases sociais.

Não é sem motivos, portanto, que ele concebe esses complexos como estações de reconhecimento mútuo.

Honneth está convencido de que os diversos valores cultivados nas sociedades modernas vertem da ideia de liberdade como autonomia individual. O conceito de liberdade comporta não apenas a representação do que é bom para o indivíduo, mas também elementos imprescindíveis à realização de uma ordem social justa. Para ele, cada complexo de ação tende a institucionalizar determinada dimensão da moderna noção de liberdade, o que explicaria a existência de distintas perspectivas de justiça. O livro de 2011 apresenta, nessa linha, três formas institucionalizadas de liberdade e suas correspondentes teorias de justiça: os modelos negativo, reflexivo e social. Honneth situa, nessa base, as determinações jurídica e moral da liberdade, enquanto correlatas dos modelos negativo e reflexivo, em relação a uma eticidade democrática. Para além do sentido ético e dos limites de cada qual, ele também se preocupa em apontar ameaças a elas inerentes. Quando interpretadas de modo absoluto, essas determinações da liberdade tendem a produzir patologias sociais (*soziale Pathologien*).<sup>3</sup> Essas perturbações, esclarece Honneth (2011, p. 206), “são consequência da violação de uma racionalidade social enraizada, como ‘espírito objetivo’, na gramática normativa de um sistema de ação institucionalizado”. Isso implica dizer que elas não se confundem com injustiças, porquanto essas evidenciam uma exclusão contingencial ou mesmo um bloqueio ao acesso equitativo à cooperação social. Patologias sociais constituem, em última análise, interpretações sociais equivocadas

---

<sup>3</sup> Dados os limites propostos para esse estudo, não é possível explorar em toda a sua extensão a problemática em torno da noção honnethiana de “patologia social”. Para um exame aprofundado, ver Honneth (2009), Zurn (2011), Freyenhagen (2015), Laitinen e Särkelä (2019).

(*sozialen Fehldeutungen*), que solapam os potenciais racionais subjetivos demandados na cooperação social.

Na sua análise histórica da liberdade jurídica, Honneth sustenta que a determinação de objetivos individuais demanda a consideração de pressupostos intersubjetivos da comunicação. O teórico social faz notar, nesse sentido, que a natureza privada dos direitos subjetivos carrega sempre consigo o risco de exclusão de processos comunicativos, considerados imprescindíveis à institucionalização da ideia de liberdade. Isso significa que o mesmo formalismo que assegura um domínio privado de liberdade acaba figurando como um sério obstáculo à sua consolidação. O próprio efeito moratório da instituição jurídica da liberdade sobre os processos comunicativos acaba comprometendo a realização de propósitos éticos, caracterizando um “estado de quase completa indeterminação [*Unbestimmtheit*]” (Honneth, 2011, p. 153); quando se perde de vista o caráter negativo e parcial da liberdade jurídica, a tendência é que ela seja interpretada como a plenitude da liberdade. Nesses casos, há uma ruptura com a ordem social, tendo em vista que a “moratória comunicativa” estende-se por tempo indeterminado. Dois efeitos decorrem dessa unilateralização da liberdade jurídica: a redução da subjetividade à *personalidade jurídica* e a *destruição de laços sociais vinculantes*.

Na primeira situação, o sistema jurídico é tomado como único meio possível de solução dos conflitos sociais. Em circunstâncias como essas, os indivíduos agem de forma estratégica, tendo em vista apenas o êxito em um processo jurídico. Por conta desse desvio interpretativo, “a liberdade negativa, que o direito abre como oportunidade, converteu-se em estilo de vida”, observa Honneth (2011, p. 166). Esse fenômeno patológico é descrito por ele em termos de uma judicialização excessiva do mundo da vida social, em razão de a liberdade ser socialmente compreendida como *meio*, não

como *fim* de toda ação. Diferentemente dessa, a segunda forma patológica analisada está relacionada ao papel postergador do direito. Essa interpretação da liberdade jurídica indica a “recusa das obrigações vinculantes como tais, sem preencher o vazio que decorre dos direitos subjetivos” (Honneth, 2011, p. 169). Trata-se, mais especificamente, de um distúrbio patológico que reproduz o efeito suspensivo do direito sobre a comunicação, liberando a subjetividade de decisões vinculantes.

Quanto à liberdade moral, Honneth mostra que o sentido ético desse complexo está relacionado à indissociabilidade entre o respeito ao sujeito e sua inserção na comunidade. O complexo institucional da liberdade moral autoriza a contestação das expectativas normativas ou o rechaço de determinadas demandas que vertem da ordem social, especialmente quando não logram satisfazer o critério da universalidade. Honneth (2011, p. 190) pretende mostrar que a instituição da liberdade moral “promete ao indivíduo ou grupo que coopera que, ao colocar entre parênteses o mundo da vida social, não perderá o consenso com o restante da humanidade por orientar-se segundo a lei ética”. Isso significa que a liberdade moral requer uma vinculação com normas morais de natureza universalista, seja por uma autocoação racional (Korsgaard), seja mediante a formação de uma consciência moral historicamente situada (Habermas).

De forma semelhante ao que ocorre com a liberdade jurídica, quando não se considera que toda interação social é regulada por normas precedentes, a instituição da liberdade moral também pode produzir patologias sociais. No âmbito de conflitos não regulados juridicamente, a liberdade moral possibilita que o indivíduo se oriente por princípios subjetivamente válidos. “O ponto de partida para interpretações equivocadas no contexto dessas comunicações está em que o indivíduo não tem suficientemente claro para si



até que ponto está previamente vinculado à moralidade da sua sociedade, ao determinar seus princípios de ação” (Honneth, 2011, p. 207). Quando, pois, o distanciamento reflexivo possibilitado pela autonomia moral se revela incapaz de suprimir determinadas normas que sempre orientaram os processos comunicativos, acontece “um desaparecimento ilusório [*Ausblendung*] de toda facticidade normativa” (Honneth, 2011, p. 207), que acaba desenvolvendo uma *personalidade moralista*. Nesses casos, a interpretação errônea do mecanismo reflexivo da liberdade moral fica restrita a um tipo de moralidade incondicional, alheia a qualquer mediação social (Teixeira, 2016). Concebida nesses termos, a liberdade moral passa a figurar como uma fonte exclusiva de normatividade social.

Diferentemente do que acontece com as determinações das liberdades jurídica e moral, as esferas da eticidade (*Sittlichkeit*) não geram patologias sociais.<sup>4</sup> Perturbações dessa espécie são percebidas em planos mais elevados da reprodução social, em espaços cujo acesso reflexivo aos sistemas primários está em questão. No entendimento de Honneth, as esferas éticas podem ser afetadas por desvios (*Abweichung*) dos princípios institucionalizados. Defende, nessa linha, que os chamados desenvolvimentos sociais anômalos “não são desvios induzidos pelo sistema, não constituem ‘patologias’ em sentido estrito; representam, em vez disso, anomias [*Anomien*], cujas fontes devem ser identificadas em outros lugares, que não nas normas que constituem os respectivos sistemas de ação” (Honneth, 2011, p. 231). Com isso, o autor pretende mostrar que a realização

---

<sup>4</sup> Na leitura de Honneth, a expressão hegeliana “estar consigo mesmo no outro” (*Bei-sich-selbst-Sein im Anderen*) é a chave de compreensão da liberdade social, uma vez que a ordem institucional se acha fundada em uma forma de relação que permite a cada sujeito reconhecer no seu parceiro de interação o outro de si.

da liberdade social no âmbito da eticidade pode ser afetada por fatores externos, pois o caráter intersubjetivo das interações sociais não permite interpretações unilateralizadas. É nessa base, em última análise, que Honneth erige o seu esboço de uma eticidade democrática, cuja estrutura tripartite define os padrões de reconhecimento mútuo e o caráter complementar das obrigações de papéis (*Rollenverpflichtungen*) nos complexos das *relações interpessoais*, das *interações econômicas* e dos *processos público-políticos*. Nesses sistemas sociais de ação, ele acredita ser possível a experiência da liberdade social<sup>5</sup> sob condições reais.

Honneth se dedica, assim, à explicação dos desenvolvimentos anômalos que esvaziam as normas que legitimam os sistemas sociais modernos. Na sua análise histórico-sociológica, procura mostrar que a invasão dos imperativos econômicos nos sistemas da eticidade constitui a principal causa da desagregação social. O recrudescimento da pobreza, o trabalho degradante e a inconsciência da injustiça seriam resultado de uma interpretação socialmente equivocada da linguagem dos direitos. É, pois, dessa perspectiva que o teórico social sustenta que o primado da eficiência econômica é causa do esvaziamento do sentido dos vínculos que dão legitimidade às interações sociais. Para Honneth, é importante frisar, existe uma interação (*Zusammenspiel*) entre os diferentes complexos institucionais, o que explica sua preocupação com o avanço de um modelo desorganizado de capitalismo, respaldado na ausência de limites éticos ao mercado. De modo a melhor explicitar o nexo entre aquela manifestação patológica da liberdade jurídica e o desenvolvimento anômalo do mercado, convém retomar o

---

<sup>5</sup> O termo “liberdade social”, vale lembrar, foi introduzido por Neuhouser (2000), com vistas a designar o caráter intersubjetivo do conceito de liberdade, delineado por Hegel na terceira parte da sua *Filosofia do direito*.

argumento da determinação ética desse complexo social de ação.

## **2. O funcionalismo normativo da esfera econômica**

No intuito de fundamentar sua abordagem normativa da esfera da economia de mercado, Honneth retoma a questão acerca da dificuldade em se determinar se caberia a esse complexo expandir a liberdade negativa ou realizar a liberdade social. O teórico social tem bem presente o fato de a atual ordem econômica estar alheia a obrigações de papeis, cujo entrelaçamento permitiria a cada participante reconhecer a liberdade do outro como condição de realização da sua própria liberdade. Defende, não obstante, que as esferas sociais do trabalho e do consumo podem institucionalizar relações de reconhecimento mútuo, das quais vertem a legitimidade e a persuasão individual de suas respectivas obrigações de papéis. Honneth está convicto de que o mercado de consumo realiza a forma intersubjetiva da liberdade à medida que satisfaz obrigações de papeis de consumidores e fornecedores. O mercado de trabalho, por outro lado, pode igualmente fazê-lo por meio de uma estrutura solidária de reconhecimento de capacidades e realizações individuais, baseada em obrigações de papéis de empregados e de empregadores. Para demonstrar essa determinação ética da economia de mercado, Honneth precisa, todavia, apontar um pressuposto implícito (*implizite Unterstellung*) da realização da liberdade social. Isso significa, em última instância, apresentar uma justificação empiricamente fundamentada dos mecanismos institucionais que a tornam possível.

Nesse propósito, ele se ocupa da análise dos movimentos sociais que lograram realizar demandas morais suscitadas por disputas e conflitos nos mercados de trabalho e do consumo. O teórico social dedica-se, mais exatamente, à

análise dos *mecanismos discursivos* de Hegel e das *reformas legais* de Durkheim. Esses dispositivos, segundo ele, constituem instituições de absoluta relevância social, tendo em vista permitirem que os indivíduos aprendam a assumir a perspectiva dos outros, enquanto perseguem os próprios interesses. Experiências como essas também permitem que os participantes concebam o mercado como uma instituição relacional. Na leitura de Honneth, as reformas legais são condição de oportunidades justas e equitativas no domínio das relações econômicas. Elas possibilitam, em última instância, a ampliação do acesso a processos de intercâmbio econômico, não obstante o caráter individualista dos direitos sociais ter comprometido os vínculos cooperativos.

Honneth lembra que a nocividade social do sistema capitalista foi cedo denunciada pelo recrudescimento da degeneração dos laços de confiança. Todavia, foi apenas no século XIX que as rupturas socioestruturais desencadeadas pela economia capitalista de mercado passaram a ser objeto de uma análise mais sistemática. Os debates em torno da legitimidade e os limites da economia capitalista focavam especialmente a questão da realização da liberdade individual. Dessas discussões, vertem duas perspectivas relevantes para as pretensões do teórico social, com respostas diferentes para o mesmo problema. Na interpretação de Honneth, a tensão entre a teoria moral e a teoria econômica de Adam Smith está diretamente relacionada à questão de se a realização da promessa de liberdade se daria com base em interesses estratégicos ou mediante a relação mútua entre parceiros. Para Karl Marx, contrariamente, o sistema capitalista neutraliza as condições de realização da liberdade, uma vez que não deixa outra alternativa ao proletário, senão consentir com a exploração da própria capacidade produtiva. Marx sustenta, nessa base, a existência de uma relação interna entre a sua teoria da emancipação e um modelo de análise social, o que explica a posição do conceito de trabalho como principal

elemento estruturante da sua crítica ao modo de produção capitalista.

Honneth não deixa de reconhecer que o potencial persuasivo dos prognósticos empíricos da teoria marxiana ficou comprometido, na medida em que não mostrou capaz de denunciar formas de dominação estranhas à organização social do trabalho. Todavia, isso não anula o fato de Marx ter lançado luzes sobre o problema de Adam Smith. Daí o interesse de Honneth em resgatar o economismo moral de Hegel e Durkheim, já que para ambos as relações econômicas não acontecem à revelia dos valores fundantes da ordem social. Para Honneth (2011, p. 327), Hegel e Durkheim, cada qual a seu modo, sustentaram que a economia de mercado:

só pode satisfazer sua função publicamente intencionada, que é a de integrar as atividades econômicas dos indivíduos de modo harmônico e não coercitivo, por meio de relações contratuais, se houver em todas essas relações uma consciência de solidariedade [*Solidaritätsbewußtsein*], tornando obrigatório um tratamento recíproco que seja justo e equitativo.

Isso significa dizer que os agentes privados, ao participarem estrategicamente de processos de intercâmbio econômico, inserem-se em uma estrutura de regras de estima e respeito recíproco. Essa estrutura pré-contratual não representa um mero aditivo normativo, estranho ao mercado, voltado à domesticação de relações egoisticamente mediadas. Trata-se, mais especificamente, de um sistema de normas de reconhecimento mútuo, que, além de estabelecer obrigações morais, também protege os agentes econômicos de interações deturpadas à medida que transcende o caráter instrumental das condições contratuais.

Na leitura de Honneth, as perspectivas de Hegel e Durkheim corroboram a compreensão de que a realização da liberdade social na esfera da economia de mercado exige a

observância de normas morais pré-contratuais. Para ele, ambos cuidaram de justificar uma interpretação da dinâmica do sistema do mercado, amparada em princípios normativos que exprimem o efetivo consentimento dos participantes. Hegel (2010, p. 223), em particular, afirma que:

Quando uma grande massa de pessoas desce abaixo do nível de um certo padrão de vida – que se regula automaticamente como necessário para um membro da sociedade em questão – aquele sentido de direito, integridade [*Rechtlichkeit*] e honra que vem de subsistir por meio de atividade e trabalho próprios são perdidos; isso leva à criação de uma ralé, o que, por sua vez, torna muito mais fácil a concentração de uma riqueza desproporcional em poucas mãos.

Durkheim, na mesma perspectiva, interpretou o fenômeno da anomia social como expressão de uma profunda crise moral, desencadeada pelas transformações na ordem social do seu tempo. Para o sociólogo francês, a consolidação do mercado como mecanismo de coordenação social implicou uma cisão entre a economia e a ordem moral; daí a compreensão de que uma anomia é consequência de “uma falta de regulação social e pode ser superada apenas com a restauração de uma regra moral para a economia” (Beckert, 2002, p. 71). Na avaliação de Durkheim (2010), a estrutura econômica da sociedade industrial era expressão de um desvio patológico de um modelo de solidariedade pré-contratual.

No entender de Honneth, o fato de inexistir um denominador, em termos de conteúdo, entre as teorias analisadas, não compromete a validade do argumento de que mesmo uma ordem econômica baseada em interesses privados precisa estar amparada em normas que prescrevam um tratamento equitativo entre os concernidos. Nessa mesma linha, ele procurar mostrar que desvios de normas sociais como esses representam “violações de um senso de solidariedade, que existe de maneira implícita” (Honneth,

2011, p. 330). Esse resgate do economismo moral pretende mostrar que uma reconstrução normativa da economia de mercado não pode ignorar aqueles princípios normativos que legitimam a sua existência. É, pois, dessa perspectiva que ele defende haver uma demanda implícita por solidariedade na esfera da economia de mercado, fundada na relação intrínseca (*intrinsischer Zusammenhang*) entre as condições da competição nesse complexo de ação e as normas do mundo da vida (*Lebenswelt*). Isso equivale a dizer que a esfera do mercado possibilita a realização complementar de interesses estratégicos na medida em que realiza determinados princípios de solidariedade. É, pois, nessa base que Honneth erige o seu argumento contra a tese de que o sistema de ação da economia capitalista de mercado constitui um sistema livre de normas (*normfreien Systems*).

Na esteira de Hegel e Durkheim, Honneth defende que a esfera econômica deve estar organizada de tal modo que a competição em termos de oferta e demanda seja compreendida como um sistema de obrigações de papéis complementares, absolutamente isento de anomias. Honneth (2011, p. 349) explica que os participantes do mercado “devem ter se reconhecido como membros de uma comunidade cooperativa, antes de se outorgarem mutuamente o direito de maximizar o proveito individual no mercado”. Nessa busca pelos seus interesses individuais, a liberdade de um deve ser percebida como uma condição de realização da liberdade do outro; não como uma permissão para um agir estritamente egoísta. Daí a necessidade de mecanismos dirigidos ao desenvolvimento de uma consciência cooperativa de responsabilidades recíprocas e à institucionalização de princípios de solidariedade. De acordo com a avaliação de Honneth, Hegel e Durkheim não acreditam que os interesses particulares dos agentes econômicos estejam definitivamente determinados; a própria teoria econômica

dominante admite certa plasticidade na determinação de interesses privados. Diferentemente das abordagens de Polanyi e Parsons, Honneth considera que aqueles autores conseguem mostrar em um nível bem mais formal que são as normas do mundo da vida que asseguram aos participantes do mercado a possibilidade do exame das condições de maximização da utilidade que melhor lhes convêm. Para Honneth, é nesse vácuo teórico que Hegel e Durkheim teriam conseguido identificar no próprio mercado os mecanismos de institucionalização de obrigações solidárias.

Honneth sustenta, nessa linha, que o economismo moral de Hegel e Durkheim constitui uma alternativa frutífera para o problema de Karl Marx. Na sua crítica econômica, vale lembrar, Marx (2017, p. 251) procurou mostrar que a única força capaz de unir e colocar comprador e vendedor da força de trabalho em mútua relação “é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados”. Pretende deixar claro, com isso, que ante premência da sobrevivência, o proletário consegue exercer a liberdade básica de recusar contratos injustos. Dada a pertinência da crítica marxiana, mas também interessado em oferecer uma base empírica para o seu posicionamento, Honneth reformula o argumento original.<sup>6</sup> Procura demonstrar que a esfera do mercado está fundada em uma estrutura “ética” (*sittliche*) de normas pré-contratuais, tida como condição para o *livre*

---

<sup>6</sup> No debate com Nancy Fraser (2003), Honneth sustentou que a economia capitalista de mercado segue operando porque conta com um consentimento mínimo dos atores. Todavia, quando o sistema do mercado se mostra incapaz de realizar os princípios que o legitimam, os participantes tendem a retirar o seu consentimento. Dificuldades em apontar uma base empírica para essa alegação demandaram do teórico social uma considerável reformulação nesse argumento, que culminou na tese do funcionalismo normativo.



consentimento. É com base nesse pressuposto fundamental que Honneth postula um “funcionalismo normativo” (*normativen Funktionalismus*), a partir do qual acredita poder demonstrar que o sistema de ação da economia de mercado seria capaz de realizar a forma social da liberdade não somente no contexto das relações de produção, mas também no domínio das relações de bens de consumo.

Esse trabalho de reconstrução normativa levado a termo na base do economismo moral, mais do que a existência de uma estrutura de regras morais pré-contratuais, desvela a ausência de mecanismos institucionais capazes de transformar os problemas produzidos pelo mercado em temas de interesse público. Honneth entende que esses mecanismos institucionais indicam a qualidade moral das relações econômicas: enquanto os *mecanismos discursivos* oportunizam o reconhecimento recíproco de qualidades individuais no âmbito de uma estrutura cooperativa, as *reformas legais* oferecem as condições estruturais necessárias à ampliação da inclusão social. Como esquemas de coordenação social de interesses privados, esses mecanismos representam a garantia jurídica de uma igualdade equitativa de oportunidades. No entendimento de Honneth, o sucesso da institucionalização desses mecanismos se faz perceber ou progressos normativos, ou pelo desenvolvimento anômalo do sistema da economia de mercado; ou seja, pelo nível de efetividade dos princípios de solidariedade. Considerando isso, ele acredita ser possível realizar o resgatar o potencial emancipatório dos mecanismos institucionais outrora identificados pela tradição do economismo moral.

Essa abordagem normativa do complexo de ação da economia de mercado realizada por Honneth é objeto de variadas contestações. Timo Jütten (2015), por exemplo, considera um erro afirmar que a economia de mercado possa realizar a liberdade social. Para ele, justamente essa

incapacidade é que deveria ser o núcleo de uma teoria social crítica. O argumento de Jütten está fundado na própria interpretação da teoria hegeliana da eticidade levada a termo por Honneth. No entender de Jütten, Honneth estabelece uma espécie de equivalência entre a sua concepção de mercado e a noção hegeliana de sociedade civil; na medida em que reduz a sociedade civil à esfera da economia de mercado, ele perde de vista o fato de que as pessoas também procuram realizar seus propósitos por meios associativos. Jütten identifica dois limites nessa abordagem. O primeiro deles tem a ver com o fato de que as corporações, no contexto da teoria hegeliana, não são constitutivas da esfera de ação do mercado; são, na verdade, instituições independentes da sociedade civil. Timo Jütten sustenta, em última análise, que é a sociedade civil que constitui uma esfera de liberdade social, não o sistema do mercado.

O outro aspecto problemático dessa interpretação normativa do mercado tem a ver com a origem e o conteúdo de uma solidariedade implícita. Jütten sustenta que a solidariedade nas corporações primitivas estava vinculada às suas respectivas atividades, o que já comprometeria uma caracterização das relações econômicas como solidárias. Não bastasse isso, ele afirma que os mecanismos de mercado e os mecanismos discursivos apontados pelo teórico social alemão constituem estruturas de coordenação social distintas, senão rivais. Uma relação intrínseca entre princípios morais e mecanismos de mercado seria, desse modo, inadmissível por duas razões. Primeiro, porque os atores privados operam no mercado condicionados, predominantemente, pela ambição ou pelo receio, de maneira que não se pode considerar essa forma de cooperação como um parâmetro adequado. Depois, porque os princípios da competição e da precificação, na medida em que se orientam pela relação oferta e demanda, revelam uma incompatibilidade com o princípio de

solidariedade. Nesses termos, em síntese, Timo Jütten procura fundamentar a sua crítica à abordagem normativa que Honneth faz da econômica de mercado.

Todavia, uma leitura cuidadosa da teoria honnethiana da eticidade democrática mostra que a crítica de Jütten desconsidera aspectos relevantes. Primeiramente, importa destacar que Honneth pretende realizar uma *reatualização* da teoria hegeliana, não uma mera reconstrução. Também convém notar que, no capitalismo desorganizado, não é a sociedade civil que desenvolve um papel nuclear, mas a esfera da economia de mercado. Não é por acaso que Honneth procura mostrar que os mecanismos discursivos e as reformas legais oferecem aos agentes econômicos condições estruturais de uma experiência moral de tomada da perspectiva do outro à medida que perseguem os próprios interesses. O teórico social tem, pois, em vista, uma reconciliação entre objetividade e subjetividade; daí porque ele recorre à crítica hegeliana à pauperização para fundamentar o argumento de uma demanda implícita por solidariedade no domínio das interações econômicas. Na sociologia de Durkheim, vale lembrar, essa demanda fica evidente na tese de que a anomia social seria resultado de uma crise moral (Beckert, 2002). Considerados esses aspectos, fica evidente a imprecisão da crítica de Jütten.

Na avaliação de Honneth, o funcionalismo normativo revela o potencial emancipatório dos mecanismos institucionais identificados na tradição do economismo moral. No conjunto, eles indicam a qualidade moral das relações econômicas. Os mecanismos discursivos permitem o reconhecimento mútuo de qualidades individuais na estrutura cooperativa; as reformas legais elevam os níveis de inclusão social. Para Honneth, mais do que procedimentos discursivos de coordenação de interesses, os mecanismos institucionais são condição de realização jurídica da igualdade de

oportunidade. Paralelamente às experiências de desrespeito e às normas de justiça, eles indicam os níveis de efetividade dos princípios de solidariedade. Significa dizer, em suma, que o sucesso da institucionalização de mecanismos é percebido como progressos normativos ou em termos de anomias. Feita essa reconstrução esquemática da análise histórico-sociológica da esfera da economia, é possível explicar com mais detalhes a hipótese esboçada.

### **3. O nexó entre patologia social e desenvolvimento anômalo**

Honneth compreende os complexos de ação das sociedades modernas como realizações institucionais de normas e valores. Não por acaso, ele sustenta que a experiência da liberdade depende da institucionalização progressiva de práticas de reconhecimento mútuo. Não obstante, reconhece o fato de que a realização da ideia de liberdade nas esferas éticas possa ser afetada por desvios em seu desenvolvimento. Distúrbios desse tipo revelam um processo de degradação da forma social de liberdade, que se deixa explicar por uma inconformidade entre as normas de uma esfera ética e as práticas individuais cotidianas. Ocorre que, ao definir patologias sociais e desenvolvimentos sociais anômalos, Honneth não chega a explicar como deve ser interpretada a relação entre tais distúrbios; não deixa suficientemente claro se seriam as patologias sociais que geram desenvolvimentos anômalos nas esferas éticas, ou vice-versa.<sup>7</sup> Ele diz apenas que desenvolvimentos anômalos não

---

<sup>7</sup> Este é, a propósito, um dos principais aspectos da crítica de Schaub (2015) à reconstrução normativa de Honneth. Para Schaub, o procedimento de Honneth é incompleto, não só porque suas premissas têm abrangência limitada, mas também porque ele passa

são desvios induzidos por uma esfera de ação, mas anomias, cujas fontes remontam a “outros lugares”. É possível demonstrar, não obstante, a existência de um vínculo entre tais distúrbios na teoria honnethiana da eticidade. Trata-se, mais exatamente, de um mútuo condicionamento entre o desenvolvimento anômalo da economia de mercado e uma forma patológica da liberdade jurídica, que se manifesta mediante um apego injustificado ao sentido negativo desse sistema.

Importa lembrar que, na sua análise da determinação jurídica da liberdade, Honneth descreve duas manifestações patológicas. Uma primeira forma de patologia social consiste na interpretação da liberdade jurídica como mero processo de juridificação das interações sociais, que leva à interdição do acesso a outros processos comunicativos existentes no mundo da vida. Nesses casos, confere-se à ordem jurídica uma posição privilegiada na resolução de conflitos, posto que os atores se compreendem como meros portadores de direitos. Diversamente dessa, a segunda forma patológica figura como um “modelo de suspensão” (*Aussetzung*), que produz uma reversão da ideia de liberdade em um ideal de vida individual. Honneth (2011, p. 160) atribui a causa desses distúrbios a uma “incapacidade dos atores de interpretar apropriadamente o sentido das margens de ação que o direito lhes oferece”. Trata-se, a rigor, de um uso abusivo do caráter suspensivo dos direitos subjetivos, que possibilita a formação de uma personalidade alheia a decisões vinculadoras. De forma a justificar essa hipótese, enfatiza-se a relação entre aquela primeira forma patológica e a esfera da economia de mercado,

---

ao largo dos perigos decorrentes dos desenvolvimentos sociais anômalos concretos.

a despeito poder existir outras vinculações entre patologias sociais e desenvolvimentos sociais anômalos.

Um primeiro indicativo de uma relação entre a forma de patologia da liberdade jurídica mencionada e o desenvolvimento anômalo da esfera do mercado é o efeito dessocializante dos direitos subjetivos apontado por Honneth. Todavia, isso não significa que ele não reconheça que a institucionalização dos direitos subjetivos tenha representado um substancial progresso do ponto de vista normativo. Na realidade, o que Honneth pretende é denunciar o perigo sempre eminente de se interpretar a liberdade na esfera econômica em termos negativos, principalmente quando esse complexo é reduzido a um simples sistema de incentivos. Na sua maneira de ver, a institucionalização dos direitos subjetivos levou a um aprofundamento da individualização nas disputas e conflitos nas relações de trabalho e de consumo. O teórico social reafirma, assim, o seu posicionamento frente aos limites da linguagem dos direitos. Para Honneth (2011, p. 427):

ao assegurar ao indivíduo a proteção jurídica de sua esfera privada, dando-lhe, assim, a oportunidade de se defender de expectativas e fardos inadmissíveis, [os direitos subjetivos] tendem a ‘aliená-lo’ do seu ambiente comunicativo e, simultaneamente, a deixa-lo para trás como um sujeito jurídico ‘monológico’, girando em torno de si.

Para Honneth, portanto, o caráter eminentemente individualista dos direitos subjetivos gerou um processo de dessolidarização social, que implicou a redução de oportunidades de realização da liberdade social tanto na esfera do trabalho quanto na esfera do consumo.

Na esfera do consumo, esse efeito dessocializante dos direitos subjetivos se fez notar na atomização do consumidor. De acordo com Honneth, na medida em que se consagrou

como ideal de autorrealização e de formação da personalidade, a ideia de satisfação recíproca de necessidades por meio de relações de consumo foi despojada do seu conteúdo normativo. Isso não apenas minou da noção de “soberania do consumidor” (*Konsumentensouveränität*), como também ampliou o nível das desigualdades estruturais entre produtores e consumidores. Honneth acredita que isso também explica a intensificação do consumo de luxo não obstante os seus danos sociais e ambientais. Diante disso, fica fácil notar que à divisão do mercado do consumo entre consumidores, que atuam de maneira privada e empresários que perseguem seu proveito econômico, subjaz uma interpretação social errônea dos direitos subjetivos.

Quanto à esfera do trabalho, algo de similar ocorre em relação à implantação de políticas sociais, dirigidas à resolução da chamada “questão social”. De acordo com Honneth, já as primeiras iniciativas dessa natureza inibiram sensivelmente os potenciais associativos dos trabalhadores, dado que as suas demandas foram assumindo um caráter individualista. Honneth permite, assim, inferir que foi o caráter ambíguo do Estado social que possibilitou um novo processo de desorganização do sistema capitalista que impactou de forma decisiva nas condições sociais do trabalho. Honneth (2011, p. 427) faz notar que:

uma vez que todas essas medidas tardias foram concedidas apenas na forma de direitos subjetivos, em caso de conflitos e disputas, implicavam um retorno às orientações de ação puramente individuais, fazendo com que os impulsos de auto-organização coletiva, que haviam crescido nesse ínterim, logo fossem paralisados novamente.

Importa ter presente, entretanto, que foi a fragmentação do mercado de trabalho que provocou a dessolidarização social, dado o caráter individualista das políticas sociais. Isso significa que a “forma juridificada” das melhorias

implementadas no mercado de trabalho obliterou a ideia de complementaridade de obrigações de papéis de trabalhadores e empregadores ao induzir a uma individualização da perseguição de interesses coletivos.

Diante disso, Honneth insiste que o principal problema do efeito dessocializante dos direitos subjetivos vem a ser o ofuscamento da relevância social dos mecanismos discursivos nas esferas do trabalho e do consumo. Na tradição do economismo moral, importa lembrar, esses mecanismos institucionais possibilitam o florescimento de uma vontade intersubjetiva. Na contramão disso, a sedimentação da “cultura capitalista”, a partir da qual os consumidores se dispõem a adquirir o simples valor simbólico dos objetos, tornou possível a legitimação de uma autocompreensão individualista. Inviabilizaram-se, dessa maneira, as possibilidades de uma problematização moral das formas predominantes de consumo mediadas pelo mercado. Baseado nisso, Honneth observa que a falta de mecanismos discursivos na esfera do mercado abriu caminho para o consumo de ostentação. Diferentemente das cooperativas de consumo, as pouquíssimas associações de proteção ao consumidor remanescentes têm atuado segundo uma função de simples controle burocrático à distância de seu público-alvo e destituídas de sua capacidade socializadora original. De fato, isso explica a ausência na esfera de consumo de uma “reciprocidade institucionalizada” capaz de assegurar tanto a satisfação de interesses das empresas quanto as necessidades dos consumidores.

De acordo com Honneth, fenômeno semelhante é percebido no mercado de trabalho, tendo em vista o papel marginal desempenhado pelas organizações sindicais contemporâneas. Não é sem motivo que vem desaparecendo nas últimas décadas a imagem de mercado como instituição de liberdade social. Se por um lado, a chamada “revolução



neoliberal” viabilizou uma economia globalizada, possibilitando avanços que transformaram, de maneira inexorável, a vida contemporânea, por outro, ela gerou sérios retrocessos nos diferentes sistemas sociais, minando seu potencial emancipatório. Como lembra Honneth (2011, p. 465),

o mercado deixou de ser compreendido por seus partícipes como uma instituição predominantemente social, que nos oportunizaria a satisfação de nossos interesses em reciprocidade sem coerção, mas como um órgão de competição para maximizar o próprio benefício da forma mais astuta possível.

Para o teórico social, essa ausência de mecanismos discursivos no sistema econômico permitiu a sedimentação da compreensão segundo a qual *o outro* representa um risco à persecução dos interesses privados e que as garantias jurídicas chanceladas pelo Estado seriam suficientes para a autorrealização individual. O caráter individualista dos direitos subjetivos, em última análise, provocou um desvio (*Abweichung*) no desenvolvimento do mercado que se deixa explicar por uma forma desorganizada de capitalismo.

Essa leitura é corroborada pela análise do processo de modernização capitalista que Honneth apresenta em outros estudos.<sup>8</sup> Na esteira do diagnóstico de Simmel, ele sustenta

---

<sup>8</sup> No ensaio *Organized self-realization: Paradoxes of individualization*, por exemplo, Honneth (2012) recorre à sociologia de Georg Simmel para mostrar que o processo de individualização não se deixa compreender apenas pela pluralização de estilos de vida decorrentes de mudanças na esfera econômica. Paralelamente a isso, Simmel identifica um aumento de ações individualistas, além de uma crescente busca por uma personalidade autêntica. Trata-se, em termos empíricos, de uma “indiferença intersubjetiva”, que se manifesta por uma preocupação substancial com interesses egoístas. Honneth considera que a principal consequência disso seria a

que as transformações socioculturais nas sociedades ocidentais permitem explicar o advento de uma nova forma de individualismo. Trata-se, a rigor, de um tipo reflexivo de individualismo, decorrente da relação entre diferentes processos sociais com dinâmicas de desenvolvimento igualmente distintas. Honneth descreve esse fenômeno como uma “afinidade eletiva” (Weber) entre processos sociais distintos, convergência essa que não só deu causa a uma multiplicidade de formas de vida, como também transformou o ideal moderno de autorrealização individual em força produtiva.<sup>9</sup> Também são apontados como fatores relevantes a mobilidade social gerada pelo desenvolvimento do setor de serviços e a elevação dos níveis de educação, por exercerem uma influência decisiva na diferenciação de planos pessoais de vida e na multiplicação de novas carreiras profissionais.<sup>10</sup> Isso significa, em síntese, que o incremento em termos de

---

ameaça de um esgarçamento do tecido social, o que indica que o processo de individualização não implicou uma elevação dos padrões de liberdade individual.

<sup>9</sup> De fato, o individualismo qualitativo não gerou impactos negativos na produtividade da economia capitalista. Na mesma linha de Boltanski e Chiapello (2018), Honneth mostra que o sistema capitalista transformou o novo individualismo em base ideológica e principal fator de produção, o que evidenciaria a tendência de uma busca padronizada por uma identidade fundada em um suposto modo de vida autêntico.

<sup>10</sup> Honneth ainda examina a reestruturação dos processos produtivos e do setor de serviços, dando destaque para a nova noção de trabalho, que verte do desmonte do modelo de produção fordista. Para além de uma suposta valorização dos resultados do trabalho individual, ele mostra que esse novo conceito se caracteriza por uma “subjetivação normativa do trabalho”, uma vez que a disposição intelectual do trabalhador é sistematicamente exigida na organização dos processos produtivos e no oferecimento de serviços.

rendimentos e de tempo livre ampliou o espectro de decisões individuais.

No seu conjunto, essas transformações na estrutura social criaram as condições ideais para um aumento em termos de autonomia. Para Honneth, esse “individualismo qualitativo” implicou outros tipos de mudanças comportamentais que colocaram o indivíduo no centro de uma forma de vida compreendida em termos de um processo experimental de autorrealização. É, pois, nessa base que o teórico social procura justificar o argumento de que as exigências de autorrealização que se intensificaram no período pós-guerra, a partir da confluência de distintos processos de individualização, converteram-se em padrão de expectativas de reprodução social, que garantiram legitimidade à atual configuração do sistema de ação da economia de mercado. Honneth faz notar, assim, que essa transformação paradoxal no processo de individualização gerou novas formas de sofrimento social, posto que as pessoas se viram expostas à exigência de se manterem sempre mais abertos a projetos individualistas de vida.

O processo de emancipação individual tornou possível as condições para o surgimento de uma nova forma de colonização social a partir das atuais demandas do mundo do trabalho. Deranty (2009) chama a atenção para uma progressiva invasão da intimidade, manifestada por processos de subjetivação baseados no imperativo da eficiência econômica. Um outro efeito desse processo é o esvaziamento da noção de solidariedade no âmbito das interações jurídicas; as ideias de risco e de responsabilidade sociais foram neutralizadas em função do bem-estar. O próprio sentido do princípio do desempenho passou a ser visto como padrão de medida do sucesso econômico. Não é sem motivos, portanto, que o isolamento social se expressa como um efeito do processo de individualização. Na leitura de Honneth, esse

processo levou à ruptura de laços solidários constituídos a partir das relações de trabalho durante a chamada era fordista. O frankfurtiano não tem dúvidas de que essas mudanças no sentido da ideia de autonomia são a causa do esgarçamento do tecido social.

O resultado disso foi o advento de uma profusão de formas de vida individualizadas, de modo que não surpreende o fato de a economia do mercado ter cristalizado uma função estruturante na coordenação social. Importa reconhecer, assim, que o intercâmbio econômico, dada a sua estrutura jurídica, condicionou a uma interpretação equivocada (*Fehldeutung*) do sentido negativo da forma de liberdade, passando a figurar como “uma porta de entrada para tais patologias, tendo em vista que exige um elevado nível de abstração de seus participantes e, por isso, regularmente convida a interpretações equivocadas”, afirma Honneth (2011, p. 158-159). Isso implica dizer, em síntese, que a linguagem individualista dos direitos subjetivos e das políticas de proteção social levou a um esvaziamento do sentido de consciência solidária. Diante disso, parece lícito afirmar que a desresponsabilização social e o desaparecimento de estruturas organizadas de resistência constituem evidências de um condicionamento mútuo entre uma compreensão equivocada do sentido negativo da liberdade jurídica e o desenvolvimento anômalo do mercado.

Uma objeção passiva de ser levantada contra tal interpretação consiste no fato de que as esferas da eticidade não são acometidas por perturbações patológicas. Importa notar que a linha de argumentação apresentada pelo alemão não ignora as especificidades das patologias sociais, nem o caráter peculiar dos desenvolvimentos anômalos que afetam as instituições relacionais. Precisamente por isso, afirma-se um nexo de condicionamento, não de determinação recíproca. Não se pode perder de vista, nesse sentido, a importância dos

processos de individualização e de socialização para o modelo crítico honnethiano. Com efeito, esse fundamento teórico força a admitir que patologias sociais, como interpretações sociais errôneas (*sozialen Fehldeutung*), não se constituem de forma alheia a um contexto social específico. Para Honneth (2011, p. 157), “sempre que alguns ou todos os membros da sociedade, por causas sociais, não estão mais em condições de compreender adequadamente o significado dessas práticas e normas, podemos falar de patologia social”. Da mesma maneira, uma instituição relacional não se desenvolve independentemente da influência da forma como os seus sistemas institucionalizados de ação são compreendidos por seus participantes.

Também é verdade que a distinção entre patologias e desenvolvimento anômalos que Honneth procurou estabelecer perdeu força nos trabalhos que se seguiram à publicação da sua teoria de justiça como análise da sociedade. No ensaio *As enfermidades da sociedade*, inclusive, ele lança luzes sobre a noção de “patologia social”, recorrendo a uma concepção de sociedade enquanto organismo vivo. Novamente, Honneth (2015, p. 591) abre margem para se colocar em perspectiva um tal condicionamento mútuo, ao afirmar que:

só é possível falar de uma enfermidade ou patologia social quando uma sociedade, *em seus arranjos institucionais*, fracassa numa das tarefas que ela própria se propôs dentro de um círculo funcional de socialização, processamento da natureza e regulação das relações de reconhecimento de acordo com as convicções de valor que prevalecem nela.

Para que se possa falar de “enfermidades da sociedade”, ele enfatiza a importância da ideia de “um funcionamento intacto”, passiva de ser aplicada não só a pessoas, mas também à sociedade. Levando-se em consideração o entrelaçamento entre liberdade jurídica e economia de

mercado no funcionalismo normativo de Honneth, que justifica a atenção atribuída às reformas legais e aos mecanismos discursivos, fica evidente que o nexó defendido entre tal distúrbio patológico e o desenvolvimento anômalo da esfera de ação do mercado não é outra coisa senão expressão da ruptura entre subjetividade e objetividade.

Diante desse quadro, importa reconhecer que o desenvolvimento anômalo da economia capitalista de mercado desvela a distância da promessa de realização da liberdade social nessa esfera da eticidade. Como Honneth deixa bem claro no curso da sua reconstrução normativa, essa concepção de mercado que se tornou hegemônica, à medida que passou a se orientar unicamente pelo princípio da eficiência econômica, carece do mais elementar componente de legitimação. O seu caráter eminentemente individualista explica o crescente ocultamento da ideia normativa de solidariedade social, o que desloca a atenção para a esfera público-política. Daí a necessidade de explorar perspectivas de uma eticidade genuinamente democrática, fundada no papel nuclear da esfera da formação da opinião e da vontade.

## **Considerações finais**

No curso do trabalho de reconstrução normativa do desenvolvimento social, Honneth não oferece uma explicação adequada acerca do nexó entre distúrbios patológicos e anômicos. Partindo dessa suposição, este experimento teórico procurou mostrar uma relação implícita entre o desenvolvimento anômalo do mercado e uma interpretação socialmente equivocada da determinação jurídica da liberdade, evidenciada pela unilateralização da linguagem dos direitos. O condicionamento recíproco entre essas perturbações possibilita melhor compreender como a dessolidarização social provocada pelo capitalismo

desorganizado levou a um esvaziamento do potencial emancipatório de outros complexos institucionais. Na pretensão de demonstrar a plausibilidade dessa hipótese, procedeu-se a uma retomada da análise histórico-sociológica da normatividade social, empreendida pelo frankfurtiano, a partir da qual foram explicitadas as distinções por ele delineadas entre patologias sociais e desenvolvimentos anômalos.

Nessa base, a seção seguinte trouxe uma análise verticalizada da abordagem normativa que o frankfurtiano faz da esfera do mercado. Presume-se ter ficado claro que os modernos sistemas sociais precisam realizar aqueles princípios morais que legitimam a sua existência. Impor lembrar que, quando uma instituição social deixa de realizar os fins que a justificam, seus participantes tendem a retirar o consentimento que a legitimam. Posto que a esfera do mercado permanece em operação, Honneth afirma haver um consentimento moral mínimo da parte dos agentes econômicos, justificado pela existência de normas e valores que tendem a conter as tensões produzidas pelo sistema econômico. É com base nesse pressuposto, em última análise, que o frankfurtiano argumenta que a realização complementar de interesses estratégicos exige a institucionalização de certos princípios de solidariedade. Recorrendo ao economismo moral, Honneth sustenta que a não realização da liberdade social pelo mercado seria a expressão de um desenvolvimento anômalo. Reconhecidamente, isso deu margem a algumas dificuldades de interpretação dessa abordagem normativa da economia, especialmente no que diz respeito à relação entre desenvolvimentos anômalos e patologias sociais.

Numa tentativa de fundamentar uma possível relação interna entre essas perturbações, buscou-se mostrar que a institucionalização dos direitos subjetivos ampliou a

individualização nos mercados de trabalho e de consumo, minando o papel social dos mecanismos discursivos. Não bastasse isso, a confluência entre os processos de mudança social e as mudanças culturais deu causa a um individualismo de autorrealização, que acabou por legitimar o assim chamado capitalismo desorganizado. Esses eventos produziram as condições ideais para a sedimentação de uma interpretação socialmente equivocada dos direitos negativos de liberdade. Dessa forma, deve ter restado claro que essa compreensão equivocada da linguagem dos direitos se apresenta como um fator contribuinte do desenvolvimento anômalo do sistema da economia de mercado, cujo recrudescimento acaba favorecendo a assimilação daquela forma patológica da liberdade. Dada a simultaneidade dos processos de socialização e de individualização, fica fácil perceber a existência de uma relação de condicionamento recíproco entre o citado distúrbio patológico e a dessolidarização social em curso. Não é sem motivos, portanto, que a dessolidarização social desencadeada pelo sistema do mercado acaba se replicando nas esferas das relações pessoais e da formação política da vontade. Se reconhecida uma tal relação de condicionamento recíproco entre a unilateralização da linguagem dos direitos e o desenvolvimento anômalo do mercado, tem-se uma importante chave interpretativa para a persistência da injustiça social.

## **Referências**

BECKERT, Jens. *Beyond the market: the social foundations of economic efficiency*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *The new spirit of capitalism*. New York, NW: Verso, 2018.



DERANTY, Jean-Philippe. Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy. Leiden, MA; Boston, MA: Brill, 2009.

DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRASER, Nancy; HONNETH, Alex. Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange. New York: Verso, 2003.

FREYENHAGEN, Fabian. Honneth on social pathologies: a critique. Critical Horizons, v. 16, n. 2, p. 131-152, maio 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.000000000044>. Acesso em: 20 mar. 2021.

HEGEL, Georg W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010.

HONNETH, Axel. The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy. Albany: State University of New York Press, 1995.

HONNETH, Axel. Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel. Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. The I in We: Studies in the Theory of Recognition. Malden: Polity, 2012.

HONNETH, Axel. As enfermidades da sociedade: aproximação a um conceito quase impossível. Civitas, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 575-594, out./dez. 2015.

JÜTTEN, Timo. Is the market a sphere of social freedom? Critical Horizons, v. 16, n. 17, p. 187-203, maio 2015.

Disponível em:  
<https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000047>.  
 Acesso em: 6 ago. 2021.

LAITINEN, A.; SÄRKELÄ, A. Four conceptions of social pathology. *European Journal of Social Theory*, [s. l.], v. 22, n. 1, p. 80-102, 2019. Disponível em:  
<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1368431018769593>. Acesso em: 5 maio 2025.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

POLANY, Karl. *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press, 1992.

SCHAUB, Jörg. Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions: normative reconstruction as method of Critical Theory. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 107-130, maio 2015. Disponível em:  
<https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000043>.  
 Acesso em: 6 ago. 2021.

TEIXEIRA, Mariana. *Patologias sociais, sofrimento e resistência: reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) –Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.


ZURN, Christopher. Social pathologies as second-order disorders. In: PETHERBRIGE, Danielle (Ed.). *Axel Honneth: Critical essays. With reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill, 2011. p. 345-370.

ZURN, Christopher. *Axel Honneth: a critical theory of the social*. Malden: Polity, 2015.

**(Submissão: 09/11/24. Aceite: 24/07/25)**



**Hierogênese e absoluto**  
**Ernesto de Martino e a epistemologia do**  
**sagrado<sup>1</sup>**  
**Hierogenesis and the Absolute Ernesto**  
**de Martino and the Epistemology of the**  
**Sacred**

 10.21680/1983-2109.2025v32n68ID35316

**Moreno Paulon**

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade (NOVA FCSH)

moreno.paulon@gmail.com

**Resumo:** Na sua teoria do sagrado, o historiador da religião Ernesto De Martino (1908-1965) descreveu o mito e a ritualidade como respostas culturais a problemas existenciais. Analizando as práticas religiosas do ponto de vista de uma psicologia social, pragmática e funcionalista, as técnicas mágico-rituais são descritas como dispositivos de defesa capazes de proteger a “presença”, ou seja o poder de decisão e escolha de acordo com valores. Perante as crises

---

<sup>1</sup> **Fundings:** This work is funded by FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, under the Ph.D. fellowship UI/BD/151195/2021 and CHAM strategic project UIDB/04666/2020 – UIDP/04666/2020

da vida, o ser humano recorreria a modelos operacionais historicamente consolidados dentro de uma comunidade, dispositivos de ação através dos quais conduzir uma iniciativa de resposta para lidar com uma dificuldade contingente. Desta maneira, contorna o risco de desintegração psicológica, a queda no arbítrio pânico e a desorientação num mundo que não lhe é mais semelhante, com o qual não é possível estabelecer diálogo. Este diálogo procura o símbolo como canal de comunicação e produção de significados. O artigo oferece uma síntese dos principais momentos da reflexão de De Martino e uma justaposição de sua interpretação com os modelos teóricos de Sigmund Freud, Carl Jung, Mircea Eliade e Rudolph Otto.

**Palavras-chave:** Antropologia cultural; Filosofia da religião; Epistemologia; Psicologia; Ernesto De Martino.

**Abstract:** In his theory of the sacred, historian of religions Ernesto De Martino (1908-1965) described myth and ritual as cultural responses to existential problems. Analyzing religious practices from the point of view of a pragmatic and functionalist social psychology, magical-ritual techniques are described as defense devices capable of protecting the “presence”, that is, the power of decision and choice in accordance with values. Faced with life crises, human beings would resort to operational models historically consolidated within a community, action devices through which to conduct a response to deal with a contingent difficulty. In such way, they may avoid the risk of psychological disintegration, the fall into panic arbitrariness and disorientation in a world that is no longer similar to oneself, with which it is no more possible to establish dialogue. This dialogue seeks the symbol as a channel of communication and production of meanings. The article offers a synthesis of the main moments of De Martino's reflection and a juxtaposition of his interpretation with the theoretical models of Sigmund Freud, Carl Jung, Mircea Eliade and Rudolph Otto.

**Keywords:** Philosophy of Religion; Cultural Anthropology; Social Psychology; Ernesto De Martino; Epistemology.

## Introdução

O fenómeno cultural que é genericamente classificado de religião reúne características surpreendentemente numerosas. Seu domínio inclui tabus e símbolos, práticas e fórmulas rituais, tradições orais, cosmogonias sobre a origem do universo, ídolos e lugares sagrados, hierarquias sociais, normas éticas e morais, técnicas corporais e representações artísticas, escansões de tempo e liturgias, estruturas de poder, pedagogias, hábitos alimentares, livros, interpretações da história e do destino da espécie humana. O catálogo poderia continuar. Não é ilícito pensar que precisamente por causa desta articulação tão rica permaneça uma inevitável dose de arbitrariedade na definição das margens do campo religioso. Seu alcance inclui a história tanto das teorias científicas como das tradições filosóficas, até o ponto que pode não ser de todo plausível identificar uma área onde o religioso estaria entrelaçado com outros domínios da vida social e onde, pelo contrário, encontraria o seu estatuto autónomo. Na verdade, não faltam motivações para duvidar de que uma tal operação seja epistemologicamente sensata.

A tarefa desesperada de estabelecer as fronteiras da religião não será o tema deste artigo. Tentaremos antes investigar quais os motivos e objetivos dos sujeitos sociais que se viram para a vida religiosa e em particular para o sagrado (a sacralidade, a sacraficação ou a hierogênese). Perguntaremos, por um lado, qual o estatuto social das práticas e ideologias aprendidas e reiteradas no domínio religioso, por outro analisaremos qual a sua função dentro de uma comunidade. As leituras do fenómeno do religioso que abordaremos brevemente neste estudo são a psicanalítica, a irracionalista e a historicista, segundo a leitura proposta por Ernesto De Martino e num panorama que tem como horizonte

a psicologia social aplicada às "massas fora da história" do Sul da Itália na segunda metade do século XX.

Numa poderosa teoria do mito e do sagrado, o historiador das religiões Ernesto De Martino reuniu os elementos para uma interpretação pragmática e funcionalista capaz de responder a essas questões do ponto de vista de uma psicologia social, com taxonomias e percursos que serão aqui resumidos e explicados em seus momentos mais marcantes.

Este artigo apresenta também um breve resumo das posições do autor perante o mundo religioso e sagrado, através do seu peculiar princípio explicativo da *presença* e da sua *crise*, noções que derivamos tanto das obras *Storia e metastoria* (1995) como de *Furore, simbolo, valore* (1962). Deixaremos de lado as influências e os distanciamentos de Benedetto Croce, bem como as raízes do conceito de presença na filosofia de Martin Heidegger. Em vez disso, tentaremos ilustrar como se articula o processo de *destorificação institucional* face à crise da presença, um processo desdobrado para proteger a existência social através dos dispositivos culturais da hierogénese e do nexu mítico-ritual, conceitos teorizados numa base etnográfica. Na nossa leitura da obra demartiniana, esses fenómenos serão também interpretados como formas de ambição em direcção a um absoluto, mobilizados de forma a esconder a arbitrariedade de aquisições culturais relativas à história e estrutura de uma determinada sociedade. Remeteremos essas hipóteses aos casos etnográficos relatados pelo autor nos textos *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961). Por fim, definiremos melhor as posições do etnólogo relativamente ao que ele considera uma abordagem fenomenológica. Além disso, sobre a teoria do sagrado, teremos a oportunidade de sublinhar o distanciamento da perspectiva demartiniana tanto da teoria freudiana como junguiana e do posicionamento de outros historiadores das religiões como Mircea Eliade e Rudolph Otto.



Contudo, tentaremos recuperar, sempre que possível, algumas contribuições da reflexão de Eliade.

## **O modelo teórico demartiniano**

Nas ciências sociais como nas empíricas, uma atenção epistemológica se dedica às palavras, relações e conceitos destinados a representar um percurso descritivo e suas possibilidades de conhecimento, explicação, previsão, para testar-se na correspondência com a realidade a que essas coordenadas se referem. A análise teórica proposta por Ernesto De Martino a respeito das formas de vida mágica e religiosa está repleta de preliminares a respeito dessas ferramentas teóricas e começa com a apresentação de uma taxonomia contrária à concepção irracionalista.

Um axioma de partida é que a instância racional seria serenamente capaz de compreender e explicar a vida religiosa por si própria gerada. A compreensão, portanto, poderia ignorar o misticismo do praticante, os dogmas eruditos do teólogo e até mesmo o conhecimento intuitivo. No decorrer de suas reflexões, De Martino organiza uma teorização científica que devolve à dimensão psicológica e social o que o pensamento religioso coloca fora do humano através da delegação ao sagrado e ao divino. Para avançar nesse plano, o autor apronta um equipamento composto por alguns conceitos-chave, derivados inicialmente da filosofia existencialista. A teoria da religião de De Martino está organizada em uma arquitetura elevada ao longo de um perímetro identificado por quatro vértices. Os conceitos que ele propõe para o diálogo são os seguintes:

- *presença*;
- *destorificação*;
- *hierogênese*;

- *nexo mítico-ritual.*

A que se referem esses quatro primeiros princípios? As melhores e mais concisas definições desses conceitos nos chegam pela curadoria de Marcello Massenzio, no volume *Storia e metastoria*:

«Presença é [...] poder de decidir e escolher segundo valores. [...] O risco da presença é não conseguir superar situações críticas [ou seja, de escolha]» (1995, p.p. 121)

«A destorificação é a ocultação protetora da historicidade da existência» (1995, p.p. 122)

«A instituição e o reconhecimento de uma esfera sagrada “separada do mundano” [hierogénese] é a resposta técnica ao risco de perda do presente humano» (1995, p.p. 135)

«O nexo mítico-ritual, característico da vida mágico-religiosa (ou do sagrado) é um sistema técnico historicamente condicionado – isto é, gerado e eficaz em determinadas condições culturais» (1995, p.p. 141)

Deste breve inventário já emergem as perspectivas mais importantes da pesquisa de De Martino, o que antecipa, ou prefigura, os desenvolvimentos da reflexão teórica no âmbito da antropologia contemporânea. O que o autor revela na sua teoria da religião é que, diante de situações críticas da existência, o ser humano corre o risco de perder seu sentido de presença no mundo e sente a necessidade de recorrer a modelos operacionais historicamente consolidados dentro de uma comunidade, isto é, mecanismos de ação através dos quais conduzir uma iniciativa de resposta para resolver uma dificuldade contingente. O risco é o de desintegração psicológica, a queda no arbítrio pânico e na desorientação num mundo que não é mais semelhante e com o qual não é possível estabelecer diálogo. Este diálogo tem o símbolo como

canal de comunicação. A acção culturalmente orientada restabelece uma correspondência entre o ser humano e a realidade que o rodeia, uma realidade que circunstâncias críticas correm o risco de tornar estranha e incontroável. Estas circunstâncias foram observadas pelo etnólogo na vida concreta do quotidiano: na procura de alimentos, na guerra, nas relações sexuais, na doença e na morte. Os acontecimentos críticos, os fatos da vida que expõem os sujeitos à crise da presença, podem dizer respeito tanto à relação com o estrangeiro como às estruturas de poder consolidadas nas hierarquias sociais, e têm em comum a consequência de expor o indivíduo aos tempestados da arbitrariedade e do caos sem salvação. Quando apoiamos a antecipação de De Martino dos núcleos teóricos contemporâneos estamos nos referindo exatamente a esta franca indicação de arbitrariedade e de relativismo (que de Martino chama de historicidade) que se revelam na base das aquisições culturais alcançadas pelo indivíduo como membro de uma comunidade. De Martino recupera esse sentimento diretamente do clima existencialista. Com efeito, a consciência da historicidade da existência é uma primeira janela aberta sobre a precariedade e a transitoriedade dos hábitos, dos gestos, dos padrões de pensamento de um grupo social, de todos aqueles elementos que nos tornam humanos e que, se têm uma data de início, evidentemente também têm um possível prazo. É apenas um primeiro destaque da arbitrariedade, um desmascaramento da relatividade escondida sob as escolhas culturais. Esta historicidade traz consigo um abalo no terreno em que estamos, terreno que a comunidade preferiria estável e eterno, capaz de libertar alguém do peso e da responsabilidade de escolha carregados relutantemente. Algo semelhante reivindicou o cristianismo de Dostoiévski, quando afirmou que o infinito é indispensável ao ser humano: a procuração para o divino exime o humano

das responsabilidades das ações terrenas (em Dostoiévski) ou de suas escolhas culturais (na antropologia).

Torna-se então necessário dissimular a historicidade da existência e enraizar as tradições, as instituições, os costumes, a nossa existência, o nosso *habitus* cultural *in illo tempore*, no absoluto; precisamos deshistoricizar a condição humana para oferecer um modelo de comportamento que pareça mais legítimo enquanto eterno, um dispositivo de ação exemplificado pelo mito e separado da transitoriedade da existência histórica através da hierogênese: a instituição de uma esfera sagrada separada do mundo comum. Desta forma esquecemos que cada gesto, cada palavra, cada rito e emoção, som, tradição, dança tem uma data de início e, sobretudo, que a marca registrada é *antropos*, não *deus*. Assim a *poiesis* humana é mascarada, privada do seu estatuto arbitrário, histórico e relativo, para ser delegada a entidades distantes, superiores, eternas. Assim, a acção do ser humano se apresenta apenas como uma mimese de um outro modelo, tanto mais legítimo porque está afastado dos limites da existência humana. Resumidamente, poderíamos definir isso como um mecanismo de libertação do princípio antrópico.

## **Respostas culturais a problemas existenciais**

«O mito é uma palavra a repetir sempre que se apresenta um determinado momento crítico, ou em datas canónicas» (1995, p. 146).

Quando uma situação ameaça a segurança individual, revela a precariedade da existência ou a arbitrariedade das conquistas culturais, intervêm modelos de acção que visam reintegrar a nossa presença no mundo através de acções culturalmente definidas e consolidadas, escolhidas como modelo e enraizadas na continuidade do tempo através da transmissão de uma época para outra. Ernesto De Martino leu

a prática religiosa como um agregado de dispositivos ativados para salvaguardar a presença humana no mundo. O dispositivo mítico-ritual representa um pára-quedas cultural para os inevitáveis momentos de salto para o vazio que surgem em nossas vidas.

A atribuição de significado é impressa nas coisas e as impregna como a chuva na terra, se tornando uma coisa só na nossa percepção diária. Assim, mesmo uma dor de cabeça, um bocejo, uma colher de óleo derramada na água, uma mecha de cabelo cortado podem, respectivamente, se tornar representações e práticas simbólicas para permitir que a presença se comunique com o mundo, de forma a lidar com uma situação crítica. A emergência pode assumir muitos aspectos: pode ser uma tempestade destrutiva para uma população camponesa, pode ocorrer no desaparecimento repentino do leite materno durante a amamentação, incluirá a exposição dos recém-nascidos a doenças, a perda de um amante ou de um marido que sustentava a família. Ernesto De Martino recolheu numerosos dados etnográficos, vivos e concretos, para apoiar a sua interpretação do mundo mágico-religioso. Relatamos brevemente alguns particularmente significativos, também para compreender a analogia com o fenômeno da magia lucaniana:

Em Grottole, Stigliano, Viggiano, Pisticci e Valsinni a futura mamãe se preocupa com a ideia de que o bebê nascerá com o cordão umbilical enrolado no pescoço: ela terá, portanto, cuidado [...] para não cruzar as mãos enquanto se inclina no encosto da cadeira em assento de igreja, para não esticar as meadas no pescoço; se por acaso ela cometer algum desses atos nefastos, terá que tomar medidas para [...] desfazê-las. (1959, p. 40)

A gravidez é uma condição precária por excelência, uma fase que expõe o nascituro e a mãe a riscos letais, inesperados e comprometedores; preocupações e ansiedades podem ser

difíceis de suportar. No caso etnográfico, a resposta cultural à apreensão está mais orientada para o campo da operação mágica do que para o religioso, mas o mecanismo de procura de um dispositivo de intervenção, de uma ação, é o mesmo do ponto de vista psicológico do sujeito. Noutras situações, em casos de maior urgência (ou seja, de uma crise concreta e não apenas de preocupação) se recorre sem demora ao sincretismo mais propriamente mágico-religioso, apoiando os argumentos epistemológicos contra a circunscrição do religioso.

Para encantar o pível (perda de peso, palidez e prostração do nenê), a mãe visitará tantas esposas quantos os meses do bebê, pedindo a cada uma delas um copo de água onde foi cozido e macarrão e três toques de sal [...] Chegando em casa a mãe preparará um banho com a água e o sal recolhidos e nela mergulhará o bebê [...] depois de recitar o peço: «Senhor Deus, tira a magreza deste filho meu» (1959, p. 53).

Os elementos práticos da ação mágica (isto é, a técnica) e a fórmula religiosa colaboram neste e noutros momentos para apoiar a atividade humana na recuperação do domínio do real, da operação no mundo num contexto que independentemente das decisões e das forças subjetivas se manifestam como hostil. Por esta razão, De Martino nos lembra frequentemente que a ação mágica, tal como a ação religiosa, é sempre eficaz para quem a pratica, independentemente dos seus efeitos reais. Na visa concreta, a lacuna entre a técnica mágica e a técnica religiosa dentro da esfera sagrada é algo arbitrário. Na verdade, o autor escreve:

A esfera do sagrado é mágico-religiosa: onde o termo magia indica o momento técnico, e o termo religião o momento da mediação de valores. Porém, na vida concreta do sagrado, magia e religião são inseparáveis (1995, p. 138).

Muitas vezes o mágico conta ao praticante uma historiola que relata o caso de uma resolução anterior do

mesmo mal através de certas ações e eventos, na esperança de que mesmo a simples reatualização da história vai fazer com que os eventos corram bem exatamente como naquela época. Há uma forte humanização das doenças e dos infortúnios, das suas causas e dos dispositivos para os remediar. O mal é muitas vezes considerado como algo gerado por inveja mútua, antipatias pessoais, más influências e maus olhos com um rosto descaradamente humano (pensemos também no clássico estudo de Evans-Pritchard entre os Azande, ver 1937). Se pode parecer difícil de aproximar este alfabeto para uma tradução psicológico-social, isto é precisamente porque dentro dele tudo é antropizado de uma forma completamente oposta ao procedimento biomédico tradicional, que tende a desumanizar os elementos que nos compõem. Alí raciocina-se mecanicamente, de acordo com impulsos elétricos, órgãos, DNA, enzimas, células, tecidos e sinapses que não têm mais nada de “humano” no sentido mais amplo, e aparentemente seguem vida própria, de acordo com regras afastadas do controle individual e independentes de vontade subjetiva. A ligação mítico-ritual investigada por Ernesto De Martino no Sul da Itália devolve o campo de ação ao humano através da humanização das respostas culturais. O fenômeno religioso é interpretado pelo autor como uma técnica mediadora, uma ferramenta desenvolvida pelos sujeitos para o enfrentamento de suas crises existenciais, e como tal pode ser compreendido sem ceder ao irracionalismo e sobretudo sem se intrometer nas especulações teóricas de quem, como Rudolph Otto (1917), desejou incluir o sagrado entre os a priori kantianos. A operação, de certa ambição, é de lucro duvidoso. A este respeito, Ernesto De Martino considerou que se fosse necessário inventar um novo a priori, este poderia ser antes o do poder técnico do ser humano. A ligação sagrada e a ligação mítico-ritual seriam, portanto, por um lado, expedientes para ocultar a arbitrariedade e a fragilidade da existência; por outro, dispositivos para dar ao ser humano um horizonte de

ação sustentável, coerente e eficaz. São técnicas para recuperar o domínio sobre a realidade. Falar de instinto, de impulsos, de inatismo, de natureza humana, de arquétipos, de inconsciente, significa apenas promover novas formas de obscurantismo face às condições históricas concretas da vida social que conduzem os sujeitos à crise da presença, e à construção e historicidade arbitrária dos nossos comportamentos como membros de uma comunidade. A resposta lançada pela destorificação institucional defende a presença atenuando o grau de arbitrariedade não só das ações humanas, mas também da própria situação de crise. A ligação mítico-ritual diz à presença em crise que a sua situação de mal-estar não é algo novo, que já ocorreu no passado, num passado idêntico ao presente mas não menos arcaico, e que a dificuldade já foi resolvida com sucesso através de uma série de práticas concretas; finalmente, que com a práxis certa, apoiada por uma historiola, tudo se resolverá da melhor forma, como sempre já se resolveu. Tudo isso faz com que o protagonista se sinta menos frágil, menos exposto, menos sozinho; torna a crise mais leve porque é partilhada e divulgada, compreensível, administrável. A destorificação mítico-ritual tranquiliza, oferece um horizonte familiar de ação e pensamento para facilitar a reintegração na presença. Os modelos mítico-rituais operam uma destorificação da crise existencial, retiram ela da contingência e permitem o estabelecimento de um regime de proteção. A raiz a partir da qual De Martino desenvolve seus pensamentos coincide com a formulação teórica de Clyde Kluckhohn (1944), segundo a qual o modelo mítico-ritual (pensado aqui como uma unidade relacional) cumpre a função de proteger indivíduos e grupos dos riscos de insegurança associados à necessidade e à morte, uma vez que «ritual e mito [...] tratam de setores onde a insegurança é máxima, e é portanto aqui que se manifesta a máxima fixidez» (1962, p. 37). Isto também estaria ligado à



necessidade de esclerotizar a ligação mítico-ritual num referente absoluto, como mencionado.

A crise é uma crise de decisão e escolha de acordo com uma matriz cultural conhecida. Crise significa escolha. Nada de místico ou transcendente se esconde nos momentos de miséria e desintegração psicológica, de dissociação cognitiva e de crise da personalidade. O pensamento simbólico se torna um recurso criativo em momentos de tensão e precariedade de recursos.

Argumentando sobre o significado e a interpretação das origens dos símbolos, Ernesto De Martino entrou em desacordo quer com a psicanálise, quer com a psicologia analítica, isto é, com as teorias de Sigmund Freud e Carl Gustav Jung. A distância do primeiro é tomada com respeito a duas orientações ermenêuticas. Por um lado, Freud é colocado de lado devido ao seu habitual ponto cego: o fato de ter reduzido a maioria dos fenómenos culturais da humanidade (neste caso, religiosos) a sublimações elementares de impulsos sexuais. Com efeito, a trivialização freudiana foi tão ampla que até inteiras disciplinas chegaram a ser por ele consideradas como relativas a impulsos sexuais. Neste respeito, o psiquiatra e fenomenólogo Ludwig Binswanger, com quem Freud trocava cartas, escreveu que:

Freud expressou a opinião — embora não muito seriamente, me pareceu — de que a filosofia seria a forma mais decente de sublimação da sexualidade reprimida, nada mais. Em resposta, perguntei: "O que seria então a ciência, em particular a psicologia psicanalítica?" Ao que ele, visivelmente um pouco surpreso, respondeu evasivamente: "Pelo menos a psicologia tem um propósito social" (Binswanger, em Fichtner & Pomerans 2003: 237).

De Martino, depois de longas críticas (1962), assim resumiu as razões do seu distanciamento interpretativo da

teoria freudiana: «a religião não pode ser reduzida a uma máscara de sexualidade pela mesma razão que a Catedral de Colônia, embora seja feita de pedras, não pode ser avaliada com os critérios da mineralogia» (1962, p. 19).

Junto com a extensiva etiologia sexual, igualmente rejeitados são os princípios explicativos do “instinto de vida” e do “instinto de morte”, desenvolvidos por Freud em Além do princípio do prazer (1920), dois atalhos para reificar o status quo na psicologia individual sem questionar a esfera social. Profeta de tendências contemporâneas, De Martino sugere de tomar em consideração, em vez que dinâmicas de projeção, um fenômeno mais amplo: a atribuição de significado e de valor, em correspondência com alguns psicólogos contemporâneos (ver Jerome Bruner 1990) que intuiram a fertilidade de uma psicologia cultural capaz de avançar além do cognitivismo tradicional e para lá da patologização das práticas culturais.

O distanciamento demartiniano da psicologia analítica, na interpretação do símbolo, mais coincide com a recusa da teoria dos arquétipos. Ao longo da sua pesquisa, Jung também observou o surgimento de temas mitológicos típicos, ou mitologemas, nos delírios de seus pacientes psicóticos, e tentou explicar a recorrência dessas coincidências significativas. Diante de uma investigação ampla e aprofundada sobre o dinamismo do símbolo, das surpreendentes afinidades entre temas míticos pertencentes a tradições diferentes e certamente não relacionadas causalmente, Jung opta pela elaboração de um princípio explicativo indemostrável, um denominador comum subjacente a essa imaginação humana. É a gênese da hipótese de um “inconsciente coletivo”.

Na teoria de Jung, o inconsciente coletivo não deve sua existência à experiência pessoal e, conseqüentemente, não é uma aquisição pessoal, mas sim uma estrutura baseada em

arquétipos ancestrais. Estes arquétipos seriam marcas metafóricas (typos) deixadas por supostas experiências atávicas primitivas das quais derivam heranças inconscientes comuns a toda a humanidade, tão sólidas quanto órgãos naturais comuns e que são transmitidas através das gerações. «O psicólogo» escreve Jung, «encontra continuamente casos em que o surgimento de paralelos simbólicos não pode ser explicado sem a hipótese de um inconsciente colectivo. As coincidências significativas [...] são portanto baseadas num fundamento arquétípico» (1960, pp. 33-4).

O único limite é que nenhuma validação pode apoiar tal conclusão fora do mero raciocínio especulativo, nem indicar porque este princípio explicativo não deveria ser substituído pelos equivalentes freudianos. Além disso, explicações alternativas, que não dependem da hipótese do inconsciente colectivo, existem. Ernesto De Martino, neste respeito, apoia a hipótese mais humilde, científica e razoável de que

a analogia dos regimes existenciais, dos momentos críticos da existência e das necessidades de defesa e reintegração cultural pode produzir sistemas de proteção semelhantes, independentemente de qualquer processo de difusão a partir de um único centro (1962, p. 84).

Isto é, contra o difusionismo e a teoria dos arquétipos, o pensamento humano pode provavelmente gerar resultados semelhantes em regimes existenciais semelhantes. De Martino se esforça para recolher os dados etnográficos e tentar compreender sua relação com os outros elementos sociais sem deduções ilícitas. La terra del rimorso é, neste respeito, um texto exemplar, precisamente na sua recusa de deduzir (como teria feito a psicopatologia ortodoxa) uma simples patologia de histeria a partir dos dados etnográficos:

Dois resultados aparentemente contrastantes emergiram, portanto, da análise cultural; por um lado, a autonomia

simbólica do tarantismo e a sua irredutibilidade ao latrosectismo, demonstrada pelas imunidades locais, pela repetição sazonal e do calendário, pela esmagadora prevalência da participação feminina, por uma certa distribuição familiar dos tarantati e pela idade eletiva da primeira mordida; de outro, a relação não casual entre tarantismo e latrosectismo. [...] Durante a nossa investigação de campo, em apenas uma ocasião o tarantismo nos pareceu retroceder ao nível da alteração psíquica real, sem qualquer significado apreciável de reintegração cultural. [...] As manifestações na capela confirmaram, portanto, a irredutibilidade do tarantismo a uma doença mental (1961, pp. 73-78).

Vamos fazer mais um passo por dentro da teoria demartiniana. A estrutura mítico-ritual de destorificação religiosa que sustenta a hierogênese não diz respeito apenas às crises individuais e às vidas privadas. O espectro se amplia para outra finalidade possível de reiteração ritual: o ritual que visa fortalecer ciclicamente os valores em que se baseia a vida civil comum, seguindo também o processo de administração preventiva para preservar a ordem social. Furore, símbolo, valore nos fala que em S. Giorgio Lucano existia um dispositivo cerimonial denominado “o jogo da foice”. No final da colheita, era travada uma luta entre ceifeiros com foices nas mãos. A simulação começava com uma batalha entre os ceifeiros sozinhos, depois se virava contra o mestre, que era despido com a ponta da foice e literalmente deixado de cuecas. Neste momento o proprietário oferecia vinho aos ceifeiros e iniciava uma procissão em direcção à quinta. Fim do episódio. Em outros tempos e outros lugares, na Estocolmo da década de 1950, explosões espontâneas de fúria juvenil destrutiva e sem sentido eram conhecidas nas ruas nas noites de sábado, com profanação sistemática de tumbas, vitrines quebradas, inscrições cabalísticas, assédio de vários tipos aos passantes. Uma vez exaurida a horda destrutiva, os grupos se

desintegraram tão casualmente como se tinham reunido. Estes e outros exemplos são ilustrados por De Martino para apoiar outra função dos dispositivos cerimoniais. Onde certa psicanálise leria uma reação com um suposto impulso reprimido de destruição (impulso para, instinto para...), a leitura de De Martino revela que nada de “instintivo” inerva fenômenos culturais semelhantes, mas sim uma dolorosa condição de desigualdade social, isto é, de diferenças desproporcionais na distribuição de recursos, no exercício do poder, na expressão da liberdade individual, etc. Nestas situações também, o nexos mítico-ritual se alarga sob a queda como um trampolim concebido e implantado em relação a uma desigualdade estrutural permanente, a fim de garantir a perpetuação da ordem pré-estabelecida. Para descrever situações semelhantes, em que a estrutura social por si produz marcante desigualdade e contradições entre os grupos sociais, Paul Farmer falou em “violência estrutural” (1996). Em De Martino, *La terra del rimorso* parece uma ilustração eloquente deste fenômeno, onde num contexto de machismo predominante as manifestações mais frequentes de crise se expressam nas mulheres: o tarantismo. Para evitar que a panela de pressão exploda, se ventila a válvula periodicamente. Estou pensando, também, na inversão cognitiva da “moral dos escravos” que Nietzsche desenha na *Genealogia da Moral* (1887), e por outro lado, na capacidade de um sistema de dominação configurar uma matriz coletiva de pensamento para o uso e consumo de um poder (como Erich Fromm descreve em *A desobediência*, ver 1981). Pois bem: tanto um quanto o outro dispositivo devem ser desabafados periodicamente. Essa válvula de alívio pode assumir precisamente as formas do dispositivo cerimonial descritas por De Martino, oferecendo um modelo de ação configurado como mimese do modelo mítico-ritual ancorado *in illo tempore*. O Ano Novo Babilônico, as Saturnálias romanas e o jogo da foice de S. Giorgio Lucano permitem que

a agressividade acumulada ao longo de um ano exploda de forma legitimada e controlada, semelhante à inversão encenada no carnaval veneziano, como o interpreta Michail Bakhtin (1965). A ação religiosa, tal como De Martino a entende, não se limita ao como, mas também afirma estar enraizada num porquê. « A presença é um movimento que transcende a situação em valor» (1995, p. 103), isto é, é a capacidade do ser humano de transformar culturalmente as situações em que se encontra, de dotá-las de um significado, de um valor humano e, portanto, de ser um participante consciente delas adquirindo uma agency. A abordagem de Otto e a de Eliade terminam exatamente onde De Martino começa sua investigação: a visão destorificada da realidade. Otto postula o irracional, o numinoso, o radicalmente outro. Em vez de desconstruir o conceito, observa suas declinações em diversas elaborações culturais assumindo a sua ontologia. De Martino busca suas razões na instância racional como resposta cultural às condições existenciais. É supérfluo insistir na impossibilidade da mente humana conceber algo completamente diferente de si mesma. Não se pensa fora do pensamento, assim como os pássaros não voam fora do círculo do céu. A mente procede por mimese, e mesmo a poiesis talvez nada mais seja do que uma forma de síntese obtida a partir do aprendizado de diversas mimesis numa relação dialética. As divindades, os mitos, os rituais, o sagrado são fenómenos humanos, demasiado humanos e racionais; não é possível imaginar algo que seja radicalmente diferente de si mesmo, nos faltariam as coordenadas cognitivas. Colocar a hierofania no contexto da alteridade é na mesma forma uma operação funcional para ancorar um modelo histórico no horizonte do absoluto para nunca mais ter que o questionar. O ato de um ser humano, mesmo que exemplar, pode ser duplicado, modificado, questionado, enquanto o ato de um deus é de uma vez por todas superior e inquestionável. A interpretação historicista de Ernesto De Martino sugere assim uma

compreensão do fenómeno religioso em termos psicológicos e sociais. Num certo sentido, o encontro com o sagrado é o pensamento que atinge o seu limiar e se instala no além através de uma heteronomia.

### **Alienação do sagrado: ierofania e hierogênese**

Para investigar o processo social de estabelecimento de um domínio específico e isolado do sagrado, talvez seja útil seguir por um certo trecho o caminho percorrido por Mircea Eliade em *O Sagrado e o Profano*.

A suposição de Eliade é a de uma oposição bipolar. A proposta tem a virtude de ser simples: «Pois bem, a primeira definição que se pode dar do sagrado é que ele se opõe ao profano» (1992, p. 11). Definindo estes dois pólos elementares de oposição, sagrado vs profano, inicia a aventura de compreender como ocorre este divórcio, porque e segundo que eixos cartesianos ele se orienta. O sagrado se opõe ao profano sobretudo através da sua expressão em três dimensões: nos lugares, no tempo, nos símbolos, sejam estes elementos naturais, ídolos ou fetiches *tout court*. Vamos começar com o espaço. Eliade dedica muita atenção para ilustrar o processo de circunscrição do espaço sagrado, indicando que, na experiência religiosa, os lugares não são apenas pontos quaisquer de uma superfície homogênea, mas sim determinam separações e diferenças, ou seja, representam a sacralidade ao diferenciar determinados espaços dos demais. O espaço sagrado é tal porque se encontra separado de, diferenciado, do profano, do cotidiano, do entorno indistinto. Nesse sentido, pelo significado mais literal e etimológico de *ab-solutus*: “distinto de, separado dos demais, alienado de”, argumentaremos posteriormente a favor da constituição ideal de um referente absoluto como correspondente crucial do pensamento religioso. Portanto, seguindo a perspectiva de

Eliade, a experiência profana encontraria ao seu redor um espaço perfeitamente uniforme, neutro, indiferenciado, enquanto a área da igreja ou do cemitério se constitui como um espaço completamente diferente do ambiente que a rodeia, e com ela um templo a Ganesha, o Gólgota, o perímetro de Meca, a cidade sagrada de Varanasi, Stonehenge. Este fenómeno de separação do espaço sagrado não deveria, portanto, ocorrer na experiência comum e profana do mundo. Mas aqui surge uma primeira dúvida. De acordo com esta polarização, um café de bairro, o tribunal, a Piazza San Marco em Veneza, uma padaria da aldeia, um cartório, a Câmara Municipal, um campo de papoilas, um castelo medieval, a Galeria Uffizi e a nossa sala de estar seriam, portanto, qualitativamente lugares indiferenciados em nossa experiência profana do mundo? Esta radicalização binária não convence em aplicações concretas e, sobretudo, não define qual é exatamente a atitude religiosa em relação a esta divisão. O historiador simplifica a análise afirmando que nos lugares privilegiados do primeiro amor, da cidade natal e similares «intervêm valores que, de algum modo, lembram a não homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço» (1992, p. 18) mas não define qual é a lacuna na atribuição de significado que realmente torna o sagrado religioso esse sagrado específico. Ou seja, não admite a possibilidade de conceber um “sagrado profano” (se permita a antinomia). Qual é a fronteira? A análise do sagrado como produto oculta a compreensão do sagrado como processo, isto é, da *sacralização* do espaço por parte do ser humano. Será que a lacuna qualitativa reside talvez na atribuição individual e não na atribuição colectiva? Baseia-se por vezes na ancoragem em uma doutrina? Na referência mística ou no sentimentalismo partilhado? Talvez nas técnicas corporais que acompanham a passagem do limiar?

Na experiência comum, atribuir mesmo um significado meramente emocional a um lugar certamente o separa



qualitativamente dos demais, ou seja, o constitui como sagrado (distinto) nesta perspectiva binária. Isso é suficiente para definir a disposição em relação a esse lugar como religiosa? Existe aqui uma lacuna fundamental, aquela entre o sagrado e o religioso, que não encontra lugar nesta abordagem. Pode o nosso sentimento coletivo de admiração reverencial, respeito desarmado e adoração pela obra de Bernini ser definido como religioso em si? Podemos, portanto, nos chamar de seguidores da Religião da Beleza ou da História da Arte? Eliade não inclui estas declinações num catálogo das formas de sacralidade do espaço; não explica o mecanismo gerador e as suas implicações assume o sagrado como entidade irretutável. Além disso, um conceito específico intervém no seu discurso para determinar a sacralidade do lugar: o da *hierofania*. A hierofania seria uma manifestação do sagrado no mundo, a sua revelação espontânea, o seu mostrar-se ao ser humano, selando a sua diferença em relação aos restantes lugares, sancionando espontaneamente o seu próprio estatuto. Eis um ponto crucial na comparação da perspectiva de Eliade com a de De Martino. Os elementos construtivistas do pensamento de De Martino nos levam a considerar não tanto a revelação de uma dada realidade, mas a sua produção pelo ser humano como membro de uma comunidade. Eliade teoriza um processo de hierofania, De Martino de hierogênese: aqui é uma questão de construção, invenção e instituição social do sagrado; alí de sua revelação ontológica. Não queremos aqui duvidar que Eliade tinha consciência da iniciativa humana no caminho da hierogênese, como demonstra, entre outras, a sua afirmação «Quando não se manifesta sinal algum nas imediações, o homem provoca-o» (1992, p. 20), mas com isso o autor se limita a considerar essa abordagem como um acidente, enquanto De Martino baseia nela toda a sua teoria do sagrado, que com alguma licença podemos assimilar a uma teoria da religião *tout court*. Eliade tende a nos mostrar como as coisas são do ponto de

vista da hierofania, justamente onde a ciência social está interessada em aprofundar o processo de hierogênese, suas motivações, dinâmicas sociais e consequências culturais. De modo mais geral, aparece em Eliade uma tendência semelhante à já notada em Jung: a de tentar estabelecer um vínculo ontológico na comparação de tempos, lugares, contextos, substratos culturais que pouco ou nada têm a ver entre si, na crença de poder extrair desta comparação abstrata a essência de um denominador comum: é o que Eliade chama frequentemente de *homo religiosus*, com uma generalização que acaba por nivelar a complexidade de cada contexto histórico em vez de lançar luz sobre um processo cultural *in vivo*. Se Eliade vê claramente quando observa que o devir histórico se resolve, para o mito, numa iteração do idêntico fundada por arquétipos, não pode suspeitar, contudo, que o que está observando possa ser um dispositivo de resgate para crises psicológicas recorrentes, com o objectivo de tirar do indivíduo o fardo da escolha arbitrária e colocá-lo sobre os ombros da sociedade e do divino, oferecendo modelos institucionalizados prontos para resolver a crise e reintegrar a presença num horizonte de valores partilhados.

Os indivíduos procuram deuses e relações com deuses, mas o que realmente encontram é, em última análise, a inevitável história humana, as obras que podem ser classificadas de várias maneiras como económicas, sociais, jurídicas, políticas, morais, artísticas, científicas, filosóficas. O símbolo mítico-ritual [...] é uma ponte para o mundo dos homens, ainda que para o momento religioso seja apenas uma ponte para o divino (1962, p. 47).

A tendência de teorizar a irracionalidade do sagrado, embora sedutora, opera um obscurantismo em relação aos momentos críticos em que, num determinado regime existencial, os indivíduos recorrem ao simbolismo mítico-ritual para controlar as crises e reintegrar a presença através

de ações precisas e orientadas. A margem pode não deixar de ter influência metodológica. A concentração nas realidades etnográficas individuais conhecidas no terreno, além das sínteses bibliográficas, permitiu a De Martino compreender a experiência religiosa e a hierogénese como uma resposta cultural à necessidade de intervir na realidade em termos operacionais e com um horizonte ideológico firme, retirando o sagrado das derivas de supostas imagens primordiais, arquétipos coletivos, revelações de sonhos universais e mais princípios explicativos. Quando Eliade, sobre o tema da ascensão celestial, observa que ideologias e rituais semelhantes são encontrados em quase todo o mundo, e em regiões tais que as influências paleoorientais são a priori excluídas, o seu caminho se refugia na primeira e mais óbvia conclusão que isso seria um fenómeno original, isto é, pertencente ao ser humano enquanto tal, e continua afirmando que os sonhos míticos e a nostalgia que têm como tema a ascensão ou a fuga não podem ser esgotados por uma explicação psicológica: haveria sempre uma esfera irreduzível à explicação. Todavia, é precisamente na interpretação psicológica e social que a estrutura demartiniana postulou a possibilidade de que sistemas semelhantes de proteção mítico-ritual pudessem surgir de regimes existenciais semelhantes.

Em suma, Eliade, juntamente com todos os Frobenius, Guénon, Jung e mais, também demonstra neste contexto como o material etnográfico pode ser utilizado como mero suporte argumentativo para especulações que têm como objeto o irracionalismo e o anti-historicismo abdicadores. Onde De Martino se concentra nos contextos mais modestos e específicos da vida real, Eliade se contenta em tirar conclusões enormes sobre o comportamento do *homo religiosus* como hipótese universal. Além disso, Eliade não esconde a sua admiração por Rudolph Otto e pelas suas conjecturas irracionalistas como o numinoso, o *mysterium tremendum*, a *maiestas* do sagrado e do divino e outros conceitos.

A fronteira ulterior de Eliade é uma abordagem hoje amplamente criticada nas ciências sociais: a que assume com certa franqueza a ideia de um evolucionismo unilinear de uma fase arcaica e pré-moderna (assimiladas sob o rótulo de "sociedades primitivas") em direção de uma consciência moderna; uma abordagem não livre de autocomplacência e que ainda se surpreende ao tropeçar em vários pontos de contacto. Lemos considerações como: «O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo» (1992, p. 13). Mas que tipo de diferença existiria exactamente entre a atitude que Eliade define como “primitiva” (*ibid*) em relação a certas árvores ou pedras e a devoção católica ocidental e moderna pelas mais banais águas de Lourdes? Se trata enfim de querer compreender um processo de atribuição de significado dirigido a elementos naturais ou fetiches investidos de propriedades e referências simbólicas. É algo que também preocupa o ser humano moderno. Eliade é censurado por De Martino por teorizar precisamente a irracionalidade do sagrado que o nosso gostaria de desconstruir, dissecar e compreender nos seus momentos constitutivos. Em resumo, De Martino acusa Eliade de «esposar as mesmas reivindicações meta-históricas da consciência mítico-ritual» (1962, p. 82).

No entanto, existem terras férteis em Eliade. Por exemplo, uma constelação sob a qual é frutífero nos orientar na discussão de *O sagrado e o Profano* é aquela relativa à sacralidade do Tempo. Aqui, talvez porque o tema seja mais prestável para desenhar arabescos intelectuais, Eliade nos oferece alguns pontos de referência surpreendentes, que podem ser combinados com a teoria de De Martino.

Com um lento processo de separação e obscurantismo, o devir da experiência cotidiana é separado através de um

ponto de ruptura com o Tempo mítico. A presença do ser humano no mundo se divide entre o tempo e o Tempo, ou seja, entre um tempo profano e um tempo sagrado. Separado da memória histórica e separado do fluxo historicamente documentado dos acontecimentos da Terra, toma forma a flor abstrata de um tempo mítico (o Tempo da meta-história) que precede, informa e determina o tempo comum (o tempo da história). É um tempo antes do tempo, ou fora do tempo. Aqui há dois modelos que, como protótipos, chamam a atenção do historiador: o do tempo como uma figura circular de origem grega e indiana, e o do tempo pensado como linear, isto é, como uma semi-recta orientada da tradição judaico-cristã. O conceito de tempo cíclico baseia-se no pressuposto de um eterno retorno do tempo sobre si mesmo e estabelece que cada evento não é único, mas se repete toda vez que o círculo retorna sobre si mesmo. O modelo lógico não falta de referências contemporâneas: ainda hoje temos teorias sobre a contínua expansão e colapso do universo que prevêem, de forma não muito diferente, um big bang recorrente com expansão e colapsos em série, no eterno retorno da ciclicidade do universo. A visão linear judaico-cristã, em vez disso, prevê que o tempo tem um começo e um fim. De forma não muito diferente, temos teorias físicas sobre um universo em expansão sem limites, que preveem o início do big bang como um ato único e um destino de afastamento e resfriamento lento dos corpos celestes, com o inevitável fim da vida e a degradação da matéria em fótons dispersos (que são, curiosamente, indiferentes ao tempo). A ideia é a mesma. O que é interessante observar em primeiro lugar é que em ambos os casos o ato de criação mítico-religiosa se situa fora ou antes desses horizontes, numa posição absoluta. A criação está fora do círculo (tempo cíclico) ou antes da semi-recta orientada (linear). A cosmogonia é um modelo externo e imutável sobre o qual se modula a mimesis, e o sagrado é legitimado e consolidado no seu isolamento como paradigma absoluto,

referente imutável de pensamento e ação. O sagrado se torna absoluto em relação ao tempo assim que é colocado fora do círculo ou antes da semi-recta. No arquipélago do pensamento de De Martino, operar essa separação destorificadora apresenta, para o momento religioso, uma série de vantagens. Estabelecer um modelo absoluto retira os *typos* da decadência temporal e a necessidade de rever as próprias respostas culturais, resolvendo a historicidade da condição humana na repetição ritual do idêntico. Isto é: respondemos desta forma à crise porque sempre a crise foi respondida desta maneira, como testemunha o mito. Além disso, o absoluto remove a responsabilidade do indivíduo relativamente ao momento arbitrário de escolha de um valor ou de uma prática que é em todos os aspectos histórica, precária, contingente e relativa (os próprios pressupostos do niilismo). É assim que sempre respondemos à crise da presença porque a divindade *in illo tempore* mostrou o caminho. Finalmente, e isto talvez seja o momento mais relevante na formulação de De Martino, esta destorificação institucional evita uma «destorificação irrelativa sem horizonte de cultura, que se realiza na alienação radical ou na perda de presença», oferecendo suporte teórico consolidado às técnicas de restabelecimento da presença.

Esclarecido, portanto, o mecanismo, resta apenas notar a engenhosa exceção que o desenlace cristão soube extrair destas formas em relação à dialética história-metahistória. Se de fato a cosmogonia judaico-cristã, como qualquer outra, ocorreu antes do tempo e no horizonte meta-histórico, a ação do Senhor dos Exércitos, Deus de Israel se impõe todavia dentro do tempo histórico (ou tal presumido). Nota Eliade que «Jeová não se manifesta no Tempo cósmico (como os deuses das outras religiões), mas num Tempo histórico, que é irreversível. [...] Seus gestos são intervenções pessoais na História» (1992, p. 57). Falamos mais precisamente da personagem literária de Cristo, o deus-homem que fez uma incursão na história e no tempo profano. Encontramos

também nos estudos de Hertz o registro dessa arquitetura simbólica perfeita, que do pecado original do ser humano (a transgressão mítica de Adão e Eva) leva ao sangue reparador do homem-deus (a expiação historicizada de Cristo), fechando o esquema de causa-efeito ou a dialética prefiguração-realização, como Auerbach a chamou (1946), que com perfeita coerência lógica estabelece a manifestação do divino na história e no mundo para lacrar o vínculo de dependência do segundo com o primeiro (ver Robert Hertz, *A preeminência da mão direita*, 1928). Este movimento traz consigo um crescimento exponencial do modelo de destorificação meta-histórica cristão, transformando-o numa destorificação ao quadrado. A partir de uma determinada data, o mito irrompe na história documentada pela tradição (ou seja, na época em que Pôncio Pilatos foi governador da Judeia, colônia romana) e aqui se ancora o imaginário mítico judaico-cristão, reinterpretando de forma mística a condenação política de um revolucionário anticolonial contra o governo romano como um cumprimento da vontade do Senhor dos Exércitos, Deus de Israel, de purificar o mundo do pecado do seu primeiro homem. Uma fábula mítica, e um fato histórico que nada tem a ver com ela, se unem através de uma acrobacia lógico-discursiva, fazendo entrar o mito na história. Cristo, némese espelhada de Adão, santifica a História ao transfigurar a alienação do tempo sagrado da história, na inclusão da história no tempo sagrado pela ficção literária.

Considerações parecidas poderiam ser avançadas na interpretação do círculo mítico das 101 encarnações hindu e na sua relação com a estrutura social da divisão em castas. Isso, todavia, não vai ser discutido aqui.

## A vocação prática do referente absoluto

Vimos como a força extraordinária do Cristianismo reside em ter depositado o mito não num ponto externo à história, mas dentro da própria história. É uma ancoragem da verdade religiosa na consciência coletiva dos seguidores, que confundirão mito e história ao estender a veracidade da segunda às fantasias do primeiro. Com a sua entrada na história, o cristianismo reconfirmou o mito das origens, não se limitando à meta-história do gesto abstracto de Adão e Eva, mas fazendo-o fluir no sangue terreno de Cristo. Seguindo então a dialética do Antigo e do Novo Testamento, até os mesmos valores éticos da existência cristã são assim traçados no mito (prefiguração) e enraizados na história (cumprimento). As normas míticas ganham assim maior força e autoridade porque um Cristo, improvável figura do aluno bom e obediente, remediou o erro de um Adão que se tornou o emblema dos desobedientes (mesmo que a culpa seja lançada de Adão em cima da Eva, que por sua vez acusa injustamente a serpente, que lhe revelou a mentira de Deus). Não é livre de interesse o detalhe de que o sofrimento de Cristo, interpretado como o seu sacrifício de amor, como potlatch espectacular decidido pelo deus-pai-dono de um filho-bem à sua disposição, assume a forma de um dom ao qual não é possível corresponder de forma alguma, uma dívida-doação intransponível, sem um contra-presente possível que possa restabelecer o equilíbrio de poder entre a instância humana e a instância divina, que exige em troca obediência, disciplina, respeito pelos dogmas e pela hierarquia. Aqui a dádiva (ver Mauss 1925), estabelecendo uma dívida intransponível, torna-se *instrumentum regni*. Mas vamos voltar ao tempo.

Portanto, se o tempo grego-indiano é circular e o seu absoluto está fora do eterno retorno da linha sobre si mesma, o tempo judaico-cristão prevê o fim dos tempos. A vinda de



Cristo marca um ponto na semi-recta, rompendo a história e dividindo-a em duas meias linhas: há um antes e um depois de Cristo. A concepção de um esquema começo-fim está de acordo com a estrutura mítica do devir que De Martino divide em duas tipologias:

- a reatualização meta-histórica de um começo (os mitos das origens);
- antecipação meta-histórica do fim dos tempos (mitos escatológicos).

A atribuição de um estatuto absoluto ao sagrado e a criação de símbolos para dialogar com ele (elementos naturais, fetiches, signos...) em De Martino também têm uma finalidade concreta. A mimese do exemplo absoluto segue a necessidade de ação prática, assim como o trovão segue o clarão do relâmpago. «O mito nasce como horizonte de configuração e reintegração de um momento crítico recorrente num determinado regime existencial: e mesmo que a sua origem seja individual [...] a sua função é social» (1995, p.145). Vimos como *Sud e magia* ilustre numerosas ocorrências de situações em que dificuldades existenciais são resolvidas com práticas mágico-religiosas. Se o autor se refere às circunstâncias de dificuldades da vida rural do Sul de Itália e lê a ligação mítico-ritual como uma resposta cultural a problemas existenciais, fundamentalmente materiais, encontramos igualmente em Eliade recursos semelhantes ao sagrado para situações de crise:

sobretudo em casos de desastres provenientes do Céu – seca, tempestade, epidemia –, os homens voltam-se para o Ser supremo e imploram-lhe. Esta atitude não é exclusiva das populações primitivas. Todas as vezes que os antigos hebreus viviam uma época de paz e prosperidade econômica relativas, afastavam-se de Jeová e tornavam a aproximar-se dos Baals e

das Astartes dos seus vizinhos. Só as catástrofes históricas forçavam nos a voltarem se para Jeová. (1992, p. 63)

O mesmo mecanismo foi observado entre os povos de língua Tshi da África Ocidental, onde o deus chamado de Njankupon:

não tem culto e só lhe prestam homenagem em casos de grandes privações ou epidemias, ou depois de uma violenta borrasca; os homens perguntam-lhe então em que é que o ofenderam. Dzingbé (“o Pai universal”), o Ser supremo dos ewe, só é invocado durante a seca (1992, p. 62)

Nas situações de crise, o ser humano desperta um estado de espírito capaz de interpretar o mundo e encontrar uma ação solidária, orientada para a mimese do modelo mítico. A realidade é investida de significados através da criação do símbolo, que atua como intermediário no diálogo do homem fora de si, do seu reflexo no mundo. Ao ler esses símbolos nos fenômenos externos, o próprio mundo se torna capaz de revelar, falar e responder às questões existenciais da humanidade. Dir-se-á que então nos deparamos com um ser humano que fala consigo mesmo, um adivinho que se procura nas suas próprias cartas. Claro que sim. O ser humano que acredita descobrir as respostas no misticismo encontra e inventa elas dentro de si. E por um caminho muito mais longo, feito de alienação progressiva. De Martino nos conta o caso de uma mulher que, para ter notícias do seu amante distante, «espera até à meia-noite de quarta ou sexta-feira, acende duas velas diante do anjo da boa noite e murmura a reza. [...] vai até a janela e observa as placas que vêm da cidade» (1959, 25). Depois disso, se - por acaso - um sino tocar significa que a alma está viva, se um cachorro latir o amante é fiel, se um homem passar significa que o amante retornará; uma rajada de vento revela estranhamento, enquanto ouvir cônjuges discutindo é um sinal de desunião, e um respingo de água traz lágrimas e sangue. Todos esses elementos existem e ocorrem

no mundo mesmo sem interpretação simbólica, mas a disposição hermenêutica do indivíduo garante que se tornem símbolos repletos de conteúdo para serem lidos, interpretados, traduzidos e decifrados conforme o código conhecido. Talvez também seja possível investigar o uso do absoluto como estímulo ditado não apenas pelas crises materiais, mas também pela própria crise do pensamento simbólico humano que se dobra sobre si mesmo. A crise da presença pode ser interpretada como o lugar do limite e da transcendência do pensamento simbólico. Levando ao extremo as considerações de De Martino, é possível que a crise da presença e a angústia de se perder a si mesmo e ao mundo sejam ligadas à irremediável natureza ficcional das nossas aquisições culturais, à sua arbitrariedade subjacente (historicidade) e à natureza provisória e imanente das conquistas do pensamento e da cultura humana. A crise existencial poderia ser interpretada como uma crise dos meios do nosso pensamento simbólico e das nossas estruturas sociais. Ancorar nossas verdades em princípios como o divino, o genético, o universal, o inconsciente, o biológico, a alma, o instinto, a natureza humana e assim por diante é deslocar nosso deus, a verdade, de um lugar mental para outro, mover o ponto além do qual não há mais discussão, estabelecer um referente absoluto que de forma consoladora nos ofereça um princípio explicativo estável e certo, uma premissa a partir da qual iniciar nossas investigações. É um mecanismo do qual mesmo os teóricos não podem escapar, como demonstra parcialmente a breve revisão das abordagens acadêmicas mostrada até agora.

A queda do absoluto na realidade concreta é, portanto, resolvida através da iteração ritual do idêntico. Ou seja, é colocado numa posição absoluta e afastado da contingência provisória da condição humana, que ainda é transitória e caduca. É claro que este recurso ao mito ainda pode ser lido como uma forma de pensamento histórico, embora achatado, que ao primeiro passo para trás já se encontra com as costas

contra as brumas do tempo. Contudo, é essencial salvar o sagrado para se salvar no sagrado. Mas não basta apelar à fórmula: “onde a memória histórica não chega, a imaginação inventa”; é importante entender como e por que isso acontece. Também é possível que a comparação entre o caráter transitório da vida humana e o caráter mais extenso de outras entidades físicas dê origem à rejeição da nossa caducidade e, portanto, à tentativa de inventar uma eternidade do Eu. É desafiador conceber um mundo em que não existimos. Acredito que grande parte do impulso religioso tal como o conhecemos também resida nesse desafio.

### **Historicismo e fenomenologia na interpretação cultural**

Desde o início de *Storia e metastoria*, a questão metodológica é fato crucial nos argumentos de De Martino. O historiador escreve muitas páginas definindo meticulosamente os limites que separam o ponto de vista de sua análise historicista daquele da fenomenologia. Mas mesmo que o autor coloque a questão em termos de separação de mandato disciplinar (o que a fenomenologia faz e o que o historicismo faz), o que o etnólogo resume na sua categoria de “historicismo” acaba por ser mais uma posição pessoal que uma normativa disciplinar, especialmente se considerarmos que, ao fotografar o fenómeno religioso, outras perspectivas de outros historiadores do século XX (Otto, Eliade, etc.) imprimiram as mesmas paisagens em filmes completamente diferentes, com resultados que os fazem parecer pertencer a outras latitudes. O mesmo pode ser referido para o panorama fenomenológico. O que Ernesto De Martino insere com fertilidade nas suas análises históricas parece antes ser uma boa dose de psicologia social aplicada à vida concreta do Sul da Itália, à práxis cultural vivida onde outros procuram voos de fantasia, sínteses indutivas e especulações ontológicas a

partir de uma abordagem filológica e teórica. Esta base, e o desejo de não abraçar o irracionalismo da vida religiosa, são os pontos de partida do caminho aqui resumido. No entanto, acompanhar o distanciamento progressivo do autor do seu referente eletivo é útil para compreender o ângulo particular sob o qual ele olha a vida religiosa, construída e definida precisamente em contraste com a sua ideia de fenomenologia. De Martino sustenta que a fenomenologia, ao retrair as manifestações do sagrado, não se separa da experiência do mesmo objeto do praticante inserido em seu contexto de devoção. O sagrado é revivido, descrito, observado com os olhos e pelas palavras daqueles que nele estão religiosamente envolvidos, e o incentivo para desenvolver uma explicação lógica coerente e distanciada que ignore o impulso irracionalista dos fiéis desapareceria. Em primeiro lugar, a tentativa de historicizar seria aqui rejeitada, tal como um adepto a rejeitaria quando o estudioso tentasse relativizar a sua experiência. O que interessa a De Martino é devolver uma face humana ao numinoso, ou seja, compreender quais razões humanas, num contexto humano, através de categorias cognitivas humanas geraram o divino. Portanto, a perspectiva fenomenológica (ou a fenomenologia como ele a entende) o decepciona: a análise existencial não lhe permite apreender um mundo cultural no momento em que este opta por produzir certos valores e não outros, de acordo com certas práticas e não com outras. Aquilo de que a fenomenologia da escola van der Leeuw (1933) é acusada é, por um lado, parar no nível da descrição, de como, através da consciência religiosa do crente (onde o nosso autor procura uma explicação, o porquê e a historicização da consciência) e por outro desenvolver ferramentas pouco adequadas para chegar a esta mesma descrição do processo. A segunda censura diz respeito sobretudo à pretensão de basear um plano de investigação numa análise intuitiva, em “sentir como eles”, em reviver o mistério quando este deveria ser historicizado,

definido com uma análise científica e capturado no momento da *hieropoiese*, não tomado como tal e descrito, revivido e sentido do ponto de vista de um crente. A relação ambivalente com o sagrado nada tem de misterioso para o etnólogo, não importa codificá-la segundo as coordenadas dos envolvidos, mas é antes um processo a ser revelado à medida que acontece e a ser apreendido no momento de criação por iniciativa humana. As críticas de De Martino são motivadas à luz do seu próprio modelo, mas o esforço para adotar uma perspectiva capaz de conciliar o ângulo historicista e fenomenológico dentro de um mesmo campo visual não parece inútil. Talvez hoje, uma vez conhecida a dinâmica da controvérsia brevemente mostrada até agora, e vistos os vários ângulos relativos de perspectiva, fosse mais frutífero buscar uma síntese que mantivesse vivos esses níveis de representação e pudesse conciliá-los como momentos complementares do mesmo processo de conhecimento do mundo religioso pelo pensamento racional. Por um lado temos a busca pela gênese e função do objeto de estudo, por outro, a atenção ao desenvolvimento e articulação daquilo que já se tornou. «As estruturas de que fala a fenomenologia são “diferentes” culturais que já se tornaram e, portanto, devem ser contempladas na sua auto-suficiência estática» (1995, p. 94) afirma De Martino. Não sei se nisso tem toda a razão, mas acredito que a análise do produto e a do processo poderiam muito bem e deveriam encontrar uma síntese na interpretação cultural. De facto, se é fundamental investigar a gênese histórica e as motivações psicológicas e sociais que dão origem ao fenómeno religioso (como o mágico), é igualmente importante conhecer o seu desenvolvimento, traduzi-lo culturalmente a partir de uma linguagem simbólica para outro substrato cultural, considerando que várias vezes o ponto de vista do nativo ignora o processo hierogênico, atuando na destorificação. No entanto, ele age. Além disso, não devemos ignorar que é exactamente no ato de reviver e no

irracionalismo da filiação religiosa que podem ser produzidas as variações e as mudanças de registo do património cultural religioso. Sem querer rejeitar as críticas de De Martino, gostamos de imaginar que seja possível tomar estes dois momentos como parte de um mesmo processo de conhecimento e invenção. De alguma forma, foi o que tentámos fazer aqui.

## Referências

Auerbach, E., *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, São Paulo: Perspectiva, 1971 [*Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern: Francke, 1946]

Bakhtin, M., *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*, São Paulo: Hucitec, 2010 [Russia: 1965].

Bruner, J.S., *Actos de Significado: Más Allá de la Revolución Cognitiva*, Alianza Editorial, 2006. [*Acts of Meaning*, Cambridge: Harvard University Press, 1990]

De Martino, E., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, em «Studi e

Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV (1953-54), pp. 1-20 .

De Martino, E., *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli, 1959. [*Magic. A Theory from the South*, Chicago: Hau Books, 2015]

De Martino, E., *Storia e metastoria: i fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce: Argo, 1995.

De Martino, E., *La terra del rimorso*, Milano: Il saggiaatore, 1961.

De Martino, E., *Furore, simbolo, valore*, Milano: Il saggiatore, 1962.

Eliade, M., *O Sagrado e o Profano*, São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1992. [Das Heilige und das Profane, Hamburg : Rowohlt, 1957]

Evans Pritchard, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford: Oxford University Press, 1937.

Farmer, P., *On Suffering and Structural Violence*, em «Daedalus», Vol. 125, No. 1 (1996), pp. 251-283.

Fichtner, G. (ed.) & Pomerans, A.J. (trans.), *The Sigmund Freud - Ludwig Binswanger Correspondence 1908-1938*, New York: Other Press, 2003.

Freud, S., *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York: Horace Liveright, 1920. [Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Erster Teil. Hugo Heller und Cie., Wien 1916]

Freud, S., *Além do princípio do prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos*, Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII, Imago, 1996. [Jenseits des Lustprinzips, Leipzig-Vienna-Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920]

Fromm, E., *On Desobedience*, New York: Harper Collins 1981.

Hertz, R., *A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa*, em «Religião e Sociedade», Vol. 6 (1980), pp. 99-128. [Sociologie religieuse et folklore. Recueil de textes publiés entre 1907 et 1917, Paris: Les Presses universitaires de France, 1928]

Jung, C.G., *The concept of the collective unconscious. The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9.1, Princeton: Princeton University Press, 1936.

Jung, C.G., *Synchronicity. An Acausal Connecting Principle, The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 8, 1960.



Kluckhohn, C., *Navaho Witchcraft*, Boston: Beacon Press, 1944.

Massenzio, M., *Destorificação institucional e destorificação irrelativa in E de Martino*, em «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» (SMSR) 1985, No. 51: pp. 197-204.

Massenzio, M., *Il problema della destorificação*, em «Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi», La Ricerca Folklorica, n.13, Grafo Edizioni, Brescia 1986 pp. 23-30.

Massenzio, M., *Religion et sortie de la religion: le problème du christianisme en De Martino*, em «Gradhiva» n. 28, 2000, pp. 23-31.

Mauss, M., *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1988. [*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, em «L'Année Sociologique», Nouvelle Série, Tome 1 (1923-1924), Paris: Librairie Félix Alcan, 1925, pp. 30-186]

Mauss, M., *Esboço de uma teoria geral da magia*, Lisboa: Edições 70, 2000. [*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, em «L'Année Sociologique», 1902-1903]

Mauss, M., *Sociologia e Antropologia: Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, A de "Eu"*, São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 367–398. [*Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"*, em «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. LXVIII, 1938, Londres: Huxley Memorial Lecture]

Nietzsche, F., *A genealogia da moral*, Lisboa: Guimarães Ed., 1976. [*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, 1887]

Otto, R., *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, 1923. [*Das Heilige*, 1917]

Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964. [*Phänomenologie der Religion*, 1933]

**(Submissão: 16/02/24. Aceite: 24/07/25)**

# **Relações e Nominalismo: Os Limites das Abordagens Baseadas em Teoria de Classes**

## **Relations and Nominalism: The Limits of Class-Theoretic Approaches<sup>1</sup>**



10.21680/1983-2109.2025v32n68ID39330

**Valdetonio Pereira de Alencar**

Universidade Federal do Cariri (UFCA)

valdetonio.alencar@ufca.edu.br

**Resumo:** Neste artigo, discutirei um problema para as teorias nominalistas: qual é o status ontológico das relações? Como os nominalistas rejeitam os universais, eles devem reduzir relações a particulares. Algumas teorias, como o Nominalismo de Classes e o Nominalismo por Semelhança, postulam classes para reduzir as relações. Examinarei duas críticas clássicas à análise das relações no Nominalismo: o problema da ordem e as questões envolvendo o procedimento de Wiener-Kuratowski. Embora a tese de que as relações não são classes seja amplamente aceita, apresentarei dois argumentos adicionais contra essa posição. Em primeiro lugar, a determinação de qual classe corresponde a uma relação é arbitrária. Em segundo lugar, argumento que as teorias nominalistas não

---

<sup>1</sup> I thank Professor Guido Imaguire for his valuable comments on earlier drafts; any remaining shortcomings are my own.

conseguem fornecer uma estrutura hierárquica adequada da realidade. Enquanto objeções anteriores se concentram principalmente em questões técnicas das reduções de relações para classes, minha crítica questiona a coerência metafísica dessas reduções.

**Palavras-chave:** Relações; Nominalismo; Classes.

**Abstract:** In this paper, I shall discuss a problem for nominalist theories: What is the ontological status of relations? Since nominalists reject universals, they must reduce relations to particulars. Some theories, such as Class Nominalism and Resemblance Nominalism, postulate classes to reduce relations. I examine two classical criticisms against the analysis of relations in Nominalism: the problem of order and the issues involving the Wiener-Kuratowski procedure. Even though the claim that relations are not classes is a well-established thesis, I introduce two additional arguments against it. First, determining which class corresponds to a relation is arbitrary. Second, I argue that nominalist theories fail to provide an adequate hierarchical structure of reality. While previous objections focus primarily on technical issues in the reduction of relations to classes, my critique challenges the metaphysical coherence of such reductions.

**Keywords:** Relations; Nominalism; Classes.

Properties may be distinguished by means of arity: there are monadic properties and relations with arity greater than one. Properties can also be categorized by means of orders: first-order properties, second-order properties, and so on. First-order properties characterize objects—for example, *being wise* characterizes *Socrates*. Second-order properties characterize first-order properties—for example, *being a virtue* characterizes *being wise*. The same holds for relations: there are first-order relations, second-order relations, etc.

A theory is nominalist if and only if it explains properties without positing universals. The goal of this paper is to

investigate a problem involving the ontological status of relations in Nominalism. More precisely, I will discuss the reduction of relations to classes, as proposed by Class Nominalism and Resemblance Nominalism. I will defend and improve a well-known criticism of this kind of reduction.

That relations are not classes is widely defended in the literature. Historically, relations were identified not merely with classes in general, but with ordered classes due to non-symmetric relations. Some objections have been raised against this reduction. One well-known objection arises from the fact that ordered classes can be reduced to non-ordered classes. For instance,  $(a, b)$  may be reduced to  $\{\{a\}, \{a, b\}\}$ . However, this reduction is not univocal. The same ordered class corresponds to different non-ordered classes:  $(a, b)$  may be reduced to both  $\{\{a\}, \{a, b\}\}$  and  $\{\{b\}, \{a, b\}\}$ . Therefore, the identification of a relation with a single non-ordered class is always arbitrary.

In this paper, I shall provide additional arguments to establish that relations are not classes. I will demonstrate that non-symmetric relations are not necessary to generate this problem. Identifying a relation with a class is an arbitrary procedure because collecting objects that compose this class lacks a definite criterion.

In section (1), I discuss Class Nominalism. The central task here is to provide an argument against the explanation of relations. The problem of order and the Wiener-Kuratowski reduction are investigated. Additionally, I discuss the problem of whether nominalists could propose an adequate hierarchical structure of reality.

At first glance, Resemblance Nominalism seems to be a better theory than Class Nominalism, as resemblance nominalists do not identify relations with classes. However, this theory postulates classes to account for relational facts. I

claim that introducing classes at this point generates the same problems. In section (2), the main goal is to discuss Rodriguez-Pereyra's arguments in favor of classes as an explanation for relational facts. I argue that choosing classes to account for relational facts is inevitably arbitrary.

## 1. Class Nominalism

Set theory is an important branch of mathematics and experienced significant development in the twentieth century. It is in a better position than any theory of properties for several reasons. First, the identity conditions of classes are entirely determined by the principle of extensionality. Properties, on the other hand, do not exhibit precise identity conditions. Second, the connection between particulars and universals is far less clear than the connection between classes and their members. Plato, for example, appeals to a metaphor—participation—to explain this relation between particulars and universals. In Class Nominalism, this relation is simply defined in terms of membership. In this way, Class Nominalism can easily solve classical problems, such as the problem of predication and the problem of abstract reference (Loux and Crisp, 2017, p. 21–30). Therefore, Class Nominalism is an attractive solution to the Problem of Universals. However, Armstrong has formulated criticisms against this theory (Armstrong, 1989, p. 25–36). In this section, I investigate one of these criticisms: Class Nominalism cannot provide a correct explanation for relations.

In Class Nominalism, properties are identified with classes of particulars. Since relations are also properties, albeit binary, they are reduced to classes of particulars as well. Appealing to classes to explain unary properties does not pose a problem *per se*. However, properties with arity larger than

one, i.e. relations, generate specific problems for Class Nominalism.

Relations can be classified as symmetric and non-symmetric:

(i)  $R$  is a symmetric relation if and only if  $\forall xy(Rxy \rightarrow Ryx)$  is true;

(ii) otherwise,  $R$  is a non-symmetric relation<sup>2</sup>.

Consider two relations: *precede* (P) and *succeed* (S). They are non-symmetric relations, but they may be represented by the same class:

(iii)  $\{\{x, y\}/Pxy\} = \{\{a, b\}, \{b, c\}, \dots\}$

(iv)  $\{\{x, y\}/Sxy\} = \{\{b, a\}, \{c, b\}, \dots\}$

These classes are composed of non-ordered classes. Since  $\{a, b\}$  and  $\{b, a\}$  are the same class, and so are  $\{b, c\}$  and  $\{c, b\}$ , (iii) and (iv) cannot be differentiated. Thus, (P) and (S) would be the same relation from this perspective.

(P) and (S) are non-symmetric relations. In this kind of relations, members must be arranged by order. Class Nominalism can appeal to Set Theory to solve this problem: relations are defined in terms of ordered pairs. Ordered pairs must obey the following rule:

(v)  $(x, y) = (u, v)$  if and only if  $x=u$  and  $y=v$ .

Now, (P) and (S) can be reduced to different classes:

(vi)  $\{(x, y)/Pxy\} = \{(a, b), (b, c), \dots\}$

---

<sup>2</sup> Asymmetric relations can be differentiated in a similar manner.  $R$  is an asymmetric relation if and only if  $\forall xy(Rxy \rightarrow \neg Ryx)$  is true. The difference between non-symmetric and asymmetric relations is not important for this work.

$$(vii) \{(x, y)/S_{xy}\} = \{(b, a), (c, b), \dots\}$$

There are two main criticisms of this solution. First, two classes are used to differentiate (P) and (S). However, it is not clear why (P) must be reduced to (vi) and (S) to (vii) and not vice-versa. The order of the elements of subclasses in (vi) is conventional; it is just another class of ordered pairs, like (vii), but with a different order rule. Choosing (vi) or (vii) as the correct class for (P) or (S) is entirely a matter of convention.

Second, an ordered pair is essentially defined by its order. Russell (1975, p. 67) remarked that ordered classes have a hidden intensional aspect if we want to distinguish the ordered pair (x, y) from the ordered pair (y, x). Therefore, (vi) and (vii) do not really explain the relations (P) and (S).

Class nominalists can still defend that relations are non-ordered classes. Ordered pairs are defined through non-ordered classes. Norbert Wiener has formulated the first definition of ordered pair in 1914 (Enderton, 1977, p. 36):

$$(viii) (x, y) = \{\{\{x\}, \emptyset\}, \{\{y\}\}\}.$$

However, a simpler and better definition was provided by Kuratowski. This definition is standard in the present day:

$$(ix) (x, y) = \{\{x\}, \{x, y\}\}.$$

Of course, both definitions satisfy the identity criterion of an ordered pair.

Class Nominalism is committed to concrete particulars and classes. If relations are reduced to non-ordered classes, the same commitment is maintained.

Even though definitions (viii) and (ix) satisfy the identity criterion of an ordered pair, there are criticisms of the assumption of Class Nominalism that relations are classes. In the literature, two objections have been made against reducing relations to classes: (a) (viii) and (ix) are arbitrary



reductions and (b) the problem of order is not eliminated. The first problem concerns the conventional aspect of (viii) and (ix). Quine (1960, §53) points out that many definitions of ordered pairs are equally valid. Consider the relation *precede* (P). This relation should be reduced to a class of ordered pairs (vi). Since there are many definitions of ordered pairs, we can translate (P) into several non-ordered classes. Take, for example, two reductions of (P) through (viii) and (ix):

(x)  $\{(x, y)/Pxy\} = \{\{\{a\}, \emptyset\}, \{\{b\}\}, \{\{\{b\}, \emptyset\}, \{\{a\}\}\}, \{\{\{c\}, \emptyset\}, \{\{d\}\}\}, \{\{\{d\}, \emptyset\}, \{\{c\}\}\}, \dots\}$

(xi)  $\{(x, y)/Pxy\} = \{\{\{a\}, \{a, b\}\}, \{\{b\}, \{a, b\}\}, \{\{c\}, \{c, d\}\}, \{\{d\}, \{c, d\}\}, \dots\}$

Shall the relation (P) be accounted for as (x) or (xi)? This problem is similar to an argument formulated by Benacerraf (1965). He argues that numbers cannot be sets: since different sets, such as  $\{\{\emptyset\}\}$  and  $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ , are appropriate to account for number two, there is no independent criterion for choosing which set corresponds to each number. Thus, identifying numbers with sets is misleading.

In the literature, some philosophers apply Benacerraf's argument to relations, such as Kitcher (1978) and Williamson (1985, p. 254–255). In Set Theory, a relation can be defined as an arbitrary class. This does not generate a specific problem. Choosing one of them as the standard definition<sup>3</sup> may solve

---

<sup>3</sup> In fact, this problem does not arise in Set Theory. Even though we use the same word “relation” in Set Theory and Ontology, two different meanings should be distinguished. Consider two classes: A and B.  $A \times B$  is the cartesian product between classes A and B. A relation between these classes is a subclass of  $A \times B$ . In Ontology, we assume a pre-theoretical meaning of relation; it is an intensional notion. Solutions to the problem of universals try to eliminate this notion by assuming at least one ontological category

the problem. In Ontology, however, it is not so simple. Ontological inquiry tries to determine what exists and which kinds of entities are fundamental. (P) is reduced in two distinct ways in (x) and (xi). They are different ontological solutions. In fact, other explanations of relation (P) are possible because ordered pairs can be reduced to non-ordered classes in multiple ways. There is no independent criterion for choosing which class should represent this relation. Therefore, Class Nominalism's reduction of relations to classes is arbitrary.

The second issue concerns the order problem <sup>4</sup>. Hochberg<sup>5</sup> (1981) claims that order is not eliminated by the Wiener-Kuratowski procedure. If we combine Class Nominalism with this procedure, the reductions of relations (P) and (S) are, respectively:

(xii)  $\{\{\{a\}, \{a, b\}\}, \{\{b\}, \{b, c\}\}, \{\{c\}, \{c, d\}\}, \dots\}$

(xiii)  $\{\{\{b\}, \{a, b\}\}, \{\{c\}, \{b, c\}\}, \{\{d\}, \{c, d\}\}, \dots\}$

However, Hochberg (1981, p. 162) points out that identifying relation (P) with class (xii) or (xiii) is arbitrary. One may assume a rule that reduces (P) to (xii) or a rule that reduces (P) to (xiii). In any case, an implicit order of the elements of the class (xii) is assumed.

---

as fundamental. Class Nominalism identifies each property with a different class. I have argued that identifying relations with classes is not an easy task.

<sup>4</sup> The problem of order in relational facts is not exclusive to Nominalism (Tegtmeier, 2004).

<sup>5</sup> He assumes that this analysis can be understood as an interpretation of Russell. Imaguire (2006, p. 164–165) argues that Russell anticipates the problems of the Wiener-Kuratowski procedure.

A central difficulty for Class Nominalism is the need to introduce ordered pairs to explain non-symmetric relations. In the literature, another topic on relations can impact this debate. According to some philosophers, order is not characteristic of certain relations. (Williamson, 1985; Fine, 2000; Dorr, 2004). Even if there were no non-symmetric relations, I claim that the explanation offered by Class Nominalism fails for two reasons. First, the explanation proposed by Class Nominalism provides a strange ontological hierarchical structure. Second, Benacerraf's argument can be applied even if ordered pairs are not used to account for relations.

As I stressed at the beginning of this paper, reality seems to have a hierarchical structure: objects, first-order properties and relations, second-order properties and relations, and so on. Nominalist theories try to explain properties without postulating universals. Ostrich Nominalism, for example, assumes only concrete particulars to solve the problem of universals—reality is not hierarchical.

Class nominalists could assume two strategies. First, it is possible to defend a reductive approach. There are only first-order properties and relations. Higher-order properties should be reduced to first-order properties. However, reductionist approaches are often controversial. The possibility of reducing second-order properties to first-order properties depends on another question. Some philosophers try to paraphrase sentences to avoid higher-order properties. But classes could also be used to provide a structured world without eliminating second-order properties. I argue now that in both cases relations continue to be a problem.

First, let us see the hierarchical approach. Class Nominalism must provide a solution for higher-order properties. Consider the second-order property of *being a color*. It characterizes first-order properties, for example: *being blue*,

*being green*, etc. According to Class Nominalism, second-order properties could be reduced to classes of classes. Thus, the second-order property of *being a color* could be explained as follows:

(a) {class of blue things, class of green things,...}

As realist theories, Class Nominalism can exhibit a hierarchical ontological structure: objects, classes of objects, classes of classes of objects, and so on.

Two hierarchies could be generated: one with properties and one with classes. Intuitively, in Class Nominalism, these hierarchies should stand in one-to-one correspondence. Unary properties follow this intuition: first-order properties correspond to classes of objects, second-order properties correspond to classes of classes of objects, and so on. However, the same does not hold for relations. First-order relations correspond to classes of classes of objects, placing them at the same level in the class hierarchy as second-order properties. This result is counterintuitive because both first-order properties and first-order relations characterize objects. It would be more natural to expect them to occupy the same level in the class hierarchy, while first-order relations and second-order properties should be at different levels.

Even though objects, classes of objects, and classes of classes are all particular entities, their positions in the class hierarchy are distinct. This hierarchy does not imply that objects, classes, and classes of classes are ontologically different. Since first-order properties and first-order relations characterize objects, reducing them to classes should maintain that they occupy the same level in the class hierarchy. However, if properties and relations of the same order appear at different levels (and first-order relations share the same level with second-order properties), then the way Class Nominalism explains properties and relations is problematic.

This problem can be avoided if Class Nominalism assumes a reductionist approach to second-order properties and relations. In this approach, reality is composed of three levels: objects, classes (which represent unary properties) and classes of classes of objects (which represent relations). This would work if all relations were symmetric. Unfortunately, there is an additional problem.

To reduce unary first-order properties to classes is an easy task. There is a clear rule for constructing classes that represent these properties. Consider the property of *being human* (H). Every object that has this property belongs to the natural class of human beings:

$$(i) H = \{a, b, c, d, e, \dots\}$$

Relations are not so simple because the rule for constructing classes cannot be the same. Consider a possible world  $w$  with only three objects:  $a$ ,  $b$ , and  $c$ . These objects have one property  $Px$  and they are related by a symmetric relation  $Rxy$ . World  $w$  is composed of three unary facts— $Pa$ ,  $Pb$  and  $Pc$ , and three relational facts— $Rab$ ,  $Rac$  and  $Rbc$ . If the objects that instantiate  $Px$  are collected, property  $P$  could be identified with the following class:

$$(ii) \{a, b, c\}.$$

If the same rule is applied to properties and relations, property  $P$  and relation  $R$  are reduced to the same class (ii). The objects that saturate  $Rxy$  in this possible world are just picked up by the same class.

Of course, relations are not reduced in this way. Since  $w$  is composed of three relational facts, class nominalists could argue that the objects of each fact should be collected separately:

$$(iii) \{\{a, b\}, \{a, c\}, \{b, c\}\}.$$

Ordered pairs are not necessary because we are assuming that there are no non-symmetric relations. In  $w$ , there are three unary facts. The same procedure to pick up objects of each unary fact separately can be used:

(iv)  $\{\{a\}, \{b\}, \{c\}\}$ .

There is no non-arbitrary rule about ‘the’ correct way to construct classes that correspond to  $P$  and  $R$ . Which is the correct analysis of property  $P$ : (ii) or (iv)? Which is the correct analysis of relation  $R$ : (ii) or (iii)? Since  $P$  and  $R$  could be differentiated by means of the classes (ii) and (iii), class (iv) is not postulated to reduce  $P$ . This should not be a problem for Set Theory. However, in terms of ontological theory, some criticisms could be made against this proposal. It seems that reducing  $R$  to (iii) is completely arbitrary.

The introduction of class (iii) could be considered an arbitrary maneuver. Initially, there is a rule to construct unary properties: collect all particulars instantiated by a property and put them together in a class. Unfortunately, this rule cannot be applied to relations; they have to obey a different rule. Particulars of each relational fact should be collected in a class. In a binary relation, there are  $n$  classes of two elements for  $n$  relational facts. Thus, a binary relation would be reduced to a class of classes of two elements. This rule needs to be introduced in order to eliminate the problem.  $P$  and  $R$  should be distinguished in an ontology of classes. Without a rule to construct class (iii),  $P$  and  $R$  could not be distinguished.

Consider another rule to construct different classes for  $P$  and  $R$ . Assume that there are only first-order properties. One may propose a hierarchical rule to define properties and relations: unary properties correspond to classes of objects; binary relations correspond to classes of classes of particulars; and so on. Assume that there is a ternary relation  $T$  in  $w$  and

a relational fact *Tabc*. *P*, *R*, and *T* could correspond to the following classes, respectively:

(v) {a, b, c}

(vi) {{a, b, c}}

(vii) {{{a, b, c}}}

Which class should the relation *R* correspond to: (ii), (iii) or (vi)? Choosing a criterion to decide this question is not an easy task. Even though there were only symmetric relations and, therefore, all problems involving ordered pairs would be removed, there is an indeterminacy problem in reducing relations to classes. Benacerraf's argument could be applied once again in this case: relations could not be classes because there are manifold ways to reduce relations to classes.

## 2. Resemblance Nominalism

Another way to account for relations without universals is provided by Resemblance Nominalism. According to this theory, *a* is *F* in virtue of *a* resembling each member of the class of *F*s. Armstrong (1989, p. 49–57) has formulated criticisms against this position. However, Resemblance Nominalism was revisited and reformulated by Rodriguez-Pereyra (2002) to address these and other criticisms. In this section, I investigate one of these criticisms and argue that Resemblance Nominalism cannot provide a correct account for relations.

Class nominalists introduce an entity, viz. classes, to explain what properties and relations are. In the last section, the thesis that relations are classes was criticized. In Resemblance Nominalism, properties and relations are not classes. This theory does not need to establish what a property is. No entity is introduced to substitute properties. To account for unary and relational facts, resemblance nominalists use

different strategies. Classes are not necessary to explain unary facts. A particular *a* is *F* in virtue of resembling other *F* particulars. However, relational facts are reduced to classes. Consider the relational fact *Rab*. The standard analysis of this fact in Resemblance Nominalism is:

- (i) the ordered pair (*a*, *b*) resembles other *Rxy* pairs.

Although Resemblance Nominalism and Class Nominalism adopt different strategies, they rely on the same ontological categories; both theories postulate concrete particulars and classes to solve the problem of universals. However, they exhibit different approaches to the explanation of relations. In Class Nominalism, relations simply are classes. Resemblance nominalists need not commit to this thesis. Since ordered pairs are used by Resemblance Nominalism, I argue that criticisms against Class Nominalism also apply to this solution.

Consider two relational facts: *Pab* and *Sba*. *P* corresponds to *precede*, and *S* corresponds to *succeed*. These are non-symmetric relations. Ordered pairs are required to distinguish relational facts involving *P* from relational facts involving *S*. *Pab* and *Sba* are accounted for as follows:

- (ii) the ordered pair (*a*, *b*) resembles other *Pxy* pairs.
- (iii) the ordered pair (*b*, *a*) resembles other *Sxy* pairs.

In section (1), two problems with using ordered pairs to explain relations were presented. Both can be applied to Resemblance Nominalism. First, choosing (ii) or (iii) as the correct explanation of *Pab* is arbitrary. Both classes are equally adequate to explain this fact. Second, ordered pairs exhibit an intensional aspect. The ordered pair (*a*, *b*) cannot be reduced to particulars *a* and *b* alone.

Ordered pairs could be defined following Kuratowski's proposal. In this way, perhaps Resemblance nominalists could



avoid problems involving ordered classes. The relational fact *Pab* could be analyzed in the following way:

(iv) the class  $\{\{a\}, \{a, b\}\}$  resembles other classes  $\{\{x\}, \{x, y\}\}$  since they satisfy  $Pxy$ .

Unfortunately, (iv) does not eliminate the problems arising from the Wiener-Kuratowski procedure. Many definitions of ordered pairs can be formulated. Using a different definition, another analysis of the relational fact *Pab* would emerge. As in Class Nominalism, defining ordered classes through non-ordered classes yields an issue of indeterminacy. For each definition, there will be an alternative ontological account. There is no independent criterion for determining which explanation is correct. Therefore, the way Resemblance Nominalism reduces relations is arbitrary.

The criticism raised by Hochberg also applies to this theory. The Wiener-Kuratowski procedure does not eliminate the notion of order. Compare account (iv) with account (v):

(v) the class  $\{\{b\}, \{a, b\}\}$  resembles other classes  $\{\{x\}, \{x, y\}\}$  since they satisfy  $Pxy$ .

There is no non-arbitrary criterion for choosing (iv) or (v). Both statements could serve as the correct explanation of the relational fact *Fab*. Assuming (iv) or (v) implies the acceptance of a rule to define the order in *Fab*.

Rodriguez-Pereyra (2002, p. 56–62) argues that the problems involving ordered pairs do not pose a challenge for Resemblance Nominalism. He discusses two issues generated by identifying relations with classes: the problem of order and the problem involving the Wiener-Kuratowski procedure.

Rodriguez-Pereyra maintains that the problem of order is not a strong argument against identifying relations with

classes. He claims that there is no genuine relation in an ordered pair. Consider the ordered pair definition:

(PO)  $(x, y) = (u, v)$  if and only if  $x=u$  and  $y=v$ .

He asserts that this definition exhausts any notion of order within an ordered pair.

Even if there were an implicit relation in an ordered class, Rodriguez-Pereyra claims that Class Nominalism and Resemblance Nominalism are immune to this criticism, for this implicit relation would not be natural or sparse and solutions to the problem of universals should be concerned only with properties of this kind.

The goal of definition (PO) is to provide identity conditions for ordered classes. Non-ordered classes obey the principle of extensionality. However, this criterion of identity does not apply to ordered classes. The objective of (PO) is not to exhaust the notion of order in any ordered class. On the contrary, this definition makes explicit that an ordered pair cannot be reduced to its elements. The ordered pairs  $(a, b)$  and  $(b, a)$  are different, even though they have the very same elements.

If there is an implicit relation of order in ordered classes, asserting that this relation is natural is problematic, as there is no precise criterion for its definition. Indeed, this issue cannot be addressed because which properties are natural or sparse is an *a posteriori* matter. However, there is another issue: choosing between  $(a, b)$  or  $(b, a)$  as part of the explanation of the relational fact *Pab* is arbitrary.

Rodriguez-Pereyra (2002, p. 60) argues that there is no difficulty with choosing  $(a, b)$  or  $(b, a)$ . *Pab* could be reduced in the following ways:

(vi) the ordered pair  $(a, b)$  resembles other ordered pairs  $(x, y)$  since they satisfy *Pxy*.

(vii) the ordered pair  $(b, a)$  resembles other ordered pairs  $(x, y)$  since they satisfy  $Pxy$ .

He claims that (vi) and (vii) are equally valid explanations of two relational facts:  $Pab$  and its converse  $Sba$ <sup>6</sup>. If we identify  $Pab$  with (vi), we have adequate reasons to identify  $Sba$  with (vii). Conversely, it is equally valid to identify  $P$  with (vii) and  $S$  with (vi). He maintains that, as both analyses are valid, Resemblance Nominalism does not need to decide which is the correct one for a relation and its converse:

Whether  $\langle a, b \rangle$ 's resemblances to other pairs is what makes it true that  $a$  bears  $R$  to  $b$  and  $\langle b, a \rangle$ 's resemblances to other pairs is what makes it true that  $b$  bears  $R$ 's converse to  $a$ , or the other way round, is a dispute that need not concern Resemblance Nominalism. For either way, what makes  $a$  bear  $R$  to  $b$  and  $b$  bear  $R$ 's converse to  $a$  is that certain ordered pairs, among which there are some whose members are  $a$  and  $b$ , resemble each other (Rodriguez-Pereyra, 2002, p. 60).

If ordered classes are reduced to non-ordered ones, there will be manifold explanations derived from (vi) and (vii) because many definitions of ordered pairs are equally valid. Since (vi) and (vii) are ontologically different, choosing between them is arbitrary. Therefore, Rodriguez-Pereyra's response does not avoid the issue of arbitrariness. Even if both (vi) and (vii) are adequate explanations for  $Pab$  and  $Sba$ , the selection is not established by any intrinsic feature of relations  $P$  and  $S$ ; it is conventional.

Additionally, the problem of the hierarchical structure of reality also arises in the context of the Resemblance Nominalism account. Consider two facts:  $Fa$  and  $Rab$ . These

---

<sup>6</sup> In a symmetric relation,  $R$  and its converse are identical. If  $P$  were a symmetric relation, (vi) and (vii) would be equivalent. In such a case, problems related to order would not arise.

facts are composed of a first-order unary property and a binary first-order relation. However, even though both facts are in a first-order level, they are not reduced in the same way within Resemblance Nominalism.

A unary fact has a simple resemblance structure: particulars that resemble each other compose a natural class. But Resemblance Nominalism also has to provide a resemblance structure for relational facts. However, this is not simple. The rule used to account for unary facts cannot be applied in an analysis of relational facts. Compare:

(i) *a* is *F* in virtue of *a* resembling each member of the class of *F*s;

(ii) *Rab* in virtue of the particulars *a* and *b* resembling other particulars *x* and *y* since they satisfy *Pxy*.

(iii) *Rab* in virtue of the class {*a*, *b*} resembling other classes {*x*, *y*} since they satisfy *Pxy*.

(iv) *Rab* in virtue of the ordered pair (*a*, *b*) resembling other ordered pairs (*x*, *y*) since they satisfy *Pxy*.

(v) *Rab* in virtue of the class {{*a*}, {*a*, *b*}} resembling other classes {{*x*}, {*x*, *y*}} since they satisfy *Pxy*.

In (ii), the same rule applied to unary facts is extended to binary facts. Clearly, this does not work. Different relations could be explained in the same way, even if it is assumed that all *possibilia* are included in the range of these properties and relations. Resemblance nominalists need to introduce classes to avoid the co-extensionality problem. As in Class Nominalism, this is an arbitrary maneuver.

Which class should we choose to compose relational facts? In (iii), the co-extensionality problem is not avoided even when there are no non-symmetric relations. To avoid these issues, the best option available to Resemblance Nominalism appears to be (iv) or (v).

It is an arbitrary choice to determine which option—(ii), (iii), (iv) or (v)—is the correct explanation for relational facts in Resemblance Nominalism. Why are relational facts composed of ordered classes, whereas unary facts are composed of particulars instead of classes? The way in which the elements of a relational fact are selected to provide the explanation is not uniquely determined. Other rules could be formulated to select these elements.

### **3. Conclusion**

In this paper, I have examined whether reducing relations or relational facts to classes is an appropriate approach. The problem of order and the challenges involving the Wiener-Kuratowski procedure have been discussed in detail. Additionally, the question of how nominalists could exhibit a hierarchical structure of reality has been analyzed. Finally, I have criticized the appeal to classes to explain relations or relational facts, arguing that the selection of the elements of these classes is an arbitrary maneuver.

Recent literature explores other relevant issues involving relations. Nominalist theories seek to reduce relations to particulars to avoid universals. However, some philosophers argue that relations supervene on unary properties. It would not be necessary to postulate relations in addition to monadic properties. Particulars and unary properties would be sufficient to provide an ontological description of the world. Perhaps Nominalism can adopt this reductionist approach to eliminate relations. Naturally, there are criticisms against this thesis. I do not take a stance on which approach is better for Nominalism in analyzing relations. My goal here has been simply to defend that Nominalism cannot reduce relations or relational facts to classes.

## References

- ARMSTRONG, D. M. *Universals: an opinionated introduction*. San Francisco: Westview Press, 1989.
- BENACERRAF, P. What Numbers Could Not Be. *The Philosophical Review*, v. 74, n. 1, p. 47–63, 1965
- DORR, C. Non-symmetric relations. In: ZIMMERMANN, D. (Ed.). *Oxford studies in philosophy*: v. 1. Oxford: Oxford University Press, p. 155–192, 2004.
- ENDERTON, H. B. *Elements of set theory*. San Diego: Academic Press, 1977.
- FINE, K. Neutral Relations. *Philosophical Review*, v. 109, n. 2, p. 1–33, 2000.
- HOCHBERG, H. The Wiener-Kuratowski Procedure and the Analysis of Order. *Analysis*, v. 41, n. 4, p. 161–164, 1981.
- IMAGUIRE, G. A crítica de Russell à concepção leibniziana das relações. São Paulo, *Manuscrito*, v. 29, n. 1, p. 153–183, 2006.
- KITCHER, P. The Plight of the Platonist. *Noûs*, v. 12, n. 2, p. 119–136, 1978.
- LOUX, M. and CRISP, T. *Metaphysics: a contemporary introduction*. Fourth Edition. New York: Routledge, 2017.
- QUINE, W. Van O. *Word and object*. Cambridge: MIT Press, 1960.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, G. *Resemblance nominalism: a solution to the problem of universals*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- RUSSELL, B. *My philosophical development*. London: Unwin books, 1975.

WILLIAMSON, T. Converse relations. *The Philosophical Review*, v. 94, n. 2, p. 249–262, 1985.

**(Submissão: 23/10/24. Aceite: 30/06/25)**





**Em busca do *Naródnost*: a importância das cartas de Tchaadaiev para a filosofia russa e seu papel na querela entre ocidentalistas e eslavófilos**

**In Search of Narodnost: The Importance of Chaadayev's Letters for Russian Philosophy and Their Role in the Quarrel Between Westernizers and Slavophiles**



10.21680/1983-2109.2025v32n68ID37044

**Paulo Cesar Jakimiu Sabino**

Universidade Federal do ABC (UFABC)

pcjsabino1@yahoo.com.br

**Resumo:** A filosofia russa não é abordada nas pesquisas brasileiras em filosofia da mesma forma que as filosofias europeias. Contudo, é possível buscar alguns caminhos possíveis para desenvolver o debate em torno do pensamento filosófico russo a fim de propiciar novas interpretações que possibilitem a compreensão de relevantes aspectos desse pensamento que ocupa espaço essencial para o século XX e também se mostra importante no debate literário e político. Portanto, o objetivo deste artigo é propor a publicação das

*Cartas Filosóficas* escritas pelo filósofo russo Piotr Tchaadaiev e o tema do *naródnost* como elementos fundamentais para demonstrar que a filosofia à moda ocidental é um fenômeno importante para os filósofos russos, mas que só chega a emergir no país após o século XVIII. Dessa forma, espera-se contribuir para ampliar o debate sobre a filosofia produzida na Rússia.

**Palavras-chave:** *Naródnost*; filosofia russa; ocidentalismo; eslavofilia.

**Abstract:** Russian philosophy is not approached in Brazilian researches on philosophy in the way that occurs in European philosophies. However, it is possible to look for some possible ways to develop the debate around philosophical Russian thinking in order to provide fresh interpretations to make it possible the comprehension of relevant aspects of this thought, that play an essential role for the 20th Century and is also relevant in the literary and political discussions. Therefore, the main goal of this paper is to propose the publication of the *Philosophical Letters* wrote by the Russian philosopher Pyotr Chaadaev and the *naródnost* as fundamental elements to show that a philosophy in Western way is a significant phenomenon to the Russian philosophers, but emerges in the country only after the 18th Century. Thereby, we hope to contribute to the debate about the philosophy produced in Russia.

**Keywords:** *Naródnost*; Russian philosophy; occidentalism; slavophile.

## **1. Introdução: breves considerações sobre o contexto histórico da Rússia do século XVIII**

A Rússia, assim como diversos países da Europa, possuía uma monarquia, cuja figura central era o czar. O regime era autocrático e bastante autoritário, criando muitos obstáculos para o avanço do pensamento intelectual. No entanto, enquanto a modernidade europeia possuía regimes monárquicos e autocráticos que não chegaram a

impedir a proliferação de intelectuais, fazendo com que suas filosofias gozassem de prestígio e reconhecimento até os dias atuais, o mesmo não aconteceu com a Rússia<sup>1</sup> – e fica até mesmo a questão se a Rússia possuía uma filosofia à moda do Ocidente. Segundo Andrzej Walicki,

[...] a filosofia aparece relativamente tarde na Rússia e não é fácil encontrá-la estabelecida à parte de uma disciplina acadêmica. Em parte, isso é resultado excepcionalmente da difícil situação política, que impediu o desenvolvimento do pensamento especulativo nas universidades estritamente controladas. Uma certa melhora a esse respeito só foi possível perceber mais tarde, na metade do século XIX. Outro fator que ia de encontro ao surgimento da filosofia como uma disciplina autônoma foi a posição especial da intelligentsia no século XIX na Rússia. A dolorosa consciência da opressão política, do atraso e dos urgentes problemas sociais esperando para serem resolvidos, tirou a atenção de problemas que não estavam

---

<sup>1</sup> No Brasil é fácil de constatar. Embora a literatura russa goze de muito reconhecimento em nosso país, os seus filósofos parecem estar à margem. Importantes filósofos russos não tiveram suas obras traduzidas para o português brasileiro, como é o caso de Viatchesla Ivánov, outros foram traduzidos muito tardiamente, e nesse caso podemos citar Nikolai Berdiaev que teve obras traduzidas após o ano de 2017. Lev Chestov é um caso raro, sua obra *As revelações da morte* foi traduzida e publicada em 1960 pela Moraes Editora, mas não houve reedição. Ademais, uma rápida consulta no “catálogo de teses e dissertações da CAPES” pelas palavras “filosofia russa”, “Ivánov”, “Berdiaév” e “Chestov” não indicam resultados relevantes cujos autores tenham sido o objeto central da pesquisa, limitando-os, quando muito, a uma referência pontual. Embora haja produção acadêmica sobre o tema, ela não é tão ampla quanto outras. No geral, os autores mais mencionados são aqueles que fazem parte dos estudos sobre o pensamento político na Revolução Russa, como é o caso de Lênin, Trotski, Stálin – autores que gozam de maior reconhecimento, mas muito devido ao interesse no fenômeno da Revolução Russa, e não no pensamento filosófico russo.

imediatamente relacionados com a prática social (1979, p.xiii).

O argumento de Walicki é válido e pertinente, porém, traz também uma série de outras questões: o que é filosofia? É justo dizer que a Rússia não possui um pensamento filosófico tendo como parâmetro apenas a filosofia europeia? Não seria isso um reflexo de seu eurocentrismo? De fato, são questionamentos pertinentes e que não podem ser negligenciados; o que deixa claro que a tarefa em estabelecer se a Rússia possuiu – ou não – um pensamento filosófico é muito complexa para ser esgotada em poucas páginas, e, portanto, não será o objetivo deste artigo.

A questão principal reside na sustentação de que as *Cartas Filosóficas* de Tchaadaiev estabelecem um marco para as discussões filosóficas à moda ocidental. Logo, será necessário ter a filosofia europeia como parâmetro para o contexto russo, pois o que estaria em jogo nas *Cartas* é, justamente, uma questão de identidade nacional que posteriormente seria o núcleo da querela entre a eslavofilia e o ocidentalismo, duas correntes de pensamento fundamentais para os destinos da Rússia. Ou seja, o Ocidente não pode ser descartado na análise, conforme ficará mais claro no desenvolvimento do tema.

Em relação aos seus vizinhos do Ocidente, a Rússia era um país bastante atrasado. Em razão desse atraso, o czar Pedro I – ou Pedro, o Grande – iniciou uma série de modernizações ocidentalizantes – fenômeno que ficaria conhecido como “ocidentalização” – a fim de tornar a Rússia um país mais próximo da Europa ocidental. No seu livro, *Natasha's Dance*, Orlando Figes estabelece como marco inicial dessa modernização a construção da cidade de São Petersburgo, que deveria se contrapor à cidade de Moscou:

São Petersburgo não era só mais uma cidade. Era um projeto vasto e quase utópico de engenharia cultural para reconstruir o homem russo e convertê-lo em homem europeu [...]. Cada aspecto de sua cultura petrina era visto como uma negação da Moscou “medieval” do século XVII. Segundo a concepção de Pedro, se converter em cidadão de São Petersburgo equivaleria a deixar para trás os costumes “medievais” e “atrasados” do passado russo de Moscou, e, entrar, como russo europeu, no mundo moderno ocidental do progresso e do Esclarecimento (Figs, 2006, p. 35).

A tentativa de aproximar o país dos demais europeus foi realizada por meio da aplicação de certas políticas de Estado que visavam uma mudança na arquitetura, o fortalecimento da militarização e a inserção de certos costumes europeus, que incluíam, por exemplo, falar francês dentro de suas casas, cobrar um imposto pelo uso de barbas tradicionais russas e outros costumes estabelecidos de forma forçada pelo czar (cf. Segrillo, 2016, p. 15). As políticas de Estado, no entanto, não tinham qualquer interesse em realizar as reformas no regime político tal como acontecia na Europa, que via uma monarquia autocrática cada vez mais perder sua força. Mas a empreitada de Pedro abriu uma “janela” para a Europa e, com isso, as ideias e valores europeus começaram a ultrapassar os limites dos costumes, da arquitetura e do exército para adentrar no âmbito intelectual. Ou seja, a simpatia do czar pelo Ocidente fez com que certas teorias e filosofias fossem importadas para a Rússia, e, mais tarde, Catarina, a Grande, se tornaria a principal mediadora de uma espécie de “diálogo intelectual” com a Europa, permitindo, na Rússia, a ascensão de filosofias ocidentais que pertenciam ao Esclarecimento.

O “Esclarecimento russo” ocorre, então, muito tardiamente, entre o final do século XVIII e o início do século XIX – o que evidencia o atraso do país no âmbito intelectual. Contudo, é fundamental salientar que esse “Esclarecimento russo” possui suas próprias peculiaridades: São Petersburgo

foi uma espécie de “modelo” do Ocidente, mas a cidade não possuía o mesmo processo histórico que construiu os países europeus, fazendo com que permanecesse distante da influência do Renascimento e da Reforma protestante, não participando de descobertas marítimas ou de revoluções científicas do princípio da Era moderna (cf. Walicki, 1979, p. 35). A Rússia não possuía uma “verdadeira burguesia”, tampouco universidades e escolas públicas para a produção de um pensamento filosófico de cátedra tal como aconteceu na Europa. Quando uma classe de cidadãos russos que pode se dedicar ao pensamento intelectual começou a surgir – muito em função do trabalho realizado por Catarina –, eles logo seriam, ironicamente, perseguidos pelo próprio regime da czarina<sup>2</sup>. Tal perseguição criou um clima hostil a qualquer intelectual e isso dificultou ainda mais o surgimento de um pensamento mais uniforme, isto é, utilizando-se de conceitos e escrevendo dissertações ou tratados em prosa cujo tema era explícito, como era comum a muitas filosofias ocidentais. Esse é o motivo, inclusive, pelo qual a filosofia na Rússia se confunde muito com a literatura, pois esta foi quase sempre a “única via para os pensadores se expressarem”<sup>3</sup>. Arnold

---

<sup>2</sup> Não há como negar que Catarina acabou estreitando os laços de seu país com os intelectuais estrangeiros, vide sua correspondência com filósofos do Esclarecimento como Voltaire. Contudo, essa relação foi uma espécie de “teatro” da czarina a fim de se lançar como uma “déspota esclarecida”, alguém preocupada com a produção intelectual de seu país. Mas a filosofia do Esclarecimento logo acarretaria em profundas transformações políticas na Europa, a exemplo da Revolução Francesa. Quando ficou sabendo das notícias vinda da Europa, a czarina endureceu a censura e passou a perseguir os intelectuais com receio de que o mesmo ocorresse em seu império.

<sup>3</sup> Além da literatura, vale mencionar a contribuição da teologia patrística na Rússia durante a segunda metade do século

Hauser, em seu livro *História social da arte e da cultura*, afirma que a conexão da literatura com questões sociais e políticas da época era mais estreita no romance russo do que nos escritos franceses e ingleses do mesmo período, tendo em vista que na Rússia o despotismo não oferecia outra saída para o estabelecimento da crítica (cf. Hauser, 2005, p. 82). Em poucas palavras: na Rússia, era a arte que ocupava o espaço de crítica social, política e cultural<sup>4</sup>.

Para compreender o pensamento filosófico russo, é necessário antes analisar uma das principais consequências desse processo de modernização e da abertura a filosofias do Esclarecimento europeias: uma crise de identidade que faria surgir dois movimentos fundamentais, a saber, a “eslavofilia” e o “ocidentalismo”. Essa querela ocuparia um espaço importante no surgimento de uma “filosofia russa”.

---

XIX, que influenciaria pensadores cristãos do século XX que atuavam como uma espécie de resistência ao materialismo do partido comunista, como é o caso do teólogo Georges Florovsky, segundo o qual a “teologia patrística oferecia a única norma pela qual todas as propostas teológicas deveriam ser julgadas” (Gavrilyuk, 2014, p. 01), ou então Nikolai Berdiaev. Essa força da teologia patrística se dava pela preferência dos eslavófilos pela filosofia de Platão em detrimento de Aristóteles, já que este último era associado ao pensamento racionalista do Ocidente, em especial, ao Esclarecimento francês (cf. Nethercott, 2000). Assim, deve-se reconhecer que a teologia também aparece como possibilidade de expressão do pensamento durante o governo czarista

<sup>4</sup> Na mesma linha de interpretação de Hauser, outros comentadores julgam a literatura russa como um rico espaço de ideias filosóficas, políticas e culturais. Por exemplo, cf. Carpeaux, 2012, p. 114; Gomide, 2017, p. 07-08; Walicki, 1979, p. xiii; Tihanov, 2017.

## 2. O problema da identidade nacional

As constantes políticas ocidentalizantes desencadeariam um debate que tomaria grandes proporções no século XIX sobre a questão da *identidade nacional*. Esse debate emergiu em razão das circunstâncias muito peculiares à Rússia. O país está localizado entre a “Europa” e a “Ásia” – que por si só já é uma divisão controversa<sup>5</sup> – e isso resulta em profundas diferenças culturais entre os russos e os europeus. Uma dessas diferenças, por exemplo, diz respeito à identificação da Europa com o cristianismo católico romano em oposição ao cristianismo ortodoxo praticado na Rússia<sup>6</sup>. O país ocupa, assim, uma posição peculiar: está sempre entre culturas, entre idiomas e entre regiões, e “essas variações afetariam diretamente a Rússia, que cresceu exatamente no cruzamento de todos esses mundos, causando uma espécie de busca ou crise identitária que, de tempos em tempos, se torna mais ou

---

<sup>5</sup> Segrillo (2016) esclarece que a divisão da fronteira entre Europa e Ásia – concepção geográfica geralmente aceita nos dias atuais – surgiu com o geógrafo sueco Philip Johan von Strahlenberg, que fez dos montes Urais a delimitação geográfica entre essas duas regiões, tese proposta em 1730 no livro *Das Nord- und Ostlich Theil von Europa und Asia* [As Partes Nortes e Leste da Europa e Ásia]. Essa divisão está diretamente ligada a Pedro, o Grande, que aprisionou von Strahlenberg durante a batalha de Poltava (1709), e este, aprisionado, realizou uma série de estudos sobre o país que foram publicados quando retornou à Suécia.

<sup>6</sup> O “Grande Cisma do Oriente” no século XI dividiu a Igreja, de um lado a Igreja Católica Apostólica Romana ficou submetida ao bispo de Roma, e do lado Oriental, a Igreja Católica Apostólica Ortodoxa Grega, tendo como primaz o patriarca de Constantinopla, localizada em Bizâncio. A Igreja Ortodoxa Russa fica sob a jurisdição do Patriarcado de Moscou, e sua ligação histórica com o império bizantino será fundamental na construção da crítica à razão, como veremos adiante.



menos aguda” (Segrillo, 2016, p.12). E se o tema da identidade nacional, em todos os países da Europa, atravessa o fenômeno da modernidade, fazendo o intérprete se debruçar sobre sua compreensão, o mesmo acontece em relação à Rússia, já que todo – ou quase todo – panorama intelectual russo iria se desencadear a partir disso.

A identidade nacional é um tema caro ao contexto russo e ainda hoje é objeto de estudos acadêmicos, como podemos notar em Mjør (2014), que analisa os desdobramentos da questão no século XX, e também de filósofos religiosos russos do início do século XX, como Nikolai Berdiaev, que visava explicar o russo mediante a noção de uma “ideia divina”, conforme argumentou em *The Russian Idea*<sup>7</sup>. O que interessa nesse momento, contudo, são as origens do termo, porque desse modo é possível saber como ele propiciou a emergência de uma reflexão que começaria a formar um pensamento filosófico na Rússia de forma mais sólida e contundente. Por esse motivo, destaca-se o artigo de Nathaniel Knight (2000) “Ethnicity, Nationality and the Masses: *Narodnost*’ and Modernity in Imperial Russia”, já que é de caráter esclarecedor a respeito de tais origens.

Em geral, a identidade nacional é a busca por uma distinção do povo russo, aquilo que o tornaria único e o distinguiria dos demais povos – é a tentativa de encontrar uma “russidade”. A questão começa a ganhar forma filosófica na medida em que o conceito russo *naród* passa a ser associado não só com “povo”, mas também com outros conceitos distintos, tais como etnia e humanidade, e, assim, designa a

---

<sup>7</sup> Berdiaev não se preocupa tanto com o ponto de vista empírico sobre o povo russo, mas sim sobre “qual foi o pensamento do Criador sobre a Rússia, e minha preocupação será em chegar a uma imagem do povo russo que possa ser apreendida pela mente, a fim de chegar à “ideia” disso (Berdiaev, 1948, p. 01).

especificidade de uma *nação*. Nesse sentido, afirma Knight, o conceito de nação na Rússia se desenvolve em duas direções que se assemelham muito com os caminhos tomados por esse mesmo conceito no Ocidente, a nação em sentido político e em sentido cultural:

A nação política, expressada no conceito de Vontade Geral de Rousseau, e posteriormente consagrada como ideia norteadora da Revolução Francesa; e a nação cultural, tal como imaginada por Herder e desenvolvida por seus seguidores como sendo a base [*cornerstone*] do Romantismo alemão (Knight, 2000, p. 44).

Quando se fala em sentido político, não se fala de “política” em um sentido lato, ou seja, no que o conceito abrange em sua totalidade, mas sim da associação rigorosa entre nação e czarismo, conforme os primeiros usos do *naród*. Essa palavra, em sentido político, expressava a nação como o conjunto de habitantes de um regime ou governo, sendo que o que determinava a nação era o Estado e as características definidoras do conceito transcendiam aspectos físicos, a etnia ou o *status* social, tendo como característica fundamental a lealdade e a obediência ao monarca (cf. Knight, 2000, p. 46)<sup>8</sup>. No entanto, a partir de 1780-1790 o conceito será utilizado como algo que traduz as características culturais do povo, pois surge nesse período um interesse no folclore russo – por exemplo, em *Viagem de São Petersburgo a Moscou* de 1790, Radishchev afirmava que, através das melodias das canções

---

<sup>8</sup> Essa associação entre nação e política voltaria no século XIX a partir da “Nacionalidade Oficial” arquitetada por Sergei Uvarov. Trata-se um movimento político reacionário que, sob o lema “Ortodoxia, Autocracia e Nacionalidade”, tratou de tornar o czar a figura que incorporava a nação e unia as diferentes populações do império em um único povo (cf. Knight, 2000, p. 54).

folclóricas da Rússia, era possível encontrar a formação da “alma do povo” (cf. Knight, 2000, p. 47).

A abordagem cultural do termo nação e do uso do *naród* articulava as obras folclóricas da Rússia – produções artísticas, costumes, crenças e tradições – com a representação da história e identidade do povo, sendo responsável por expressar a sua essência. Esse uso do *naród* separa a nação da autocracia, tornando-a independente do czar e iniciando a busca por quais tipos de traços e características estavam presentes nas produções culturais, ou quais deveriam ser abordados para moldar a identidade russa. É assim que o problema da identidade nacional relaciona o *naród* ao termo russo *naródnost* e se torna, conforme aponta Knight, uma obsessão entre os intelectuais e escritos russos (cf. Knight, 2000, p. 48).

O *naródnost* é uma questão complexa, e isso deriva de dois fatores: primeiro, o interesse pela cultura para determinar a identidade nacional marca o início de uma resistência aos modelos de ocidentalização de forma mais sólida, fazendo nascer entre os pensadores russos o interesse por pensadores ocidentais menos afins do Esclarecimento e que defendiam a autonomia de uma nação, mesmo que de forma tímida – destaca-se Herder, por exemplo. Este já é um ponto delicado, pois, no século XVIII, Herder disputava espaço na Rússia com filósofos do Esclarecimento, e mesmo sendo importante para pensadores como Radishchev, é apenas no século XIX que ganhará mais destaque e soma-se ainda o fato de faltarem uma boa fonte de estudos sobre essa influência<sup>9</sup>,

---

<sup>9</sup> De acordo com Pedro Pinto (cf. 2019, p. 29), mesmo sendo um pensador importante, ele ganha pouco destaque em algumas renomadas histórias do pensamento russo (como as de Walicki, Billington e Koyrè). Apenas em 2007 na obra de Júkova (*Herder i*

impondo ao pesquisador a tarefa de, no máximo, buscar associar ideias herderianas com o pensamento russo para encontrar semelhanças. Um exemplo importante para o argumento é o interesse no folclore como resistência à ocidentalização que pode ser notado nos pensamentos nacionalistas de Herder. Isaiah Berlin (1982, p. 133) afirma que “a fama de Herder é devida ao fato dele ser o pai das nações relacionadas com o nacionalismo, o historicismo e o *Volksgeist*, bem como o líder da romântica revolta contra o classicismo, o racionalismo e a fé na onipotência do método científico”. Essa ligação que Herder estabelece entre o espírito da nação e o espírito do povo pode ser observada entre os entusiastas da tradição russa no gosto pelo folclore e pela cultura, apropriando-se da tese para criticar também o racionalismo dos povos ocidentais. Para deixar mais claro: o racionalismo ocidental é visto como um produto importado e, portanto, não tradicional. A resistência ao racionalismo não é formada pela afirmação de um irracionalismo total do povo russo, mas devido ao fato de o racionalismo estar associado ao pensamento secular do Esclarecimento, logo o *narodnost*, articulado tomando de empréstimo as ideias de Herder, estabelece que o povo russo era mais conectado à religião<sup>10</sup>.

---

*filosofskokul'turologícheskaia mysl'v Rossi*) é que a recepção da obra de Herder foi abordada com mais consistência.

<sup>10</sup> Praticantes da ortodoxia, os russos rejeitavam a tentativa de relacionar racionalidade de fé, tal como era uma comum no Ocidente. Segundo Figes, as igrejas ocidentais se baseiam na compreensão racional da divindade, mas para a Igreja russa a mente humana não compreende Deus e até debater sobre Deus em categorias humanas é reduzir o mistério divino de sua revelação (cf. Figes, 2006, p. 337-8). Por isso, é natural que a aproximação das tradições russas e da religiosidade os afaste de um racionalismo secular.

O segundo fator deriva da ambiguidade do termo *naródnost*, que poderia ser traduzido simplesmente por “nacionalidade”. Tal tradução faria sentido, pois trata-se da junção entre *naród* (povo), que como vimos pode designar a nação, com *nost* que corresponderia ao sufixo em português “-idade”. Além de *naródnost*, o termo *natsionalnost* também é empregado como equivalente de “nacionalidade”, mas nem sempre é o mesmo<sup>11</sup>. A grande dificuldade em dar uma definição definitiva ao termo reside na diversidade de significados que recebeu de diversos autores. Essa ampla gama de concepções faz do conceito não uma resposta, e sim uma questão ou pelo menos uma maneira de formular o problema da identidade nacional (cf. Knight, 2000, p. 48). Logo, mais do que um conceito que atribui significado, o *naródnost* é um espaço abstrato de disputa entre diversas ideias, um repositório sobre as diferentes concepções sobre “ser russo”. A tradução literal não faria jus aos usos da palavra no idioma original, uma vez que este extrapola os significados estritos de nacionalidade.

A palavra foi cunhada por Piotr Viázemenski<sup>12</sup> como sugestão à tradução do francês *nationalité*, mas o autor não tinha em mente apenas um equivalente para a língua russa, pois ele esperava com o termo expressar as qualidades de uma literatura essencialmente russa (cf. Knight, 2000, p. 49). O *naródnost*, desse modo, relaciona-se não somente com a política ou com a cultura, mas também com a estética; e isso é resultado de uma enorme influência de autores e obras que versavam sobre o nacionalismo literário no Ocidente, como

---

<sup>11</sup> Sobre esses usos, cf. Walicki, 1979, p. 138

<sup>12</sup> Poeta russo defensor do romantismo. Estava constantemente envolvido em assuntos políticos junto de outros nomes progressistas como Nikolai Turguêniev – não confundir com Ivan Turguêniev, autor de *Pais e Filhos*.

*Sobre a Alemanha* de Madame de Staël e o ensaio *Analyse de L’Idée de littérature nationale* [Análise da Ideia de Literatura Nacional], escrito em 1817 por Frederic Ancillon, que concedeu ao poeta um papel de destaque na tarefa de manifestar as características que moldam uma nação (cf. Knight, 2000, p. 49). Se o romantismo já dava as caras na Rússia pelo apelo nacionalista à cultura, agora podemos perceber mais um traço romântico no pensamento social russo que iria fazer oposição à ocidentalização.

Conforme salienta Badiou, a relação entre arte e filosofia pelo romantismo é a de que a arte pode produzir suas próprias verdades – em oposição à arte didática, que apenas ensina as verdades produzidas pela filosofia. Diferente dessa postura, “o romantismo afirma que *somente* a arte é capaz de verdade. Na tendência romântica, a arte é o corpo real do verdadeiro [...]” (Badiou, 1994, p. 22). Na Rússia, a poesia será entendida como o “espelho que reflete a sociedade” – expressão utilizada por Púchkin<sup>13</sup>. O poeta é o criador desse espelho, e, portanto, o único capaz de permitir que esses aspectos sejam refletidos. Não é difícil notar o tom romântico na ideia de que a arte – e apenas arte – pode expressar a

---

<sup>13</sup> “Clima, modos de governo, fé religiosa dá a cada povo uma fisionomia peculiar que em maior ou menor grau é refletida no espelho da poesia” (Púchkin, 1987, p. 87). Púchkin ainda afirma que o *naródnost* em um escritor é algo que só pode ser apreciado pelos seus compatriotas, mas não diz respeito tanto ao conteúdo como ao estilo, isto é, Shakespeare possuía um traço próprio de *naródnost* em *Otelo* ou em *Hamlet*, ambas tragédias que se passam fora da Inglaterra, pois não é como se fosse necessário representar o país. Assim, o elemento fundamental está no estilo, na forma e capacidade de apresentar uma narrativa (Cf. Púchkin, 1987, p. 87). No pensamento de Púchkin já percebemos as diferentes perspectivas sobre o tema, isto é, algumas privilegiando o conteúdo, outras o estilo.

verdadeira essência do povo russo, porque “o romantismo em todas as suas manifestações pôs a nacionalidade como um elemento fundamental da expressão criativa” (Knight, 2000, p. 51). Expressar a “verdadeira essência do povo” significa a tentativa de encontrar tal essência na cultura, e assim desviar o olhar antes voltado ao czar e apontar para o povo simples, isto é, àqueles que não eram nobres, em especial, os camponeses – já que esse povo, devido às suas condições sociais, ficou mais afastado do processo de ocidentalização que afetou a Rússia e, portanto, teria conseguido preservar as verdadeiras características da nação. Só que o interesse no folclore e nos elementos culturais do povo comum focava na descoberta sobre quem eram os indivíduos que compuseram esta classe. Mais importante que isto era descobrir o que eles preservaram. A literatura deveria revelar os elementos preservados nessa classe, já que as perspectivas históricas e a política não concentravam seus esforços nesse sentido. Knight afirma que “[...] os pensadores da era dezembrista deixaram para discutir o problema na esfera rarefeita da poesia e da arte” (Knight, 2000, p. 51). Antes de prosseguir, é preciso uma explicação, porque essa afirmação não abrange todo o problema: os pensadores dezembristas<sup>14</sup> se aproximaram do povo simples que, supostamente, eram os guardiões da

---

<sup>14</sup> Conforme elucida Walicki (1973), o movimento Dezembrista foi um movimento de ideologia liberal que atentou contra o czar Nicolau I. A ideia de uma revolta armada começou a ganhar força nos anos que antecederam o fracasso na praça de São Petesburgo em 14 de dezembro de 1825. A principal influência para o movimento foram as rebeliões armadas na Espanha e em Nápoles (1820), a revolução do reino de Piemonte (1821), a insurreição grega (1821) e o motim no regimento da guarda de Simionovski (1821). Na Rússia, os movimentos que antecederam os Dezembristas foram organizados por sociedades secretas citadas no corpo do texto: Sociedade do Norte e Sociedade do Sul.

verdadeira russidade, mas qual o motivo de tal aproximação e da discussão ser realizada na esfera da poesia e da arte? Apenas a origem estética do *naródnost* com Viázemski é insuficiente para explicar tal fenômeno.

Bruno Gomide elucida que até os fins do século XVIII a nobreza experimentara apenas de modo pontual duas formas decisivas de alteridade, uma interna (o camponês) e outra externa (o europeu). “Estes [os camponeses], todavia, passam a ser conhecidos de perto, e em grande escala, durante as guerras napoleônicas” (Gomide, 2017, p. 11). Durante as guerras napoleônicas, a invasão à Rússia em 1812 marca um momento crucial no país. A Rússia sai vitoriosa contra os exércitos de Napoleão, e tal vitória é consequência da união entre os oficiais de origem nobre e os camponeses para enfrentar um inimigo em comum. Essa aproximação uniu também diferentes visões de mundo e valores.

O interesse no povo simples crescerá ainda mais em razão das atitudes do czarismo após a vitória. Segundo Polunov (cf. 2005, p. 29-30), a vitória assegurou à Rússia um papel de destaque na Europa, entretanto, esse feito só foi possível graças a participação ativa dos camponeses. O problema foi que esses camponeses, mesmo após proteger o país de um tirano, foram tiranizados pelos seus próprios governantes, voltando aos açoitamentos e às cadeias de servidão. Os oficiais ficaram descontentes com o tratamento dado aos seus antigos companheiros de guerra e assim deu-se início a uma série de movimentos organizados em sociedades secretas – como a Sociedade do Norte e a Sociedade do Sul – que exigiam novas formas de estruturas sociais e políticas, uma nova constituição que fosse mais liberal. Tudo isso motivado pela conscientização dos problemas sociais produzidos pelo regime czarista. Esse descontentamento levaria a um longo processo de luta política que culminaria na Revolta



Dezembrista em 1825, na qual fica marcada a maior derrota dos progressistas russos até então.

A defesa de uma constituição liberal é uma demonstração de que os dezembristas eram simpáticos à ocidentalização, mas, em sua grande maioria e em maior escala, eram também favoráveis ao passado russo – exemplos disso são a referência afável aos boiardos, uma espécie de título atribuído a aristocratas russos antes do século XVIII, e a preferência por Moscou ao invés de São Petersburgo (cf. Walicki, 1979, p. 66) – e, por esse motivo, foram afeitos aos camponeses. Apresentados aos valores tradicionais dos camponeses, e motivados pelo duro tratamento do governo para seus companheiros no pós-guerra, os pensadores da era dezembrista irão impor a si próprios a questão do *naródnost*, tornando necessário pensar o futuro do país por vias distintas daquelas propostas até então.

Uma vez que os caminhos político e histórico falharam, a literatura se torna o expediente mais eficiente para abordar tais questões sociais. O viés político, que associa czar e nação, era inadmissível após tais eventos, e o histórico se preocupava mais em entender as origens do povo comum e não tanto seus elementos. Por isso coube ao poeta expressar a essência russa preservada no campesinato. Desse modo, o tema do *naródnost* não é apenas uma questão de *nacionalismo*. Vai além, ela é um sentimento de pertencimento ao povo russo, isto é, de compartilhar das mesmas culturas, costumes e crenças. Desse modo, não é defender os valores nacionais, mas, acima de tudo, tentar encontrá-los. O *naródnost* não pode ser tomado apenas como nacionalista, justamente porque não está *defendendo* os valores da nação, mas está em busca destes valores. Essa busca aconteceria em grande parte na literatura, e quando não está *na* literatura, reside na sua vizinhança: as críticas literárias publicadas nas revistas grossas. É preciso considerar que as críticas eram espécies de apêndices às obras

literárias, pois, enquanto instrumento político e social, a literatura não poderia se esgotar exclusivamente em suas páginas. Muitos críticos literários acabaram assumindo um papel importante na construção teórica sobre a russidade ou sobre o papel da literatura na sociedade.

O papel da literatura, inclusive, demonstra como o aparecimento de uma “filosofia ocidental” na Rússia é uma questão profundamente complexa, pois, diferente da filosofia do Ocidente, que expõe seus temas sem muitos receios de censura, na Rússia o pensamento encontra a literatura como possibilidade de expressão do pensamento. Ou seja, é diferente da relação entre filosofia e literatura no Ocidente, pois, enquanto filósofos como Nietzsche e Voltaire assumiam diferentes estilos por opção, e publicavam suas obras em prosas dissertativas, poesias, contos ou aforismos, na Rússia a arte, em especial a literatura, se mostrava mais como *necessidade* do que como opção – o que não significa dizer que todos os romancistas ou poetas russos, na verdade, desejavam ser filósofos, e sim que muitos filósofos acabaram aderindo ao estilo literário para que conseguissem expressar suas ideias.

### **3. A primeira das Cartas Filosóficas de Piotr Tchaadaiev: o debate filosófico sobre a questão da identidade nacional**

Nathaniel Knight, ainda no artigo citado, lança um importante esclarecimento: no período dezembrista, os nobres debruçados sobre a questão do *naródnost* não tinham paciência para o pensamento especulativo, fazendo com que algumas considerações filosóficas implícitas nesse debate nunca fossem totalmente articuladas (cf. Knight, 2000, p. 52). Disso o autor conclui que apenas após a era dezembrista o *naródnost* seria discutido, de fato, no âmbito da filosofia – e por isso ele separa quatro diferentes áreas de interesse sobre

o tema e que vimos aqui: a política, a história, o folclore e a filosofia propriamente dita. Outros comentadores reforçam essa ideia, caso de Bruno Gomide, quando afirma que apenas após as guerras napoleônicas se torna obrigatória a reflexão sobre a sociedade russa e se seria possível compará-la aos modelos ocidentais (cf. Gomide, 2017, p. 11).

O surgimento de teses filosóficas coerentes e mais sistemáticas aparece primeiro na querela entre as duas alas da *intelligentsia*, sendo divulgadas em romances, contos ou poemas publicados de forma seriada em revistas literárias da época. Enquanto os pensadores ocidentalistas defendiam a necessidade de implementar na Rússia os valores universais e liberais do Esclarecimento, não só para dar continuidade à ocidentalização, e sim para ampliá-la e tornar seus pressupostos mais sólidos; os seus opositores organizaram uma verdadeira resistência a essa “invasão ocidental” se posicionando a favor das singularidades do povo e inspirados por filósofos como Herder<sup>15</sup>. Porém, vale pontuar que ocidentalismo e ocidentalização não se equivalem. O ocidentalismo é um pensamento articulado de forma mais sistemática, enquanto a ocidentalização não é um movimento intelectual, e a definição mais justa é a de um “projeto de modernização” do período petrino em que as ideias eram confusas quando tentava ir além da modernização e militarização do país. Coube aos ocidentalistas promoverem teses que não fossem exclusivamente a necessidade de emular os costumes e ideias do Ocidente, tal como ocorreu na ocidentalização, sendo os intelectuais ocidentalistas donos de

---

<sup>15</sup> É digno de nota: os eslavófilos não tinham problemas com pensadores ocidentais, desde que suas ideias servissem ao propósito da identidade nacional russa. O problema era a defesa de ser incorporada aos modelos ocidentais.

teses que ultrapassavam os limites de um simples “progressismo” sem forma, ou de forma conjectural.

Nas duas formas distintas de entender a Rússia propostas por eslavófilos e ocidentalistas, uma das marcas dessa distinção é a racionalidade e o seu papel na sociedade. A maneira pela qual esses dois movimentos definem a Rússia e uma russidade é um aspecto filosófico essencial que constantemente se apresentava na literatura do século. Durante esse período, o surgimento dessas correntes de pensamento que disputam o melhor destino para o povo russo forneceu o tom filosófico mais coeso, em que pese o fato de que a filosofia era ainda algo “novo” no país. O início desse debate reside na obra de Piotr Tchaadaiev.

Tchaadaiev foi fundamental para o debate sobre a identidade nacional, pois é com a publicação da primeira de suas *Cartas filosóficas*<sup>16</sup> que as reflexões começam a tomar uma forma mais coesa quando inicia a famosa querela já destacada: ocidentalistas x eslavófilos. Essas correntes de pensamento foram distintas entre si e formularam suas teses refletindo sobre a *Carta* à luz de suas próprias ideologias. É a partir desse debate que se fortalece na Rússia um dos primeiros problemas filosóficos em relação à Rússia: qual o papel da razão? Passariam a existir duas perspectivas levantadas a partir da *Carta*: um otimismo em relação à razão e uma resistência - até negatividade - em relação à mesma.

Tchaadaiev define a Europa ocidental como uma terra desenvolvida devido ao seu aspecto racionalista, fazendo desse aspecto o traço distinto que segregava a Rússia do

---

<sup>16</sup> A publicação da primeira *Carta* é um marco no debate. Ela foi escrita em 1831 e circulou em francês na Rússia, mas só causou impacto após a sua publicação, então em russo, na revista *Teleskop* (Telescópio) em 1836.

continente europeu – o filósofo também exclui a Rússia do Oriente, mas a análise se concentra, por ora, na relação com o Ocidente. Na primeira *Carta*, o autor analisou as circunstâncias que levaram o país a permanecer estagnado, enquanto muitos países europeus pareciam se desenvolver de maneira acelerada. Ele constata que a Rússia não possuía uma história própria, portanto, nunca ocupou um lugar na “história universal”, que deve ser entendida como a história da humanidade e de suas produções tecnológicas, artísticas, intelectuais e científicas. Por esse motivo, os russos nunca contribuíram para o progresso da humanidade:

Uma das particularidades mais lamentáveis de nossa singular civilização é que ainda estamos descobrindo verdades que já se tornaram banais em outros países e até para povos bem mais atrasados do que nós. O caso é que nunca andamos lado a lado com outros povos, não pertencemos a nenhuma das famílias mais conhecidas do gênero humano, nem ao Oriente, nem ao Ocidente, e não temos tradições nem de um, nem de outro. Estamos como que fora do tempo, a educação universal do gênero humano não se difundiu entre nós. A admirável conexão das ideias do gênero humano ao longo de sucessivas gerações e a história do espírito humano, que o trouxeram ao seu estado atual em todo o restante do mundo, não tiveram nenhum efeito sobre nós. Ademais, aquilo que há muito constitui a própria essência da sociedade e da vida, para nós é apenas teoria e especulação (Tchaadaiev, 2017, p. 70).

O autor confere um caráter efêmero à Rússia, pois, se no Ocidente os grandes acontecimentos nos campos políticos, morais e estéticos promoveram uma renovação dessas mesmas áreas de saber, propiciando um terreno fértil para a renovação já que está sempre permitindo o surgimento de novas ideias e teorias, a Rússia não se desenvolvia já que seus acontecimentos não produziam nada novo, resultando na falta de conexão com o seu passado, e sem memória, “[nós, os russos] vivemos apenas no presente mais limitado, sem

passado e sem futuro, em meio a uma estagnação achatada” (Tchaadaiev, 2017, p. 71). Afirmava que os povos vivem apenas em função das fortes impressões dos tempos passados e pelas relações com outros povos, fazendo com que o indivíduo se sentisse ligado à humanidade, mas os russos, ele salienta, “viemos ao mundo como filhos bastardos, sem herança, sem ligação com as pessoas que nos precederam na Terra, não guardamos no coração nenhuma das lições deixadas mesmo antes de nosso surgimento” (Tchaadaiev, 2017, p. 72). Assim, Tchaadaiev lança sua primeira tese sobre a Rússia: era um país sem tradição e sem comprometimento com seus fenômenos históricos, conseqüentemente, sem uma marca cultural que a tornasse singular, pois nunca se conectou ao passado para viabilizar a construção de algo novo e original no presente. De certo modo, é um reflexo da busca pelo *naródnost*, mas que no autor é tomado em um tom bastante pessimista.

Apesar do tom hostil à Rússia, isso não significava que ele simpatizava com a ideia de emular o Ocidente. Pelo contrário, criticava esse aspecto da cultura russa, que havia se tornado imitativa, emprestando elementos ocidentais sem se desenvolver propriamente, comparando essa cultura com uma criança que não sabe raciocinar sozinha. Ele define os russos como uma “exceção entre os povos”, já que esse povo não foi formado por séculos, mas apenas pelo presente contínuo<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> A partir dessa constatação, Tchaadaiev lança uma tese que só seria desenvolvida em um texto posterior. Ele afirma que: “pertencemos àqueles que parecem não fazer parte do gênero humano, mas existem apenas para ensinar uma grande lição ao mundo” (Tchaadaiev, 2017, p. 73). Essa “grande lição” permanece uma incógnita na primeira carta, mas seria retomada posteriormente. Após o impacto da publicação da carta, o czar considerou Tchaadaiev oficialmente louco e o colocou sob cuidados médicos. Anos mais tarde, com intuito de resposta e em tom provocador,

Tchaadaiev entende que o fato de o lado oeste ter se desenvolvido tem uma causa específica: o cristianismo. A religião cristã foi o principal motivo pelo qual a Europa ocidental progrediu tanto, uma vez que os russos, isolados do Ocidente devido ao “cisma da Igreja”, encontraram as fontes para sua nação em outra doutrina: “por vontade do funesto destino, fomos buscar a doutrina moral que devia nos educar na corrompida Bizâncio [...]” (p. Tchaadaiev, 2017, p. 77), ou seja, eram ortodoxos. A explicação do autor, na verdade, é bastante mística, conforme seu pensamento demonstra. Ele acredita que esse isolamento fez com que uma espécie de força externa que orientava a humanidade, uma Providência, como ele chama, tenha ignorado a Rússia, ou fornecido ao país um papel menor na história da humanidade:

---

escreve *Apologia de um louco*, no qual reafirma muitas teses, mas oferece um prognóstico mais otimista. Segundo ele, o fato da Rússia não possuir uma história a colocaria em vantagem diante do Ocidente, permitindo se desenvolver sem sofrer as consequências que o Ocidente sofreu, porque poderia fazer uso das experiências europeias evitando seus erros. Se a Rússia nunca teve nada em sua história, ela poderia agora criar tudo, a colocando em uma posição de vanguarda. Isso faz surgir a ideia sobre uma espécie de papel “messiânico” a ser desempenhado pelos russos, justamente em razão de sua vantagem. Esta seria uma tese fundamental para os intelectuais futuros. Reaparece, por exemplo, em Alexandr Herzen (cf. Walicki, 1979, p.167), que alegava, tomando como base esse messianismo, que se o socialismo não foi possível no Ocidente, seria possível apenas entre os camponeses russos, um “socialismo agrário” que evocava a ideia segundo a qual a Rússia poderia ensinar o verdadeiro espírito socialista através da classe camponesa. Inclusive, esta é mais uma interessante contradição da Rússia. Embora os camponeses fossem exaltados mais pelos críticos do Ocidente, autores ocidentalistas como Herder passariam a idealizar essa classe, atribuindo a ela, então, esse caráter messiânico.

Ao contrário, ela [a Providência] parece não ter se ocupado de forma alguma de nosso destino. Recusando-nos sua influência benéfica sobre a razão humana, ela nos abandonou à nossa própria sorte, não quis interferir em nossos assuntos, não quis ensinar-nos nada. A experiência dos tempos não existe para nós. Os séculos e gerações passaram de forma estéril. Observando-nos, é possível dizer que, no que nos diz respeito, a lei geral da humanidade foi reduzida a zero. Sós no mundo, não lhes demos nada, não tiramos nada dele, não levamos às massas das ideias humanas nenhum pensamento, em nada contribuimos para o avanço da razão humana, e, tudo o que conseguimos desse avanço, deturpamos (Tchaadaiev, 2017, p. 76).

O cristianismo é uma força providencial que permitiu o desenvolvimento da razão por meio de seus eventos, sejam eles harmoniosos ou conflituosos – na verdade, em relação ao conflito, desde que tenha sido consequência do cristianismo, não se torna um evento danoso, já que promove uma renovação em diferentes esferas da vida social e intelectual, segundo a interpretação de Tchaadaiev. Se a razão se desenvolveu e a humanidade progrediu no Ocidente, é em razão desses conflitos, mas que tinham o respaldo dessa força externa, a Providência. Pode-se dizer que é um pensamento que sustenta sua tese na causalidade: a providência atuou no desenvolvimento da razão humana, e, conseqüentemente, a sociedade se desenvolveu de maneira racional.

Quando se lê categorias como “sociedade moderna”, “progresso” ou “razão”, pode-se associá-las à filosofia do Esclarecimento, mas é preciso cuidado, pois tal associação nem sempre é benquista. Os *intelligents* foram influenciados de forma positiva pelos filósofos esclarecidos, mas não é o caso de Tchaadaiev. Para o autor, o desenvolvimento da humanidade é orientado por essa força presente na religião, e a filosofia do Esclarecimento é secular. Em sua perspectiva, a “filosofia superficial” – como ele chama a Filosofia do



Esclarecimento – denunciou guerras religiosas e fogueiras acesas pela intolerância (cf. Tchaadaiev, 2017, p. 81), mas isso não impediu o desenvolvimento do Ocidente pela religião, na verdade, o Esclarecimento pode até ser considerado mais uma prova de um conflito que, mesmo contrário aos ideais religiosos, serviu para promover o progresso. No entanto, não é a “razão esclarecida” ou a “razão do Esclarecimento”, da qual os russos tomaram conhecimento no século anterior, que Tchaadaiev exalta.

O conceito de razão não é explorado na primeira *Carta*, mas é certo que Tchaadaiev já a tinha mais ou menos definida. Em viagem ao exterior em 1825, conheceu pessoalmente Schelling, e, no seu retorno em 1826, foi um dos primeiros a ler a obra de Hegel, além de estudar cuidadosamente a *Crítica da razão pura* de Kant. Após seus estudos, ele indicava que a razão (*Vernunft*) de Kant é uma razão “adâmica”, isto é, associada à figura de Adão, e assim Tchaadaiev entende que o filósofo de Königsberg expôs uma razão corrompida pelo pecado. Tchaadaiev está afirmando com isso que a razão kantiana é uma razão “humana” e, por isso, limitada, porque não considera o indivíduo como um ser social. Na explicação de Walicki: “a razão individual isolada é algo artificial. Assim, poderia proclamar a autonomia apenas de uma razão limitada. Ele teria extraído isso da *Crítica da Razão Pura*, pois teria sido nessa obra que Kant sugeriu e demonstrou a impotência da razão individual isolada (Walicki, 1979, p. 87).

Na contramão da filosofia do Esclarecimento, ele nega que a liberdade possa ser conquistada por meio da autonomia do indivíduo. Conforme elucida Obolevitch (2018), Tchaadaiev distingue a razão superficial – adâmica ou humana – de uma razão mais universal – algo mais próximo de um *logos*, segundo a comentadora, uma distinção que seria pertinente em toda a tradição filosófica russa. Nesse sentido, o que Tchaadaiev constrói é um novo conceito de razão em

oposição à razão kantiana que tinha pretensões de ser autossuficiente; portanto, Kant não teria se ocupado de questões mais fundamentais:

As principais questões que Kant levantou foram: “o que podemos saber?” ou “como o conhecimento é possível”, e sua solução não se referia à Revelação Cristã. Como uma alternativa, Tchaadaiev coloca as questões mais fundamentais que poderiam ser formuladas da seguinte maneira: “como a razão é possível?” e “A que a razão deve se subordinar?” (Obolevitch, 2018, p. 60).

Tchaadaiev sendo simpático à razão, mas não à razão do Esclarecimento, não pode ser considerado um ocidentalista, já que estes encontrariam no Esclarecimento fonte para muitas de suas ideias. Porém, defensor da ideia de que o Ocidente é mais desenvolvido que a Rússia, ele também não é um eslavófilo. A descrição de seu país o coloca isolado dessas duas correntes.

Na verdade, a importância de Tchaadaiev é que ele forneceu os temas que norteariam as discussões posteriores, mesmo que não tenha pertencido a nenhum dos dois lados. A ideia de que falta tradição aos russos desagradava os eslavófilos que tentaram contrariar sua tese, todavia, ao mesmo tempo, celebravam a crítica à razão “adâmica”. Os ocidentalistas, por outro lado, eram partidários de que o racionalismo, ou a falta dele, era o principal responsável pela situação russa, mas não concentravam seus esforços em uma razão que seria potencializada por uma força mística, preferindo a razão esclarecida enquanto uma capacidade que pode permitir o desenvolvimento individual e social. Os ocidentalistas, apesar de não formarem um grupo homogêneo e de pensamento unilateral, adotam um conceito de racionalidade mais próximo da noção esclarecida, que tem como meta o seu desenvolvimento para aprimorar o indivíduo

e a sociedade. Por outro lado, os eslavófilos resistem ao otimismo racional inflamado pela publicação da *Carta*.

Brygida Pudelko salienta que Tchaadaiev não se encaixa na dicotomia Eslavofilia-Occidentalismo, justamente em razão de suas concepções bastante variadas (cf. Pudelko, 2016, p. 67). Nessa mesma linha de raciocínio, Walicki (cf. 1979, p. 91) elucida que ele até foi um admirador ardente do Ocidente, mas não do Ocidente dos anos de 1840, defendido pelos liberais ocidentistas, e sim de uma organização aristocrática anterior às revoluções – inclusive, após uma reavaliação de suas ideias originais e amadurecidas na *Apologia*, Tchaadaiev abandona a ideia de que as revoluções e crises no Ocidente seriam um sintoma de “renovação”.

Mesmo não sendo ocidentalista, e tampouco eslavófilo, é Tchaadaiev que contribui de maneira fundamental para essas duas correntes de pensamento. Dois foram os pontos mais fundamentais na *Carta*: (i) o otimismo em relação ao ocidente e à razão – mesmo que os ocidentistas realizem um deslocamento de uma razão universal para uma razão esclarecida e capaz de secularizar a sociedade; (ii) e a constatação de que a Rússia é um “país sem história”, isto é, sem tradição e valores propriamente russos, sendo apenas uma cultura imitativa, já que isso impulsionaria os eslavófilos a uma nova busca pelo *naródnost* – os eslavófilos, inclusive, fazem uso da tese de que a religião orienta o progresso de um povo, mas não defendem o catolicismo ocidental e sim o ortodoxo.

Em suma, é por “linhas tortas” que Tchaadaiev fornece a dinâmica teórica e filosófica que viabiliza o debate mais sistemático e coeso sobre a identidade nacional. A maior contribuição de Tchaadaiev, no entanto, é a sua definição do Ocidente como racionalista, e por isso desenvolvido, em contraposição a uma resistência à razão.

#### 4. Entre a tradição e o progresso no embate dicotômico da *intelligentsia*

Apesar do processo de ocidentalização ter iniciado no século XVIII com Pedro, o Grande, o ocidentalismo, que surge na esteira da ocidentalização, é posterior aos eslavófilos. Estes surgem antes e organizam um pensamento que é uma espécie de resposta à ocidentalização de Pedro. Mas o que cada lado defende? Grosso modo, suas ideologias podem ser definidas da seguinte maneira:

A célebre polêmica da Rússia oitocentista conhecida como querela entre ocidentalistas e eslavófilos colocou em campos opostos duas correntes de pensamento preocupadas com o futuro do país: enquanto os eslavófilos defendiam o retorno à tradição e aos modos de vida tipicamente russos, os ocidentalistas acreditavam na incorporação dos modelos de desenvolvimento da Europa Ocidental na política, economia e sociedade russa (Almeida et. al., 2019, p. 18)

Isso significa que os eslavófilos eram afins da noção cultural de *naród* e defendiam a tese de que o *naródnost* seria encontrado e construído exclusivamente na Rússia<sup>18</sup>, mais precisamente, na Rússia pré-petrina. Além disso, consideravam a Europa uma civilização moralmente corrompida e decadente. Contrariando essa perspectiva, os ocidentalistas defendiam que era preciso incorporar os modelos ocidentais, porque entendiam que a nacionalidade

---

<sup>18</sup> A Eslavofilia não deve ser entendida em seu significado original: amor (*philia*) aos eslavos, pois o sentido do movimento se refere mais a um cultivo de elementos eslavos da vida russa, baseado na cultura antiga do país. Perseguindo fins claramente políticos, os eslavófilos criticavam Tchaadaiev: “não a Rússia, mas a Europa revolucionária e individualista, os eslavófilos insistiram, era a terra das pessoas deserdadas, não conectadas com quaisquer laços e sem qualquer tradição para se apoiar (Walicki, 1979, p. 91).

do povo russo está atrelada à incorporação da Rússia à Europa ocidental ou ao menos aos modelos ocidentais. A princípio, tratava-se de superar o atraso e o estado de inércia do país, construindo uma sociedade racional e liberal, conforme os parâmetros do Ocidente. Porém, esse último aspecto não é tão simples. Bruno Gomide explica que

[...] é possível descrever uma pauta conjunta eslavófila sem que isso implique generalizações excessivas. Já o ocidentalismo é um nome “guarda-chuva” que abriga projetos muito distintos para a sociedade russa, alguns até incompatíveis, unidos pela amplíssima ideia de que era necessário integrar (ou reintegrar) a Rússia à vida europeia: seria possível fazê-lo por meio da revolução social, de reformas políticas, de tendências liberais, de grandes saltos culturais e morais, e inclusive a partir de um prisma religioso (Gomide, 2017, p. 16).

Entre os ocidentalistas, existem pensadores de diferentes ideias, mas sempre alinhados ao pensamento progressista. Entre os grandes ocidentalistas, vale destacar Vissáron Belínski, cuja atuação na revista *Sovremiennik* (O Contemporâneo) contribuiu para fazer da mesma um dos principais veículos de crítica ao governo<sup>19</sup>. Com Belínski, a revista “tornava-se veículo de expressão de uma nova geração, que combatia a situação interna de seu país, fazendo das ideias libertárias oriundas do Ocidente seu instrumento de ação” (Esteves, 2011, p. 57). Belínski é um caso que serve para demonstrar que nem todo ocidentalista, por simpatizar com as ideias do Esclarecimento, era necessariamente adepto de um ateísmo ou crítico da religião ortodoxa. Na “Carta a Gógol”

---

<sup>19</sup> A revista foi fundada por Púchkin em 1836 e publicou diversas obras, entre romances, poemas e críticas literárias. Mas após seu comando ficar nas mãos de um grupo de intelectuais ocidentalistas, entre eles o próprio Belínski, ela se tornou o principal veículo dessas ideias.

de 1847, ele argumentava que Voltaire atacava o fanatismo religioso e não a religião, criticando os russos por não estarem comprometidos de fato com a fé. A crítica à religião era política: atacava o uso da religião como instrumento que servia aos interesses do regime czarista, ou seja, não era um ataque à fé religiosa.

Contudo, a diferença maior entre os ocidentalistas não reside nesses detalhes que poderiam ser articulados sem maiores problemas, e sim na distância ideológica abissal entre reforma e revolução. Alguns ocidentalistas pertencem ao que se tornou comum chamar de geração dos anos 40 – ou de “Pais”<sup>20</sup> – que era mais reformista e adepta de filosofias liberais do Esclarecimento e, em alguns aspectos, do Idealismo alemão. Essa geração ainda era otimista com relação ao destino da Rússia por meio de reformas modernizantes, mas, na década de 1850, as coisas começam a ficar complicadas. A Revolta Dezembrista já havia sido um duro golpe no coração dos liberais, contudo, o destino ainda reservava surpresas desagradáveis ao pensamento reformista. Em 1853, a Rússia sai derrotada na guerra da Crimeia, e isso escancara os atrasos do país em relação ao Ocidente, tornando-se urgente uma política de reformas mais severas. Foi então que, no final da década de 1850 uma série de reformas agrárias iria ser implementada, até que, no ano de 1861, ocorre um dos maiores eventos políticos do país que levaria a transformações sem precedentes nas relações sociais: o fim da servidão.

O que deveria ser um feito político louvável para reabilitar a esperança nas reformas gerou resultados não esperados. As reformas estavam longe de produzirem uma vida confortável aos camponeses, antes em condições servil:

---

<sup>20</sup> Em referência ao romance *Pais e Filhos*, de Turguêniev, a geração dos 40 ficou conhecida como “Pais” e a geração dos 60 como “Filhos”.

ao invés de diminuir a desigualdade, ela aumentou ainda mais pela maneira como as reformas foram conduzidas<sup>21</sup>. Isso apenas desagradou uma série de intelectuais que começariam a ficar mais agressivos em suas atitudes políticas. Nasce então uma ala oposta à dos liberais dentro do próprio ocidentalismo: a geração dos 60, ou os “Filhos” que, desiludidos com o desenrolar da história política de seu país, aderiram a uma posição revolucionária e radical, alinhando-se com o socialismo utópico francês, o utilitarismo inglês e o materialismo alemão, mas sem negar as propostas progressistas do Esclarecimento. A predileção por filosofias mais radicais não questionava a ideologia do progresso, apenas pensava em realizar o progresso por outro método, pela revolução.

Apesar de diferentes ideologias – reformistas e revolucionários – ambos os lados do ocidentalismo acreditavam no poder da razão para viabilizar uma sociedade mais justa e, por isso mesmo, adotavam um modelo muito próximo daquele exposto pelos filósofos do Esclarecimento. Pode soar estranho que filósofos socialistas e materialistas tenham se aproximado de teorias do Esclarecimento – que é vista como abstrata ou até idealista em alguns aspectos pelo viés socialista. Acontece que a geração dos anos 60 vive um

---

<sup>21</sup> Segundo Polunov, as circunstâncias sob as quais aconteceram a reforma que pôs fim à servidão foram penosas aos camponeses. Os membros do campesinato tiveram de aderir a uma agricultura comercial para vender o excedente de suas plantações para pagar os impostos e também uma compensação ao Estado que havia pagado os proprietários de terra que perderam sua mão-de-obra não remunerada. É comum dizer que o governo além de não gastar na reforma, lucrou com ela sobre o trabalho dos camponeses. Essas condições da reforma condenaram as aldeias russas à pobreza e a uma situação de semi-fome [*semi-starvation*] (Cf. Polunov, 2005, p. 108).

período de transição do Esclarecimento para o marxismo, e por isso mesmo sendo revolucionários aderem a perspectivas sobre a razão que ora estão próximas do conceito esclarecido e ora se distanciam.

Seja pela proximidade com o Esclarecimento, seja pela proximidade com o socialismo utópico, os ocidentalistas tornam-se sinônimos de pensamento progressista – o que não está equivocado. O problema é que, ao fazer isso, toma-se uma concepção muito genérica de que seus adversários, os eslavófilos, seriam os conservadores. Novamente, não está totalmente incorreto, mas a associação do par eslavófilo-ocidentalista ao par conservador-progressista é complicada e nem sempre compreendida adequadamente. Na esfera política, os eslavófilos eram “aliados naturais dos ocidentalistas na grande batalha da intelectualidade contra a opressão tsarista” (ALMEIDA et. al., 2019, p. 18). Muitos eslavófilos adotaram posturas progressistas – eram a favor do fim da servidão, por exemplo – e, em certa medida, foram até mais problemáticos para o governo czarista do que os ocidentalistas. Nesse sentido, a ideia de conservadorismo aqui é mais atrelada ao apego à tradição russa do que por uma defesa do regime czarista. Eslavófilos e ocidentalistas possuem objetivos políticos e valores diferentes, mas, que em certas vezes, até são comuns entre si. O núcleo do dilema dessa querela é a razão e o seu papel para promover as transformações sociais e chegar a uma conclusão sobre *o que é ser russo* – provando que a maior diferença entre intelectuais eslavófilos e ocidentalistas está no *narodnost* e, principalmente, nos rumos que essa busca tomou após a publicação da carta de Tchaadaiev.

O movimento eslavófilo, por sua vez, pode ser compreendido sem grandes embaraços, já que não há uma separação ideológica tão grande como ocorre no movimento ocidentalista. Muitas das ideias e valores da eslavofilia foram



articuladas no ensaio “Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia”, escrito em 1852 por Ivan Kiriêievski. Neste ensaio, fica bastante perceptível a oposição dos eslavófilos em relação ao racionalismo esclarecido do Ocidente. Kiriêievski (2017) argumenta que a diferença entre as culturas russa e ocidental não era apenas de grau, mas de caráter, isto é, não se trata de uma ser mais desenvolvida que a outra, mas de se desenvolver *de maneiras diferentes*. A Rússia se desenvolveu mediante a penetração do cristianismo ortodoxo, enquanto o Ocidente pelo cristianismo de Roma, extremamente racionalista e abstrato, incapaz de unificar as pessoas, fazendo prevalecer sempre interesses egoístas.

Na contramão de Tchaadaiev, Kiriêievski argumenta que a filosofia esclarecida e secular não é um “desvio” ou “sintoma” de conflito renovador, mas sim consequência direta de uma razão moldada no seio da cultura Ocidental, cuja influência se deve à Igreja Católica Apostólica Romana – em outras palavras, não existe uma razão universal, mas apenas uma razão particular, limitada ao mundo empírico e incapaz de acessar as “verdades absolutas” como teriam demonstrado Hume e Kant (cf. Kiriêievski, 2017, 210-211)<sup>22</sup>. O cristianismo

---

<sup>22</sup> Na *Crítica da razão pura*, Kant estabelece os limites do conhecimento através do par sensibilidade-entendimento. A sensibilidade é a origem do conhecimento, isto é, é onde nos são dados os objetos possíveis de conhecer. Portanto, apenas o mundo fenomênico é possível conhecer, e o que não é oferecido à sensibilidade não é objeto de conhecimento: “Portanto, pela sensibilidade nos são dados os objetos e apenas ela nos fornece *intuições*; pelo entendimento, ao invés, os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*. Todo pensamento, contudo, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*), através de certas características, finalmente tem de referir-se a intuições, por

de Roma é extremamente racionalista e abstrato, a própria escolástica é um exemplo disso na medida em que submetia os artigos de fé à justificativa da razão (cf. Kiriêivski, 2017, p. 208). Esse desenvolvimento excessivo da razão fez com que ela se tornasse “mera” capacidade de conhecimento do ser humano e não um poder unificador. Logo, as produções da razão seriam convenientes aos interesses privados e não aos universais, indicando um suposto individualismo das sociedades racionalistas que promoveria um ódio de classes, já que não unia a sociedade como um todo:

Por isso, as sociedades europeias, baseadas na força, relacionadas com a formalidade das relações individuais, penetradas do espírito da racionalidade unilateral, viriam a desenvolver em si não o espírito social, mas o espírito do isolamento individual, ligado por conjunções de grupos e de interesses particulares. Por esse motivo, embora a história dos Estados europeus apresente às vezes sinais externos de florescimento da vida social, na verdade, sob as formas sociais ocultavam-se constantemente apenas grupos particulares, que, em nome de seus objetivos particulares e sistemas individuais, esqueciam-se da vida do Estado como um todo. (Kiriêivski, 2017, p. 206)

Kiriêivski acredita que aquela razão limitada ao mundo empírico era uma consequência natural do desenvolvimento da razão nos moldes da escolástica. Encontrando dificuldades para se expandir, o racionalismo que nasceu da Escolástica e desenvolveu-se em uma razão limitada durante o Esclarecimento se tornaria um problema e não uma solução. Peter Christoff (2019), esclarece que, diante desse panorama oferecido por Kiriêivski os eslavófilos não demoraram para perceber que o racionalismo ficava cada vez mais limitado ao mundo sensível e isso terminaria se desenvolvendo em um

---

consequente em nós à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dados” (Kant, 2005, p.71).

materialismo – o que significa negar todo o mundo espiritual. Esse foi mais um motivo – além, é claro, da questão da identidade nacional – para que os eslavófilos assumissem um posicionamento contrário em relação à ala radical da *intelligentsia*, que bebeu da fonte de filosofias materialistas, como a de Feuerbach, principal referência para o filósofo russo Nikolai G. Tchernichévski (2017), que escreveria a obra *O que fazer?* e se tornaria uma espécie de referência aos jovens radicais da geração dos 60. O radicalismo da geração dos 60, pautado em uma forte concepção materialista da realidade, reivindica a revolução como método de promover as transformações sociais – e é nesse aspecto, justamente, que os eslavófilos não concordam, isto é, acreditam na necessidade de mudar a sociedade, mas não através da revolução como método, preferindo a tese de um possível “retorno às raízes pré-petrinas”.

## **5. Conclusão: a importância da filosofia russa após o século XIX**

O panorama teórico apresentado nas páginas anteriores é o início de uma fecunda discussão filosófica na Rússia do século XIX que desencadearia uma série de fenômenos políticos, morais e estéticos que não devem em nada para as discussões do “mundo ocidental”. Pode-se dizer que os russos almejavam uma filosofia à moda ocidental quase como que uma “exigência” para responder à questão do *narodnost*. Por isso, os autores ocidentais eram referências para sustentar os argumentos de ambos os lados, tanto dos ocidentalistas – que encontraram suporte em pensadores do socialismo francês como Saint-Simon – como dos eslavófilos, que buscaram em Herder argumentos em prol do povo russo – nesse caso, não na tentativa de emular as ideias ocidentais. Logo, é impossível que a filosofia ocidental não seja um parâmetro para pensar o

pensamento russo e um possível “surgimento” da filosofia no país, pelo menos, nesses termos. Ou seja, é claro que existem argumentos contrários à ideia de estabelecer a filosofia ocidental como parâmetro para pensar um “surgimento” da filosofia russa, entretanto, são os próprios russos que estabeleceram esses parâmetros e não de forma arbitrária, acabando por influenciar os rumos da Rússia nos anos seguintes. É possível citar pelo menos dois exemplos sobre como essa discussão se refletiu no século XX, um no âmbito político e outro no âmbito estético.

No âmbito político, os processos revolucionários e progressistas já iniciavam um século antes da revolução de 1917, e muito em parte pela simpatia dos Ocidentalistas pelas transformações sociais que aconteciam na Europa. Tchernichévski, como mencionado antes, foi uma referência aos jovens revolucionários, mas não apenas isso, o seu romance *O que fazer?* inspirou Lênin a escrever uma obra de mesmo nome. Inclusive, segundo Joseph Frank, Tchernichévski é mais relevante na Rússia do que os grandes nomes literários que ficariam conhecidos no Ocidente, Turguêniev, Dostoiévski e Tolstói, e ainda afirma que mais do que *O Capital* de Marx, a obra forneceu a dinâmica emocional que viria a produzir a Revolução Russa (cf. Frank, 1992, p. 203).

As reflexões sobre a estética, na Rússia, também devem muito à querela ocidentalistas x eslavófilos. Autores de diferentes lados discutiam sobre qual deveria ser o papel da arte: servir como instrumento de crítica social ou deve-se preservar a qualidade estética? – retornando ao tema da “arte pela arte”. A tese de que a arte deveria ser um instrumento de crítica foi apropriada pelos dois grupos que se formaram após a divisão do Partido Operário Social-Democrata Russo (POSDR), os mencheviques e os bolcheviques. Em seu livro *Arte e a vida social*, George Plekhanov recupera as ideias de

autores ocidentalistas como Tchernichévski e Dobroliúbov para defender a tese de que a “arte deve contribuir para o desenvolvimento da consciência humana, para a melhoria do regime social” (Plekhanov, 1964, p. 03). No outro espectro político revolucionário, Lênin em “Sobre a literatura e a arte”, defendia o mesmo, argumentando que a arte pertence ao povo e deve penetrar profundamente nas massas trabalhadoras, servindo para unir e exaltar essas massas (cf. Lênin, 1979, p. 264). O “realismo socialista”, importante doutrina artística durante a URSS, encontra respaldo em muitas dessas ideias. Todas derivadas das discussões originadas a partir da busca pelo *naródnost* que desencadearia a querela ocidentalistas x eslavófilos.

É verdade que uma certa “filosofia russa” já aparece em produções acadêmicas, mas sempre como poesia e literatura. Algo necessário, se considerarmos o argumento de Hauser citado antes, isto é, de que a literatura ocupou um espaço de crítica que, em sociedades menos autoritárias, foi ocupado pela filosofia, história e demais ciências, fazendo com que na Rússia a literatura fosse considerada uma espécie de “arauto da verdade universal”, em parte pelo pensamento romântico dos eslavófilos, mas também pela necessidade de reformas sociais estimadas pelos ocidentalistas – o que explica o denso teor filosófico de obras como *Pais e Filhos*, *Crime e Castigo* e *Guerra e Paz*<sup>23</sup>. É necessário, sem dúvida, pensar a filosofia conjuntamente com a produção literária dos grandes romancistas. Porém, é preciso considerar, conforme argumentado antes, que a literatura era a única forma de expressão intelectual possível, isto é, se para os filósofos

---

<sup>23</sup> O conceito filosófico de “nilismo” foi talvez mais discutido na obra de Turguêniev do que no pensamento filosófico ocidental. Inclusive, os filósofos que se debruçaram sobre o tema, com destaque para Nietzsche, buscaram inspiração nesse romance.

ocidentais o estilo literário era uma opção, na Rússia era uma necessidade, a relação entre filosofia e literatura não é por desejo pessoal, mas quase que por uma imposição das condições sociais. É preciso, então, lançar um olhar diferente nessas obras e, também, não negligenciar os textos que não são estritamente literários – além das próprias críticas literárias da época, vale destacar que, mesmo com a censura, alguns filósofos russos produziram textos em forma de artigos e ensaios, isto é, de forma mais semelhante ao que ocorria no Ocidente, é o caso dos artigos de Tchernichévski sobre estética, política e ética<sup>24</sup>.

Conforme já exposto, essa é uma discussão que demandaria mais do que fora exposto neste artigo. O ponto é ressaltar que o debate iniciado a partir da busca pelo *narodnost* possibilita vislumbrar um campo de discussão teórica que permite reconhecer a filosofia russa não só como fundamental, mas como *filosofia*. Então, a relação entre filosofia e literatura deve ser aprofundada no aspecto russo, ou isso significaria ignorar uma série de pensamentos e teorias que seriam fundamentais no desenrolar da história das ideias da humanidade, afinal, muitas foram essenciais para a revolução que aconteceria no século XX, que provoca uma

---

<sup>24</sup> Vale ressaltar que além do romance *O que fazer?* cuja importância já foi explicitada, Tchernichévski escreveu diversos artigos que versavam sobre diferentes áreas da filosofia, sua ética, por exemplo, é pautada no princípio filosófico do “egoísmo racional”. São textos que podem contribuir muito para a discussão nas áreas mencionadas, mas devido ao desconhecimento sobre o autor, pouco se explora em língua portuguesa. O romance *O que fazer?* só foi traduzido para o português brasileiro em 2015 pela editora Prismas e ganhou uma adaptação para o português de Portugal em 2017 pela editora Guerra & Paz.

mudança radical no mundo democrático, seja do Ocidente, seja do Oriente.

Para concluir, reafirmar a necessidade de buscar compreender a filosofia russa do século XIX a partir de sua relação com o Ocidente, que parece estar sempre ditando alguns temas que deveriam ser discutidos – a identidade nacional, a necessidade de transformações sociais e de reformas políticas são apenas alguns exemplos de temas que foram desencadeados a partir do contato dos intelectuais russos com as filosofias francesas, alemãs e inglesas, por exemplo. Nesse sentido, é impossível pensar uma filosofia russa sem pensar como esta buscou inspiração no mundo ocidental, mesmo que devido às suas circunstâncias tenha conferido um caráter diferente ao seu pensamento, já que a preocupação que motivava tal inspiração foi a busca pelo *narodnost* desenvolvida após a publicação das cartas de Tchaadaiev, que podem ser tomadas como um fecundo terreno intelectual a ser explorado.

## Referências

ALMEIDA, G.; SIMONE, L.; MARQUES, P. N. Nos amis les ennemis: nuances da querela “eslavófilos versus ocidentalistas”. *RUS*, São Paulo, [S. l.], v. 10, n. 14, p. 10-32, 2019. DOI: 10.11606/issn.2317-4765.rus.2019.161100. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rus/article/view/161100>. Acesso em 20/06/2023.

BADIOU, A. *Para uma nova teoria do sujeito*. Tradução de Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dum r , 1994.

BERDIAEV, N. *The Russian Idea*. [s/d]. Nova Iorque: The Macmillan Company, 1948.

BERLIN, I. *Vico e Herder*. [s/d]. Brasília: UnB, 1982.

CARPEAUX, O. M. *O Realismo, o Naturalismo e o Parnasianismo*. São Paulo: Leya, 2012 (História da literatura ocidental vol. 7).

ESTEVES, R. *Vissariôn G. Belinski: uma apresentação*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2011.

FIGES, Orlando. *El baile de Natacha: una historia cultural rusa*. Traductor Eduardo Hojman. Buenos Aires: Edhasa, 2006 (Colección Ensayo).

FRANK, J. *Pelo prisma russo*. Tradução de Paula Cox Rolim e Francisco Achcar. São Paulo: Edunesp, 1992.

GAVRILYUK, P. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: University of Oxford Press, 2014.

GOMIDE, B. B. Apresentação In: \_\_\_\_ (Org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)*. 2ª ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017.

HAUSER, A. *The social history of art*. Vol IV. Translated by Stanley Godman. London/New York: Routledge, 2005.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Coleção Os Pensadores).

KIRIËIVSKI, I. Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia (1852). In: GOMIDE, B. B. (Org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)*. 2ª ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 189-234.

KNIGHT, N. Ethnicity, Nationality and the masses: *Narodnost'* and Modernity in Imperial Russia In: HOFFMANN, D.; KOTSONIS, Y. *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices*. Camden Town: Palgrave Macmillan UK, 2000.



LÊNIN, V. O literature i iskusstve in: *Sobránie Sotchiniénii*, Moscou, Naúka, v. 5, 1979.

MJØR, K. J. Philosophy, Modernity and National Identity: The Quest for a Russian Philosophy at the Turn of the Twentieth Century. *The Slavonic and East European Review*, Cambridge, n. 4, v. 92, p. 622-652, 2014.

NETHERCOTT, F. *Russia's Plato. Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840-1930)*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2000.

OBOLEVITCH, T. "The Madman" Appeals to Faith and Reason: On the Relationship between Fides and Ratio in Oeuvres of Peter Chaadaev In: ALLEN; A. M [et.al.]. *Peter Chaadaev: Between the Love of Fatherland and the Love of Truth*. Eugene: Pickwick Publications, 2018.

PINTO, P. A. O modelo heurístico orgânico na obra de F. W. J. Schelling e sua recepção na Rússia do início do século XIX. *Pandemonium*, São Paulo, n. 37, v. 22, p. 377-400, 2019. Disponível em <  
<https://www.scielo.br/j/pg/a/mtVj3hZ5Fg3hsCbDDN7wR6g/abstract/?lang=pt>> Acesso em 19/07/2023.

PLEKHANOV, G. *A arte e a vida social*. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Brasiliense, 1964.

POLUNOV, A. *Russia in the nineteenth century: Autocracy, Reform and Social Change, 1814-1914*. New York: M.E. Sharpe, 2005 (The New Russian History).

PÚCHKIN, A. On narodnost in literature In: LEIGHTON, L. G. (Org.) *Russian Romantic Criticism: An Anthology*. Westpost: Praeger Publisher, 1987.

PUDEŁKO, Brygida. The Roots of Chaadaev's Philosophical Thought. *Logos i ethos*, Cracóvia, n. 2, v. 43, p.65-75, 2016. Disponível em: <

<https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos/article/view/1960>> Acesso em 20/06/2023.

SEGRILLO, A. *Rússia: Europa ou Ásia?* A questão da identidade russa nos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasinistas e suas consequências hoje na política da Rússia entre Ocidente e Oriente. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

TCHAADAEV, P. Primeira Carta Filosófica In: \_\_\_\_\_. GOMIDE, B. B. (Org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)*. 2ª ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017.

TCHERNICHÉVSKI, N. G. *O que fazer?*. Tradução de Angelo Segrillo. Lisboa: Guerra & Paz Editores, 2017.

\_\_\_\_\_. *Selected Philosophical Essays*. Honolulu: University Press of the Pacific, 2002.

TIHANOV, G. Filosofia e pensamento social russo: continuidade depois da Revolução de Outubro. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 31, v. 91, p. 09-24, 2017. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ea/a/byRxY9jD5CwrFfG7SnsDmYL/>< Acesso em 22/07/2023.


TURGUÊNIEV, I. *Pais e filhos*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WALICKI, A. *A history of Russian thought: from the enlightenment to Marxism*. Translated by Hilda Andrews-Rusiecka. California: Stanford University Press, 1979.

**(Submissão: 22/07/24. Aceite: 30/06/25)**

# **Conceitos vagos (definidamente) não têm extensões imprecisas**

## **Vague concepts (definitely) do not have unsharp extensions**

 10.21680/1983-2109.2025v32n68ID38056

**Emerson Carlos Valcarenghi**

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

ecvalcarenghi@yahoo.com.br

**Resumo:** Neste ensaio, argumentaremos contra a tese de que as extensões dos conceitos vagos são imprecisas. Também tentaremos mostrar que a admissão dessa tese nos arrasta para dificuldades de ordem epistemológica que são aparentemente intransponíveis para o semanticismo. Por fim, teceremos algumas breves observações sobre a relação entre o semanticismo e o fenômeno da metavaguidade.

**Palavras-chave:** Vaguidade; Extensões (Im)Precisas; Casos-limite de Vaguidade; Conhecimento de Proposições Vagas; Metavaguidade.

**Abstract:** In this essay, we will argue against the thesis that the extensions of vague concepts are unsharp. We will also try to show that the admission of this thesis leads us to epistemological difficulties that are apparently

insurmountable for semanticism. Finally, we will make some brief observations about the relationship between semanticism and the phenomenon of metavagueness.

**Keywords:** Vagueness; (Un)Sharp Extensions; Borderline Cases of Vagueness; Knowledge of Vague Propositions; Metavagueness.

## **1. A tese de que as extensões dos conceitos/predicados vagos são imprecisas<sup>1, 2</sup>**

principal tese a ser discutida aqui é a de que os Aconceitos vagos não possuem extensões precisas, pois, presumivelmente, não seria possível haver uma separação precisa entre, por exemplo, indivíduos calvos e não-calvos, ricos e não-ricos, altos e não-altos etc. Essa tese é constitutiva da concepção semanticista de tratamento da vaguidade e do sorites.<sup>3</sup> Por conta disso, qualquer proposta que a desacate

---

<sup>1</sup> Além dos predicados, tem-se alegado que outras formas linguísticas também estariam sujeitas à vaguidade [confira van Rooij (2011)]. Seja tal alegação verdadeira ou não, o nosso interesse aqui repousará apenas sobre a vaguidade predicativa.

<sup>2</sup> A atribuição de conceitos e a aplicação de predicados serão tomados aqui como eventos intrinsecamente relacionados. Se o leitor deseja denegar essa relação, ele deve sentir-se autorizado a promover os ajustes que achar convenientes.

<sup>3</sup> Com o uso do termo “semanticista” queremos agrupar as inúmeras abordagens multivaloracionais, o supervaloracionismo, o subvaloracionismo e as teorias incoerentistas da vaguidade (a posição niilista acerca da vaguidade também é de natureza semanticista, mas, até onde podemos enxergar, tal posição não assevera as teses que serão discutidas nesse texto). Para um levantamento panorâmico e introdutório da discussão, confira Sorensen (2022) e Ronzitti (2011). Para uma incursão histórica, contudo ainda bastante atual, confira Keefe; Smith (1996). Para mais detalhes, incluindo abordagens alternativas, confira, por

costuma soar contraintuitiva ao defensor do semanticismo. Tanto é assim, que ele invoca a contraintuitividade da visão da existência de cortes precisos nas extensões dos conceitos vagos para afastar propostas concorrentes de tratamento da vaguidade e dos argumentos soríticos.<sup>4</sup> Mas, embora a intuição em questão possa ter sido havida com razoabilidade pelo semanticista, seu caráter metodológico é prolegomênico, não tem carga probatória *per se*.<sup>5</sup> Assim, a tese de que os conceitos vagos não têm uma extensão precisa segue na arena do debate. *Alea iacta est!*

---

exemplo, Russell (1923), Black (1937), Sanford (1975; 2002), Wright (1975; 1994; 1996), Dummett (1975), Unger (1979), Ludlow (1989), Raffman (1994; 2011), Williamson (1992; 1994), Cargile (1996), Sainsbury (1996), Edgington (1996), Fine (1996), Tye (1996), Graff (2000), Sorensen (2001), Priest (2003), Varzi (2003), Hyde; Colyvan (2008) e Ferreira (2017).

<sup>4</sup> O modo como, por exemplo, Priest (2003, p. 12-15) maneja a intuição em jogo exhibe o nosso ponto de forma emblemática. Ironicamente, o tratamento dos graus de verdade defendido por Priest em relação à vaguidade pode ser acusado de acarretar infinitos pontos de corte precisos nos valores de verdade das sentenças vagas e, conseqüentemente, nas extensões dos respectivos predicados. Sanford (2002), em defesa da imprecisão extensional dos predicados vagos, afirma que ela repousa no seguinte fato: dado que os graus de verdade, e, conseqüentemente, as predicacões vagas, são infinitários, não é possível estabelecer qual seria o grau inferior mais próximo de 0 nem o grau superior mais próximo de 1. Nós julgamos que a defesa de Sanford para a imprecisão fronteiriça dos predicados vagos não obtém êxito. Mais à frente, retomaremos o assunto.

<sup>5</sup> Para uma discussão a respeito dos diferentes tipos de intuição e de suas diferentes funções metodológicas na execução da atividade filosófica, veja Valcarenghi (2022).

## 2. Por que, de acordo com a semanticismo, os conceitos/predicados vagos não teriam extensões precisas?

Grosso modo, o semanticista afirma que há três possibilidades básicas em relação à atribuição de conceitos vagos, ou à aplicação de predicados vagos, a itens quaisquer. A saber: (1) itens em relação aos quais os conceitos positivos são atribuídos de maneira determinada/definida; (2) itens em relação aos quais os conceitos negativos são atribuídos de maneira determinada/definida; e (3) itens em relação aos quais nem os conceitos positivos nem os negativos são atribuídos de maneira determinada/definida. Por exemplo, vamos considerar o conceito de ser (monetariamente) pobre. Consideremos também o conjunto de seres humanos, reais e puramente possíveis. Isso posto, o semanticista afirma que nesse conjunto há os que são (definidamente) pobres, há os que são (definidamente) não-pobres e há aqueles relativos à possibilidade (3), ou seja, aqueles que não são nem (definidamente) pobres, nem (definidamente) não-pobres. Nesse sentido, é indiferente, para algumas formas de semanticismo, dizer que alguém é pobre ou dizer que é *definidamente* pobre. Também é indiferente dizer que alguém é não-pobre e dizer que é *definidamente* não-pobre. Mas, não é indiferente para o semanticista dizer que alguém é *indefinidamente* pobre e dizer que não é pobre (ou que é não-pobre), bem como não é indiferente dizer que alguém é *indefinidamente* não-pobre e dizer que ele é pobre.<sup>6</sup> E é claro

---

<sup>6</sup> Alguns semanticistas não se incomodarão de ouvir alguém dizer que a sentença “João é pobre” e a sentença “João é definidamente pobre” são, de alguma maneira, redundantes, de modo que o condicional “Se João é pobre, ele é definidamente pobre” expressaria um truísmo. Mas, será anátema para o semanticista, se alguém disser que o condicional contrapositivo, “Se João não é definidamente pobre, então João não é pobre”, é verdadeiro. De

que, se alguém é indefinidamente pobre, esse mesmo alguém também é indefinidamente não-pobre, e vice-versa. E são os nem definidamente pobres, nem definidamente não-pobres aqueles que os semanticistas classificam como casos-limite, casos-limítrofes ou, ainda, casos-fronteiriços do conceito/predicado vago correspondente.<sup>7</sup>

Em admissível sintonia com o semanticismo, vamos assumir que a razão pela qual certo conceito vago, digamos *F*, têm extensões “turvas” ou “nebulosas” se deve ao fato de que ele dispõe de casos-fronteiriços, isto é, de casos que não são nem definidamente *F*’s, nem definidamente não-*F*’s (a expressão “casos que *não* são nem definidamente *F*’s, nem definidamente não-*F*’s” significa a mesma coisa que a expressão “casos que são nem definidamente *F*’s nem definidamente não-*F*’s”). Assim, a razão pela qual a extensão do conceito vago *F* não se separa com precisão da extensão do conceito, igualmente vago, não-*F* é a ocorrência dos casos-limite de *F*, os quais também seriam, obviamente, casos-limite de não-*F*. Dito de outra forma, a imprecisão congênita dos conceitos vagos *F* e não-*F* se deve ao fato de que é impossível que quaisquer de seus casos particulares constituam uma linha divisória capaz de estabelecer um corte preciso entre a coleção de casos positivos de *F* (a extensão de *F* propriamente dita) e a coleção de casos negativos de *F* (a extensão de não-*F* ou, dito de outro modo, a contraextensão de *F*).<sup>8</sup>

---

acordo com o semanticismo, ele é falso. Disso se segue que, para o semanticismo, a regra da contraposição não é logicamente válida.

<sup>7</sup> Cf. McGee; McLaughlin (1994, p. 210).

<sup>8</sup> Eventualmente, utilizaremos a expressão “antiextensão de *F*” para nos referirmos à contraextensão de *F* mais a coleção dos que, supostamente, seriam nem definidamente *F*’s, nem definidamente não-*F*’s. Simetricamente, ao empregarmos a expressão “antiextensão de não-*F*”, estaremos nos referindo à contraextensão de não-*F* (que

### 3. Vaguidade e diferentes tipos de fronteiras extensionais

Se temos sido fidedignos até aqui a respeito do semanticismo, é decorrente dessa abordagem que, se  $F$  é um conceito vago, então nenhum caso de  $F$  demarca precisamente a passagem para casos de não- $F$ , e vice-versa. Isso não significa que os semanticistas não admitam separações de *amplo espectro* entre casos de  $F$ 's e casos de não- $F$ 's. Semanticistas não negam que um indivíduo com 1 dinheiro possa ser pobre, enquanto outro, com 1 zilhão deles<sup>9</sup>, não possa ser rico e, por conseguinte, não-pobre. Mas, esse é um caso em que os indivíduos distam massiva ou “macroscopicamente” entre si em relação ao *quantum* de suas posses monetárias. A alegação do semanticista de que nenhum caso fixaria uma fronteira extensional precisa destina-se àquelas diferenças minimais ou “microscópicas”, no sentido de que, por menor que seja a diferença monetária entre dois indivíduos, ela não poderia colocar um deles num dos lados da extensão entre pobres e não-pobres e o outro do lado oposto.<sup>10</sup>

Para entendermos melhor a perspectiva semanticista de que nenhum caso particular de  $F$  ou de  $\sim F$  faz divisória precisa

---

é obviamente a extensão de  $F$ ) mais a coleção dos que, supostamente, seriam nem definidamente  $F$ 's, nem definidamente não- $F$ 's.

<sup>9</sup> Um zilhão será aqui um número tão imenso quanto for necessário aos objetivos do texto, tão grande quanto o leitor desejar e, em se tratando especialmente de posse monetária, de tê-lo.

<sup>10</sup> Sainsbury (1996) afirma que os conceitos vagos são conceitos sem fronteiras. Porém, o sentido dessa afirmação obedece a ideia de que as fronteiras dos conceitos vagos seriam “nebulosas”, “grosseiras”, difusas, ou seja, tudo na perspectiva de que os conceitos vagos possuiriam faixas ou bandas análogas ao espectro da distribuição das cores, ao degradê de uma determinada cor ou ao agrupamento de itens em torno dos polos magnéticos (1996, p. 258).



em relação à respectiva contraextensão, vamos supor que haja três indivíduos: *a* com  $n - 1$  dinheiros, *b* com  $n$  dinheiros e *c* com  $n + 1$  dinheiros. De acordo com o semanticismo, independentemente de se *b* é pobre ou não-pobre, ele não pode separar extensionalmente os casos que lhe são contíguos, ou seja, *a* e *c*. Dessa forma, ambas as possibilidades a seguir são contraintuitivas para o semanticista: (i) se *b* com  $n$  dinheiros é pobre, então *a* com  $n - 1$  dinheiros também é, pois *a* tem menos dinheiro do que *b*, mas *c*, com  $n + 1$  dinheiros, é não-pobre; (ii) se *b* com  $n$  dinheiros é não-pobre, então *c* com  $n + 1$  dinheiros também é, pois *c* tem mais dinheiro do que *b*, mas *a*, com  $n - 1$  dinheiros, é pobre. Tais possibilidades são contraintuitivas ao semanticista, porque expressam casos que exemplificariam cortes precisos nas extensões de ser pobre e de ser não-pobre. Assim, e em consonância com a perspectiva semanticista, se *b* é pobre, *a* e *c* também são, se *b* é não-pobre, *a* e *c* também são não-pobres. E o princípio semanticista em jogo nessas considerações pode ser denominado de “princípio de aglutinação dos conceitos/predicados vagos”.

Em suma, podemos dizer, com razoável segurança, que a abordagem semanticista advoga o seguinte: em razão de os conceitos vagos possuírem casos determinados/definidos e também casos indeterminados/indefinidos, esses conceitos têm fronteiras extensionais imprecisas, algo que acarreta que nenhum caso particular de *F* ou de não-*F* estabelece uma divisória precisa em relação à respectiva contraextensão.

#### **4. O fracasso das explicações semanticistas para a tese da imprecisão extensional dos conceitos vagos**

Para entendermos melhor as discussões que se seguirão, é importante termos em mente as magnitudes ou grandezas que estão ligadas essencialmente aos respectivos conceitos

vagos. Se estivermos tratando do conceito de ser monetariamente pobre, a magnitude em jogo é a quantidade de moeda possuída, se estivermos tratando do conceito de ser jovem, a magnitude em jogo será o tempo de vida, se estivermos tratando do conceito de ser baixo, a magnitude em jogo será a altura etc., etc. Também é importante termos em mente que itens podem ser ordenados em série, em vista de suas diferentes magnitudes. Por exemplo, podemos imaginar séries de indivíduos ordenados a partir do que tem menos riqueza monetária para o que tem mais (ou vice-versa), do que tem menos tempo de vida para o que tem mais (ou vice-versa), do que tem menor altura para o que tem mais (ou vice-versa).

Isso posto, e até onde podemos divisar, a literatura semanticista assume, direta ou indiretamente, as seguintes explicações para a tese de que nenhum caso de *F* ou de não-*F* estabelece uma divisória precisa em relação à respectiva contraextensão, algo que acarretaria a imprecisão congênita dos conceitos vagos:

(I): Dado que entre um caso de *F* e um caso de não-*F* há casos indefinidos sobre se são *F*'s ou não-*F*'s, segue-se que um caso de *F* não se separa precisamente de um caso de não-*F* e, por conta disso, os conceitos vagos são extensionalmente imprecisos [confira, por exemplo, Wright (1996)];

(II): Dado que entre um caso de *F* e um caso de não-*F* há infinitos outros e, assim, não pode haver o último *F* que seja vizinho imediato do primeiro não-*F*, ou vice-versa, segue-se que um caso de *F* não se separa precisamente de um caso de não-*F* e, por conta disso, os conceitos vagos são extensionalmente imprecisos [confira, por exemplo, Sanford (1975; 2002) e McGee; McLaughlin (1994 p. 220-221)].

Tal como vemos, a explicação (I) está associada a uma forma de semanticismo que podemos chamar de “indefinicionista” (vide, por exemplo, o supervaloracionismo e a concepção trivalente dos valores de verdade). A explicação (II) está associada a uma forma de semanticismo que podemos chamar de “infinetista” (vide, por exemplo, a teoria dos infinitos graus de verdade).<sup>11</sup> A nossa tarefa é examinar em que medida, se houver alguma, as explicações acima são úteis para que o semanticista sustente sua tese da imprecisão extensional dos conceitos vagos.

Para mostrarmos que a explicação (I) não funciona conforme deseja o semanticista, vamos supor que  $a_0$  com 0 dinheiros seja pobre e  $a_z$  com um zilhão de dinheiros seja não-pobre. Suponhamos também que, entre  $a_0$  e  $a_z$ , haja uma série de indivíduos organizados em função da quantidade de suas

---

<sup>11</sup> Alguém poderia alegar que a distinção acima erra ao sugerir que a teoria dos infinitos graus de verdade não seria indefinicionista em relação à vaguidade. Não temos espaço para tratar apropriadamente dessa reclamação aqui. Vamos apenas observar que não é fácil associar a teoria dos infinitos graus de verdade ao indefinicionismo semântico acerca dos valores de verdade. Pois, quaisquer que sejam os graus parciais de verdade de uma proposição, eles são todos perfeitamente definidos. Dessa forma, a associação entre extensões (in)definidas e valores de verdade (in)definidos não parece ser direta. A teoria dos infinitos graus de verdade parece, ao menos, *prima facie*, compatível com a tese das extensões indefinidas [vide explicação (II)]. Mas isso não implica que os infinitos valores de verdade sejam eles mesmos indefinidos. Uma coisa é alegar que certo caso de vaguidade não pode funcionar como divisória extensional, pois haveria um continuum numérico na passagem entre as diferentes extensões, o que explica o fato das fronteiras extensionais dos conceitos vagos serem nebulosas, e a outra é dizer que o respectivo caso não teria um grau preciso de predicação do respectivo predicado vago e que a proposição que descreve o caso não teria um grau preciso de valor de verdade.

posses monetárias. Em adição, também vamos supor que a quantidade de indivíduos na série seja suficiente para cobrir todas as diferentes posses possíveis entre  $a_0$  e  $a_z$ . Em outras palavras, não há *quantum* de posse monetária entre  $a_0$  e  $a_z$  que não seja havida por, pelo menos, um indivíduo. Assim, se (I) é verdadeira, entre  $a_0$  com 0 dinheiros e  $a_z$  com um zilhão de dinheiros há indivíduos acerca dos quais é indeterminado/indefinido se são pobres ou não-pobres. O semanticista deseja que isso acarrete que nenhum caso seja capaz de estabelecer uma divisa exata entre as diferentes categorias envolvendo a pobreza e a não-pobreza monetária. Isso posto, admitamos que, entre  $a_0$ , que tem 0 dinheiros, e  $a_z$ , que tem um zilhão, haja  $a_n$ , que tem  $n$  dinheiros (onde  $0 < n < z$ ). Ora, se todos os casos entre  $a_0$  e  $a_z$  fossem de pobres ou de não-pobres, não existiriam casos indefinidos de pobreza/não-pobreza. Para a sobrevivência da explicação (I), é necessário, dado o tamanho hipotético da série, que entre  $a_0$  e  $a_z$  haja, no mínimo, um caso indefinido quanto a ser pobre ou não (não importa aqui se ele é, ou não, equidistante de  $a_0$  e  $a_z$ ). Vamos então supor que  $a_n$  seja um caso de indefinição quanto a ser pobre ou não-pobre. Ora, se todos os casos que estiverem antes de  $a_n$  forem casos de pobreza, então temos uma separação precisa entre casos de pobreza e casos indefinidos de pobreza. A situação se repete para o segmento entre  $a_n$  e  $a_z$ . Se todos os casos entre  $a_n$  e  $a_z$  forem casos de não-pobreza, então temos uma separação precisa entre casos de indefinidamente pobres e casos de não-pobres.

O cenário seria diferente se multiplicássemos os casos de indefinidamente pobres/não-pobres entre  $a_0$  e  $a_z$ ? Absolutamente, não. Afinal, se  $a_n$  é indefinidamente pobre/não-pobre, quaisquer casos de indefinidamente pobres/não-pobres a existir na série terão de ser imediatamente contíguos a  $a_n$ , ou imediatamente contíguos aos imediatamente contíguos a  $a_n$ , ou imediatamente

contíguos aos imediatamente contíguos aos imediatamente contíguos a  $a_n$  e assim por diante. Afinal de contas, não é possível que numa série de indivíduos ordenada pelo *quantum* de suas posses monetárias haja casos definidos *entre* casos indefinidos. Isso significa dizer que os casos se aglutinam em razão de suas categorizações extensionais. Para mostrarmos que sempre é possível separar casos definidos de indefinidos, consideremos a possibilidade de outro caso indefinido entre  $a_0$  e  $a_n$ , a saber:  $a_{n-1}$ . Ora, se todos os casos entre  $a_0$  e  $a_{n-1}$  forem definidos, então  $a_{n-1}$  constitui uma divisória precisa entre casos definidos e indefinidos. Se nem todos os casos entre  $a_0$  e  $a_{n-1}$  forem definidos, então  $a_{n-2}$  tem de ser indefinido. Nesse caso,  $a_{n-2}$  poderia ser o caso divisório entre casos definidos e indefinidos. Se não for ele, então  $a_{n-3}$  é caso indefinido. O ponto é que podemos continuar esse processo até chegarmos a  $a_0$ , que é óbvia e necessariamente um caso *definido* de pobreza monetária. Fato é que, para todas as possibilidades relevantes aventáveis, sempre teremos um caso separando com exatidão os casos definidos dos indefinidos de pobreza monetária. E vale obviamente a mesma coisa para o segmento entre  $a_n$  e  $a_z$ . Para vê-lo, vamos assumir que  $a_{n+1}$  também seja indefinido. Ora, se entre  $a_{n+1}$  e  $a_z$  só houverem casos definidos, então  $a_{n+1}$  faz divisa precisa com casos definidos de não-pobreza. Se  $a_{n+1}$  não é o caso divisório, então há mais casos indefinidos. Sendo assim,  $a_{n+2}$  também é indefinido e, dessa forma, poderia ser ele o caso divisório. Se  $a_{n+2}$  não for o caso divisório, então há mais casos indefinidos. Ou seja,  $a_{n+3}$  também é caso indefinido. Ora, assim como vimos antes, poderíamos proceder da mesma maneira até alcançarmos  $a_z$ , de forma que, para todas as possibilidades aventadas, sempre teríamos uma separação precisa entre casos indefinidos de pobreza/não-pobreza e casos definidos de não-pobreza monetária.

Em síntese, a argumentação acima pode ser repetida quantas vezes quisermos em consideração de um quarto, quinto, sexto etc. casos indefinidos aglutinados a  $a_n$ , seja de que lado da série for. O resultado será sempre o mesmo, ou seja: ainda que um caso de pobreza não se separe precisamente de um caso de não-pobreza, dado que entre eles haveria casos indefinidos, é *falso* que os conceitos vagos de pobreza e de não-pobreza sejam extensionalmente imprecisos. Afinal, a antiextensão do conceito de ser pobre, que seria composta pelos casos indefinidos de pobreza mais os casos definidos de não-pobreza, estará precisamente delineada em relação a todas as possibilidades supostas acima. E se esse é o caso, vale evidentemente o mesmo para a antiextensão do conceito de ser não-pobre.

No frígir dos ovos, a explicação **(I)** é não somente inútil para que a concepção semanticista assente sua tese da imprecisão extensional dos conceitos vagos, mas funciona como um cavalo de Troia contra essa concepção, já que permite mostrar exatamente o oposto. No fim das contas, a explicação **(I)** não impede a crença razoável de que os conceitos vagos têm extensões exatas, de maneira que o que verdadeiramente ocorre é que não podemos saber em absoluto – ou que não podemos saber *a priori* – onde se localizam exatamente as divisórias.

Vamos agora ao exame da explicação **(II)**. Nós tentaremos mostrar que, mesmo que uma série de casos de vaguidade tenha infinitas posições e que, por essa razão, não possa haver propriamente o último  $F$  que seja vizinho imediato do primeiro não- $F$ , ou vice-versa, isso não impede que as extensões dos conceitos vagos sejam precisas. A questão crucial é a seguinte: se for possível separar todos os  $F$ 's dos não- $F$ 's, sem quaisquer sobras, as extensões de  $F$  e de não- $F$  serão determinadamente precisas. É o que, entre outras coisas relevantes, tentaremos mostrar abaixo.

Uma primeira e importante observação sobre (II) é que é falso que todos os conceitos vagos admitem infinitos casos *entre* dois casos quaisquer da série ordenada dos seus respectivos casos. Não importa quão vertiginosa seja a cifra de um zilhão. Entre  $a_0$  e  $a_z$ , as diferentes magnitudes de posse monetária são em número finito. Sendo assim, entre quaisquer casos de pobreza e não-pobreza em uma série, há um último pobre e um primeiro não-pobre, e vice-versa. É claro que, pelo menos, *prima facie*, isso não significa que a série não poderia se estender ilimitadamente através do incremento de unidades de posse monetária. Não poderemos nos debruçar nesse assunto aqui, mas julgamos que haja muito boas razões para crermos que, *ultima facie*, aquele não pode ser mesmo o caso. De todo modo, seja o que for, fato é que, para conceitos cujas diferentes posições numa série distinguem-se apenas por unidades de números inteiros, não pode haver casos em número infinitário *entre* duas posições da respectiva série. Isso vale para os conceitos de pobreza, riqueza, calvície, “cabeludice” etc. (e, muito provavelmente, para os de burrice, inteligência etc.).

As considerações acima já bastariam para mostrar que a explicação (II) não é probatoriamente funcional ao semanticista. Afinal, ela exige que os conceitos vagos acomodem infinitos casos entre membros de uma série de casos de vaguidade, algo que não acontece com um incógnito número de conceitos vagos. Por essa razão, (II) não permitiria ao semanticista oferecer suporte à sua tese de que os conceitos vagos não têm extensão precisa. Em face da situação, não achamos que o semanticista morderia a bala e diria: “Muito agradecido por provar que os conceitos de pobreza, calvície etc. não são realmente vagos”. Pensamos que o semanticista retrucaria alegando que (II) valeria, então, para conceitos vagos como o de ser alto, por exemplo, já que esse, sim, permitiria, ao menos, *prima facie*, a existência de infinitos

casos entre um item alto e um não-alto. Contudo, veremos na sequência que, mesmo para tais casos, **(II)** se mostra falsa.

Para começarmos a ver por quais razões **(II)** é falsa, vamos supor, em consonância com essa explicação, que haja dois itens,  $a_m$  e  $a_n$ , e que  $a_m$  seja não-alto e  $a_n$  seja alto. Agora, vamos supor que, entre  $a_m$  e  $a_n$ , haja infinitos itens, com alturas iguais ou maiores do que  $a_m$  e com alturas iguais ou menores do que  $a_n$  (poderia, evidentemente, haver itens com alturas menores que  $a_m$  e maiores que  $a_n$ , mas isso não tem a menor importância aqui). Vamos conjecturar também que todos os itens entre  $a_m$  e  $a_n$ , estejam ordenados numa série cuja diretriz de ordenação seja a magnitude de suas respectivas alturas. Nesse caso,  $a_m$  está na posição inferior da série e  $a_n$  na posição superior. Temos, então, uma série de magnitude crescente entre  $a_m$  e  $a_n$ . Dado que há infinitos casos entre  $a_m$  e  $a_n$ , então, segundo **(II)**, não seria possível haver o último não-alto e o primeiro alto, ou vice-versa, e, por essa razão, as extensões dos conceitos vagos seriam imprecisas.

Bem, uma das coisas mais importantes dessa discussão é que entre  $a_m$  e  $a_n$  só pode haver, ou altos, ou não-altos. Afinal de contas, a série sob especulação não conta com uma divisão extensional tripartite dos definidamente altos, definidamente não-altos e indefinidamente altos/não-altos. Isso implica dizer que, em consideração da pertinência extensional dos itens constantes entre  $a_m$  e  $a_n$ , só há três hipóteses possíveis:

**(a)** ou há apenas não-altos entre  $a_m$  e  $a_n$ ;

**(b)** ou há apenas altos entre  $a_m$  e  $a_n$ ;

**(c)** ou há altos e não-altos entre  $a_m$  e  $a_n$ .

Vamos examinar a explicação **(II)** sob o prisma de cada uma das hipóteses acima. Vamos considerar a hipótese **(a)**, a de que entre  $a_m$  e  $a_n$  haja somente não-altos. Nesse caso,  $a_n$  terá de ser forçosamente o primeiro alto. Mas, sendo assim,



há uma separação exata entre as extensões de altos e não-altos, a saber: os não-altos serão todos aqueles cuja altura for inferior à de  $a_n$  e os altos serão todos aqueles cuja altura for igual ou maior que de  $a_n$ . Separação extensional mais exata impossível. Entretanto, é claro que entre  $a_m$  e  $a_n$  poderia haver apenas altos, ou seja, a hipótese **(b)** poderia ser vigente. Nesse caso,  $a_m$  será forçosamente o último não-alto. E, novamente, isso permite uma separação exata entre as extensões de altos e não-altos, a saber: os não-altos serão todos aqueles cuja altura for inferior ou igual à altura de  $a_m$  e os altos serão todos aqueles cuja altura for maior que a de  $a_m$ . Separação extensional mais exata impossível. Vamos chamar esse argumento de “*Rotina U*”.

Obviamente, as hipóteses universais **(a)** e **(b)** de preenchimento do segmento  $a_m$  e  $a_n$  não são exaustivas. Então, vamos assumir que a hipótese **(c)** seja vigente. Nesse caso, vamos supor que, entre  $a_m$  e  $a_n$ , temos  $a_o$ , que suporemos ser não-alto, e  $a_p$ , que suporemos ser alto<sup>12</sup>. O ponto agora é o seguinte: se  $a_o$  é não-alto e  $a_p$  é alto,  $a_o$  antecede  $a_p$  na série. Nesse caso, a sequência dos itens relevantes para a argumentação em curso é a seguinte:  $\{a_m...a_o...a_p...a_n\}$ . É claro que, se  $a_o$  é não-alto, todos os itens que o precedem na série também são não-altos. E se  $a_p$  é alto, todos os itens que o sucedem na série também são. Por tais razões, não é possível que uma série ordenada, nesse caso, a partir das diferentes

---

<sup>12</sup> É importante notar que, para a discussão em andamento, não faz a menor diferença quais são as posições específicas ocupadas por ao e ap no interior da série am–an, se são mais próximas ou não desses casos, se são mais centralizadas ou não na série. Também não faria a menor diferença para a trama, se tivéssemos invertido a escolha dos personagens a serem altos e não-altos. Ou seja, seria indiferente se tivéssemos escolhido ao para ser alto e ap para ser não-alto. Isso apenas faria com que suas posições na série fossem invertidas, sem qualquer alteração no resultado final.

magnitudes de altura, disponha altos entre não-altos e vice-versa.<sup>13</sup> Sendo assim, **(c)**, a hipótese de que o segmento entre  $a_m$  e  $a_n$  contenha altos e não-altos, tem como consequência transferir a relevância que o segmento entre  $a_m$  e  $a_n$  tem na discussão sobre a (im)precisão extensional dos conceitos vagos para um seu subsegmento, o segmento entre  $a_o$  e  $a_p$ . Vamos chamar esse argumento de “**Rotina P**”.

Mas, afinal de contas, o que significa dizer que a hipótese **(c)** transfere a relevância que o segmento entre  $a_m$  e  $a_n$  tem na discussão em curso para um seu subsegmento, o segmento entre  $a_o$  e  $a_p$ ? Significa dizer que aquela hipótese aplicada ao segmento entre  $a_m$  e  $a_n$  faz com que retornemos ao mesmo tipo de situação estabelecida no início da discussão. Em outras palavras, a **Rotina P** aplicada ao segmento  $a_m$  e  $a_n$  nos lança de volta para a **Rotina U**, apenas com um personagem diferente: o segmento  $a_o$  e  $a_p$ . Acontece que os resultados provenientes da aplicação da **Rotina U** sobre o segmento  $a_o$  e  $a_p$  serão obviamente os mesmos apresentados por ocasião da aplicação dessa rotina ao segmento  $a_m$  e  $a_n$  (caso o leitor tenha alguma dúvida sobre isso, pode para aplicar a rotina em questão como um exercício para compreensão). Em outras palavras, a aplicação da **Rotina U** e depois da **Rotina P** ao segmento  $a_m$  e  $a_n$  resulta no segmento  $a_o$  e  $a_p$ , o qual se torna disponível para aplicação das mesmas rotinas mencionadas. Fica claro que, a cada aplicação daquelas rotinas a um determinado segmento, outro resultará

---

<sup>13</sup> As duas últimas afirmações são o tipo de verdade necessária que tem sido chamada de “conexão penumbral”. Afinal, se  $x$  com a medida de altura  $h$  é não-alto, então necessariamente  $y$  com a medida  $h - 1$  também é não-alto. Da mesma maneira, se  $x$  com a medida de altura  $h$  é alto, então necessariamente  $y$  com a medida  $h + 1$  também é.

e estará disponível para uma nova rodada de aplicações das mesmas rotinas *ad infinitum*.

Tal como vimos acima, podem haver infinitas rodadas de aplicação da **Rotina U** e da **Rotina P** aos segmentos interiores ao segmento entre  $a_m$  e  $a_n$ . O ponto nevrálgico é que, ao contrário do que se poderia inicialmente pensar, isso não modifica o fato de que, para cada rodada de aplicação das rotinas mencionadas, o resultado será estruturalmente o mesmo. Embora os subsegmentos sejam diferentes a cada nova rodada, eles estão sujeitos ao mesmo conjunto de hipóteses, o que fatalmente resulta no mesmo tipo de conclusão. E qual é essa conclusão? É a de que, uma vez que tenhamos uma série de casos de vaguidade que se estenda de um caso positivo a um negativo, *é sempre* possível separar com precisão, sem qualquer indeterminação, as extensões e contraextensões dos conceitos vagos correspondentes. Afinal de contas, ainda que haja infinitos casos entre um  $F$  e um não- $F$  e mesmo que não possamos determinar vizinhanças imediatas ao último  $F$  ou ao primeiro não- $F$ , ou vice-versa, isso não significa nem um pouco que os contornos das extensões de  $F$  e de não- $F$  sejam indeterminados, indefinidos. Como nos mostrou a discussão anterior, para que seja possível uma fronteira extensional precisa, basta que seja possível a existência de um caso que funcione como divisória. Ainda que não possamos saber *a priori* quais são os itens e/ou as magnitudes particulares relativas aos casos divisórios, a discussão realizada até aqui mostra com clareza que eles são possíveis. Assim, a conclusão derradeira não pode ser outra, senão a de que a explicação (II) também é falsa.

## 5. Semanticismo e epistemologia: um casamento perturbador

Embora as concepções semanticista e epistemicista sejam rivais no tratamento da vaguidade e do sorites, elas compartilham a defesa de alguma forma especial de ignorância envolvendo os casos-limítrofes dos conceitos vagos.<sup>14</sup> Assumindo que Carlos seja um caso-limítrofe de calvície, ambas as concepções sobremencionadas impõem limites, mais ou menos severos, em relação à possibilidade de se saber que Carlos é (definidamente) calvo ou que é (definidamente) não-calvo. O semanticismo defende uma ignorância necessária de pleno direito e de amplo espectro em relação aos casos-limite. Segundo essa abordagem, a ignorância envolvendo os casos-limite de vaguidade não depende da modalidade do conhecimento (se *a priori* ou *a posteriori*) nem do sujeito cognoscente possível. O fato é explicado muito simplesmente da seguinte maneira: uma vez que o conhecimento de uma proposição implica a verdade da respectiva proposição e uma vez que as proposições (ou quase proposições) relativas aos casos-limites seriam semanticamente indefinidas, elas seriam incognoscíveis (nem mesmo Deus poderia sabê-las).

Apesar disso, nem toda proposição vaga está cercada pelas brumas da ignorância. Proposições vagas que não versem sobre casos-fronteiriços estão a salvo. E muito embora

---

<sup>14</sup> Para mais detalhes acerca do epistemicismo, confira, por exemplo, as abordagens de Williamson (1994), Cargile (1996), Sorensen (2001) e Valcarenghi (2024). Williamson admite que apenas um ser onisciente teria conhecimento dos casos-limítrofes. Sorensen argumenta que nem mesmo um ser onisciente poderia fazê-lo. Valcarenghi (2024) defende que a ignorância envolvendo os casos de vaguidade é exclusivamente apriorística, que *a posteriori* todos são cognoscíveis.

o semanticismo tenha dispositivos liminares para impugnar o conhecimento da proposição (ou quase proposição) de que Carlos é calvo/não-calvo, ela não consegue fazer o mesmo, por exemplo, com a proposição de que Carlos seria um caso indefinido de calvície ou com a proposição de que as sentenças “Carlos é calvo” e “Carlos é não-calvo” seriam semanticamente indefinidas.<sup>15</sup> E, tal como vemos a matéria, esse fato tem implicações catastróficas para o semanticismo. Em seguida, tentaremos mostrar que, partindo das explicações semanticistas para o conceito de caso-limite e para a impossibilidade de se saber que um caso-limite é um caso-limite ou que a correspondente sentença semanticamente indefinida é semanticamente indefinida, alguém poderia usar tais informações como evidência adequada para demarcar com exatidão as extensões dos conceitos vagos, algo que, conforme já sabemos, seria devastador para o semanticismo.

Isso posto, vamos imaginar uma circunstância algo similar à do chamado “sorites da marcha forçada”.<sup>16</sup> Nesse caso, vamos conceber um sujeito que seja linguística e cognitivamente competente/eficiente e que receba a incumbência de classificar indivíduos como calvos ou cabeludos (aqui no sentido principal de ter muitos cabelos, não especialmente o de ter cabelos longos). Os alvos da classificação estão lado a lado e formam uma fileira tão estratosférica quanto desejarmos. A fileira começa com alguém sem nenhum cabelo e cada membro se distingue do companheiro lateral por um relevo fio. Suponhamos também

---

<sup>15</sup> Tais observações não pressupõem que qualquer proposição verdadeira seja cognoscível. Afinal, há verdades contingentes, os chamados “pontos-cegos epistemológicos”, cuja possibilidade de conhecimento está vedada para determinados sujeitos cognoscentes (cf. Sorensen, 1988).

<sup>16</sup> Cf. Horgan (1994).

que os membros sejam apresentados ao classificador numa espécie de esteira rolante, em ordem crescente de quantidade capilar no topo do crânio e obedecendo o seguinte padrão de exibição: apenas o primeiro e o segundo, depois apenas o segundo e o terceiro, depois apenas o terceiro e o quarto e assim sucessivamente.<sup>17</sup> A tarefa do classificador, que sabe que a exibição será conforme acabamos de descrever, é responder com sinceridade sobre se os membros do par exibido são ambos (definidamente) calvos, ambos (definidamente) cabeludos ou se um deles, e qual, é (definidamente) calvo e o outro (definidamente) cabeludo.

A ideia que rege o caso é a de que, tendo em vista a diferença ínfima de um mísero fio de cabelo entre os membros de cada uma das duplas, eles seriam indiscrimináveis entre si para o classificador no que concerne aos conceitos vagos em jogo.<sup>18</sup> Esse tipo de diferença é o que o semanticista invoca para alavancar, não apenas a tese de que o sujeito não pode realizar um julgamento divergente em relação aos membros das duplas, mas principalmente para a tese de que diferenças do tipo não podem determinar passagens extensionais. Assim, apesar de sua competência linguística e eficiência cognitiva, o

---

<sup>17</sup> Como exemplo de uma situação similar, imaginemos um exame optométrico. Nele, o especialista ilumina uma placa que tem caracteres inscritos e pergunta ao examinado quais são eles, ao mesmo tempo em que escurece as demais placas, tornando os caracteres nelas impressos invisíveis ao examinado.

<sup>18</sup> A indiscriminabilidade em questão não precisa ser transitiva. Podemos conceber que, embora o classificador não seja capaz de distinguir os membros de uma dada dupla quanto a serem calvos/cabeludos, ele pode distinguir o primeiro membro de certa dupla já com o primeiro membro da dupla consecutiva. Sobre a intransitividade da indiscriminabilidade e sua relação com a vaguidade e o sorites, confira Williamson (2013).

classificador é incapaz, por razões puramente semânticas, de discriminar qualquer diferença no *status* de calvície/“cabeludice” entre os membros das duplas e, consequentemente, no *status* semântico das sentenças que os descrevem.<sup>19</sup> O que subjaz ao caso, assume o semanticista, é a propriedade de os conceitos vagos serem tolerantes a microvariações na grandeza que os acompanha, sem que a classificação das duplas seja alterada. Isso forçaria o classificador a marchar em direção a um julgamento paritário, homogêneo entre os membros das duplas que se apresentassem a ele.

Contudo, uma vez que estamos falando de usuários dos conceitos de calvo e de cabeludo, que são os conceitos relevantes ao caso, em algum momento da sequência de classificações uma ruptura da homogeneidade classificatória necessariamente ocorrerá. Não é que ela meramente ocorre ou poderia vir a ocorrer. *Ceteris paribus*, ela *necessariamente* ocorrerá. Assim, em algum instante da apresentação das duplas ao classificador, ambos dos seus membros serão classificados como cabeludos, ainda que um deles já tenha sido classificado anteriormente como calvo (ou vice-versa, se o classificador tivesse começado pelos cabeludos e rumasse para os calvos).<sup>20</sup> Alternativamente, o classificador poderia

---

<sup>19</sup> Nesse tipo de situação, o sujeito também poderia divergir de outro classificador quanto ao julgamento das duplas, sem que isso depusesse contra as suas competências/eficiências linguísticas e cognitivas [cf. Wright (1994) e McGee; McLaughlin (1994, p. 210)].

<sup>20</sup> Shapiro (2003) e Raffman (1994) explicam a suposta inconsistência do classificador por intermédio de uma abordagem pragmatista da vaguidade. De acordo com Shapiro (2003), à medida que o sujeito avança, ocorre uma mudança no registro conversacional empregado por ele na classificação das duplas. Segundo Raffman (1994), o classificador experimenta uma

ficar em dúvida sobre se os membros de certo par são ambos calvos, mesmo que no julgamento imediatamente anterior ele já tenha julgado como calvo um dos membros do atual par. E é essa a possibilidade que mais nos interessa aqui. Por quê? Por que o sujeito do caso poderia fazer uso do fato de ter ficado em dúvida em relação à classificação de um determinado par a fim de argumentar que poderia vir a crer, com admissível razoabilidade, que está diante de um caso-limite à moda semanticista dos conceitos de ser calvo/cabeludo. Nesse caso, o classificador poderia submeter o semanticismo ao seguinte raciocínio de redução ao absurdo:

“Vou supor que o semanticismo seja verdadeiro e que, em função disso, também o seja a tese da imprecisão extensional dos conceitos vagos. O fato de eu ter classificado convictamente as duplas iniciais ocorreu, de acordo com o semanticismo, em razão de o status semântico dos respectivos pares ser o de definidamente calvos. Não obstante, agora estou diante de um par de indivíduos, vou nominá-los de “Carlos” e “João”, acerca dos quais estou mergulhado em dúvida sobre se são: ambos definidamente calvos; ambos definidamente cabeludos; um definidamente calvo e o outro definidamente cabeludo; ou ambos indefinidamente calvos/cabeludos. Na classificação anterior, identifiquei Carlos como sendo calvo. Agora, estou genuinamente em dúvida sobre se mantenho, ou não, aquela classificação para Carlos e sobre como classifico João. Bem, se os casos de indivíduos que são definidamente calvos ou definidamente cabeludos são acompanhados de convicção na classificação, então o fenômeno da dúvida deve acompanhar os casos-limite de calvície/“cabeludice”. Em outras palavras, a minha dúvida só pode estar lastreada em algum impedimento semântico para que eu saiba se essa dupla é constituída apenas de calvos, apenas de cabeludos ou de um calvo e um cabeludo. E tal

---

mudança de gestalt que promove uma realocação das fronteiras extensionais.



impedimento só pode ter a ver com o fato de que, pelo menos, um dos membros da dupla é indefinidamente calvo/cabeludo. Nesse caso, estou diante de, pelo menos, um caso-limite dos conceitos em questão. Em rigor, pensando melhor, considerando que fiquei em dúvida sobre se mantinha ou não a classificação que havia dado anteriormente a Carlos, devo ter cometido um erro ao classificá-lo da maneira como o classifiquei antes e, assim, estou diante de dois casos indefinidos relativamente aos conceitos em foco. Isso posto, posso efetuar um recorte preciso na extensão dos calvos e crer que os definidamente calvos vão até certo ponto, depois por uma diferença de apenas uma unidade capilar, começam os cabeludos. Sendo assim, antes de Carlos e João só há definidamente calvos, depois deles só há definidamente cabeludos, enquanto eles, por sua vez, pertencem à categoria dos indefinidamente calvos/cabeludos. E, dessa forma, mesmo que haja casos semanticamente indefinidos relativamente aos conceitos vagos, não é verdade que a extensão, a contraextensão e a antiextensão de tais conceitos sejam difusas, turvas, imprecisas, de maneira que as diferenças de magnitude, por menores que sejam, não poderiam demarcar passagens extensionais. Segue-se que o semanticismo é falso”.

Ora, o nosso classificador parece ter construído um raciocínio impecável que, tudo indica, permite-lhe, pelo menos, crer razoavelmente que o semanticismo é falso. Afinal, o raciocínio por ele engendrado mostra que a tese semanticista da imprecisão extensional dos conceitos vagos entra em curto-circuito quando confrontada por certos elementos de natureza epistemológica. E sobre esse assunto cabem alguns esclarecimentos adicionais.

**Primeiro**, o caso do classificador não é uma metralhadora giratória que, por inadvertência, acaba alvejando também o epistemicismo. O classificador não acredita ulteriormente que Carlos e João são ambos calvos, ambos cabeludos ou um calvo e o outro cabeludo. O

classificador apenas admite que, em razão de estar em dúvida acerca do *status* desses indivíduos quanto àqueles conceitos e em razão da sintonia que tem de subsistir entre a (in)determinação semântica e a (in)determinação epistemológica, aqueles indivíduos se manifestam como casos indefinidos de calvície/cabeludice. Se extrairmos o argumento subjacente ao raciocínio do classificador, ele é, resumidamente, o seguinte: o semanticismo é verdadeiro (hipótese). Se é verdadeiro, conceitos vagos não têm divisas extensionais precisas e, por essa razão, não se pode saber onde se localizam precisamente as suas divisas extensionais. Se é verdadeiro, subsiste uma sintonia entre a (in)determinação semântica e a (in)determinação epistemológica. Considerando a fileira em que Carlos e João estão perfilados, se há dúvida sobre se Carlos e João são calvos/cabeludos, então a sintonia em questão implica que se pode saber que Carlos e João são indefinidamente calvos/cabeludos. Por conta disso, é possível saber onde estão as divisas extensionais precisas na fileira de calvos/cabeludos. Conceitos vagos têm divisas extensionais precisas. O semanticismo é falso.

**Segundo,** talvez a sofisticação intelectual do classificador extrapole a noção de falante competente padrão ou de agente cognitivo eficiente padrão. Só que não importa. Mesmo que extrapole, isso não depõe contra o caso do classificador e contra o uso desse caso num exercício de refutação da concepção semanticista sobre a vaguidade e o sorites. Se o semanticismo fosse verdadeiro, nem Deus poderia saber onde estariam as separações extensionais da fileira. Se o raciocínio do classificador permite que ele, no mínimo, creia razoavelmente onde estão aquelas separações, isso já basta para que o semanticismo sucumba em razão de sua atávica tese de que os conceitos vagos têm extensões imprecisas. Afinal de contas, se a abordagem semanticista não tem recursos para impedir que o classificador tenha crença

razoável a respeito da localização precisa das divisas extensionais, ela também não tem recursos para argumentar exitosamente pela ignorância do classificador quanto àquelas divisas.

**Terceiro**, inspirado por certas considerações que Shapiro (2003, p. 41-45) tece sobre casos análogos, alguém poderia tentar bloquear as consequências do caso do classificador apelando para o fato de que diferentes falantes competentes poderiam classificar de maneira diversa os casos de Carlos e João, pois, sem perderem suas competências linguísticas, dois falantes poderiam não ter nenhuma dúvida a respeito do *status* capilar de Carlos e João, ainda que seus juízos fossem divergentes. Tal objeção, porém, não seria sólida. Afinal, por força da própria posição de Shapiro, é possível que haja falantes competentes que fiquem em dúvida sobre como classificar os indivíduos em questão. O que Shapiro não considerou é que alguns deles poderiam ser tão sofisticados intelectualmente a ponto de especularem sobre a relação entre o fato de enfrentarem dúvidas perante certas duplas e a noção de indefinição semântica. Além do mais, a divergência classificatória entre falantes competentes só fornece mais combustível para a fogueira que faz arder o semanticismo. Isso por que o próprio classificador poderia arrolar, com segurança, a divergência entre falantes em questão como evidência adicional da indeterminação semântica que ronda os casos de Carlos e João, sem que ele próprio perdesse a condição de falante competente. Afinal, é bandeira semanticista que o espaço da indeterminação semântica é um espaço em que dois falantes competentes podem divergir em suas asserções e juízos classificatórios com predicados/conceitos vagos, sem que nenhum deles esteja errado e perca sua competência linguística devido à referida discordância (cf. Wright, 1994).

**Quarto**, na tentativa de salvar o semanticismo do desastre, alguém poderia rejeitar a ideia de que haveria

qualquer tipo de sintonia entre a convicção havida no julgamento de certos casos de vaguidade e a determinação semântica e entre a dúvida em relação a outros e a indeterminação semântica. No entanto, essa tentativa nos parece fragorosamente suicida. Afinal, a única coisa disponível ao semanticista para efeito de tornar razoável a sua intuição de que há indeterminação semântica nos casos-fronteiriços de vaguidade é o fato de que há casos claríssimos de ser calvo (alguém com 0 cabelos, por exemplo) e há casos obscuríssimos sobre se o indivíduo é calvo ou não-calvo (por exemplo, alguém com 999 cabelos cuidadosamente espalhados pelo topo do crânio: calvo ou não-calvo?). A ideia de que um falante/julgador competente/eficiente sofra uma pane diante de certos casos de vaguidade é parte essencial daquilo que tornaria razoável a intuição semanticista de que há casos em relação aos quais não haveria matéria de fato que tornasse possível responder perguntas do tipo “Alguém com 999 cabelos cuidadosamente espalhados pelo topo do crânio é calvo ou não-calvo?”. Parece-nos que denegar a sintonia entre a (in)determinação semântica e a (in)determinação epistemológica equivaleria a denegar a intuição semanticista, algo que a converteria apenas numa hipótese fantástica. Em adição, e adição fulminante, considere a possibilidade de que o classificador da nossa hipótese seja Deus. Se a vaguidade envolve indeterminação semântica, que é o que defende o semanticista, nem Deus, o ser cognitivamente perfeito, poderia saber casos-fronteiriços de vaguidade. Ora, e qual seria o estado mental de Deus ao deparar-se com casos desse tipo? Só poderia ser o de dúvida. Se o semanticismo é verdadeiro, Deus, estando na mesma situação do classificador, não poderia nem crer que Carlos ou João seriam calvos (ou não-calvos), nem crer que seriam cabeludos (ou não-cabeludos). Já os casos vagos cognoscíveis, Deus os saberia a todos. Em suma, e em consideração de que Deus seja o classificador, haveria uma sintonia perfeita entre a convicção

havia no julgamento de certos casos de vaguidade e a determinação semântica e entre a dúvida em relação a outros e a indeterminação semântica. Ora, considerando-se estritamente a visão semanticista, não parece haver melhor exemplo do que esse que acabamos de oferecer para expressar a relação que falantes/julgadores competentes/eficientes teriam de ter com sentenças e proposições vagas. Sendo assim, uma rejeição da sintonia sobredescrita não pode fazer parte do estoque de reações do semanticista diante do caso do classificador.

**Quinto**, e último, alguém poderia alegar que a propriedade da tolerância para diferenças minimais – aquelas que seriam supostamente indiscrimináveis ao classificador ao se deparar com as duplas de indivíduos no tipo de sucessão determinada pelo caso em foco – obrigaria, *epistemicamente falando*, o classificador a acreditar de forma homogênea ao longo de toda a fileira, quer rumasse dos (definidamente) calvos aos (definidamente) cabeludos, quer o oposto. Porém, a não ser que defendamos uma proposta inconsistentista ou paraconsistentista acerca dos conceitos vagos e, dessa maneira, viéssemos a adotar alguma forma de niilismo ou dialeteísmo sobre o tema, não se pode aceitar que o julgamento paritário das duplas se trate de uma norma epistêmica para o classificador.<sup>21</sup>, <sup>22</sup> Se fosse assim, não apenas creríamos

---

<sup>21</sup> Confirma Dummett (1975) para uma visão niilista dos conceitos vagos e a excelente discussão de Williamson (1994, cap. 6) sobre tal visão.

<sup>22</sup> A passagem acima não quer sugerir que visões paraconsistentistas da vaguidade validariam os argumentos soríticos. Pelo contrário, elas tentam mostrar que ele não é globalmente válido. Mas, elas admitem que há contradições verdadeiras. Nesse caso, não parece que cometeríamos uma violência exegética ao argumentar que decorreria de tais visões a ideia de que seria razoável/racional ao classificador crer nas contradições geradas pelo movimento de

desavisadamente em contradições ao ir de um lado para o outro da fileira e depois às avessas, mas seríamos epistemicamente obrigados a fazer isso.<sup>23</sup> A questão é que não tem nada de epistemicamente obrigatório aqui. Afinal, as evidências para a classificação de indivíduos da fileira como

---

julgar homogeneamente todos os membros da fileira, primeiro numa direção, depois na outra. Numa linha diversa, temos Unger (1979) para quem o sorites é perfeitamente válido e também correto. Seu uso serviria, entre outras coisas, para provar que não existem objetos complexos ordinários, tais como mesas e cadeiras.

<sup>23</sup> Em face dos paradoxos envolvendo a vaguidade, mas não só deles, Sorensen (2001) sustenta que crença razoável/racional acarreta crença em infinitas contradições. No que tange à vaguidade, Sorensen é usualmente classificado como epistemicista. Todavia, Valcarenghi (2023) argumenta contra essa classificação e contra a tese de que a homogeneidade de julgamento deve, epistemicamente falando, ser a tônica do caso. Priest (1998; 2003) também deve pagar a amarga conta da tese de que crenças em contradições podem ser racionais/razoáveis. Ele deve fazê-lo, não só por que defende uma teoria dos graus de verdade para proposições vagas, o que acarreta que há, fatalmente, proposições vagas que são 50% verdadeiras e 50% falsas, mas também por que defende a perspectiva dialeteísta de que há contradições verdadeiras. Se há contradições verdadeiras, poder-se-ia não apenas crer razoavelmente em contradições, algo que Priest preconiza ao mencionar os paradoxos do Prefácio e da Loteria, mas se poderia até mesmo sabê-las. Talvez possamos colocar sob o mesmo prisma os tratamentos paraconsistentistas que defendem que as proposições que constituem casos-limite de vaguidade são ambas, verdadeiras e falsas [cf. Hyde; Colyvan (2008) e Cobreros (2011)]. Afinal, que limite haveria, nesses casos, para podermos saber contradições? Se contradições podem ser verdadeiras ou parcialmente verdadeiras, então, a despeito de também poderem ser falsas ou parcialmente falsas, elas teriam de poder ser conhecidas. Estamos preparados para aceitar que há conhecimento de proposições temperadas com falsidade? Penso que não.

sendo calvos ou cabeludos e, principalmente, a *carência* delas para os casos de dúvida, não sancionam a alegada obrigação. O princípio de tolerância dos conceitos vagos não sanciona a obrigatoriedade epistêmica de um julgamento homogêneo dos membros das duplas e consequentemente de toda a fileira nos termos que seguem: se o classificador começasse acreditando que a dupla em sua frente fosse de calvos, ele deveria, por pretensa exigência epistêmica, terminar acreditando que a última dupla também o seria e se o classificador começasse acreditando que a dupla em sua frente fosse de cabeludos, ele deveria, por pretensa exigência epistêmica, terminar acreditando que a última dupla também o seria. Trata-se justamente do inverso, pois, *por exigência epistêmica*, o classificador não pode ignorar as dúvidas que porventura lhe assaltarem no percurso da classificação dos pares da fileira. Em rigor, a ocorrência de tais dúvidas fornece evidência ao sujeito, não de que é falso que os conceitos vagos são tolerantes – eles inquestionavelmente o são – mas de que é falso que essa tolerância seja ilimitada e que ela não poderia chegar ao fim por uma diferença minimal.

## **6. Semanticismo e metavaguidade: um brevíssimo nada alentador**

O ponto envolvendo semanticismo e metavaguidade o qual desejamos tratar aqui tem a ver com a preservação da vaguidade de uma linguagem-objeto em sua correspondente metalinguagem. Isso precisa acontecer, já que a vaguidade é linguisticamente pervasiva, inerradicável (cf. Williamson, 1994, p. 2-3). Conseguiria o semanticismo salvar a vaguidade da linguagem-objeto em sua correspondente metalinguagem?

Williamson (1994) tem argumentado que não.<sup>24</sup> Nós tentaremos fazer coro e acrescentar argumentos contra o semanticismo em sua relação com a metavaguidade. No mesmo movimento, iremos oferecer alguns arrazoados a fim de mostrar que a proposta semanticista de análise do conceito de caso-limite de vaguidade é, além de não-funcional, contraproducente (o epistemicismo e o pragmatismo têm explicações alternativas para o conceito em questão, contudo esses tratamentos não são o nosso alvo aqui).

De acordo com o semanticismo, os casos-limite do conceito vago *F* seriam aqueles em relação aos quais haveria uma indeterminação/indefinição sobre se são *F*'s ou não-*F*'s (vale evidentemente o mesmo para os casos-limite do conceito vago não-*F*). Em paralelo, os casos-limite também seriam aqueles que, em razão de não poderem ser os últimos *F*'s imediatamente vizinhos aos primeiros não-*F*'s, e vice-versa, não poderiam separar precisamente *F*'s de não-*F*'s. Isso posto, o primeiro ponto que queremos observar é que sentenças vagas têm de estar diretamente associadas a casos individuais de predicação de conceitos vagos. A sentença “Carlos é calvo” é vaga, porque o predicado “é calvo” é vago. Então, podemos dizer que a aplicação do predicado “é vaga” a sentenças subordina-se à aplicação de predicados vagos a indivíduos (apesar de útil, a distinção em jogo é rudimentar e não está assumindo qualquer compromisso com a teoria de que objetos possam ser vagos<sup>25</sup>). Levando em consideração essas duas aplicações do conceito de vaguidade, tentaremos apontar

---

<sup>24</sup> Veja um pouco mais a respeito do assunto com Soames (2003) e Graff (2003).

<sup>25</sup> A discussão sobre se objetos podem ser vagos ou não – costumeiramente chamada de “vaguidade ôntica” – é extremamente sedutora. Todavia, não temos como fazer qualquer movimento em relação ao assunto aqui. Confira um levantamento em Lowe (2011).



algumas dificuldades para o semanticismo em vista do fenômeno da metavaguidade. Começaremos com a metavaguidade relativamente à aplicação de predicados vagos a indivíduos.

Vamos assumir que, se existe um fenômeno de metavaguidade em relação à predicação de casos individuais, então devem existir casos-limite de casos-limite, casos-limite de casos-limite de casos-limite e assim sucessivamente. Isso implica que haveria infinitos casos-limite de predicação de conceitos vagos. Não há óbice nenhum na assunção de que séries de casos vagos possam ser infinitas. Mas, há obstáculos incontornáveis se assumirmos que o infinitismo se dá *entre* dois casos de uma série. Afinal, não existem infinitos casos entre  $c_n$ , com  $n$  fios de cabelo no topo do crânio, e  $c_{n-1}$  com  $n - 1$  fios de cabelo ou com  $c_{n+1}$  com  $n + 1$  fios. Além disso, se fosse possível a ocorrência de metavaguidade em relação à predicação de conceitos vagos a indivíduos, os casos-limite de casos-limite teriam de apresentar propriedades relevantemente diferentes dos casos-limite *simpliciter*. Para constataremos que esse não é o caso, vamos assumir que  $c_n$ , o qual tem  $n$  fios de cabelo no topo do crânio, seja um caso indefinido de calvície. Por ser um caso indefinido de calvície,  $c_n$  é, de acordo com o semanticismo em geral, um caso-limite de vaguidade do conceito de ser calvo. Agora, o que poderia ser um caso-limite de  $c_n$  e, por essa razão, um caso-limite de um caso-limite? Ora, não existem casos hierárquicos, superiores ou inferior, de vaguidade em relação ao indivíduo  $c_n$ . Isso não faria o menor sentido. Então, os únicos candidatos a ensejar metavaguidade nessa conjuntura seriam os vizinhos imediatos de  $c_n$ . Por conseguinte,  $c_{n-1}$  com  $n - 1$  fios de cabelo e  $c_{n+1}$  com  $n + 1$  fios de cabelo. Na medida em que  $c_{n-1}$  e  $c_{n+1}$  são casos-limite de um caso-limite, eles também são casos indefinidos. Além do mais, se  $c_{n-1}$  e  $c_{n+1}$  são casos-limite de  $c_n$ , então, dada a colateralidade de  $c_n$  com tais casos-limite,  $c_n$

também é caso-limite em relação àqueles casos. Em outras palavras, o *status* relevante de vaguidade dos três casos é o mesmo: são todos casos de indefinição sobre se serem calvos ou não, são todos casos-limite dois-a-dois entre si e mantêm dois-a-dois entre si uma proximidade minimal em relação às respectivas magnitudes. Onde estaria a ocorrência da metavaguidade aqui, se só conseguimos divisar a ocorrência de vaguidade *simpliciter*? Em outras palavras, a ideia deque haja metavaguidade sob o prisma da predicação de indivíduos parece ficcional. Afinal, os supostos casos de metavaguidade têm as mesmas propriedades relevantes que a dos casos de vaguidade *simpliciter*. Não há razão para acreditarmos que há metavaguidade na predicação de indivíduos.

Se há uma metavaguidade sentencial/proposicional de natureza semântica, então é algo que acontece em relação aos valores de verdade de tais itens. É assim que Tye (1996), por exemplo, tenta lidar com o fenômeno da metavaguidade quando afirma que as fronteiras entre os valores de verdade seriam *vagamente* vagas. Nesse sentido, haveria sentenças/proposições vagas verdadeiras, falsas e indefinidas. As indefinidas, que não são nem verdadeiras, nem falsas, exemplificariam os casos-limite de vaguidade sentencial. Mas, como também haveria metavaguidade, haveria os casos-limite de casos-limite, os casos-limite de casos-limite de casos-limite e assim por diante. A ideia geral é a de que há casos definidos de sentenças/proposições verdadeiras, há casos definidos de sentenças/proposições falsas e casos indefinidos quanto a serem as sentenças/proposições verdadeiras ou falsas. Mas, não só. Pois, se as fronteiras dos valores de verdade são *vagamente* vagas, então parece-nos que se poderia afirmar, não apenas que há sentenças/proposições indefinidas, mas que haveria também as indefinidamente indefinidamente indefinidas, as indefinidamente indefinidamente indefinidamente indefinidas e assim por diante. Ou seja, à

medida que o operador de definibilidade é reiterado em relação a certa sentença, ordens mais elevadas de metavaguidade seriam expressas e, destarte, presumivelmente, a linguagem que tivesse por objeto uma linguagem vaga também seria vaga, preservando a ubiquidade do fenômeno da vaguidade. Não obstante, há uma forte neblina pairando sobre essa tentativa.

Para facilitar a exposição da discussão que se seguirá, vamos adotar o símbolo “ $\Delta$ ” para o operador sentencial/proposicional “é definido que”. Admitindo que “ $P$ ” simbolize uma sentença qualquer, semanticistas defendem costumeiramente os seguintes princípios envolvendo o operador supramencionado:

$$(\Delta): P \leftrightarrow \Delta P^{26}$$

$$(\sim\Delta): \sim\Delta P \leftrightarrow \sim\Delta\sim P$$

Assim, de acordo com  $(\Delta)$ , se uma proposição/sentença é verdadeira, ela é definidamente verdadeira, e vice-versa. Contudo, o semanticista nega verdade aos condicionais contrapositivos clássicos vinculados ao princípio  $(\Delta)$ , ou seja: não é verdade que, se  $P$  é indefinida, então  $P$  é falsa, e vice-versa. A contraposição clássica, bem como a dupla negação clássica, estão vedadas em relação ao princípio  $(\sim\Delta)$ . Além disso, é útil observar que  $(\sim\Delta)$  é silente sobre a negação da bivalência.<sup>27</sup> O semanticista também sustenta o seguinte princípio em relação a operações de ordem superior:

---

<sup>26</sup> É importante registrar que o princípio  $(\Delta)$  não é signatário do esquema T (cf. Keefe, 2004, p. 213-220).

<sup>27</sup> O princípio que o semanticista costuma advogar para tentar atingir ao propósito em foco é este:  $(\sim\Delta'): \sim\Delta P \leftrightarrow (\neg P \ \& \ \neg \sim P)$ . O símbolo “ $\neg$ ” representa a negação fraca, de forma que “ $\neg P$ ” quer dizer o mesmo que “é falso que  $P$  ou é indefinido que  $P$ ” (e, óbvio, “ $\neg \sim P$ ” quer dizer o mesmo que “é falso que  $\sim P$  ou indefinido que

$$(\Delta\Delta): \Delta P \leftrightarrow \Delta\Delta P$$

Em outros termos, uma proposição/sentença é semanticamente definida se, e apenas se, ela é definidamente definida. E quanto às indefinidas, como se dá a iteração? Bem, para evitar a supressão da vaguidade na metalinguagem, o semanticista postula o seguinte em relação à “ $\sim\Delta P$ ”:

$$(\sim\Delta\sim\Delta): \sim\Delta P \leftrightarrow \sim\Delta\sim\Delta P$$

Em outras palavras, uma proposição/sentença é indefinida se, e só se, ela é indefinidamente indefinida. E, claro,  $(\sim\Delta\sim\Delta)$  permite que se escale do indefinidamente indefinido para o indefinidamente indefinidamente indefinido, e assim por diante. Dessa forma, a vaguidade seria supostamente preservada, quando da incursão em ordens mais elevadas da linguagem.

Mas, e a quanto à fórmula a seguir, como o semanticista deveria tratá-la?

$$(\Delta\sim\Delta): \sim\Delta P \leftrightarrow \Delta\sim\Delta P$$

$(\Delta\sim\Delta)$  afirma, em outros termos, que uma proposição/sentença é indefinida se, e somente se, ela é definidamente indefinida. Tal como vemos, a fórmula acima impõe um dilema ao semanticista. Por um lado, parece-nos que ele deveria rejeitá-la. Por outro, parece-nos que ele não poderia fazê-lo sem comprometer-se com algum tipo de inconsistência. É o que mostraremos na sequência.

---

$\sim P$ ”). O princípio em questão permite ao semanticista afirmar que sentenças/proposições indefinidas não são nem verdadeiras nem falsas, sem que isso acarrete uma contradição. De fato, quaisquer que sejam os eventuais defeitos de “ $\neg P$  &  $\neg \sim P$ ”, essa fórmula não encerra uma contradição. Se  $(\sim\Delta')$  consegue dizer genuinamente mais do que  $(\sim\Delta)$ , é algo que não perseguiremos aqui.

Para vermos por que a aceitação de  $(\Delta \sim \Delta)$  provoca um estrago no semanticismo, vamos começar supondo que a sentença “Carlos, com  $n$  fios de cabelo, é calvo” seja semanticamente indefinida.<sup>28</sup> Nesse caso, e por força de  $(\Delta \sim \Delta)$ , essa sentença é definidamente indefinida. Sendo assim, Carlos seria um caso-limite de vaguidade. Mas, então, não seria impossível que Carlos fosse a porta divisória entre casos definidos e indefinidos de calvície. Por consequência, também não seria impossível que a sentença “João, com  $n - 1$  fios de cabelo, é calvo” fosse definidamente verdadeira e a sentença “Pedro, com  $n + 1$  fios de cabelo, é calvo” fosse definidamente falsa. Em outras palavras, não haveria nenhum valor de verdade vagamente vago aqui. No entanto, é claro que o semanticista poderia negar que “Carlos, com  $n$  fios de cabelo, é calvo” seja a *única* sentença indefinida nessa história. Ele terá então de argumentar que as sentenças “João, com  $n - 1$  fios de cabelo, é calvo” e “Pedro, com  $n + 1$  fios de cabelo, é calvo” também são indefinidas. Essa reação do semanticista seria uma tentativa de assegurar o vagamente vago via alegação de que uma rele unidade capilar não estabelece diferença extensional.

Acontece que essa manobra não garante absolutamente nenhuma vantagem teórica ou dialética ao semanticista. Afinal de contas, o mesmo argumento que usamos acima para o caso da sentença “Carlos, com  $n$  fios de cabelo, é calvo” pode ser repostado para as sentenças acima. Isto é, se as sentenças “João, com  $n - 1$  fios de cabelo, é calvo” e “Pedro, com  $n + 1$  fios de cabelo, é calvo” são indefinidas, então, segundo  $(\Delta \sim \Delta)$ , elas também são definidamente indefinidas. E, nesse caso, tal

---

<sup>28</sup> É importante notar que, embora a expressão “com  $n$  fios de cabelo” não seja vaga, sua intervenção na sentença “cn, com  $n$  fios de cabelo, é calvo” não ameaça em absolutamente nada a vaguidade dessa sentença.

como já argumentamos antes, elas poderiam fixar o contorno limítrofe das extensões, pois a sentença “João, com  $n - 1$  fios de cabelo, é calvo” poderia ser a primeira indefinida e “Pedro, com  $n + 1$  fios de cabelo, é calvo” a última, de modo que as sentenças “Marcelo, com  $n - 2$  fios de cabelo, é calvo” seria definidamente verdadeira e a sentença “Otávio, com  $n + 2$  fios de cabelo, é calvo” seria definidamente falsa. Numa tentativa de preservar a vaguidade na metavaguidade, o semanticista poderia assumir que o número de sentenças indefinidas acerca da calvície tem de aumentar. Poderia. Entretanto, o leitor atento já se deu conta que não importa quantas vezes o semanticista adicione sentenças relevantemente similares àquelas já invocadas. Se o princípio ( $\Delta \sim \Delta$ ) é verdadeiro, o semanticista será obrigado a fazer isso *imparavelmente* para poder defender a tese de que o semanticismo é capaz de preservar a vaguidade na metavaguidade. Acontece que, se o semanticista fizesse tal coisa, ele estaria oferecendo um argumento de tipo sorítico na tentativa de defender sua posição perante os desafios que a metavaguidade lhe impõe.<sup>29</sup> E se o semanticista procede conforme acabamos de descrever, ele não tem como evitar a conclusão, patentemente falsa, de que todas as sentenças descrevendo a quantidade de cabelos de alguém e sua relação com a calvície são indefinidas. Para evitar a importação autoimplosiva de um sorites em sua tentativa de defesa da respectiva concepção, o semanticista teria de aceitar que alguma sentença indefinida seria terminal, que ela fixaria um ponto de corte preciso nas extensões dos predicados vagos.

Em resumo, se o semanticista aceitasse ( $\Delta \sim \Delta$ ), ele teria de aceitar que seria possível usar uma sentença definidamente indefinida para promover um recorte exato entre sentenças

---

<sup>29</sup> Para diferentes formas de argumentos soríticos, veja Hyde (2011).

semanticamente definidas e indefinidas, o que lhe é uma ignomínia. Caso ele optasse por aumentar a quantidade de proposições indefinidas, a fim de tentar evitar a indesejável precisão extensional, ele teria de fazê-lo incontidamente, de modo que recorte algum seria possível, já que todas as sentenças vagas acabariam se tornando indefinidas, algo que também lhe é um opróbrio.

A alternativa que resta ao semanticista é a de rejeitar  $(\Delta \sim \Delta)$ . No entanto, isso também não acontece mansamente. Nada mansamente. O obstáculo está no fato de que o princípio  $(\Delta)$ , que é basilar ao semanticismo indefinicionista, tem a mesma forma de  $(\Delta \sim \Delta)$ . Para constatarmos o fato com mais clareza, vamos às fórmulas aludidas:

$$(\Delta): P \leftrightarrow \Delta P$$

$$(\Delta \sim \Delta): \sim \Delta P \leftrightarrow \Delta \sim \Delta P$$

Se agora substituirmos as sentenças/proposições que são o escopo do operador de definibilidade nas fórmulas acima pela metavariable sentencial “ $\Phi$ ”, veremos que  $(\Delta)$  e  $(\Delta \sim \Delta)$  têm a mesma forma. Isto é:

$$(\Phi): \Phi \leftrightarrow \Delta \Phi$$

E tem de ser assim, pois a descrição categorial das fórmulas expressas em  $(\Delta)$  e  $(\Delta \sim \Delta)$  é estritamente a mesma. A questão é que isso cria uma complicação grave para o semanticista. Afinal, que explicação nem circular nem *ad hoc* teria ele para defender  $(\Delta)$  e denegar  $(\Delta \sim \Delta)$ ? Não conseguimos divisar nenhuma.

## 6. Paralipômenos

De acordo com o que temos visto aqui, uma das teses cardiovasculares do semanticismo é a de que as partições extensionais dos conceitos vagos são, por razões estritamente

objetivas, completamente turvas, impossíveis de serem exatificadas. Nós mostramos que o semanticismo não dispõe de meios para sustentar essa tese, já que é possível exatificar as partições extensionais dos conceitos vagos independentemente do número de partições que existirem ou que arbitrarmos. Isso acontece por que nenhuma das perspectivas semanticistas examinadas – nomeadamente, a indefinicionista e a infinista – é capaz de impedir separações precisas entre *F*'s e não-*F*'s. Isso se confirma por intermédio de argumentos acerca do fenômeno da metavaguidade. Além disso, pudemos constatar também que o semanticismo é redutível ao absurdo por meio de uma hipótese em que certo classificador argumenta pela consonância entre a sua convicção no julgamento de certos casos e a determinação semântica e entre a sua dúvida em relação a certos casos e a indeterminação semântica. A hipótese permite argumentarmos que o semanticismo, que advoga a impossibilidade de divisão extensional exata dos conceitos vagos, é falso. Em síntese, os fenômenos da vaguidade e da metavaguidade se tornam alvo de labor exclusivo das concepções epistemicista e pragmatista. Por fim, é importante dizermos que, uma vez que as extensões dos conceitos vagos são precisas, fracassa a tentativa de alavancar a falsidade do princípio da bivalência por intermédio do emprego do fenômeno da vaguidade. Mesmo que esse princípio fosse falso, não seria por meio da vaguidade dos conceitos/predicados que se conseguiria demonstrá-lo.

## Referências

BLACK, M. Vagueness: an exercise in logical analysis. *Philosophy of Science*. [v. 4, n. 4](#), p. 427-455, 1937.



CARGILE, J. The sorites paradox. In: KEEFE, R.; SMITH, P. (eds.). [\*Vagueness: a reader\*](#). Massachusetts: MIT Press, p. 89-98, 1996.

COBREROS, P. Paraconsistent vagueness: a positive argument. *Synthese*, v. 183, p. 211-227, 2011.

DUMMETT, M. Wang's paradox. *Synthese*, v. 30, p. 301-324, 1975.

EDGINGTON, D. Vagueness by degrees. In: KEEFE, R.; SMITH, P. (eds.). [\*Vagueness: a reader\*](#). Massachusetts: MIT Press, p. 294-317, 1996.

FERREIRA, S. S. *Vagueza como arbitrariedade: esboço de uma teoria da vagueza*. 2017. 166 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

FINE, K. Vagueness, truth, and logic. In: KEEFE, R.; SMITH, P. (eds.). [\*Vagueness: a reader\*](#). Massachusetts: MIT Press, p. 119-150, 1996.

GRAFF, D. Gap principles, penumbral consequence, and infinitely higher-order vagueness. In: BEALL, J. C. (edit.). *Liars and heaps: new essays on paradox*. New York: Oxford University Press, p. 195-221, 2003.

GRAFF, D. Shifting sands: an interest-relative theory of vagueness. *Philosophical Topics*, v. 28, n. 1, p. 45-81, 2000.

HORGAN. T. Robust vagueness and the forced-march sorites paradox. *Philosophical Perspectives*, v. 8, Logic and Language, p. 159-188, 1994.

HYDE, D. The sorites paradox. In: RONZITTI, G. (ed.). *Vagueness: a guide*. Dordrecht, Heidelberg, London and New York: Springer. p. 1-18, 2011.

HYDE, D; COLYVAN, M. Paraconsistent vagueness: why not?. *Australasian Journal of Logic* (6), p. 107-121, 2008.

KEEFE, R. *Theories of vagueness*. Cambridge, UK: Press Syndicate of the University of Cambridge, 2004.

KEEFE, R.; SMITH, P. (eds.). [\*Vagueness: a reader\*](#). Massachusetts: MIT Press, 1996.

LOWE, E. J. Vagueness and Metaphysics. In: RONZITTI, G. (ed.). *Vagueness: a guide*. Dordrecht, Heidelberg, London and New York: Springer. p. 19-53, 2011.

LUDLOW, P. Implicit comparison classes. *Linguistics and Philosophy* v. 12, p. 519-533, 1989.

MCGEE, V.; MCLAUGHLIN, B. Distinctions without a difference. *The Southern Journal of Philosophy*, v. XXXIII, supplement, p. 203-251, 1994.

PRIEST, G. A site for sorites. In: BEALL, J. C. (edit.). *Liars and heaps: new essays on paradox*. New York: Oxford University Press, p. 9-23, 2003.

PRIEST, G. What is so bad about contradictions?. *The Journal of Philosophy*, v. 95, n. 8, p. 410-426, 1998.

RAFFMAN, D. Vagueness and observationality. In: RONZITTI, G. (ed.). *Vagueness: a guide*. Dordrecht, Heidelberg, London and New York: Springer. p. 107-121, 2011.

RAFFMAN, D. Vagueness without paradox. *The Philosophical Review*, v. 103, n. 1, p. 41-74, 1994.

RONZITTI, G. (ed.). *Vagueness: a guide*. Dordrecht, Heidelberg, London and New York: Springer, 2011.

RUSSELL, B. Vagueness. *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, v. 1, n. 2, p. 84-92, 1923.

SAINSBURY, R. M. Concepts without boundaries. In: KEEFE, R.; SMITH, P. (eds.). [\*Vagueness: a reader\*](#). Massachusetts: MIT Press, p. 251-264, 1996.

SANFORD, D. H. Vague numbers. *Acta Analytica*, v. 17, n. 29, p. 63-73, 2002.

SANFORD, D. H. Infinity and vagueness. *The Philosophical Review*, v. 84, n. 4, p. 520-535, 1975.

SHAPIRO, S. Vagueness and conversation. In: BEALL, J. C. (edit.). *Liars and heaps: new essays on paradox*. New York: Oxford University Press, p. 39-72, 2003.

SOAMES, S. Higher-order vagueness for partially defined predicates. In: BEALL, J. C. (edit.). *Liars and heaps: new essays on paradox*. New York: Oxford University Press, p. 128-150, 2003.

SORENSEN, R. Vagueness. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/vagueness/>>. Acesso em 20/06/2023, 2022.

SORENSEN, R. A. *Vagueness and contradiction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SORENSEN, R. A. *Blindspots*. New York: Oxford University Press, 1988.

TYE, M. Sorites paradoxes and the semantics of vagueness. In: KEEFE, R.; SMITH, P. (eds.). [\*Vagueness: a reader\*](#). Massachusetts: MIT Press, p. 281-293, 1996.

UNGER, P. There are no ordinary things. *Synthese*, v. 41, p. 117-154, 1979.

VALCARENGHI, E. C. Epistemicismo e semanticismo, vaguidade e sorites (aguardando publicação na *Revista Filosofia Unisinos*), 2024.

VALCARENGHI, E. C. Sorensen sobre a vaguidade e o sorites. *Veritas*, v. 68, n. 1, p. e44897, 2023.

VALCARENGHI, E. C. *Filosofia vs. Ciência: as atividades filosófica e científica em contraste (ou por que o naturalismo filosófico é uma barbárie)*. São Paulo: Dialética, 2022.

Van ROOIJ, R. Vagueness and linguistics. *In*: RONZITTI, G. (ed.). *Vagueness: a guide*. Dordrecht, Heidelberg, London and New York: Springer. p. 123-170, 2011.

VARZI, A. C. Cut-offs and their neighbors. *In*: BEALL, J. C. (edit.). *Liars and heaps: new essays on paradox*. New York: Oxford University Press, p. 24-38, 2003.

WILLIAMSON, T. *Identity and Discrimination*, revised ed., Chichester, UK: John Wiley & Sons Ltd., 2013.

WILLIAMSON, T. *Vagueness*. London and New York: Routledge, 1994 (reimp. em 2001).

WILLIAMSON, T. Inexact knowledge. *Mind*, new series, v. 101, n. 402, p. 217-242, 1992.

WRIGHT, C. Further reflections on the sorites paradox. *In*: KEEFE, R.; SMITH, P. (eds.). [\*Vagueness: a reader\*](#). Massachusetts: MIT Press, p. 204-250, 1996.


WRIGHT, C. The epistemic conception of vagueness. *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXIII, supplement, p. 133-159, 1994.

WRIGHT, C. On the coherence of vague predicates. *Synthese*, v. 30, p. 325-365, 1975.

**(Submissão: 23/10/24. Aceite: 30/06/25)**

# **Competent inference and the (ir)rationality of level-splitting**

## **Inferência competente e a (ir)racionalidade do level-splitting**

 10.21680/1983-2109.2025v32n68ID38611

**Veronica de Souza Campos**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

182vkai@gmail.com

**Resumo:** Em um artigo de 2012, Ralph Wedgwood defendeu a visão de que inferências competentes são sempre inferências racionais. Sua teoria da significância de inferências competentes faz um acréscimo a um debate proeminente na epistemologia analítica contemporânea, o debate em torno da racionalidade de respostas level-splitting. Grosso modo, os casos de inferência competente de Wedgwood foram apontados como exemplificando uma situação em que tais respostas seriam racionais. Neste artigo, argumentarei contra Wedgwood desafiando uma das suposições que sustentam sua visão, a saber, a suposição de que fazer uma inferência competentemente é suficiente para tornar racional, para um agente, endossar sua conclusão de uma forma que seja independente das circunstâncias. Como mostrarei, as circunstâncias importam. Para que level-splitting seja racional em casos de inferência competente da forma aludida, ela teria que ser a melhor resposta disponível, ou seja, melhor do que respostas alternativas que o agente poderia ter, mas não está claro que seja.

**Palavras-chave:** Level-splitting; Evidência de ordem superior; Requisitos de racionalidade; Inferência competente.

**Abstract:** In a 2012 paper, Ralph Wedgwood has argued for the view that competent inferences are always rational inferences. His theory of the significance of competent inferences jots down at a prominent debate in contemporary analytic epistemology, the debate around the rationality of level-splitting. Roughly, Wedgwood's cases of competent inference have been pointed to as exemplifying a situation whereby level-splitting is rational. In this paper, I'll argue against Wedgwood by challenging one of the assumptions underpinning his view, namely, the assumption that drawing an inference competently suffices to make it rational for an agent to endorse its conclusion in a way that is independent of the circumstances. As I'll show, circumstances matter. For level-splitting to be rational in cases of competent inference in the way alluded to, it would have to be the best response available, i.e., better than alternative responses the agent could have, but it is not at all clear that it is.

**Keywords:** Level-splitting; Higher-order evidence; Requirements of rationality; Competent inference.

## 1. The rationality of level-splitting

A prominent debate in contemporary analytic epistemology concerns the rationality of the so-called level-splitting response to one's total evidence. One's response to one's total evidence is said to be a level-splitting response whenever one's response to one's first and higher-order evidence come apart. This response will, thus, encompass a conjunction of two conflicting doxastic attitudes (beliefs, or credences), that might take the form "*p*, but the evidence does not support *p*"; or even "*p*, but I shouldn't be confident that *p*".

A good way to get clear on the type of situation that will typically give rise to a discussion about whether level-splitting could be rational is by considering the case of hypoxia,

presented by David Christensen (2010). Hypoxia is a condition in which the body is deprived of adequate oxygen supply. It commonly affects mountain climbers and aircraft pilots, who are exposed to the low pressures encountered at high altitudes (10,000 feet is often mentioned as the mark from which it becomes a concern). Hypoxia causes impaired judgment, but it is very rarely recognized by the sufferer at its initial onset. This is Christensen's original case:

### PILOT

You're alone, flying a small plane to a wilderness airstrip. You're considering whether you have enough fuel to make it safely to an airstrip 50 miles further away than your original destination. Checking the relevant factors, you become extremely confident that you do have sufficient fuel — you figure that you've got a fair bit more than the safety-mandated minimum. So you begin your turn toward the more distant strip. But then you notice that your altimeter reads 10,825 feet. You feel completely clearheaded and normal; however you're fully aware of the insidious effects hypoxia can have. Should you trust your recently formed confident judgment about having sufficient fuel, and continue on your path toward the more distant airstrip? (Christensen, 2010, p. 126-127)

PILOT can be given a more technical description as follows. Subject *S* wants to know whether “fuel is sufficient to get to the more distant airport” (*p*). He does the math, taking all the relevant parameters and data into account, and gets the result *m*, whereby *m* indicates that fuel is sufficient. In this scenario, *m* is first-order evidence that *p*. But then, the altimeter reminds *S* of the phenomenon of hypoxia. The information displayed by the altimeter, *m*<sub>2</sub>, suggests that *S*'s math might have been flawed (for instance, he might have miscalculated, or failed to take all the data that happens to be relevant into account). So *m*<sub>2</sub> is *S*'s high-order evidence: it doesn't concern *p* directly, but rather the support relation

between  $m$  and  $p$ . Specifically,  $m_2$  indicates that  $m$  might not support  $p$ . In this situation, the pilot could respond in different ways. He could:

1. Trust  $p$  as well as his judgment that  $m$  supports  $p$ .
2. No longer trust  $p$ , neither his judgment that  $m$  supports  $p$ .
3. Trust  $p$ , but no longer trust his judgment that  $m$  supports  $p$ .
4. No longer trust  $p$ , but trust his judgment that  $m$  supports  $p$ .

In the face of dilemmas such as the one depicted in pilot, scholars have taken varied positions. As others have observed (e.g. Roush, 2017, §3), there is something inherently problematic about response 4, for even if one can't actually bring himself to trust  $p$ , if it is rational for him to trust that  $m$  supports  $p$ , then this by itself should suffice, *prima facie*, to render it rational for him to trust  $p$ , even if  $p$  is false. We're thus left with scenarios 1-3. Scenario 1 is what came to be known in this literature as "the steadfast response". It has been defended by scholars such as Thomas Kelly (2005) and Miriam Schoenfield (2018), who argue that, since it is not certain whether  $m_2$  defeats the support relation between  $m$  and  $p$ , the agent should stick to his guns: maintain that the support relation holds, and maintain his recently formed judgment. Scenario 2, in turn, is what came to be known as "the conciliatory response". Scholars such as Richard Feldman (2005), Adam Elga (2007, 2013) and Christensen himself (2007, 2010) have argued that this is the most rational response. According to them, the agent should take  $m_2$  as as having some impact on the support relation between  $m$  and  $p$ , so that the recently formed judgment ( $p$ ) is no longer supported and, thus, should no longer be trusted to the same



extent<sup>1</sup>. And last, scenario 3 is what came to be known as the level-splitting response. It has been argued by scholars such as Timothy Williamson (2011, 2014), Sophie Horowitz (2014), Hawthorne, Isaacs & Lasonen-Aarnio (2015) and Christensen (2024) that this response could be rational under some circumstances. The rationale underpinning their view is that the level-splitting response is the only response that actually respects all the evidence.

The cases that have been fuelling defences of level-splitting are considerably limited. They are basically variations of pilot-like cases that we can sort in three sets. The first set comprises the so-called cases of improbable knowing, whereby an agent knows something but the evidence suggests that it is very unlikely that he does so. Those cases have been discussed in Williamson (2000, 2011, 2014); and by others, such as Elga (2013). The second set is composed by analogies with moral cases, whereby the most rational response an agent can give to a moral conundrum involves inconsistency between what they believe they should do and what they end up doing. Those have been discussed in Brian Weatherson (2010) and Allen Coates (2012)<sup>2</sup>. And the third set, that will

---

<sup>1</sup> Some scholars purport that whether the most rational response is steadfast or conciliatory will vary across different PILOT-like situations. For a discussion of this position, see Kelly (2010).

<sup>2</sup> Weatherson recreates epistemic analogs of the classical kantian yarn of the murderer at the door, whereby the most rational response involves lying to the murderer, even though one still believes the kantian maxim that lying is wrong. Coates, in turn, recreates an epistemic analog of Mark Twain's story of Huckleberry Finn, whereby an agent refrains from handing a runaway slave out to the authorities, in spite of believing that that would be the right thing to do. The common idea underpinning their arguments is that just like in some moral conundrums the most rational response an

be my focus here, is comprised by the so-called cases of competent inference followed by higher-order counter-evidence, whereby an agent, much like the pilot in pilot, reaches a conclusion by means of a competent inference, but then encounters evidence indicating that his inference wasn't actually competent. Those cases have been presented and discussed by Ralph Wedgwood (2012), who embraces the view that level-splitting is the most rational response.

In this way, one thing that is important for the debate about the rationality of level-splitting is examining if, or to which extent, these sets of examples actually support the case for the rationality of level-splitting *more than* they support the alternative responses, i.e., the steadfast and/or the conciliatory response. Do cases of improbable knowledge, analogies with moral conundrums and competent inference followed by higher-order counter-evidence actually give us compelling grounds for the claim that level-splitting is the best response an agent can give? In this paper, I'll focus exclusively on the latter, the cases construed by Wedgwood, and I'll argue that they do not warrant a pro-level-splitting verdict, at least not more so than alternative verdicts.

This being said, here is the plan for the paper. In section 2, I'll present Wedgwood's conception of competent inference. In sections 3 and 4, I'll present two arguments against the claim that level-splitting is rational in situations of competent inference followed by higher-order counter-evidence. These are not intended as arguments against the rationality of level-

---

agent could give might involve inconsistency between what one does and what one believes that he should do, in some epistemic conundrums the same sort of situation comes by. For an excellent discussion of this set of cases, see Joshi (2016) and Lo Guericio (2018).

splitting per se, but rather against the rationality of level splitting under those specific circumstances (in situations whereby a competent inference is followed by higher-order counter-evidence). The takeaway of my discussion will be that level-splitting is not a rational response in those cases, since an analysis of the cases doesn't make it clear how, or why, it would be more appropriate than alternative responses an agent could give. I'll conclude, in section 5, by summarizing and briefly discussing the implications of this analysis.

## **2. Wedgwood's view of competent inference**

In a 2012 paper titled “Justified Inference”, Ralph Wedgwood advances a theory of the epistemic significance of inferences. According to this theory, inferences are rational whenever they are justified, and that inferences are justified whenever they have been drawn competently. He states that:

(...) it is the real nature of this internal process—the fact that it is a process of competent inference—and not the higher-order beliefs that the thinker has, or even the beliefs that the thinker is justified in having, about the nature of that process, that is crucial to the rationality of the mental event that results from that process. (Wedgwood, 2012, p. 292)

Thus he purports that “(...) competent inferences are, without exception, always rational” (Wedgwood, 2012, p. 285). I take him to be stating here not that competent inferences are rational by a matter of stipulation, or that it is analytic to say that competent inferences are rational inferences, but rather that having been drawn competently suffices to render an inference rational.

It is not completely clear, from Wedgwood's words alone, what competently drawing an inference is a matter of. He says that “on this conception, a competent inference consists in the manifestation of a disposition that can only be

manifested in the coherent acceptance of a rationally accessible argument”, so that “(...) whenever one manifests such a disposition, one’s drawing the inference in question can be called a case of *competent inference*” (Wedgwood, 2012, p. 285, italics original). What exact disposition this is, and whether it is necessary or sufficient to render the inference competent, or both, remains unclear. One plausible hypothesis is that the disposition in question is a matter of possessing an embedded skill, for instance, being able to apply the rules of inference consistently throughout<sup>3</sup>.

Also, according to Wedgwood, once a rational inference has been drawn, accepting the inference is the same as conditionally believing its conclusion (Wedgwood, 2012, p. 278)<sup>4</sup>. In this way, beliefs formed through justified inferences will always be justified, and any belief one comes to have as a result of rational inferences will be rational to have. He says:

---

<sup>3</sup> This hypothesis is not related to the Russellian notion of knowledge by acquaintance, or to the notions of know-how and/or tacit knowledge put forward by Gilbert Ryle in *The Concept of Mind* (1949). Rather, I’m thinking here in terms of Alvin Goldman’s (1979) process reliabilism. Goldman’s theory was aimed at explaining why, or when, a belief is justified (it is justified whenever it has been produced by a reliable cognitive process). Here, I’m borrowing this general idea as the basis for an hypothesis aimed at explaining why, or when, an inference is competent (it is competent whenever it has been produced by a reliable cognitive process).

<sup>4</sup> He says: “Accepting an argument is (...) not an attitude towards a single proposition, but towards the whole argument—the attitude of conditionally believing the conclusion, on the assumption(s) of the premise(s)” (Wedgwood, 2012, p. 278).

Suppose that you also have the following disposition: in every normal case in which you rationally draw an inference from a set of premises each of which you have some kind of rational unconditional belief in, you respond to your drawing this inference by incorporating the conclusion into your belief-system, in such a way that the new belief-system is just like the old one, except for the fact that (i) the new belief-system incorporates the conclusion into its overall ranking of propositions, and (ii) the new belief-system also meets all conditions of rational coherence. My final proposal about the epistemological significance of inference is the following: The mental event of incorporating a proposition into your belief system by manifesting this sort of disposition is always a rational mental event. (Wedgwood, 2012, p. 286)

This proposal is what Wedgwood refers to as “Proposal 3”, since it is the third in a series of proposals that make up his theory of the epistemic significance of inferences. It has already been observed by others – e.g., Horowitz (2013) – that Proposal 3 has a counter-intuitive consequence: it entails that the position known in contemporary epistemology as level-splitting will be rational in cases of competent inference. Level-splitting, as discussed in the previous section, is the view according to which it is sometimes rational for an agent to endorse an inconsistent combination of doxastic attitudes, such as “*p*, but my evidence does not support *p*”. According to Wedgwood, if one’s belief that *p* has been acquired as a result of a competent inference, then *p* will be justified and holding it will always be rational, hence one will be compelled to hold on to *p* *even if* one comes to encounter further evidence against *p*.

Following Wedgwood’s line of reasoning, one’s endorsing the conclusion one takes his or her reasoning to entail will continue to be rational insofar as the inference leading to that conclusion was indeed performed competently. New evidence won’t make it irrational, unless this new

evidence casts doubt on the nature of the reasoning itself, and the reasoning itself was flawed. That is to say, new evidence makes no difference to the rationality of endorsing the conclusion of an inference unless it indicates that the inference was not drawn competently, and the inference, in fact, was not drawn competently. If the new evidence indicates that the inference was not drawn competently but it turns out that it was drawn competently (i.e., if what we have is misleading higher-order evidence), then the agent will be justified in holding on to its conclusion, even if they are led to believe, on the basis of the new evidence, that that conclusion is wrong and that holding on to it is irrational.

One might write this consequence of Proposal 3 down in a more technical fashion in the following way. Say subject *S* competently draws the conclusion that *c* (from, say, evidence *E*) and then comes to access higher-order evidence *E*<sub>2</sub>, whereby *E*<sub>2</sub> indicates that *E* does not support *c*. *S* might acknowledge that *E*<sub>2</sub> casts doubt on the outcome of his reasoning, and he may even come to believe that *c* is false – but this not for a moment undermines the rationality of the reasoning leading to *c*, nor the rationality of endorsing *c*, provided that the reasoning leading to *c* was indeed performed competently. In such cases, *S* might find himself in the weird situation of believing he is being irrational in endorsing *c* (by virtue of accommodating *E*<sub>2</sub>) but endorsing *c* will be rational nonetheless (by virtue of *c* having been drawn competently).

By committing himself to the claim that being competent suffices to render an inference rational, Wedgwood is compelled to accept that level-splitting in cases of competent inference followed by misleading higher-order evidence is acceptable, or even desirable. This is because, under such circumstances, the agent has reasons to withdraw the conclusion and to maintain it. As a rational agent, he is

under pressure to accommodate any new evidence concerning that matter, since it would be odd to say that it could be reasonable of a rational agent to remain entirely oblivious to new evidence regarding matters he has been reasoning about, especially whenever this new evidence counters his former conclusions. But, as a competent agent, he is also under pressure to trust the results of his own inferences. So it seems that, if Wedgwood is right, in this sort of situation the agent ought to stick to the conclusion of his former reasoning, even if he is convinced that, in so doing, he is acting irrationally.

Two arguments might be presented against the claim that level-splitting is rational in cases of this type. The first argument, that will be presented in section 3, is a sufficiency argument, in that it tackles Wedgwood's seemingly equating the rationality of an inferential process with the rationality of endorsing its conclusion. If this objection works out, the fact that an inference was drawn competently should not suffice to render the endorsing of its conclusion a rational act, since sometimes the reaching of a conclusion calls us to suspend judgment and revise the inference, rather than to endorse it, even if it was, in fact, drawn competently; and this, in turn, is a variety of conciliatory response to total evidence. The second argument, in section 4, is a design argument, in that it tackles Wedgwood's makeup of his view of competent inferences, a view that accounts for the way in which a very specific sort of epistemic agent is expected to reason. If this objection works out, it should make it clear that the epistemic situations Wedgwood's view was designed to account for actually require from the agent the so-called steadfast response, not a level-splitting response.

### 3. The sufficiency claim

Wedgwood's view brings out a few problems. First, circumstances matter. The idea that drawing an inference competently suffices to render the endorsement of its conclusion a rational act regardless of the circumstances is remarkably problematic. While you can competently derive a conclusion from a set of reasonable premises, and while endorsing that conclusion might seem like the obvious thing to do, it might not be the most rational thing to do, or at least not independently of the circumstances. The rationality of endorsing a conclusion does seem to depend strongly on the premises from which the conclusion has been drawn being true, for one can draw an inference pretty competently and yet arrive at a false conclusion, because one or more premises were false. Likewise, one can draw an inference competently, and yet arrive at a false conclusion because of missing information one didn't have. Here are two simple low level examples of this.

#### MERCURY

Sam finds a glass bottle in the chemistry lab filled with a shiny silver-white metal. He observes that the thermostat shows it is 25°C in the room. He then reasons in the following way: The substance inside of this glass bottle is liquid at 25 °C; and, in general, metals are solid at 25 °C. Therefore, the substance inside of this glass bottle is not a metal.

#### TWIN PLANET

Kim comes to know that Venus has a similar size and mass to Earth. He also comes to know, through telescopic observations, that Venus has a cloud-covered atmosphere. Kim then infers that Venus has an Earth-like environment, possibly suitable for life.

In MERCURY, Sam draws the conclusion that the substance inside of a glass bottle is not a metal. This



conclusion is false, because it stems from the false premise that metals are solid at 25 °C; but the inference is competent, insofar as the conclusion indeed follows from the premises. In TWIN PLANET, likewise, Kim draws the conclusion that Venus has an Earth-like environment. This conclusion is false, since, unbeknownst to Kim at the time, the extreme greenhouse effect on Venus leads to surface temperatures over 450°C and an atmosphere dominated by carbon dioxide and sulfuric acid clouds, which renders Venus unsuitable to life as we know it. But the inference, again, is competent, since the conclusion is reasonable given the premises. If this is so, and if Wedgwood is right in what he says about every competent inference being rational, then it is rational for Sam and Kim to endorse their false conclusions, provided that they have been drawn competently, which they have.

While strictly speaking this is not unacceptable (that it can be rational for subjects to endorse false conclusions), the problem begins when higher-order counter-evidence enters the stage. When, say, Sam learns that mercury is a metal that is liquid at 25°C, or when Kim learns about extreme greenhouse effects in Venus. This sets up circumstances under which to simply continue to endorse the conclusions in question might no longer be the most rational attitude. That's because in both cases the subject, as a rational epistemic agent, is now under pressure to accommodate the new evidence. Accommodating the new evidence is not just a matter of computing it; it involves taking into account what the new evidence means. If Sam hears of mercury from his colleague, it would be odd to say that it could be reasonable for him to just incorporate this evidence (in the form of an extra belief) into his doxastic mesh without reflecting on its meaning, as much as it would be unreasonable for him to remain entirely oblivious to new evidence, especially since the new evidence indicates that his former conclusion is possibly false. If this

new evidence was misleading, it could perhaps be fine to ignore what it means, but Sam – and this is crucial – doesn't know, after all, whether the new evidence is misleading or not. The intuition the example exposes is clear: if the information comes to Sam's awareness that there is one metal that is liquid at room temperature, he should not maintain the same level of confidence in the original conclusion of his reasoning, that the shiny substance inside of the glass bottle is not a metal.

What this means is that circumstances matter for the rationality of endorsements far more than Wedgwood seems inclined to accept. For higher-order evidence countering what is in fact a false conclusion is actually evidence pointing to the truth; and it is hard to see how sticking to the false when the truth has just been exposed or at least pointed towards could possibly be the most rational thing to do, *even if* the inference leading to that conclusion has been drawn competently. Especially, it seems as though knowing that the new evidence is misleading (or that it is not) plays a role. The problem is, when confronted with new evidence, we don't typically know that.

MERCURY and TWIN PLANET are “easy cases”, since they are cases whereby the conclusions of the inferences are clearly false, and the higher-order evidence discussed in relation to them has been stipulated as being clearly not misleading. Wedgwood could claim that these are not cases of competent inference, after all, to the extent that they contain false premises. In other words, he could contend that Sam and Kim are not competent to make the inferences that they made, not because they are ignorant of the rules of inference (which they are not), but because they are not knowledgeable enough to be reliable in those matters, and that competent inferences are necessarily those that are drawn by reliable agents, in this sense. Those are more demanding standards for competent inference, but they are still plausible. So, how would my

objection fare in a not-so-easy case, i.e., one that does not contain premises that are obviously false, and in which the reasoning subject is qualified to reason about the matter? Consider NEPTUNE, below.

### NEPTUNE

In the beginning of the nineteenth century, it was discovered that the orbit of Uranus, one of the seven planets known at the time, departed from the orbit as predicted on the basis of Isaac Newton's theory of universal gravitation. From this, Jim, a young astronomer in the 1830's infers that there must be an error within Newton's theory of universal gravitation. As it turned out, however, two astronomers, J. C. Adams and U. Leverrier, instead suggested that there was an eighth, yet undiscovered, planet in the solar system; which, they thought, explained Uranus' deviating orbit within a Newtonian framework. Not much later, this planet, which is now known as Neptune, was discovered.<sup>5</sup>

Here is a simplified and hypothetical outline of Jim's inference:

(1) The orbit of Uranus displays a series of irregularities that cannot be explained by Newton's theory of universal gravitation.

(2) If Newton's theory of universal gravitation was empirically adequate, it would be capable of explaining the orbit of Uranus.

Thus,

(3) Newton's theory of universal gravitation is not empirically adequate.

Jim's inference was drawn competently, since it obeys the rules of inference, and since Jim is an astronomer (a

---

<sup>5</sup> Adapted from Douven (2017).

reliable epistemic agent, when it comes to matters of astronomy). Thus, even in Wedgwood's more demanding standards, this is a rational inference. Notwithstanding, by means of this inference, Jim has reached what we can take to be a false conclusion, since, unbeknownst to him at the time, premise 1 is false. As a consequence, Jim has acquired a false belief. According to Wedgwood, the fact that the inference is competent suffices to make it rational for Jim to hold this belief.

To be sure, Jim is reasoning from a scientific finding (that the orbit of Uranus presents certain irregularities) and a reasonable scientific expectation (that Newton's theory of universal gravitation was supposed to explain those irregularities). And he is taking, as an auxiliary (and hidden) premise, what was, at his time, the overall accepted proposition that the number of planets in the Solar System was seven. Someone could object that since this hidden premise is false, despite being widely accepted at the time, Jim's inference is actually not competent. But this objection doesn't go a long way. The one who objects along these lines would be saying, in other words, that no astronomer reasoned competently prior to the discovery of the correct number of planets in the Solar System, and perhaps that no scientist of our time or of any time has ever reasoned competently, since virtually every scientific proposition experts deem true today (as well as at any time) can end up being proven to be false at some point in the future. Thus, holding that Jim's inference is not competent because one of its premises is false, despite its being deemed true at the time, has its costs – it comes at the expense of radical skepticism. He who accepts it is saying that, strictly speaking, no one can ever know, of any particular inference, whether it is competent or not; and Wedgwood's theory of competent inference would become pointless. To avoid the unnecessary complications brought about by radical

skepticism, let's take it, *prima facie*, that Jim's inference is competent, since there is no self-evident reason why it wouldn't be.

Now, given the great empirical success of Newton's theory for what was then more than two centuries, doesn't it seem that things would have turned out better for Jim (that is, doesn't it seem that he would have been more rational) had the outcome of this inference, 3, motivated him to doubt his premises, rather than to come to believe the conclusion? A good reason why this would have been better is that, had Jim questioned his premises instead of endorsing the conclusion, he would have ended up closer to the truth than he actually did. This is especially so if we add to this tale the consideration, which is actually a fact, that what motivated astronomers U. Leverrier and J. Adams to make the telescopic observations which ultimately disclosed that planet Neptune existed was precisely their questioning the assumption that the number of planets in the solar system was seven, having seen that, if it were seven, then Newton's theory of universal gravitation would be empirically inadequate. This is why Neptune was mathematically predicted before it was directly observed, and also why its observation was regarded as a conspicuous confirmation of Newtonian theory of universal gravitation by the scientific community at the time.

Here is a simplified and hypothetical outline of U. Leverrier and J. Adams' reasoning:

**(1a)** The orbit of Uranus displays irregularities that cannot be explained by Newton's theory,

unless

**(1b)** there is another heavy body, the size of a planet, disturbing its orbit, that we don't know about.

So, either

**(2a)** Newton's theory of universal gravitation is not empirically adequate,

or

**(2b)** there must be another heavy body, the size of a planet, disturbing the orbit of Uranus.

**Not-(2a):** Newton's theory of universal gravitation is a good theory and has achieved great empirical success for more than two centuries.

Thus,

**(2b)** There must be another heavy body, the size of a planet, disturbing the orbit of Uranus. Let's find it out.

Both Jim's *modus tollens* and Leverrier & Adams' inference to the best explanation have been drawn according to the rules of inference, and by competent agents. Both are, therefore, competent inferences, even under Wedgwood's more demanding standards. If Wedgwood's claim that an inference being competent suffices to make it rational for an agent to believe its conclusion is correct, then he would have to say that believing the conclusion of both inferences, Jim's and Leverrier & Adams', is equally rational, to the extent that both inferences are equally competent. This is the same as saying that it is rational for Jim to believe the conclusion of his *modus tollens*, as much as it is rational for Leverrier & Adams to believe the conclusion of their inference to the best explanation. Up to a point whereby Jim is not aware of Leverrier & Adams' rationale, this prognosis does not sound so bad. But would that continue to hold from the moment Jim finds out about the discovery of planet Neptune?

Say Jim opens the latest scientific newspaper one day and comes across a full coverage of U. Leverrier and J. Adams' feat. He accesses the reasoning leading these astronomers to posit that Neptune existed, and the experiment through which

they confirmed that it did and, thus, that Newton's theory of universal gravitation could, in fact, explain the orbit of Uranus. What is reported in the newspaper functions, in this scenario, as higher-order evidence straightforwardly countering the conclusion drawn by Jim, that there was an error within Newton's theory. That's because what is reported in the newspaper presents Jim with a better line of reasoning, or (some might say) with the proper way of reasoning about that matter. It presents him with a relevant possibility he didn't engage with before, and, in this way, it indicates that his former reasoning might have been inadequate.

The question now is: is it still rational for Jim to be confident of this conclusion to the same extent as before? Nothing in his own technical skills or expertise has changed (he is as competent as before), and nothing in the *modus tollens* itself has changed (it is still in accordance with the rules of inference). If Wedgwood was right in that an inference being competent sufficed for the rationality of endorsing its conclusion, then it would still be rational for Jim to stick to the conclusion of his reasoning, that Newton's theory of universal gravitation is not correct, as much as before. If, however, he also believes what he reads in the scientific newspaper, then he ends up with a belief of the form "Newton's theory of universal gravitation is not empirically adequate, but the evidence shows it is", which is a typical level-splitting response. It is not difficult to envisage how much the progress of science would be hindered if everyone in the scientific community reasoned in this way. No one would ever revise their beliefs – everyone would basically just add new beliefs to their belief systems, but they would never abandon false beliefs formed before. Would that not undermine the very competency of those agents, in the long run?

As I've just mentioned, this response – “Newton’s theory of universal gravitation is not empirically adequate, but the evidence shows it is” – is a typical level-splitting response to the total evidence. For Wedgwood’s prognosis to stand, this response has to be better than (meaning, more rational than) alternative responses to total evidence, such as the conciliatory response (to suspend judgment, or to decrease confidence in one’s former conclusion, in response to higher-order evidence indicating that that conclusion might be false). For the question of whether an attitude is rational is not so much the question of whether it is rational hypothetically, in isolation, or abstractly, but rather whether it is the most rational attitude available to the agent in the situation. But it is not at all clear how believing that “Newton’s theory is not empirically adequate, but the evidence shows it is” could possibly be more rational for an astronomer in Jim’s position, than to no longer trust (or no longer trust to the same extent as before) his conclusion that Newton’s theory is not empirically adequate, like we expect scientists to do in this type of situation. In addition to the level-splitting response being boldly counter-intuitive, one who thinks that this is the most rational response a scientist could have is, again, one who thinks the entire history of science is the history of irrational subjects who opted to revise their beliefs in light of new evidence, instead of sticking to them *and* at the same time to the conflicting idea that those beliefs were not what the evidence supports<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Some might have wondered whether our analysis of NEPTUNE hinges on the assumption that Newton’s theory of universal gravitation is empirically adequate. It does not. Contrast NEPTUNE with the case of Mercury’s perihelion: for a long time, astronomers believed it to be evidence of a planet closer to the Sun, Vulcan, causing disruptions in Mercury’s orbit, as in Neptune’s. However,



#### 4. The type-of-agent claim

In fact, Wedgwood anticipated this type of objection I've been discussing – that a level-splitting response to total evidence might be acceptable, of a rational agent, when taken hypothetically, in isolation, or abstractly; but might not be the best response available. He considered that upon addressing cases of computational intractability and cases of arguments with implausible conclusions<sup>7</sup>. But what he argues does not seem to fully solve the issue. He says, in reply to this objection:

I am trying to characterize what counts as *perfectly rational* thinking. If all your beliefs are *perfectly rational*, then the degrees of confidence that you attached to the premises, prior to your drawing the inference in question, must already be utterly unimpeachable (Wedgwood, 2012, p. 290).

This is the reason why, for him, “(...) a perfectly rational thinker would continue to draw the inference even if she had (misleading) evidence that she was reasoning incompetently, and even if she entertained serious doubts about whether or not she really was perfectly rational” (Wedgwood, 2012, p. 294).

What Wedgwood is failing to acknowledge here is that no degree of confidence in whatever non-analytical proposition can lie beyond the possibility of revision and, hence, of defeat. That there is no such thing as a “perfectly rational thinker” among us, at least not in the sense just

---

over time, no such planet was observed. In this case, a conclusion “Newton’s universal law of gravitation is not empirically adequate” would be true. I’m grateful to an anonymous referee from *Princípios* for pointing this out to me.

<sup>7</sup> Cases akin to NEPTUNE have been presented by Harman (1986); and the sort of objection they help building are briefly discussed by Wedgwood in the final pages of his article.

sketched by him: a person whose degrees of confidence in the premises prior to making an inference is “utterly unimpeachable”. Given that no particular epistemic agent is perfectly rational in this sense, it is possible for any epistemic agent to have high degrees of confidence in false propositions, as well as to rationally arrive at false conclusions; and in these situations more than in any other we expect agents to revise the beliefs in question in light of counter evidence of various kinds, including high-orders, and eventually acknowledge that their former inference has a false conclusion, in spite of having been drawn competently, from what they knew at the time.

To sum up what I have argued for so far: the existence of situations in which the reaching of a conclusion strongly appears to call for a revision of the inference (in spite of its having been drawn competently) rather than for its own endorsement exposes a weakness in Wedgwood’s assumption, the assumption that drawing an inference competently suffices to render the endorsement of its conclusion a rational attitude regardless of the circumstances. This assumption might hold for perfectly rational thinkers, but, ironically as it seems, perfectly rational thinkers could never find themselves in a situation like Jim’s, from neptune, since their assessment of the premises would be “utterly unimpeachable” – meaning, beyond revision – from the beginning. That is to say, a perfectly rational thinker would reject premise 1 right off the bat, which means they wouldn’t adduce it in reasoning, like Jim did. Less-than-perfect rational thinkers, in turn, whose assessments of premises are not utterly unimpeachable, cannot take it for granted that the premises they adduce in reasoning are beyond revision. To those thinkers, therefore, the requirements of rationality are more demanding. Specifically, they may be required to revise their own lines of reasoning, in spite of their being confident that the inferences

underpinning their lines of reasoning were performed competently.

Notwithstanding, it is this very same assumption – the assumption that drawing an inference competently suffices to render the endorsement of its conclusion a rational attitude regardless of the circumstances – that ultimately grounds Wedgwood’s embracing of the idea that level-splitting can be rational insofar as the inference in question has been drawn competently, and insofar as the agent in question is perfectly rational. That is, it is due to this assumption that Wedgwood technically has to recommend level-splitting to someone in Jim’s position as the most rational response, if he is to remain faithful to his own Proposal 3. This assumption being absent, or rightfully circumscribed to the epistemic lives of perfectly rational thinkers (of which someone like Jim is not an exemplar), Wedgwood loses his prime motivation to embrace level-splitting, or the idea that level-splitting can be the most rational response to one’s total evidence in cases of the like – for the set of cases to which such recommendation is meant to apply will be null. After all, the discussion about whether level-splitting can be rational is, or at least is meant to be, as far as we’re concerned, a discussion about whether level-splitting can be a rational epistemic attitude for human beings, who are less-than-perfect rational thinkers.

Now, one could be more charitable to Wedgwood by taking it, *prima facie*, that perfectly rational thinkers are out there, or among us. Even so, issues remain. Say Wedgwood’s view applies to perfectly rational thinkers. It appears that, in this case, his motivation to accept that level-splitting is the most rational response an agent could have in cases of competent inference followed by higher-order counter-evidence stems from his subscribing to an externalist theory of epistemic justification, of the sorts embraced, for instance, by reliabilism. The core insight of reliabilism is that the status

of a doxastic attitude, such as belief or credence, as justified or unjustified, as thus as rational or irrational, depends more upon whether or not the psychological process of which the attitude stems is a reliable one (where reliability is understood in terms of truth-conduciveness), than upon the sort of evidence the agent may have. According to Wedgwood, “whether or not a mental process (like drawing an inference) is rational depends on the *real* nature of that mental process—not on what the thinker *believes* (perhaps mistakenly) about that process” (Wedgwood, 2012, p. 291, italics original).

That is to say, within reliabilist-like accounts of rationality, an epistemic attitude such as a belief, or a credence, is justified or not (and thus rational or not) depending on whether it was formed by a reliable truth-indicator. Since a perfect rational thinker, as conceived by Wedgwood (someone who applies the rules of inference perfectly and whose assessment of the premises, prior to drawing an inference, are utterly unimpeachable), is one whose cognitive processes are reliable par excellence, such a creature is a reliable truth-indicator par excellence. This agent’s inferences, therefore, will be consistently competent; and beliefs obtained through them will always be rational to have.

On reliabilist-like accounts, evidence of whatever kind (higher-order or not) plays a small role, if any, in the rationality of endorsements, once the status of a given belief as reasonable or unreasonable depends more upon whether the belief-forming process from which it stems is *in fact* reliable, than on information which may cast doubt either on its reliability or on the truth of its conclusion. In fact, the conduct recommended by Wedgwood for cases involving competent inference followed by higher-order counter-evidence – level-splitting – resembles the conduct often sanctioned by reliabilists for similar cases. One of such cases

is that of the Clairvoyant discussed by Bonjour (1985, Ch. 3). According to him, from a reliabilist standpoint, it would be rational for someone who was in fact a reliable clairvoyant to hold on to a belief formed on the basis of clairvoyance, even when faced with evidence that strongly suggests that he or she does not possess the gift of clairvoyance, or that the belief in question is actually false. This person may even be convinced that they're not a real clairvoyant and that their belief is actually false; even so, they would be justified in sticking to it, since it was formed through a process that is indeed reliable. The clairvoyant, in this situation, would be responding to the situation by holding a belief such as "*p*, but I shouldn't be confident that *p*".

Likewise, following Wedgwood, a perfectly rational thinker may be convinced that he is not a perfectly rational thinker, and that a given belief of his is actually false; even so, it would be rational for him to hold on to it. But this does not seem to work out well, and here we come to the second pitfall within Wedgwood's position. Let's set aside for a minute the fact that one can be a reliable truth-indicator and yet perform poorly at one particular time (if even thermometers and smoke detectors, that are reliable truth-indicators par excellence, can be wrong sometimes, why would things be any different for any other reliable truth-indicator?). Even when a reliable truth-indicator is performing correctly, doesn't it seem that the very idea of perfect rational thinking on Wedgwood's terms is more consistent with the so-called steadfast response to cases of competent inference followed by higher-order counter-evidence, rather than the level-splitting response? It's not difficult to see why.

Think like this. If one is a perfectly rational thinker, one whose beliefs are *perfectly* rational in the way Wedgwood has said (the degrees of confidence this person attaches to his beliefs are utterly unimpeachable), then, if he believes that a

given conclusion he has drawn is rational, no amount of countering higher-order evidence will ever be enough to convince him that he acted irrationally in endorsing said conclusion. Thus, whenever he is confident that, say, *p*, he would have no reason to accept that he shouldn't be confident that *p*. But that equals precisely the steadfast verdict, according to which higher-order evidence should have no impact on first-order beliefs. A perfect rational thinker cannot, it seems, be persuaded that a given belief of his stemmed from what was actually an incompetent process, i.e., he cannot fall prey to misleading higher-order evidence. Even if misleading higher-order evidence is out there, and this person comes to access it, it won't make a difference in terms of what he believes. In this sense, he is just like a *perfectly* clairvoyant entity. Just like a perfect clairvoyant would immediately know that the evidence before her is misleading, and then exonerate it, a perfectly rational thinker would immediately know that the new evidence countering his former reasoning is misleading, precisely because it counters his former reasoning, and then he would just exonerate such evidence, instead of compromising between keeping his first-order conclusion and believing he reasoned incompetently. In fact, it would seem rather irrational of this person if he did such a compromising knowing that he has been right all along.

## 5. Final Remarks

In this paper, I have argued that, in some situations, reaching a certain conclusion calls for the revision of an inference, rather than for its own endorsement, in spite of the inference having been drawn competently. If I am right, then not all cases of competent inference are cases of rational inference, i.e., not every belief one comes to have as a result of a rational inference will be rational for him to hold. The

example I provided is one whereby a scientist reasons from a set of premises that includes a false premise, and then reaches a false conclusion, in spite of applying the rules of inference correctly. The false conclusion attained is boldly at odds with reasonable assumptions the scientific community agrees on. In this type of situation, contrary to the prognosis offered by Wedgwood, I have argued that the most adequate attitude the agent should have involves questioning the premises and rejecting the conclusion – i.e., be conciliatory – in spite of the inference having been drawn competently. Wedgwood recommends level-splitting as the only rational response an agent could have in cases of competent inference followed by high-order counter-evidence. But, if my example is plausible, and if it is true that not all cases of competent inference are cases of rational inference, then the range of cases to which Wedgwood's recommendation is meant to apply becomes significantly more restricted. That was my first objection to Wedgwood's view.

In addition, I have argued, in my second objection, that if we presuppose a perfectly rational thinker in the way Wedgwood conceives of it, then the very idea of misleading higher-order evidence loses its grip. A perfectly rational thinker, as conceived by Wedgwood, is an agent whose evaluation of the premises being adduced in inference is pristine. Such an agent would have no reason to take higher-order evidence of any sort (misleading or not) as a basis to change the level of confidence he has attached to the premises. Therefore, he would have no reason to change the level of confidence he attaches to his conclusion. What matters for the rationality of his conclusion is that the cognitive process by means of which he connects premises and conclusion – i.e., the inference – is reliable; which means evidence shouldn't impact it. If evidence shouldn't impact it, then no amount of higher-order evidence will ever provide him with reasons to

lower the level of confidence in the rationality of his own inference. That is the same as saying that this agent has no reason to accept high-order evidence, in the first place. But that equals exactly the steadfast response, whereby an agent maintains the same level of confidence in his first-order conclusion and rejects higher-order evidence as having a bearing. With this, the set of cases to which Wedgwood's pro-level-splitting recommendation is meant to apply becomes null.

## References

BONJOUR, Lawrence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

CHRISTENSEN, David. Epistemology of Disagreement: the Good News. *The Philosophical Review*, n. 116, v.2, 2007, p. 187–217. doi: 10.1215/00318108-2006-035

CHRISTENSEN, David. Rational Reflection. *Philosophical Perspectives*, v. 24, Epistemology, 2010, p. 121-140. doi: 10.1111/j.1520-8583.2010.00187.x

COATES, Allen. Rational Epistemic Akrasia. *American Philosophical Quarterly*, v. 49, n. 2, 2012, pp. 113-124. doi: 10.2307/23213349

DOUVEN, Igor. Abduction. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/abduction/>. [consulted: 20/12/2024].

ELGA, Adam. Reflection and Disagreement. *Noûs*, v. 41, n. 3, 2007, pp. 478-502. doi: 10.1111/j.1468-0068.2007.00656.x



ELGA, Adam. The puzzle of the unmarked clock and the new rational reflection principle. *Philosophical Studies*, v. 1, n.164, 2013, p. 127-139. doi: 10.1007/s11098-013-0091-0

FELDMAN, Richard. Respecting the Evidence. *Philosophical Perspectives*, v. 19, n. 1, 2005, pp. 95-119. doi: 10.1111/j.1520-8583.2005.00055.x

GOLDMAN, Alvin. "What is Justified Belief?" In George Pappas, *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*. Boston: D. Reidel, 1979, pp. 1-25. doi: [https://doi.org/10.1007/978-94-009-9493-5\\_1](https://doi.org/10.1007/978-94-009-9493-5_1)

HARMAN, Gilbert. *Change in view: Principles of reasoning*. Cambridge: MIT Press, 1986.

HAWTHORNE, John; ISAACS, Yoaav; LASONEN-AARNIO, Maria. The rationality of epistemic akrasia. *Philosophical Perspective*, v. 1, n. 35, 2015, pp. 206-208. doi: 10.1111/phpe.12144

HOROWITZ, Sophie. Epistemic Akrasia. *Noûs*, v. 4, n.48, 2014, p. 718-744. doi: 10.1111/nous.12026

JOSHI, Hrishikesh. What's the matter with Huck Finn? *Philosophical Explorations*, v. 20. n.1, 2016, 1-18. doi: 10.1080/13869795.2016.1246669

KELLY, Thomas. The Epistemic Significance of Disagreement. In: John Hawthorne and Tamar Szabo Gendler (Eds.) *Oxford Studies in Epistemology*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 167-196.

KELLY, Thomas. Peer Disagreement and Higher-Order Evidence. In: Richard Feldman and Ted A. Warfield (Eds.), *Disagreement*. New York: Oxford University Press, 2010, pp. 111-174.

LO GUERCIO, Nicolás. Moderate Epistemic Akrasia. *Crítica*. v. 5, n. 148, 2018, pp. 69-97. doi: 10.22201/iifs.18704905e.2018.04

ROUSH, Sherrilyn. Epistemic Self-doubt. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017), Edward N. Zalta (Ed.), 2017. Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/epistemic-self-doubt/>>. [consulted: 20/12/2024].

SCHOENFIELD, Miriam. An Accuracy Based Approach to Higher Order Evidence. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 96, n. 3, 2018, pp. 690-715. doi: 10.1111/phpr.12329

SMITHIES, Declan. Moore's Paradox and the Accessibility of Justification. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 2, n.85, 2012, pp. 273-300. doi: 10.1111/j.1933-1592.2011.00506.x

WEATHERSON, Brian. Do Judgments Screen Evidence? [Unpublished manuscript], 2010. Available at: <<http://brian.weatherson.org/JSE.pdf>> [consulted: 20/12/2024].

WEDGWOOD, Ralph. Justified Inference. *Synthese*, v. 189. n. 2, 2012, pp. 273-295. doi: 10.1007/s11229-011-0012-8

WILLIAMSON, Timothy. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WILLIAMSON, Timothy. Improbable knowing. In: *Evidentialism and its Discontents*, Trent Dougherty (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 147-164.

WILLIAMSON, Timothy. Very Improbable Knowing. *Erkenn*, v. 1, n.79, 2014, pp. 971-999. doi: 10.1007/s10670-013-9590-9

**(Submissão: 20/12/24. Aceite: 24/07/25)**

