

VARIA

Filosofia da filosofia: podem as teses filosóficas ser 'crenças verdadeiras justificadas'?

*Philosophy of philosophy:
Can philosophical theses be 'true justified beliefs'?*

* Alberto Oliva

Resumo: Partindo das exigências epistêmicas estatuídas pela concepção-padrão de conhecimento, de acordo com a qual conhecimento é 'crença verdadeira justificada', o artigo visa a identificar as razões pelas quais as teorias filosóficas *substantivas* têm fracassado em satisfazê-las. Aceita essa visão de conhecimento, a filosofia vê-se impedida de atribuir estatuto cognitivo às suas teorias. O artigo também pretende mostrar que a filosofia tem a credibilidade cognitiva colocada em xeque quando constrói abstrusos exercícios retóricos que especiosamente buscam legitimar-se como conhecimento. Além de forjar teorias carentes de cognitividade, a filosofia também cria teorias compostas de proposições claramente desprovidas de significatividade. Ao elaborar teorias carentes de potencial cognitivo e teorias cujas proposições carecem de sentido, a filosofia fica sujeita a ter a cognitividade questionada. No entanto, a avaliação final da filosofia não pode confinar-se à dimensão da cognitividade, já que suas teorias possuem o poder de oferecer *formas de ver* a realidade mesmo quando fracassam em explicar objetos.

Palavras-chave: metafilosofia; verdade; justificação epistêmica; significado cognitivo.

Abstract: Starting from the epistemic requirements stated by the standard view of knowledge, according to which knowledge is 'justified true belief', this article aims to identify the reasons why *substantive* philosophical theories have failed to satisfy them. Accepted this view of knowledge, philosophy will hardly be able to assign cognitive status to its theories. This article also intends to show that philosophy has its cognitive credibility put in check when it constructs abstruse rhetorical exercises that speciously seek to legitimize themselves as knowledge. Besides forging philosophical theories deprived of cognitive

* Doutor em Filosofia (UFRJ) com Pós-doutorado na Universidade de Siena, Professor Associado IV do Depto de Filosofia da UFRJ, Pesquisado 1-B do CNPq. <aloliva@uol.com.br>.

value, philosophy creates theories composed by propositions clearly meaningless. In developing theories devoid of any cognitive potential and theories whose propositions lack meaning, philosophy is liable to have its cognitivity seriously questioned. However, the final assessment of philosophy cannot be confined to its cognitive dimension since its theories have the power of providing ways of seeing reality even when they fail in their attempts to explain objects.

Keywords: Metaphilosophy. Truth. Epistemic justification. Cognitive meaning.

Quid ergo scire vis? Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omino.

(SANTO AGOSTINHO, *Soliloquia*, 1, 2, 7)

*Sedulo curavi humanas actiones non ridere,
non lugere, neque detestari, sed intellegere.*

(SPINOZA, *Tractatus Politicus*, Cap. 1, §4)

1 A necessidade da metafilosofia

A filosofia fica sujeita a ter a cognitividade questionada em virtude de acumular problemas conceituais sem solução e teorias *substantivas* (entendidas como concepções acerca da natureza das coisas) incapazes de produzirem avanços *explicativos* objetivamente identificáveis. Deveria ser consenso que a atividade de filosofar precisa partir de uma rigorosa avaliação da capacidade da filosofia de conhecer. Poucos, no entanto, têm sido os pensadores preocupados em investigar se as ambiciosas metas cognitivas da filosofia têm como ser alcançadas. A maioria das filosofias superestima não só seu poder de conhecer como o da própria Filosofia. As filosofias que questionam a possibilidade de chegar-se ao conhecimento não costumam colocar em discussão seu próprio potencial de conhecer. Dado o tipo de balanço crítico que fazem das antecessoras, muitas das vezes desqualificando-as em bloco, as filosofias parecem acreditar mais em seu poder cognitivo que no da Filosofia.

A metafilosofia dedica-se a examinar, entre outras, a problemática relativa a se a filosofia tem como conhecer o tanto que alega (poder) conhecer. Entendemos que o principal objetivo da metafilosofia é averiguar se a filosofia consegue dar a suas teorizações o embasamento epistêmico capaz de torná-las conhecimento. A proliferação de filosofias torna necessário investigar se as questões filosóficas admitem respostas portadoras de valor cognitivo. E se o que tem sido proposto como solução realmente o é. Requer avaliação metafilosófica o fato de as diversas

tradições filosóficas de pesquisa privilegiarem diferentes constelações de problema adotando padrões de solução estabelecidos com base em critérios epistêmicos autóctones. Incumbe à metafilosofia identificar as razões e as consequências de inexistirem metacritérios, consensualmente aceitos, em condições de pesar e avaliar as argumentações construídas por cada filosofia em defesa de seu aparato conceitual ou de seu sistema explicativo.

É controverso que as mais renomadas filosofias obtenham êxito na missão de demonstrar que o conhecimento que reivindicam é efetivamente conquistado. Os requisitos epistêmicos que os filósofos consideram indispensáveis à obtenção do conhecimento comumente deixam de ser satisfeitos por suas próprias teorias. A despeito de vir sendo criticamente dissecada pelos epistemólogos, a definição de conhecimento sugerida ao final do *Teeteto* de Platão (1965, 210a, p. 549) – *crença verdadeira justificada* – continua sendo a mais aceita. Apesar das críticas sofridas, principalmente das de Gettier, pode ser encarada como a concepção-padrão de conhecimento. Observa Sellars (2008, p. 99) que “embora envolva muitas armadilhas, a caracterização do conhecimento como ‘crença verdadeira justificada’ [...] permanece a visão ortodoxa ou clássica e é, no essencial, correta”.

Como a ciência, a filosofia ergue pretensões de verdade para suas proposições (declarativas). Deveria, portanto, ser *possível* estabelecer a verdade (ou falsidade) das proposições filosóficas. Não sendo, a filosofia deixa de produzir conhecimento tal qual entendido pela concepção-padrão formulada pela própria filosofia. Não tem como postular ser conhecimento a filosofia que arrola razões desprovidas do potencial de levar à constatação da verdade e à justificação epistêmica de suas proposições. Sendo caracterizado como *crença verdadeira justificada*, o conhecimento não tem como ser alcançado pela maioria das filosofias. Ora, não faz sentido a filosofia prover uma definição de conhecimento que não valha para a própria filosofia. Tampouco se justifica cada *corrente* filosófica propor concepção idiossincrásica de conhecimento como consequência de inexistirem exigências epistêmicas aceitas por todas as filosofias.

Tomando por demonstrado que verdades são conquistadas por seus sistemas teóricos, a maioria dos pensadores deixa de fazer um efetivo exame das condições de possibilidade do conhecimento filosófico, deixa de enfrentar as dificuldades epistêmicas envolvidas para se demonstrar que a filosofia é realmente capaz de produzir conhecimento. Cada *corrente* filosófica pode adotar sua própria concepção de verdade – por exemplo, correspondentista ou coerentista – e de justificação epistêmica – por exemplo, fundacionalista ou coerentista – sem que isso a exima de

demonstrar que suas teses são verdadeiras e justificadas. As filosofias que têm se colocado contra a concepção-padrão de conhecimento têm fracassado em elaborar teorias gnosiológicas alternativas que se comprovem tão ou mais defensáveis.

Gellner (1974, p. 25) assinala que a questão da legitimidade deixa cada vez mais de confinar-se à esfera política a ponto de passar a englobar até a dimensão cognitiva: não são apenas governantes e regimes que têm, ou deixam de ter, legitimidade aos olhos dos observadores, mas também tipos de propriedade, produção, educação, associação, expressão, pensamento, arte e pesquisa. Além da forma de governo, outros aspectos da vida social podem ser – destaca Gellner – questionados, desafiados e colocados *sub judice*. Sendo esse o caso, impõe-se avaliar se os filósofos têm conseguido conferir estatuto cognitivo às suas construções teóricas. Bouveresse (1999, p. 37) sublinha que “se a filosofia não pode aceitar ser controlada nem pela lógica, nem pelas exigências da análise conceitual nem por uma forma qualquer de confrontação com os fatos, cabe indagar que outra coisa poderá controlá-la e com que direito se poderá ainda ousar exigir que preste conta do que faz”.

Estamos, aqui, particularmente interessados em avaliar em que medida as teorias filosóficas *substantivas* estão fadadas a mostrarem-se desprovidas de valor cognitivo. Pretendemos também discutir o que leva a filosofia a abrigar abstrusos exercícios discursivos e a ser leniente com as manobras retóricas que tentam legitimá-los como conhecimento. Se algumas modalidades de teoria filosófica flagrantemente carecem de cognitividade – em casos extremos, de significatividade – não se tem como desresponsabilizar a Filosofia por acolhê-las. Ao elaborar teorias desprovidas de potencial cognitivo, ao dar guarida a teorias cujas proposições carecem de sentido, a filosofia suscita a dúvida de se merece ser caracterizada como um *domínio do conhecimento*. No caso de a aceitação de algumas modalidades de teoria filosófica ser determinada por fatores extracognitivos – ideológicos, estéticos, políticos, psicossociais etc. – deixa de estribar-se na capacidade de superar crivos epistêmicos.

Proclamar o igualitarismo epistêmico – o rechaço de qualquer hierarquização cognitiva entre os vários tipos de teoria – é uma resposta artificial para as dificuldades de prover-se justificação para as alegações de conhecimento em geral e, especialmente, para as filosóficas. Encarar como cognitivamente equipolentes todas as teorizações – independentemente da credibilidade das aferições epistêmicas a que se submetem – é uma forma disfarçada de irracionalismo. Ainda que cada *tipo* de teoria filosófica cumpra uma função psicossocial, isso não torna irrelevante a questão do que lhe confere legitimidade cognitiva.

2 A *hybris* cognitiva da filosofia: tudo querer explicar sem nada comprovar

A magnitude das questões que motivaram a invenção da filosofia – o enigma do cosmo, as questões sobre o ser, a dimensão ética do agir humano e o sentido da vida – não eximem o pensador de submeter suas respostas à rigorosa aferição epistêmica. A maioria das teorias filosóficas *substantivas* destaca-se pelo ilimitado escopo explicativo e pelas frágeis justificações epistêmicas apresentadas. As teorias que se dizem capazes de apreender e explicar essências – concebidas como estando em descontinuidade ontológica com a realidade dada – costumam disfarçar a falta de cognitividade por meio de sentenças envoltas em opacidade referencial. Postular o acesso a um plano de realidade diferente daquele que se oferece à observação é uma maneira engenhosa de alguns filósofos desobrigarem-se de acompanhar o inesgotável séquito de fatos e eventos que constituem o mundo.

Dos pré-socráticos aos dias de hoje, os filósofos têm teorizado sobre praticamente tudo com poucos resultados conceituais compartilhados e inexistentes avanços explicativos comprovados. Entulhada de teorias vinculadas a diferentes matrizes de pensamento, a filosofia nunca consegue fazer um efetivo balanço crítico de si mesma. Mostra-se pouco eficiente em remover os dejetos explicativos e os equívocos conceituais produzidos por suas diferentes vertentes. Discorrendo com tal certeza sobre a Realidade ou o Ser, os filósofos parecem considerar-se decifradores dos enigmas da Criação ou das peripécias do Acaso. Se produzissem o tipo de conhecimento que postulam, se tivessem o poder de conhecer *sub species aeternitatis* os enredos ocultos, a estrutura recôndita ou os processos invisíveis do mundo, mereceriam ser reverenciados como *semideuses cognitivos*.

Da filosofia que elabora teorias substantivas pode-se dizer o que Kant (1977, p. 1) afirmou sobre a metafísica: “se move no mesmo lugar sem avançar um só passo [...] e não há até agora nenhum padrão de avaliação e mensuração capaz de distinguir genuíno conhecimento de conversa rasa”. Mill (2007, p. 1) faz observação complementar à de Kant quando apresenta os filósofos “divididos em seitas e escolas, travando entre si uma vigorosa guerra” e envolvidos “depois de mais de dois mil anos nas mesmas discussões e ainda agrupados sob as mesmas bandeiras rivais”. Dos principais objetivos declarados da filosofia – ensinar a pensar, elucidar conceitos e explicar a realidade – só os dois primeiros têm sido parcialmente alcançados.

Cada filosofia encara a si mesma como culminância, retificação ou superação das etapas antes percorridas pelo Pensamento. Só que as

filosofias julgam umas as outras sem recorrerem aos mesmos critérios de avaliação. A *hybris* cognitiva, a pretensão de construir teorias globais ou totais da Realidade, nunca logra entregar o que promete. Em virtude de as endêmicas disputas entre suas correntes abrangerem até os modos de avaliação e justificação das alegações de conhecimento, a filosofia malogra em determinar onde e quando ocorrem efetivas conquistas explicativas. Dado que os problemas essenciais da filosofia eternizam-se pondo em xeque a capacidade de solvê-los, continua atual a observação de Kant (2003, p. 34) de que é um escândalo para a filosofia que a existência das coisas fora de nós deva ser aceita com base na fé.

Visto que o campo de atuação explicativa das ciências maduras é restrito e que seus resultados mostram-se passíveis de revisão, a *hybris* cognitiva não encontra espaço nelas; é, no entanto, a marca registrada de quase toda a filosofia ocidental. Na opinião de Gellner (1968, p. 157), há duas formas principais de arrogância filosófica: “uma é a que se apresenta como capaz de sintetizar todos os pensadores do passado em um pensamento; a outra é a que postula a inauguração de um novo ponto de partida”. Assinala Gellner que, apesar de costumar-se afirmar que essas duas pretensões não têm como ser combinadas, Wittgenstein conseguiu fazer exatamente isso: “sua patologia da filosofia ambicionava resumir o passado da filosofia e o indizível ‘ver o mundo corretamente’ seria um reinício completamente novo”.

Somos de opinião que as formas mais pronunciadas de *arrogância cognitiva* da filosofia não se reduzem às identificadas por Gellner. É questionável que a *hybris cognitiva* tenha atingido o ápice com Wittgenstein (1971, p. 29) por mais que se possa flagrá-lo declarando que “a verdade dos pensamentos aqui comunicados me parece inquestionável e definitiva e por isso acredito ter encontrado, nos aspectos essenciais, a solução final dos problemas”. A nosso juízo, a *hybris cognitiva* destaca-se menos pela proposição de sínteses e pela tentativa de inaugurar um novo ponto de partida e mais pelas desmesuradas pretensões explicativas que não se fazem acompanhar das requeridas justificações epistêmicas.

Das grandes filosofias, poucas deixam de incorrer na *hybris* cognitiva que leva à elaboração de teorias que reivindicam o poder de decifrar o funcionamento do mundo, pressupondo que a visibilidade manifesta explica-se por “determinantes ocultos”. Apresentando-se como capaz de chegar a verdades gerais sobre a dimensão essencial da realidade, o filósofo discorre sobre entidades e mecanismos aos quais só sua teoria tem acesso. A alegação de que conhece uma realidade *ontologicamente descontínua* em relação à percebida coloca a filosofia à margem dos crivos experienciais. Indo de encontro ao tipo de teoria generalista por ele mesmo elaborada,

Hegel (1974, p. 47) apropriadamente assinala que “sendo o conhecimento uma faculdade de espécie e âmbito determinados, sem uma determinação mais exata de sua natureza e limites, as nuvens do erro podem ser tomadas pelo céu da verdade”.

Tanto quanto a positiva, carece de sustentabilidade epistêmica a arrogância cognitiva negativa. É questionável tanto a postulação de conquista da verdade última e da explicação definitiva quanto à tese de que toda teoria está fadada ao fracasso explicativo. Tendo em vista que a pesquisa com territorialidade rigidamente delimitada é sobre uma ínfima fração de uma totalidade ignota, Isaac Newton adota postura intelectual humilde, conforme relatado por Brewster (2005, p. 407), pouco comum entre os filósofos: “não sei como o mundo me vê, mas fico de mim com a imagem de ter sido apenas um garoto brincando à beira-mar, contentando-me em encontrar aqui e ali um seixo mais liso ou uma concha mais bonita que o normal enquanto à minha frente o grande oceano da verdade está por ser descoberto”.

Por não ficarem presas a regiões nitidamente demarcadas da realidade, as teorizações filosóficas substantivas mostram propensão a hipostasiar conceitos e a “substancializar” entidades *supostamente* existentes. Dada a abrangência e generalidade das questões filosóficas não há como exercer um tipo de controle metodológico sobre as respostas que permita compará-las em termos de conteúdo de verdade e conteúdo de falsidade. A proliferação de teorias sem a seleção da melhor, a dificuldade em estabelecer méritos relativos, o acúmulo de respostas insuscetíveis de ter o valor cognitivo determinado – tudo isso torna inevitável discutir se a filosofia chega a alcançar o conhecimento tal qual caracterizado por sua própria concepção-padrão.

Spinoza (1979, p. 13) assinala que “a primeira significação de verdadeiro e falso parece originar-se das narrativas: diz-se que uma narrativa é verdadeira quando o fato narrado aconteceu realmente, falsa quando o fato nunca aconteceu em parte alguma”. Levando em conta que são *correspondentistas* as primeiras teorias filosóficas da verdade, Spinoza acrescenta que, mais tarde, os filósofos passaram a “empregar as palavras [verdadeiro e falso] para designar o acordo e o não-acordo de uma ideia com seu ideado, de tal forma que se denomina ideia verdadeira aquela que mostra uma coisa tal qual é em si mesma, e falsa aquela que mostra uma coisa diversamente do que ela realmente é”. Por mais que cada filosofia proclame estabelecer a congruência entre a ideia e o ideado, nunca consegue demonstrá-lo. Se o conseguisse, deixariam de existir razões para as tantas concepções sobre as mesmas coisas. Incapaz de comprovar a congruência, o filósofo não tem como atribuir estatuto de conhecimento às suas teorias filosóficas substantivas.

Não há como assinalar valores-de-verdade a proposições filosóficas declarativas que só *aparentemente* fazem referência a alguma coisa. A despeito de declarativas, essas proposições não logram apontar os conteúdos extralinguísticos capazes de torná-las verdadeiras ou falsas. As filosofias que fazem perguntas esdrúxulas – assemelhadas a “quão real é o real?” – condenam-se a dar respostas sem valor cognitivo. Enquanto causa estranheza alguém, em conversa desprezível, perguntar “quão vermelho é o calor?”, “onde fica qualquer lugar?”, “o que se faz com o que não foi feito?”, em filosofia o abstruso presente em grandes filosofias pode ser acolhido como expressão de profundidade. De forma cáustica, Nietzsche (1886, §290, p. 227) observa que “todo pensador profundo teme mais ser compreendido que ser mal entendido”. Não corre o “pensador profundo” esse risco porque suas obscuridades conceituais, disfarçadas por meio de arresadas retóricas, beiram o ininteligível.

A primeira impressão é a de que a atividade dedicada a eliminar erros destaca-se na história da filosofia. Mesmo porque quase toda filosofia começa pela *pars destruens* dedicada a indigitar (supostos) erros nas antecessoras. Destacando a influência que a historiografia da filosofia passa a exercer sobre a da ciência, Kuhn (1977, p. 107-8) faz a seguinte observação: “nesse domínio [história da filosofia] só o partidário poderia ter confiança em sua capacidade de distinguir conhecimento positivo de erro e superstição”. Ocorre, porém, que se inexistente a possibilidade de apontar erros, ficam em boa parte incompreensíveis as críticas de um filósofo a outros. O fato de a filosofia manifestamente não ser um conhecimento positivo não implica que se deva renunciar a fazer comparações epistêmicas entre suas teorias. Mesmo não se tendo, por exemplo, como comprovar a verdade do realismo e a falsidade do idealismo, o primeiro ambiciona apontar os erros do segundo e vice-versa.

Se as críticas que um filósofo dirige a outros não corresponderem à indigitação de erros deixarão de ter eficácia epistêmica. Os filósofos não podem propor visões diferentes sem problematizar se suas divergências têm natureza cognitiva. Por isso é, de saída, crucial determinar se os diversos e díspares sistemas de pensamento são sobre as mesmas coisas ou sobre coisas que só aparentemente são as mesmas. Quando, por exemplo, Spinoza (1952, Propos. V, p. 27) critica Descartes, sustentando que não há duas substâncias, mas apenas uma, pretende que sua teoria seja verdadeira e a de Descartes, falsa. Se não houver um ideal de cognitividade, estribado na busca da verdade e da justificação epistêmica, sendo perseguido deixa de ser possível avaliar e hierarquizar as filosofias, sobretudo as que defendem teses excludentes. Fica inviabilizado o intercâmbio crítico se que aquilo que uma vertente filosófica qualifica

de erro na outra não passa de desinteligência provocada pelo emprego de esquemas conceituais incomensuráveis, pela adoção de gnosiologias e ontologias com traços idiossincrásicos. Na filosofia, uma corrente de pensamento pode ter a ousadia de desqualificar em bloco as antecessoras alegando, sem efetivamente comprovar, que são todas reféns de erros estruturais.

Não é exagerado dizer que depois de Xenófanes, e principalmente depois de Sócrates, a filosofia passa a caracterizar-se pela *hybris* cognitiva na medida em que acalenta a pretensão de chegar a verdades últimas e explicações definitivas. Schopenhauer (1966, p. 186) afirma que “o ponto de partida necessário de todo genuíno filosofar é aquele sentimento profundo de Sócrates: a única coisa que sei é *que nada sei*”. Mais que ponto de partida, a tese é diuturnamente reiterada por Sócrates. No fundo, não é Sócrates, pessoa física, que não sabe e sim a filosofia. Daí a filosofia ser empregada como técnica de avaliação crítica. Reconhecendo-se incapazes de gerar conhecimento (positivo), os arrazoados socráticos reivindicam autoridade cognitiva para identificar erros. Caso nem essa autoridade tivessem, não haveria como legitimar seu emprego. Apesar de enunciada em primeira pessoa, a tese de que só “sei que nada sei” possui caráter metafilosófico. Não se reportando à ignorância específica de Sócrates, representa a avaliação de que a filosofia não proporciona conhecimento (*positivo*) e sim uma técnica de descarte de compreensões e definições erradas.

Em que pesem suas notórias fragilidades epistêmicas, as filosofias, depois de Sócrates, tornaram-se explicativamente pretensiosas e, em muitos casos, impermeáveis a efetivas avaliações epistêmicas. As teorias substantivas da filosofia simulam (ter a capacidade de) conquistar a verdade discorrendo sobre entidades, estruturas e processos, cuja existência sequer tem como ser estabelecida pela observação indireta. Enquanto a teoria científica que vem sendo referendada por evidências pode vir a ser abalroada por um contra-exemplo na próxima esquina da pesquisa, a filosófica reivindica a conquista de verdades que se pretendem eternas pelo simples motivo de reportarem-se a domínios sem contornos ontológicos definidos. Só podem algumas filosofias apresentarem-se como o retrato definitivo da Realidade por se mostrarem imunes a todo e qualquer tipo de evidência. Teorias que se atrelam ao que é e acontece no mundo ficam condenadas a ter estatuto de hipóteses, já que sempre sujeitas a iminentes desmentidos.

Além de perseguir o eternismo explicativo, quase nada tem escapado das malhas explicativas da filosofia: suas teorias têm abarcado desde o que é o caso – por necessidade ou como fruto do acaso – até o que *poderia* ser; desde o que é o caso até o que *deveria* ser. Discutir a problemática

da *hybris cognitiva* da filosofia é pôr em questão o valor epistêmico de teorias que se consideram capazes de explicar o visível pelo invisível sem que suas asserções tenham o potencial de provarem-se verdadeiras e justificadas. Construir teorias substantivas abrangentes é ambição só abandonada pelos filósofos que priorizam a análise conceitual, a elaboração de argumentos transcendentais e de experimentos mentais ou a reconstrução histórica dos sistemas de ideias.

Pouco presente na história da filosofia, o reconhecimento de que as teorias são corrigíveis e refutáveis tem sido cada vez mais assimilado pelo cientista atento à lição da história da ciência que ensina que até o que se tem mostrado explicativamente rochoso pode esboroar pela identificação de novas evidências. Demais, sabe o cientista que até a teoria bem estabelecida pode ser desbancada pela formulação de outra comprovadamente superior. O intento do cientismo de fazer da ciência a herdeira da *hybris cognitiva* da filosofia não prosperou por estar a ciência condenada a abraçar alvos explicativos modestos e chegar a resultados suscetíveis de mostrarem-se falhos. Os testes e experimentos contínuos que levam à crescente confirmação das teorias ensejam endosso apenas provisório. Defendendo que a ciência não existe “sem pressuposições”, Nietzsche (1974, §344, p. 280) observa que se “costuma dizer com razão que na ciência as convicções não têm direitos de cidadania; que somente quando decidem assumir a modesta condição de hipóteses, de ponto de vista experimental provisório, de ficção regulativa, é que se lhes pode conceder acesso – e até conferir-lhes certo valor – ao reino do conhecimento, mas sempre com a restrição de que permanecem sob vigilância policial, sob desconfiança policial”.

Estando a ciência sujeita a ter de rever resultados e a abandonar teorias por muito tempo apoiadas pelas evidências, a filosofia não conta com procedimentos metodológicos especiais que lhe facultem propor teorias que, além de explicativamente pretensiosas, apresentem-se como definitivas. Se com metodologias confiáveis a ciência não forja teorias gerais, capazes de recolher evidências que as comprovem verdadeiras e justificadas, nada propicia esse poder às filosofias que almejam apreender e explicar as características invariantes da realidade por meio do pensamento puro.

O falibilismo do “nada se pode saber com certeza” – ou do “tudo que pareço saber hoje pode deixar de ser conhecimento amanhã” – é a postura mais apropriada para lidar com realidades complexas e cambiantes. Se tal atitude é a menos adotada em filosofia é porque suas teorias substantivas não são afetadas pelos “objetos” que pretendem explicar. Se evidências positivas, mesmo quando acumuladas em grande número, não têm força para tornar verdadeiras as teorias científicas, não têm em que se estribar

as filosofias que postulam verdade para suas teorias substantivas sem lograr coletar qualquer evidência favorável a elas.

Não se justifica postular verdade para teorias substantivas sem *potencial* cognitivo. A eternidade explicativa que o filósofo atribui a suas teorias é fruto apenas de serem desprovidas de falsificadores potenciais. Enquanto a teoria empírica que tem resistido por muito tempo a implacáveis crivos não tem como ser considerada verdadeira e justificada, já que continua sujeita a ser refutada, a teoria filosófica substantiva atribui verdade a teses que são avaliadas com base apenas em critérios de consistência interna. A filosofia pratica menos do que aparenta a avaliação crítica. Suas teorias, contentando-se em ser internamente consistentes, não são avaliáveis por sua maior ou menor correspondência à realidade. Se as evidências favoráveis fartamente acumuladas nunca levam à verificação cabal, ou ao estabelecimento da verdade, das teorias científicas que generalizam de modo irrestrito, não têm as generalizações filosóficas em que se apoiar para reivindicar a correspondência com a Realidade.

Cada filosofia, mesmo que impotente para justificar-se como conhecimento, julga as alteridades com severidade. A dificuldade em identificar objetivamente erros conceituais ou falhas explicativas resulta de as diversas filosofias buscarem legitimar-se com base em critérios não compartilhados de verdade e de justificação epistêmica. Isso faz com que as teorias filosóficas substantivas acabem, no fundo, se submetendo apenas ao crivo da coerência interna. Além de não inibir a proliferação de filosofias, a exigência de consistência interna, mesmo sendo necessária, não é suficiente para infundir cognitividade a teorias substantivas e para estabelecer a *superioridade explicativa* de uma teoria sobre outra. O fato de a convergência filosófica formar-se, quando muito, entre os seguidores de determinada vertente de pensamento indica a prevalência da avaliação da coerência em detrimento de critérios preocupados em aferir o grau de correspondência das teorias com a realidade.

A suposição de que não se pode atribuir verdade a proposições isoladas, de que cada proposição só pode ser avaliada em termos de sua inserção em uma totalidade teórica, promove a multiplicação de filosofias. Contribui para impedir a efetiva avaliação das teorias filosóficas substantivas o pressuposto holista de que é o todo que importa considerar, já que só a complexidade indecomponível do sistema tem poder explicativo. A tese de que não há como aferir a verdade das unidades serve, em muitos casos, de justificativa para construírem-se complexos teóricos que jamais chegam a ser realmente escrutinados. Adotando-se o holismo semântico-metodológico fica mais difícil distinguir uma teoria filosófica possuidora de proficiência conceitual-explicativa de outras redutíveis a “jogos de linguagem”.

Debalde proclamar, como faz Hegel (1974, p. 19), que “o verdadeiro é o todo”, se a filosofia não dispõe nem mesmo dos procedimentos que permitem acessá-lo. Incapaz de gerar teorias verdadeiras justificadas sobre o circunscrito e o delimitado, a filosofia socorre-se de métodos impotentes para conhecer a Realidade. Se a filosofia conquistasse a verdade sobre o Todo seria a forma inexcedível de conhecimento. Para legitimar a ambição de chegar à essência, à totalidade, a filosofia não encontra em suas próprias teorias do método os meios capazes de viabilizarem tal empreitada. Pode um dia ter se justificado a elaboração de teorias globais ou totais da realidade. Contudo, hoje é ponto pacífico que a proficuidade explicativa só é alcançada por investigações que, confinando-se a domínios de fatos rigidamente demarcados, elaboram teorias sempre sujeitas à espada de Dâmocles do contraexemplo.

Deveria afligir o filósofo o fato de a resolução de conflitos conceituais e explicativos praticamente inexistir na filosofia. Caso existisse cumulatividade, não se verificaria, quando da proposição de qualquer nova filosofia, descontinuidade informativa e explicativa. Nos domínios do conhecimento em que há progresso existe um conjunto de informações e explicações acumuladas ao qual vão se agregando outras. Se nunca há continuidade, nenhuma nova filosofia consegue revolucionar a Filosofia. Inexistindo preservação de informação, ou não sendo possível objetivamente identificar se há, fica impossível avaliar se, com a introdução de uma nova teoria, o poder de explicação aumentou ou diminuiu. Isso significa que deixa de ser possível aferir se algum avanço foi feito. Nos casos em que não aspira a fazer uma revolução, uma nova filosofia deveria não só conservar as informações consolidadas como também aumentá-las. Não só preservar o poder explicativo das teorias anteriores como também ampliá-lo. Não é o que se constata na sucessão de teorias filosóficas. A filosofia nova procura introduzir uma nova linguagem, uma nova ontologia, uma nova rede conceitual – tudo desembocando em um novo modo de ver, mas não em uma explicação que as diferentes filosofias aceitem caracterizar como cognitivamente superior. Na filosofia, incremento de informação acaba sendo interno a um sistema de pensamento.

Visto que a filosofia não logra vencer a *diaphonia*, encontrar sínteses ou superações para as tantas teses e antíteses que pululam em seu seio, costuma-se considerar normal a indefinida e inconclusiva contraposição de óticas. Dentre os saberes que acalentam pretensões cognitivas, a filosofia é a que mais abriga endossos veementes e duros rechaços a uma mesma teoria. Aristóteles, São Tomás de Aquino, Spinoza, Hume, Leibniz, Kant e Wittgenstein podem até ter desenvolvido teorias filosóficas superiores às de Bacon, Rousseau, Voltaire, Hegel, Marx e Heidegger, mas

não se tem como comprovar objetivamente isso. Se há superioridade em filosofia não se traduz em identificação de maior conteúdo de verdade e menor de falsidade.

A irrestrita aceitação de teorias físicas ou químicas é prova de que, se não são verdadeiras, são altamente confirmadas por toda uma comunidade de pesquisadores. Sem falar que fazem previsões e têm aplicações coroadas de êxito. O problema é que ao *critério pragmático do sucesso preditivo*, como o denomina Hesse (1978, p. 4-8), só podem ser submetidas as teorias que, alcançando crescente poder preditivo sobre os fenômenos, ensejam controlá-los. Se a filtragem de valores depende de conquistar-se sucesso prático-preditivo, então só as ciências naturais conseguem livrar-se de molduras axiológicas. O êxito preditivo e instrumental das teorias científicas faz supor que decorra, para que não seja creditado a milagre, da capacidade de explicar, ainda que parcialmente, fatos e ocorrências. É discutível que as teorias científicas bem sucedidas estejam em correspondência com a realidade e mais ainda que teorias filosóficas substantivas, incapazes de fazer referência a estados de coisas reais ou potenciais, possam estar em conformidade com essências contrapostas a aparências.

Sem contarem com o poder, inconclusivo, da evidência favorável e sem serem julgadas pelo poder decisivo da evidência adversa, as filosofias generalizam descontroladamente sobre quase tudo. Teorias filosóficas só podem postular o estatuto de *verdade* e *certeza* porque sabem, mesmo quando não se limitam a produzir *verités de raison*, que não têm como ser julgadas pela realidade. No *Górgias* de Platão (1952, 473c, p. 266), Sócrates afirma que jamais se refuta a verdade. O problema é *provar* que foi alcançada. Enquanto prosseguir a investigação sobre *verités de fait* não se tem como saber se chegou-se à verdade.

A pretensão de explicar as coisas perceptíveis e suas propriedades por meio de entidades ou funcionalidades invisíveis leva Platão (1952a, 490b, p. 376) a afirmar que “o verdadeiro amante do conhecimento está sempre buscando o ser, não se detendo na multidão das coisas particulares que não passa de aparência”. Com isso, a filosofia abraça um projeto de conhecimento do tipo tudo ou nada: ou chega aos aspectos invariantes da realidade, à verdade última e à explicação definitiva, ou nada conhece; ou alcança a *episteme* demonstrativamente certa sobre o universal ou fica refém das descartáveis *doxai* sobre particulares cambiantes. O arremate de Platão – “não arrefecendo seu ardor até que tenha atingido o conhecimento da verdadeira natureza da essência de cada coisa com (...) o poder de sua alma” – é a tônica da filosofia ocidental. Para apresentar-se como produtora da *episteme*, a filosofia precisa desqualificar ontologicamente o domínio das chamadas aparências e conceder-se o monopólio

de acesso e explicação das essências. O reiterado fracasso em *comprovadamente localizar* o que *supostamente* subjaz à realidade imediatamente dada não tem sido suficiente para levar a filosofia a desistir de encontrá-lo e até de explicá-lo. Muitas das mais conhecidas filosofias deixam a impressão de que tratam com minuciosa exatidão do incognoscível.

Para escapar das filosofias explicativamente vazias e conceitualmente confusas é preferível agarrar-se às “obviedades” – cognitivamente questionáveis, mas enraizadas no mundo da vida – do senso comum. Até porque intrincadas teorizações que não se submetem a qualquer controle epistêmico confiável prestam-se a produzir ilusão de conhecimento e não apenas erros. Com esse tipo de avaliação, não estamos defendendo a ratificação do senso comum, pois, como observa Sellars (2003, p. 83), o filósofo deve estar preparado para reconhecer que o mundo do senso comum dos objetos físicos no Espaço e no Tempo pode ser irreal. Ocorre que o cientismo que Sellars propõe – “na dimensão da descrição e explicação do mundo a ciência é a medida de todas as coisas, do que é que é, do que não é que não é” – é defensável apenas para um conjunto muito restrito de fatos.

A capacidade cognitiva da filosofia fica *sub judice* quando se constata que as sentenças declarativas de suas teorias substantivas são pseudodeclarativas, isto é, insuscetíveis, em princípio, de confirmação ou refutação. Não sendo possível hierarquizar as teorias filosóficas substantivas como mais ou menos confirmadas, a superioridade que se pode atribuir a uma filosofia é fruto de maior rigor conceitual ou maior consistência interna, não de maior correspondência com a realidade. Quando travadas entre sistemas teórico-conceituais incomensuráveis, as disputas entre filosofias não têm como ser superadas. Os domínios do conhecimento que acolhem conflitantes construções teóricas sem lograr submetê-las a crivos objetivos de avaliação e comparação ficam sem ter como apontar as que representam algum tipo de avanço.

Teorias compostas por proposições cujos sujeitos gramaticais a nenhuma entidade – com existência identificável – referem-se não têm como ser conhecimento. Do *to apeiron* pré-socrático ao *Dasein* heideggeriano, passando pelo Espírito Absoluto de Hegel, nunca se consegue precisar o *objeto do discurso*. Constatar que *pode* mostrar-se especioso o que é diretamente encontrável na experiência não significa que exista a dimensão oculta postulada pelo filósofo, e que possa ser alcançada e desvendada. A justificada necessidade de ultrapassar a fragmentariedade e dispersão dos particulares para chegar-se à explicação tentativamente universal não torna obrigatório pressupor a existência de uma realidade essencial ontologicamente distinta da *dada*.

As línguas naturais consideram assignificantes associações de palavras como, por exemplo, 'bola foi quando caiu mesa na'. Entretanto, carecem de dispositivos lógico-sintáticos, como assinala Carnap (1959, p. 69 e ss), capazes de barrar como destituídas de *sentido* as mirabolantes construções discursivas de muitas filosofias. E assim oferecem a pretensos filósofos os meios expressivos que lhes permitem apresentar palavras como conceitos, teorizações vazias como embasadas explicações. Muito da mais especulativa filosofia só é possível porque, ao ficar a salvo das duras restrições sintáticas da lógica e dos implacáveis crivos empíricos, pode construir proposições com sujeitos sem existência apreensível e com predicados inidentificáveis. Além de explorarem a frouxidão sintática das línguas naturais, as teorias filosóficas substantivas consideram-se capazes de elaborar sólidas explicações a despeito de carecerem de substrato *descritivo*.

Mais que os naturais, os fatos psicossociais são identificados e caracterizados por meio dos óculos teóricos empregados. Nietzsche (1886, §108, p. 93) não se limita a professar o interpretativismo moral: "não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos". O interpretativismo global é defendido por Nietzsche (1999, 12, 9 [60], p. 365.) quando afirma que "não há fatos, só interpretações". Diferentemente do reconhecimento de que os fatos são identificados por meio do holofote de uma teoria, a tese interpretativista de que os modos de ser resultam de *variadas formas* de ver serve de justificativa para construírem-se teorias que a nenhum controle epistêmico submetem-se.

A comprovação de que a atividade científica sempre vai além dos fatos que pretende explicar e a de que os fatos são identificados à luz de uma teoria tornam pouco defensáveis as versões fortes do empirismo, mas não conferem legitimidade a filosofias que elaboram teorias substantivas passíveis apenas de avaliação interna. Sendo o decalque dos fatos impossível, o desafio é ultrapassar de forma epistemologicamente justificada o que se oferece à observação, construindo teorias que comprovem ter efetivo valor explicativo. O fato de até as investigações científicas envolverem o endosso tácito a pressuposições metafísicas não confere cognitividade a sistemas metafísicos.

Tendo em vista que o conhecimento resulta da interação entre o componente factual e o teórico, não pode a filosofia elaborar teorias *substantivas* suprimindo o primeiro. Por mais procedente, a argumentação de que não há como separar de modo rígido fatos e valores, percepção e inferência, como realizar observações sem envolver esquemas teóricos seletivos/reconstrutivos, sem atentar para as mudanças histórico-sociais nos padrões de observação da realidade, não confere legitimidade ao teorismo. A inexistência de teorias imunes a fatores subjetivos, a

condicionamentos sociais e a infiltrações ideológicas não justifica o vale-tudo epistemológico.

Visto que o conhecimento envolve tanto constatação quanto *inferência* – a articulação da ontologia dos *concreta* com a dos *illata* – não se justifica nem o teorismo nem o observacionalismo. Com base em distinção feita por Russell (1972, p. 449-50), pode-se dizer que tem sempre alguma forma de *ser*, mesmo que não tenha *existência*, o que é objeto do discurso. O problema da teoria filosófica substantiva é que se desconecta do que é observável para reportar-se a tipos de ser aos quais, mesmo sendo insubsistentes, atribui alguma forma de existência. Estando envolvida a busca de conhecimento é decisivo determinar se aquilo de que se fala tem existência determinável, ao menos de modo indireto, ou se é apenas *flatus vocis*. Livre da obrigação de comprovar a existência das entidades postuladas por seu sistema teórico, o filósofo desfruta da liberdade de atribuir-lhes quaisquer predicados inobserváveis.

Quando discorre sobre entidades sem coordenadas espaço-temporais especificáveis considerando especiosa toda imediatidade, o filósofo constrói universos teóricos autossubsistentes, muitos dos quais redutíveis a subprodutos da linguagem. Locke (1959, Vol. 2, p. 122) assinala que “o mais palpável abuso é o uso de palavras sem idéias claras e distintas; ou, o que é pior, signos sem qualquer coisa significada”. Boa parte da filosofia invoca o poder da Razão para construir teorias cujas proposições podem discorrer, sem a obrigação de terem referentes, livremente sobre tudo ou sobre o Todo.

O remédio para as enfermidades filosóficas causadas pelo emprego logicamente descuidado das línguas naturais pode residir na recomendação de Frege (1997, p. 50-1) de atribuir à filosofia a tarefa de “quebrar o poder das palavras sobre a mente humana desvendando as ilusões que, através do uso da linguagem, quase que inevitavelmente se formam (...) livrando o pensamento das patologias dos meios linguísticos comuns de expressão”. A maioria dos filósofos recusa-se a abraçar tal missão em virtude de a elaboração de suas teorias substantivas depender de usos logicamente imprecisos do jargão filosófico. Caso tenha a preocupação de evitar provocar ilusões de conhecimento por meio dos usos alegóricos, figurativos e alusivos da linguagem, o filósofo condena-se a dizer muito pouco. Visto que para lidar-se com os *Lebensproblemen*, como os chama Wittgenstein (1971, §6.52, p. 89), não se tem como recorrer a demonstrações (lógicas) e comprovações (empíricas), o filósofo fica à vontade para construir teorias vagas e generalistas com aparência de conhecimento.

Muito antes de Lord Kelvin identificar conhecimento com mensuração e quantificação, encontramos no *Eutífrone* de Platão (1952c, 7b-d, p. 193-4):

Sócrates – Suponhamos, por exemplo, que você e eu discordássemos a respeito de números; divergências desse tipo nos fariam inimigos (...) ou recorreríamos de imediato à aritmética superando-as por meio de uma soma?

Sócrates – E se dissentíssemos sobre a diferença de tamanhos, não procuraríamos por fim às diferenças medindo?

Eutífrone – Sem dúvida nenhuma.

Sócrates – E não terminaríamos uma controvérsia sobre o mais pesado e o mais leve recorrendo a uma balança?

Eutífrone – Certamente

Sócrates – Mas que diferenças há que não podem ser assim decididas a ponto de nos encolerizarem e nos tornarem inimigos? (...) essas inimizades surgem quando as diferenças se dão em torno do justo e do injusto, do bem e do mal, honroso e desonroso. Não são esses os temas sobre os quais os homens divergem e sobre os quais acabamos por discutir quando nos mostramos incapazes de satisfatoriamente arbitrar nossas diferenças?

O que não tem como ser demonstrado, medido ou testado – caso, entre outros, das respostas às questões filosóficas – acaba dando origem a diversas óticas e a intermináveis conflitos entre elas. Não é preciso entronizar a mensuração – “*you get what you measure*” – a quantificação, demonstração e experimentação para reprovar-se epistemicamente os monstros explicativos criados pelos filósofos. Além do interesse em aplicar tratamento retórico ou ideológico, há assuntos que não admitem o recurso a medições, provas ou experimentos. Não havendo como especificar valores-de-verdade para a maioria das afirmações que animam uma acalorada discussão sobre, por exemplo, o justo e o injusto, o bem e o mal, o certo e o errado, fica difícil conter a tentação da retorização em detrimento da argumentação calcada em (boas) razões.

Bacon (1952b, p. 61) chama a atenção para “as falsas aparências que nos são impostas pelas palavras”, para a ilusão que temos de “governar nossas palavras” e para o fato de que as palavras “atuam sobre o entendimento dos mais sábios a ponto de poderosamente enredar e perverter o juízo deles”. Contra tudo isso reputa “quase que necessário em todas as controvérsias e disputas imitar a sabedoria dos matemáticos que, desde o início, procuram fixar as definições de nossas palavras e termos para que as outras pessoas possam saber como os aceitamos e entendemos e se estão ou não de acordo conosco”. Não há intercâmbio crítico possível quando não se sabe precisamente *do que* se está falando. A equívocidade presente em muitos dos mais festejados textos filosóficos alimenta a proliferação de leituras reconstrutivas que, por mais engenhosas, não fazem o conhecimento avançar. Se há, hoje,

na filosofia, mais comentadores que criadores, isso decorre de termos filosóficos imprecisos ou sem referentes constituírem-se em material propício ao “exercício hermenêutico”.

Em parte, a crise da filosofia atual resulta de o teorismo insubmisso a efetivos controles epistêmicos ser muito tolerado e, em alguns círculos, mais prestigiado que a atividade de pesquisa que se volta para a busca de resultados circunscritos e revisáveis. Longe de gerar uma profícua concorrência em busca da verdade, a multiplicação de teorias filosóficas é fruto da impotência explicativa. A filosofia alimenta a ilusão de que são elucidativos os contrastes conceituais e/ou explicativos entre suas vertentes de pensamento. Ocorre, porém, que nem mesmo o filosofar praticado como análise conceitual chega a resultados cujas divergências podem ser encaradas como complementarmente esclarecedoras.

Hume (1969, p. 314) faz percuciente diagnóstico do que extravia a filosofia da senda do conhecimento: “nada é mais perigoso para a razão que os voos da imaginação, e essa é a maior causa dos erros dos filósofos”. E com fineza literária observa que “os homens de brilhante imaginação podem, nesse particular, ser comparados aos anjos que as Escrituras representam cobrindo seus olhos com suas asas”. Para conter os arroubos especulativos da filosofia, Hume (1952, p. 457) defende um implacável crivo sensorialista: “quando nutrimos a suspeita de que um termo filosófico está sendo empregado sem nenhum significado ou ideia, precisamos apenas indagar: *de que impressão é essa suposta ideia derivada?*” Tal exigência é inaplicável em razão de inviabilizar a filosofia como um todo – sem excluir a do próprio Hume – e de colocar a ciência em uma camisa de força. Einstein (1951, p. 281) sublinha a necessidade de equidistância do teorismo e do observacionalismo: “a mais aristocrática ilusão, referente ao poder de penetração ilimitado do pensamento, tem sua contraparte na mais plebeia das ilusões do realismo ingênuo, para o qual as coisas ‘são’ como são por nós percebidas por meio de nossos sentidos”.

As névoas verbais e as ambiguidades conceituais facilitam as adesões ideológicas e o envolvimento emocional. Observa Thouless (1932, p. 8) que o avanço do pensamento exato na ciência foi em grande parte resultado de ela ter-se livrado dos termos que sugerem atitudes emocionais para empregar apenas os que indicam fatos objetivos. Por mais desejável, o objetivismo não tem como prevalecer no enfrentamento de todos os tipos de problema. Como a filosofia, não menos que a ciência, ergue pretensões de verdade para suas proposições, a estetização *gongórica* de suas teorias constitui-se em véu que impede a avaliação objetiva. Ressalta Bouveresse (1999, p. 59-60) que “padecemos atualmente de todos os inconvenientes da substituição sistemática das normas cognitivas por critérios que possuem, em última análise, natureza mais ou menos estética”.

É controverso que mereça ser tachada de “positivista” a concessão de estatuto cognitivo superior à ciência. O certo é que reduzir o conhecimento ao que é cientificamente formulável equivale a condenar ao fracasso cognitivo qualquer investigação fora das ciências maduras. Ainda que sem o desejar, o cientismo contribui para o teorismo. Isto porque a redução do conhecimento possível à atividade científica de resolução de *puzzles* impede que, no enfrentamento de questões insuscetíveis de tratamento científico, se consiga ir além da opinião e do posicionamento. Se só a ciência pode ser conhecimento, é vão exigir-se que as teorias filosóficas comprovem-se verdadeiras e justificadas. O cientismo condena o que está fora da ciência ao vazio descritivo e à inépcia explicativa tornando inevitável a estetização ou a politização dos enfoques. Se só as construções teóricas das ciências maduras podem submeter-se a efetivos controles epistêmicos, é inevitável que, nos outros domínios do saber, institua-se o império da expressão sobre a explicação.

Além das formas obscuras de teorização e das marcadas pelo vazio informativo e a inoperância explicativa, as filosofias que invocam uma vaga identidade crítica também fracassam em comprovar que suas teses são verdadeiras e justificadas. Os filósofos que criticam a razão instrumental – o saber construído e aferido com base em metodologias quantitativas que propiciam algum tipo de controle sobre o investigado – comodamente esquecem que o pseudoconhecimento, principalmente se travestido de “pensamento crítico”, também gera poder. Por mais que a decantada superioridade explicativa das ciências maduras reduza-se ao emprego da razão instrumental, ao controle dos fenômenos por meio do poder de predizê-los, a filosofia não legitima projeto cognitivo alternativo concedendo a si mesma o acesso a essências ou dizendo-se operadora de uma razão crítica portadora da pretensa capacidade de produzir conhecimento com vocação emancipadora.

Algumas das filosofias que se atribuem missão emancipadora acreditam que têm legitimidade para julgar a realidade (social) sem ser julgada por ela. A *Traditionelle Theorie* seria, para Horkheimer (1972, p. 188-243), a teoria que encara o conhecimento como representação especular de estados da realidade, que se limita a descrever a *atual ordem* de manifestação dos fenômenos, a casca dissimuladora de sua funcionalidade essencial latente. A genuína busca de conhecimento não faz, para Horkheimer, a reiteração das estruturas e funcionalidades identificadas na atualidade histórica, não privilegia a ordenação atual das coisas, principalmente humanas, em detrimento de suas potencialidades, não endossa a *forma atual* de manifestação dos fatos sociais.

É cômodo afirmar, como faz Horkheimer, que as verdades perseguidas pela *kritish Theorie* não podem ser submetidas ao crivo dos critérios de

verificabilidade e falsificabilidade porque tais critérios erigem a experiência, *tal qual hoje dada*, em árbitro de todas as formulações teóricas. Advogar que as verdades da teoria crítica envolvem ao menos a possibilidade de uma ordem de coisas diferente da que ora vige *pode* equivaler a evadir-se do “crivo dos fatos”. Os requisitos de justificação epistêmica não se tornam prescindíveis em virtude de adotar-se um posicionamento pretensamente crítico diante *do que é*. Menos ainda se justifica desmerecer a atividade de explicar o determinado e o circunscrito invocando um vago e inoperante pensamento crítico sobre totalidades.

3 O retorismo e a degeneração da filosofia

Observam Plebe & Emanuele (1992, p. 2) que, desde aproximadamente a metade do século XVIII, a retórica tem sido pejorativamente vista como falsa afetação estilística que procura substituir com especiosos expedientes linguísticos a ausência de ideias ou a incapacidade, ou falta de interesse, em comunicar algo objetivo. Depreciada durante muito tempo, a retórica ficou reduzida a questões de estilo. Registra-se, em parte da filosofia contemporânea, a defesa tácita da retórica em detrimento da aferição lógica dos argumentos e do crivo empírico das teorias. Depois do *linguistic turn* defendido pela filosofia analítica e do *sociological turn* propalado em sociologia da ciência chegou-se a propor o *rhetorical turn*. Simons (1990, p. 1) encara a “guinada retórica” como posicionamento “contra as pressuposições objetivistas de nossa época”. Se há prevalência do objetivismo, por certo não é na filosofia – nem na de ontem nem na de hoje.

Quando desmerece o tipo de conhecimento obtido pela via formal e a empírica, o filósofo esquece que a (sua) filosofia está sujeita a ter a cognitividade questionada. Pretensos filósofos tiram proveito do fato de que comumente assume-se postura reverencial diante do que não se deixa compreender de forma clara e distinta. Os que de joelhos leem abstrusos textos de filosofia, com o mesmo embevecimento passivo dos iletrados que no passado acompanhavam a missa em latim, deixam-se levar pelo poder sugestivo das palavras. A névoa da linguagem emaranhada serve para algumas filosofias gerarem no leitor a ilusão de estar adentrando em um domínio diferente do que se oferece à observação. Por não impor uma e apenas uma leitura, o texto (filosófico) *aberto* permite que o leitor dele extraia o que se mostra afinado com suas emoções, expectativas e predisposições. Por meio da “obra aberta” – rica em sugestões, mas informativamente vaga ou vazia – atende-se à demanda dos que nada fazem questão de aprender, dos que priorizam a “fruição” do *logos semantikos*, tal qual caracterizado por Aristóteles (1946, p. 84),

em detrimento da possibilidade de comprovação oferecida pelo *logos apophantikos*.

Alguns dos mais festejados filósofos contemporâneos vendem a ilusão de que é possível alcançar, com base apenas na inventividade linguística, o certo e o verdadeiro sobre realidades sem conformação ontológica definida. Não sendo a proliferação de teorias filosóficas suscitada pela diversidade fluidica dos fatos, é alimentada por modos peculiares de construção *discursiva*. O episódio envolvendo o artigo de Sokal 'Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity' publicado na *Social Text* ganhou notoriedade por ter sido uma forma engenhosa de denunciar a receptividade dada a formas grosseiras de esbulho intelectual. Fica patente que até revistas que se pretendem sérias estão sujeitas a acolher o blábláblá pomposo. Sokal (1998), em associação com Bricmont, também aponta o emprego descuidado de conceitos e teorias da matemática ou das ciências naturais nas ciências humanas e sociais. Somos, no entanto, de opinião que mais criticável que transplantar estouvadamente conceitos de uma ciência para outra é a elaboração de proposições desprovidas de sentido. Se o texto compõe-se de enunciados *sem significado* (cognitivo), é de secundária importância se é equivocada a importação que faz de conteúdos de outras disciplinas. Por essa razão, o discurso vazio aparentado a conhecimento é, hoje, mais comum e mais pernicioso que a importação descuidada de conceitos.

Mesmo sem produzir teorias que se comprovem *verdadeiras e justificadas*, mesmo suscitando debates quanto ao que precisamente provoca a aceitação ou rechaço das explicações em seu seio, as ciências maduras não descambam para os ilusionismos verbais, às vezes ideologicamente motivados, frequentes na filosofia e nas ciências sociais. A despeito de ser imperioso combater o fetichismo discursivo, julgamos ineficaz fazê-lo com base em critérios como o proposto por Waismann (1930-31, p. 230): quando alguém profere uma sentença deve saber em que condições pode caracterizá-la como verdadeira ou falsa, de tal modo que se é incapaz de especificar um possível valor-de-verdade não sabe o que diz. É procustiano reduzir o discurso significativo à comunicação do verdadeiro ou falso. Mas não o é exigir que as postulações de conhecimento encerrem o potencial de serem verdadeiras.

A dificuldade de acompanhar-se a sinuosidade argumentativa de alguns textos dos mais festejados pensadores deve-se menos à falta de domínio do jargão filosófico ou à densidade argumentativa que à obscuridade conceitual disfarçada por meio de fraseado sibilino. As teorizações vazias, fincadas no *uso expressivo* da linguagem, não ficam sujeitas a ser flagradas cometendo erros. O autor deixa de expor-se ao risco da falha descritiva ou da inoperância explicativa quando toma os "cuidados

retóricos” para nada de objetivo comunicar. Autores de gongóricos castelos discursivos, os “*maîtres à penser*” posam de criadores de “explicações profundas” sem precisar comprovar nada. Espanta constatar que parte da *intelligentzia* aprecia mais a vaguidade retoricamente embalada que a teoria elaborada com rigor conceitual.

Ao final da *Epistle*, Locke (1959, Vol. 1, p. 23) sublinha que “a maior parte das questões e controvérsias que deixam a humanidade perplexa dependem do uso duvidoso e incerto das palavras.” Produtoras de fetichismo verbal, algumas filosofias operam “dialeto e dialéticas” para fazer parecer conhecimento o que não passa de verborragia. A dúvida é se a pirotecnia verbal que cria a ilusão de profundidade intelectual é fraude consciente ou autoengano. É óbvio que se um discurso não tem significado (cognitivo) para o receptor não tem também para o emissor. Talvez a sociologia do conhecimento seja capaz de identificar as causas que levam as teorias impenetráveis a serem acolhidas como possuidoras de valor cognitivo.

As críticas de Platão à retórica podem ser aplicadas a algumas das mais badaladas filosofias contemporâneas. As teorizações encasteladas, sibilinas e oraculares, são filhas do retorismo. Classificamos de retóricos as modalidades de construção teórica que intentam ocultar sua falta de cognitividade, e até de sentido, por meio de arrevesados e empolados exercícios de linguagem. Na era da ciência, o velho especulativismo tem sido substituído pelo retorismo, o exercício da razão pura tem dado lugar ao *puro dizer*. Na filosofia antiga e na moderna, a descrença na solidez da justificação epistêmica levou alguns pensadores ao relativismo e ao ceticismo. Na contemporânea, é comum conduzir a algo pernicioso: a logorreia que se fantasia de filosofia.

Sofistas como Protágoras e Górgias davam destaque à retórica, mas não a utilizavam como meio de engabelação filosófica. Os pensadores gregos acusados por Platão de misologia ou epistemofobia – de promoverem a erística em detrimento da razão – não elaboram teses abstrusas. O retorismo procura disfarçar a incapacidade de gerar conhecimento com fatuidade beletrística. O retorismo não só renuncia a tentar forjar teorias verdadeiras justificadas como se mostra descompromissado com qualquer forma efetiva de avaliação epistêmica. Enquanto os resultados explicativos obtidos pelo teorismo colocam em dúvida a capacidade de conhecer da filosofia, com o retorismo fica patente que a filosofia carece de dispositivos que liminarmente barrem teorias que se reduzem a “jogos de linguagem”.

Com as nuvens das abstrações abstrusas, os conceitos mal formados e as teorizações desprovidas de âncora na realidade, alguns dos mais reverenciados filósofos produzem apenas esbulho cognitivo. As acrobacias

com a linguagem filosófica são bastante aceitas porque, como sublinha Locke (1959, Vol. 2, p. 146-7), “a preocupação e o cuidado da humanidade com a preservação e o aperfeiçoamento da verdade e do conhecimento têm sido diminutos na medida em que as artes da falácia, enraizadas, são preferidas”. E chamando a atenção para o que Schiller (1960, p. 678-86), mais tarde, considerará “abuso das belas formas” – a estetização às expensas da cognição – Locke conclui: “a eloquência, como o sexo frágil, encera tantas inequívocas belezas para sofrer qualquer crítica: é inútil encontrar defeitos nas artes do engano se os homens encontram prazer em ser enganados”.

Para Kant (1952, § 53, p. 535), a retórica é sempre nociva: “na medida em que é tomada como a arte da persuasão, isto é, a arte de iludir por meio da bela aparência [...] e de conquistar as mentes dos homens antes de terem avaliado e pesado o assunto [...] não pode, portanto, ser recomendada nem no bar nem no púlpito”. Por mais que mereça ser desqualificada, a retórica propicia poder em virtude de, no tratamento de muitos temas e problemas, filosóficos ou não, ser mais difícil exigir rigor na formulação de conceitos e segurança nas operações inferenciais. Não por acaso, as teorias político-sociais podem ser influentes mesmo quando falham em comprovar sua capacidade explicativa. Em domínios como o da literatura, em que não se erguem pretensões de verdade para as asserções, não há razão para haver preocupação com o exercício de linguagem que se torna um fim em si mesmo.

Produzir, com a verve de um Demóstenes, oratórias sobre átomos e elétrons. O mesmo não se pode dizer das retóricas aplicadas aos problemas humanos. Se a metodologia ensina que procedimentos adotar para realizar-se pesquisa de excelência e se com a lógica aprende-se a inferir validamente, que função pode a retórica ter na produção de conhecimento? Por mais que nada tenha a oferecer à atividade cognitiva, a retórica é a faculdade, como a caracteriza Aristóteles (1952, 1355b, p. 595), de identificar, caso a caso, os meios apropriados para persuadir sobre os mais variados assuntos. A retórica torna possível, entre outras coisas, a convergência de pensamento sobre questões, principalmente psicossociais, insuscetíveis de tratamento objetivista. Sendo a retórica, como a enxerga Aristóteles, a conquista da mente dos homens pelas palavras pode ser usada para fins nobres ou ignóbeis. Em filosofia, os retóricos empregam-na para gerar ilusão de conhecimento.

Quando não tem como ser formalizada, a teoria que aspira a ser conhecimento tem a obrigação de mostrar-se estilisticamente despojada para que uma eventual falta de conteúdo não seja disfarçada por meio de speciosos expedientes retóricos. Visto que a literariedade genuína, a que ostenta efetiva qualidade estética, cria condições para a produção

do belo, não do verdadeiro, a literalidade deve ser a forma das alegações de conhecimento para que possam submeter-se à aferição objetiva. A indesejada produção de proposições falsas faz parte do processo de busca de conhecimento, uma vez que identificá-las e eliminá-las costuma contribuir para o avanço do conhecimento. O mesmo não se pode dizer do discurso impermeável a qualquer efetiva avaliação epistêmica. Locke (1959, Vol. 1, p. 14-5) faz observações que se aplicam a afamadas filosofias:

Visto que palavras difíceis e mal empregadas, com pouco ou nenhum significado, se consideram, por prescrição, portadoras do direito de ser confundidas com o conhecimento profundo e o ápice da especulação, torna-se difícil persuadir, não só os que falam como também os que os ouvem, que não passam de abrigos da ignorância e obstáculos ao verdadeiro conhecimento (...) poucos estão aptos a pensar que enganam ou são enganados pelo uso das palavras ou que a linguagem da seita a que pertencem tem defeitos a merecer exame ou correção.

Na mesma linha argumentativa, Hume (1952, p. 471) enfatiza que “o principal obstáculo ao aprimoramento das ciências morais e metafísicas é a obscuridade das ideias e a ambiguidade dos termos”. A verdade é que quanto mais envolvente e momentoso o assunto, mais a imprecisão e a vaguidade são toleradas. Erros categoriais produzidos pelo mau uso (lógico) da linguagem e obscuridades discursivas inviabilizam a obtenção de conhecimento, mas não impedem o envolvimento empático do leitor com o texto. Berkeley (1952, p. 411) destaca “que as palavras têm grande serventia, já que por seu intermédio todo o estoque de conhecimento, adquirido à custa do trabalho conjunto de homens investigativos de todos os tempos e nações, pode ser integrado e tornar-se propriedade de uma só pessoa”; mas sem deixar de advertir “que a maior parte do conhecimento tem sido estranhamente perturbada e obscurecida pelo abuso das palavras e pelas formas discursivas por meio das quais tem sido veiculada”.

A visão que proclama que todo e qualquer conteúdo ideacional é determinado por fatores sociais dá força, mesmo sem o pretender, ao retoricismo, na medida em que reduz a busca de conhecimento a uma “guerra de posições” discursivamente travada. Em tempos caracterizáveis de pós-modernistas, a palavra sonante toma o lugar do conceito bem formulado e a frase de efeito é mais prestigiada que a proposição passível de ser confirmada ou refutada. Se, no passado, os filósofos invocaram a razão contra a antropomorfização cômoda, a aceitação precipitada e o endosso injustificado, hoje, os retóricos da filosofia não se constroem em apresentar intrincadas e arrevesadas construções discursivas como conhecimento.

O mito é uma fabulação que desconhece a *justificação racional*, o especulativismo esforça-se para oferecê-la sem ter como provê-la e o retoricismo deliberadamente despreza-a. Todos criam a ilusão de conhecimento de diferentes modos. Quando se investiga de que forma afamadas filosofias angariam adesão para suas teses, constata-se que suscitam mais *envolvimento empático* que *endosso justificado*. Por isso, alguns *maîtres à penser* têm buscado substituir as desmesuradas ambições explicativas da filosofia clássica por exercícios retóricos com a linguagem filosófica. A crise intelectual de nosso tempo deriva da falta de firme reação epistêmica e ética ao sucesso alcançado por ideias envoltas na bruma da retórica.

Por aspirar a ser um empreendimento cognitivo, a filosofia não deve ser cultivada, como propõem alguns pensadores, em simbiose com a literatura. Quando, em filosofia, ideias obscuras, confusões conceituais e argumentações elusivas são revestidas de verniz literário é para que gerem a falsa impressão de “profundidade”. O fato de alguns filósofos empregarem técnicas de hipnotismo discursivo é fruto 1) da crise de criatividade que assola o pensamento em geral; 2) da falta de efetiva controlabilidade epistêmica sobre o que se propõe como conhecimento; 3) da existência de assuntos e problemas propícios à formulação de teorias que propõem como entendimento o que não passa de posicionamento.

Nas teorias clássicas da representação, a linguagem é vista como meio de descrever a realidade: as palavras ocupam o lugar de ideias que, por seu turno, têm o poder de representar coisas. Hobbes (1971, p. 101) assim apresenta a visão de que a linguagem é meio de expressão do pensamento: “o uso geral da linguagem consiste em converter nosso discurso mental em verbal, em passar da cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras”. A velha teoria triádica da representação – coisas, ideias e palavras – acaba, no retoricismo, substituída pelo simplismo de uma teoria monádica para a qual discursos valem por si mesmos, não pelo que informam, não por sua capacidade de *dar ciência* de alguma coisa.

À constatação de que no enfrentamento de seus grandes problemas, a filosofia tem poucos resultados a contabilizar, de que fracassa em alcançar o conhecimento dos determinantes ocultos da realidade, os retoricistas reagem absolutizando o *dizer* para não precisarem sequer fazer de conta que o submetem aos crivos do *ser*. Acreditando que dissolvendo os fatos na linguagem consegue-se alcançar o conhecimento, o retoricismo pouco se aventura a elaborar explicações sobre o que é contingente na natureza; prefere simular ter a capacidade de decifrar o que é filho da história e da cultura. O retoricismo rechaça o realismo – para o qual o mundo compõe-se de fatos que são o que são independentemente de como se teoriza sobre eles – pressupondo que os fatos são o *que se diz* sobre eles, que a identidade dos fatos é dada pelo jogo de linguagem empregado.

Rorty (1998, p. 72) chega a afirmar que “aquilo em que pessoas como Kuhn, Derrida e eu acreditamos é que não faz sentido perguntar se montanhas realmente existem ou se nos é apenas conveniente falarmos de montanhas”. É claro que quando o discurso é absolutizado, *construindo* seu próprio território ontológico, deixa de ser julgado pelo que existe fora dele, de submeter-se ao crivo do extralinguístico. Se o que é verdadeiro ou falso, certo ou errado, é definido pelo sistema de linguagem adotado, então tudo se resume a criar narrativas persuasivas.

Tornar a objetividade epifenômeno de variáveis modos de dizer acarreta negligenciar a problemática epistemológica da justificação das teorias em prol da politização e estetização dos problemas e dos meio escolhidos para enfrentá-los. O retorismo é também fomentado pela visão que reduz todas as criações intelectuais, inclusive as da ciência, a *construções sociais*. Se não há modo mais confiável de buscar conhecimento, se toda “forma discursiva” é tão socialmente determinada quanto qualquer outra, então a questão da justificação epistêmica desaparece e tudo se resume à oposição entre retóricas “objetivistas”, que simulam falar de objetos, e retóricas “subjetivistas”, que intentam afetar os modos de perceber dos sujeitos.

Pode-se encarar o ceticismo como defensor das duas seguintes teses: (1) todos os enunciados sobre o mundo exterior, e mais ainda os sobre o mundo interior, são igualmente incertos; (2) jamais temos boas razões para preferir um enunciado sobre o mundo empírico a outro. Os retóricos tacitamente endossam-nas para, de modo cínico, oferecer a logomaquia como alternativa à impotência cognitiva. Supondo que a filosofia não tem como chegar a crenças verdadeiras (prováveis) justificadas, o retórico dedica-se a construir *linguisticamente* a *aparência* de conhecimento. Desacreditando a concepção tradicional de conhecimento, o retórico constrói um tipo de teorização que pressupõe que a produção de conhecimento resolve-se *na* e *pela* linguagem. Deixando de hierarquizar as teorias, de avaliá-las pelo rigor lógico com que fazem inferências e pela capacidade de superar controles empíricos, só pode passar a creditar as diferenças entre elas à variável maestria linguística com que são defendidas ou às funções psicossociais que cumprem.

Górgias afirmou: nada existe, se existisse não poderia ser conhecido; se pudesse ser conhecido não poderia ser comunicado. Os filósofos retóricos sequer precisam preocupar-se com o que (in)existe, com o que é cognoscível ou comunicável, tendo em vista que se dedicam a construir, com linguajar opaco, castelos linguísticos com aparência de conhecimento. A velha filosofia especulativa discorre sobre tudo e sobre o Todo sem submeter-se a crivos epistêmicos efetivos e os filósofos retóricos ignoram que a verdade, como enfatiza Bacon (1952a, livro 2, §20), emerge mais rapidamente do erro que da confusão.

Observa Williamson (2007, p. 91) que “os humanos evoluíram sem sofrer nenhuma pressão para fazer filosofia e que cabe presumir que a sobrevivência e a reprodução na idade da pedra pouco dependeram do talento filosófico”. Sendo esse o caso, entende-se por que os discursos vazios, totalmente inoperantes em termos evolucionistas, não se preocupam minimamente em fazer “esforços de adaptação” à realidade. Simulam discorrer sobre a realidade, sugerindo formas de encará-la, e de com ela interagir, que sequer a levam em conta. O que faz com que sejam muito produzidos é o fato de proporcionarem poder político-intelectual. Em muitas ações comunicativas fundamentais, o que importa não é o *que* e *como* se defende, mas *para quem*. As consciências são conduzidas menos pelo que se comprova e mais pelo tipo de discurso que, atingindo emoções e sentimentos, leva a posicionamentos. Teorias desprovidas de cognitividade podem não ter como ser *justificadas*, mas são *legitimadas* quando aceitas por motivos psicológicos e sociais:

Dado que a função essencial de todo discurso é conduzir almas, quem quiser ser orador terá necessariamente de conhecer quantas espécies há de almas. Ora, as almas podem ser deste ou daquele jeito, com estas ou aquelas qualidades, do que decorre nascerem os homens com aptidões diferentes. Assentadas todas essas distinções, haverá, por outro lado, tais e tais modalidades de discursos, cada qual constituído de um jeito. Daí a possibilidade de certos homens se deixarem convencer num determinado sentido, por meio de tais discursos e de tais causas, enquanto outros, pelas mesmas razões, resistem a esses mesmos processos de persuasão (PLATÃO, 1975, 271d, p. 88).

No *Górgias*, Platão (1952b, 454b e 459d, p.256 e p. 258) acusa a retórica de *stochastiké*, isto é, de mostrar-se obcecada por resultados, de privilegiar a persuasão em detrimento da demonstração, a opinião às expensas do conhecimento. Não seria, por isso, uma verdadeira *techné* e não mostraria qualquer poder de explicar aquilo sobre o que discorre. Esse tipo de avaliação pode ser aplicado de modo genérico aos saberes que constroem teorias cuja capacidade explicativa está sempre por ser estabelecida. Mais que a retórica, o retoricismo merece as críticas de Platão por reduzir a filosofia a subproduto do “construtivismo linguístico”. Merece uma análise não só epistêmica, mas também ética e psicossocial, o fato de o discurso vazio tentar passar-se por conhecimento.

4 Filosofia: explicações de objetos ou concepções indutoras de formas de vida?

Além de passível de julgamento epistêmico, qualquer teoria filosófica, mesmo a que não tenha como aspirar a ser conhecimento,

precisa ser avaliada pelas consequências vivenciais que precipita. Se o pseudoconhecimento sugere modos de ver acaba gerando consequências psicossociais. As metáforas das alegorias, a escolha de um sistema metafísico e a obscuridade pomposa sugerem atitudes vivenciais que deságuam em condutas. A análise pragmática do discurso ajuda a entender como e porque até o que carece de significado (cognitivo) tem o poder de induzir posicionamentos. Mesmo as teorizações desprovidas de potencial cognitivo cumprem funções psicológicas e sociais. As teorizações que não têm como ser epistemicamente *justificadas* melhor se prestam à instrumentalização ideológica.

Tanto a filosofia que infrutiferamente ambiciona chegar à verdade última e à explicação definitiva quanto o retorismo que reduz o pensar a “jogo de linguagem” impactam, ainda que sem regularidade, o agir humano. Comumente deparamo-nos com teorias desprovidas de comprovada capacidade cognitiva desfraldando bandeiras de causas pretensamente salvacionistas. A matança ideológica do século XX precisa ser dissecada como um processo filosoficamente fomentado, já que não teria acontecido sem que determinadas ideias, propostas como redentoras, tivessem sido politicamente instrumentalizadas. Toda filosofia pode e deve ser julgada pelos efeitos, ainda que não pretendidos, que gera.

Há formas de pensamento que estimulam antagonismos que desembocam em conflitos armados cujo desfecho último é a eliminação de um dos (lados) contendores. Tanto as ideias obscuras ou simplórias quanto as filosoficamente sofisticadas podem precipitar disputas que culminam em combates fratricidas. Schopenhauer (1966, p. 187) sublinha que “na Europa, poucas guerras, levantes e revoluções se deram, durante mil anos, do século VIII ao XVIII, sem que tivessem tido por motivo principal um dissentimento profundo acerca daqueles problemas que interessam diretamente o homem e seu destino; vale dizer, acerca de problemas metafísicos”. Confirmando a tese de Schopenhauer, os regimes autoritários e totalitários do século XX inspiraram-se em sistemas de ideias aceitos acriticamente. Justifica-se estabelecer uma correlação entre o dogmatismo de algumas filosofias e a concentração de poder que leva à tirania. Depreciando as alteridades como prisioneiras das aparências, as filosofias que se apresentam como senhoras das Essências, decifradoras da Realidade ou condutoras da História são as mais propícias à instrumentalização política autoritária.

As divergências entre sistemas fechados de ideias, entre “metafísicas” incapazes de travar genuíno intercâmbio crítico, tendem a degradingolar em conflitos sangrentos. Os milhões de cadáveres ideológicos do século XX são também vítimas de “guerras filosóficas”. Os seres humanos têm

se matado por ideias toscas, confusas, muitas vezes manifestamente falsas, sem se darem ao trabalho de examiná-las criticamente. Formas de pensar que se mostram objetivamente criticáveis propiciam menos a manipulação dos desejos e paixões de indivíduos e coletividades. Tem razão Sartre (1985, p. 20) quando afirma que “toda filosofia é prática mesmo quando parece a mais contemplativa”. A filosofia sempre gera consequências em razão de até as pseudoexplicações possuem o potencial de sugerir *modos de ver* capazes de desaguar em *modos de ser*. São geradoras de efeitos vivenciais tanto as filosofias que pregam a práxis revolucionária quanto as que propõem a inação. Ideias não precisam ensejar efetiva compreensão de alguma coisa para serem influentes. Modos de viver – em circunstâncias e contextos definidos – resultam de modos de ver filosoficamente *sugeridos*.

Os discutíveis resultados conceituais e *explicativos* alcançados pelas mais influentes filosofias mostram que o prestígio delas decorre menos de seu valor cognitivo que da capacidade de explorar a necessidade que o ser humano tem de formar uma visão integrada, de conjunto, das coisas. Por propor modos de o homem ver-se, interagir e relacionar-se com o entorno, a filosofia nunca produz inócuas teias de abstrações. Suas mundividências podem ser associadas a diferentes *formas de vida*. Indo além do *dado*, dos problemas práticos e dos desafios imediatos, a filosofia cria *Weltanschauungen* que sugerem *formas de ver* com potencial de desaguar em *formas de ser*. Sendo formas de perceber, classificar e ordenar os fatos, as visões de mundo levam-nos a lidar com eles de determinadas modos.

A tese “*nam et ipsa scientia potestas est*” de Bacon (1996, p. 71) negligencia que, sobre fatos psicossociais, o pseudoconhecimento também gera poder. Fora dos estudos da natureza, a impotência para explicar o *que é o caso* não impede uma teoria de atuar sobre os sujeitos desencadeando fatos vivenciais. A força da filosofia deriva de criar modelos de pensamento com impacto sobre o *mundo da vida* até quando discorre sobre inexistentes hipostasiados. Mesmo quando desprovida de significado (cognitivo), a teoria filosófica é prenhe de carga sugestiva capaz de direcionar consciências. Por isso, alguns filósofos abandonam a busca da *credibilidade epistêmica* em prol da legitimação política alcançável por meio de abordagens que estetizam e/ou ideologizam. Constroem sistemas teóricos que, apesar de insuscetíveis de justificação epistêmica, mostram-se capazes de incutir conformações mentais nos que são receptivos aos significados emotivos ou ideológicos contrabandeados nas argumentações. Marx afirma que há pessoas que não levam em conta a realidade, mas que, em compensação, a realidade também não as leva em conta. Parfraseando Marx, pode-se dizer que há filósofos que não

levam em conta a realidade, a realidade não os leva em conta, mas as pessoas levam-nos.

Emoções e sentimentos encontram, nas formas vagas de discurso, o canal propício à sua exteriorização. Os estudos que se colocam à margem de severos controles metodológicos permitem que as pessoas procurem neles o que se coaduna com suas predisposições afetivo-emotivas. A teoria que enseja uma variedade de leituras é conceitualmente frouxa, mas com potencial de gerar fatos comportamentais. Por não contrabandear carga emotiva, o discurso unívoco desponta insípido ao passo que o multívoco ou equívoco favorece a expressão genérica de estados de espírito. Peirce (1955, p. 28) assinala que “na medida em que diminui a irritação provocada pela dúvida, que motiva o pensar, o pensamento se acalma e repousa por algum tempo quando a crença é alcançada”. Visto que as teorias podem ser propostas como conhecimento sem que o sejam, é crucial identificar o tipo de repouso que propiciam: se epistemicamente justificado ou não. Se religiões e filosofias granjeiam acolhimento acrítico para suas teses é porque a necessidade do homem de acreditar é mais forte que a busca de fundamentação.

Sobre a vida mental e social tornam-se populares teorias que se esquivam do julgamento da realidade e que, a pretexto de investigarem objetos, desenvolvem teorias que acabam se destacando por atuarem sobre os sujeitos. Afetar os modos de ver, ser e conviver das pessoas confere efetividade psicossocial mesmo a teorias carentes de valor cognitivo. O tipo de objetivo manifesto visado pela filosofia – conhecer – pode descolar-se da função latente cumprida por suas teorias: desencadear fatos vivenciais. O problema é que a filosofia, diferentemente das ideologias, fica sem ter como se legitimar caso persiga o *direcionamento das consciências* por meio de teorias insubmissas a crivos epistêmicos confiáveis.

A ausência de referentes dá ao discurso o poder de explorar significados emotivos para, assim, poder sugerir atitudes e derivadamente desencadear condutas. A vantagem das proposições que não são avaliáveis por contrastação com fatos e dos argumentos que não se submetem aos requisitos lógicos da inferência válida é a de que podem buscar ter força sugestiva. Thouless (1932, p. 3-4) observa que “uma palavra pode indicar não apenas um objeto, mas também sugerir uma atitude emocional em relação a ele”. E isso é assim porque “a sugestão de atitude emocional vai além da discussão exata e científica em virtude de nossas aprovações e desaprovações serem individuais no sentido de que pertencem a nós e não aos objetos que aprovamos ou desaprovamos”.

Subsistem no seio da filosofia e das ciências sociais polarizações teóricas que se destacam menos pelo poder explicativo que pela

proposição de pontos de vista fomentadores de diferentes *formas de vida*. Hoje, parece clara a existência de duas culturas: uma dedicada à *elaboração de explicações*, melhor personificada pelas ciências maduras, e outra voltada para a *formação de consciências* conduzida pela religião, filosofia e ciências sociais. A atividade de formação de consciências não pode eximir-se da obrigação de comprovar que encerra valor cognitivo. O desafio consiste em submeter as teorizações dedicadas à *formação de consciências* a controles epistêmicos para que não se reduzam a posicionamentos ideológicos.

Visto que ao tratar do real e do mental, do físico e do metafísico, do político e do social, do ético e do estético, o filósofo desenvolve teorias capazes de gerar atitudes e comportamentos, entendemos ser adequado distinguir entre a tarefa que as teorias filosóficas substantivas atribuem a si mesmas – explicar o mundo – e a função latente que desempenham: direcionar os sujeitos como consequência de levá-los a adotar determinada visão das coisas. As teorias filosóficas substantivas tentam criar a ilusão de reportarem-se à realidade dos objetos para poder atuar – inoculando *esquemas de percepção* da realidade – sobre os *sujeitos*. Isso significa que os enunciados filosóficos simulam referir-se a objetos quando, de fato, são sobre os modos possíveis de os sujeitos encararem os objetos.

A *função latente* das teorias filosóficas é converter a tentativa frustrada de explicar objetos na de levar os sujeitos a adotarem determinadas molduras mentais portadoras do potencial de gerar condutas. A impotência de conhecer *objetos* permite à filosofia voltar-se, ainda que sem controle sobre os efeitos gerados, para o direcionamento dos *sujeitos* pela sugestão de modos de encarar a realidade. O discurso centrado no *sujeito* é construído principalmente para lidar com questões que não são equacionáveis pelo acompanhamento das manifestações dos objetos. A incapacidade de explicar *objetos*, e de atuar sobre eles, libera a filosofia para elaborar teorias que, impotentes para gerar conhecimento, destacam-se pelo potencial de apontar diretrizes de ação aos *sujeitos*. O “enfeitamento do entendimento pela linguagem”, como o caracteriza Wittgenstein (1968, §109, p. 47), não se limita a produzir a ilusão cognitiva, gera também fatos comportamentais. Mesmo a teorização que nada permite conhecer sobre os objetos sugere que os sujeitos encarem-nos de determinados modos.

Bacon (1952a, §59, p. 112) destaca que “os homens imaginam que a razão governa as palavras, quando, de fato, sucede que as palavras repercutem sobre o entendimento”, e assinala que “as grandes e solenes disputas entre doutos normalmente descambam para controvérsias sobre palavras e nomes”. Reiterando a análise baconiana, Berkeley (1952, p. 411) dá o seguinte conselho: “primeiro, devo me certificar de estar evitando todas as controvérsias puramente verbais [...] principal

entreve ao crescimento do verdadeiro e válido conhecimento”. Reféns do verbalismo, algumas das mais aclamadas filosofias ficam sujeitas à censura de Locke (1959, v. 1, p. 14): “vagas e insignificantes formas de discurso, assim como o abuso de linguagem, têm por tanto tempo passado por mistérios da ciência”. Mesmo sendo obstáculos ao conhecimento, os *idola fori* são gatilhos da ação. A despeito de fundamentais, as críticas do empirismo clássico britânico aos maus usos da linguagem precisam ser complementadas com a constatação de que até o vazio descritivo e a inépcia explicativa linguisticamente disfarçados têm o potencial de suscitar atitudes e condutas. Além de estarem na raiz de longevas disputas – filosóficas, políticas e ideológicas – noções vagas ou equívocas e proposições filosóficas sem *referentes* identificáveis criam *atos de consciência* que podem desaguar em atitudes e comportamentos.

Diante dos tantos fatos da existência humana que resistem ao emprego de um método seguro, filosofar estetizando e politizando tem sido uma maneira de fazer com que se desloque o foco do entendimento dos objetos para o reposicionamento dos sujeitos. O fato de inexistirem diferentes físicas, químicas, biológicas indica, entre outras coisas, que a avaliação do valor argumentativo e explicativo de teorias sobre fenômenos naturais fica essencialmente presa aos objetos, não depende de como são *recebidas*. Por se reportarem aos objetos com o propósito declarado de explicá-los, mas com a função latente de levar os sujeitos a vê-los de determinados modos, as teorias filosóficas e psicossociais acabam produzindo mais *concepções* que *cognições*.

Os assuntos humano-sociais são tratados menos como *objetos* de estudo que como visões dos sujeitos (estudados) a serem substituídas por outras. As filosofias e teorias psicossociais partem do senso comum para criticá-lo e substituir muitas de suas crenças fundamentais. E fazem isso sem que suas teorias, mesmo sendo superiores, alcancem a requerida comprovação. O mais das vezes, a influência que as teorias exercem sobre os assuntos políticos, jurídicos, morais e existenciais é fruto de conseguirem penetrar, tendo o mundo dos objetos como pano de fundo, no porão das emoções e paixões dos sujeitos. Daí enfatizar Bacon (1952a, Livro I, §49, p. 111) que “o entendimento humano não se parece a uma luz pura; admite tingimentos da vontade e das paixões [...], já que o homem sempre acredita mais prontamente naquilo que prefere [...] em suma, seus sentimentos se imiscuem no entendimento corrompendo-o de vários e imperceptíveis modos”.

Mais que explicar, as tantas teorias filosóficas refletem a existência de formas as mais variadas não só de focar fatos, mas também de vivenciá-los. As áreas do saber mais sujeitas a terem a cognitividade questionada, as incumbidas da missão manifesta de *entender* os sujeitos,

acabam cumprindo a função latente de moldar-lhes o pensamento com vistas a direcionar suas ações. Enquanto as ciências naturais encarregam-se de prover explicações (causais) e a biotecnologia de recriar materialmente os organismos, a filosofia, tomando como pano de fundo os objetos, propõe formas de ver com potencial de levar a modos de ser.

Conclusão: O fim da filosofia?

A metafilosofia, a filosofia da filosofia, não costuma chegar a conclusões positivas sobre a cognitividade da filosofia. Não raro, na metafilosofia, proclama-se o fim da filosofia. Tende-se a negligenciar que é filosofia mesmo a filosofia que decreta a inviabilidade epistêmica da Filosofia. Envolve autorreferencialidade a tentativa que uma filosofia faz de pôr fim à Filosofia. A filosofia enfrenta o desafio de ter de reconhecer, sem se desconstruir, que carecem de valor cognitivo suas teorias substantivas. O problema é que desqualificar a filosofia que produz teorias substantivas envolve eliminar parte essencial do que singulariza a Filosofia. O mesmo não se pode dizer do empenho de expulsar da Filosofia os tortuosos exercícios retóricos, beirando o ininteligível, que contribuem para avariar sua credibilidade cognitiva.

Depois de denunciar intensiva e extensivamente o senso comum, a filosofia acabou ela mesma sendo acusada de criar ilusões cognitivas. Dissecada à luz de uma exigente sintaxe lógica, a filosofia passou a ter suas teorias colocadas sob suspeição. Contrariando suas exageradas pretensões explicativas, a filosofia deixa de ser atacada apenas epistemicamente para também sofrer a acusação de ser incapaz de dar significado a suas proposições. Pior que não ser conhecimento, são suas proposições não veicularem significado (cognitivo). Ao declarar que "toda filosofia é 'crítica da linguagem'", Wittgenstein (1971, 4.0031, p. 63) desqualifica praticamente toda a filosofia. Nada sobra da filosofia se suas proposições – além de nada informarem e explicarem – nada significam. O golpe que a filosofia, nesse caso, recebe é mais duro que aquele que um dia desferiu contra o mito.

Sendo também filosofia, a teoria que decreta a impotência cognitiva da Filosofia, é questionável que seja conhecimento. Toda grande filosofia ambiciona ser a última. Uma filosofia considera-se a derradeira porque imagina ter chegado à explicação definitiva; ou porque supõe ter demonstrado que, com ela, a filosofia chega ao fim. A filosofia exhibe *hybris* cognitiva até quando avalia a si mesma, até quando, valendo-se de suas próprias armas conceituais, proclama ser incapaz de produzir conhecimento. Mesmo quando autodestrutivo, o ato final da filosofia é eminentemente filosófico: a filosofia, independentemente de sua questionada capacidade

cognitiva, decreta o fim de sua história. Nada desbanca a filosofia, nada fora dela julga-a e condena-a; a ela cabe proclamar seu próprio fim, colocar um ponto final em seu evolover.

Enquanto Marx decretou a morte da filosofia por razões extrafilosóficas – supondo que a realização da (sua) filosofia na história tornava a Filosofia desnecessária – no século XX, proclamou-se o fim da filosofia postulando a autoridade da autopsia lógico-linguística. Mesmo a análise da linguagem encarregada de identificar as fontes das enfermidades sintático-epistêmicas do filosofar é filosoficamente conduzida. São filósofos que dissecam os usos logicamente frouxos das línguas naturais que levam a filosofia a incorrer em teorismo e retorismo. Por mais que recorra à lógica para avaliar-se, a filosofia dá a palavra final sobre si mesma e sobre suas questões e soluções. Para alguns filósofos, se a filosofia está minada por insuperáveis disputas de natureza “linguística”, a saída reside em *ela mesma* demonstrar que não tem condições de continuar sendo praticada como vinha sendo e em aceitar adstringir-se à análise conceitual.

A despeito de sua grande relevância, a análise conceitual coloca de lado a maioria das questões e respostas historicamente formuladas pela filosofia. Renunciando a produzir teorias substantivas, a asserir sobre o mundo qualquer coisa que postule valor cognitivo, a filosofia fica adstrita ao enfrentamento de um diminuto conjunto de questões de segunda ordem. Sofre de *hybris* cognitiva também a filosofia que aplica às demais terapias lógico-conceituais que, *in extremis*, eliminam-nas. A pretendida dissolução dos problemas filosóficos tradicionais deve ser vista como a entronização de uma filosofia, e não como uma *não filosofia*. Como tentativa de desvendar a natureza cognitivamente ilusória da filosofia, a antifilosofia é também *uma* filosofia, quer assuma ou não essa identidade por inteiro.

As metafilosofias iconoclastas precisam acreditar na Filosofia para construírem uma filosofia capaz de legitimar-se como a última palavra sobre a Filosofia. A metafilosofia *negativa* advoga que a missão maior da filosofia consiste em dissolver os problemas que ela mesma formula. Mesmo que se demonstre a inviabilidade cognitiva da filosofia, a maioria de seus problemas não desaparece: passa a receber o tratamento dado pelo senso comum, religião, ideologia etc. Por mais que a ciência venha absorvendo problemas que, um dia, receberam tratamento exclusivamente filosófico não cabe supor que acabará lidando com todos.

Conferindo a si mesma identidade “desconstrutivista”, a filosofia fica reduzida a um conjunto de procedimentos voltados para a identificação e eliminação de *idola fori*. É controverso que, assim praticada, a filosofia mostre-se apta a elaborar teorias verdadeiras justificadas, de tal modo a legitimar-se como produtora de conhecimento. Desqualificando em bloco as *respostas* dadas às questões historicamente reputadas filosóficas, a

filosofia socraticamente vê-se obrigada a reconhecer que de substantivo “nada sabe”. Nesse caso, precisa indicar que tipo de conhecimento possui para poder sustentar que não tem como ser conhecimento.

Pode-se até defender que o filósofo adote, reconhecendo como faz Wittgenstein (1971, 6.522 e 6.53, p. 187-9), a existência do inefável, do *das Mystische*, postura de silêncio reverente diante do que *não tem como conhecer*. Contudo, mesmo que a filosofia considere-se incapaz de chegar ao genuíno conhecimento sobre o mundo, pode não ver justificativa em calar-se. Está longe de ser fácil provar que o silêncio é preferível à retorização dos problemas. Não há filosofia – independentemente do quanto reconheça as limitações da Filosofia – que opte pelo silêncio sábio. Por ser a tese final, a escolha do silêncio precisa ser, como faz o próprio Wittgenstein, filosoficamente proposta e defendida. E o que está em questão é saber se o silêncio pode ser não só o epílogo de uma filosofia, mas da Filosofia.

Mesmo duramente criticada, a filosofia pode-se devotar à atividade de elucidação conceitual e à elaboração de experimentos mentais. Ou ainda à elaboração de *argumentos transcendentais* dedicados ao levantamento de condições de possibilidade da moralidade, da arte, do conhecimento etc. O desafio é mostrar que, assim praticada, a filosofia chega a teses verdadeiras justificadas. Não pode a filosofia produzir argumentos transcendentais sem problematizar como, estando incapacitada de chegar ao conhecimento tal qual por ela mesma definido, se considera apta a investigar como é o conhecimento possível. O desconcertante não é só a filosofia caracterizar conhecimento como crença verdadeira justificada, mostrando-se ela mesma incapaz de conquistá-lo, é também se devotar à construção de metateorias sobre a ciência, a arte, a religião, a política etc. que não conseguem comprovar que são conhecimento. Deixar o teorismo e o retorismo grassarem na filosofia pode não acarretar o fim da filosofia, mas por certo a leva a perder muito de sua credibilidade por mais que sua impotência em explicar objetos não lhe retire o poder de oferecer formas de ver aos sujeitos.

Referências

- ARISTÓTELES. *De L'Interpretation*. Trad. de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1946.
- _____. *Rhetoric*. Trad. de W. Rhys Roberts. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.
- BACON, F. *Novum Organum*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952a.
- _____. *The Advancement of Learning*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952b.
- BACON, F. *Meditations Sacrae and Human Philosophy*. Whitefish: Kessinger Publishing Company, 1996.
- BERKELEY, G. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Chicago/Londres: Encyclopedia Britannica, 1952.

- BOUVERESSE, J. *Prodiges et Vertiges de l'analogie. De L'abus des Belles-Lettres dans la Pensée*. Raisons d'Agir Editions, 1999.
- BREWSTER, D. *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton: Volume II*. Elbron Classics, 2005.
- CARNAP, R. "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". In: AYER, J. (Org.). *Logical Positivism*. Nova Iorque: The Free Press, 1959.
- EINSTEIN, A. "Remarks on Bertrand Russell's Theory of Knowledge". In: *The Philosophy of Bertrand Russell*. Nova Iorque: Tudor Publishing Company, 1951.
- ESPINOSA, B. *Pensamentos Metafísicos*. Trad. de Marilena Chaui. In: *Espinosa. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FREGE, G. *The Frege Reader*. Organizado por Beaney, M. Malden. Blackwell, 1997.
- GELLNER, E. *Words and Things*. Londres: Penguin Books, 1968.
- _____. *Legitimation of Belief*. Londres: Cambridge University Press, 1974.
- HEGEL, G. W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Henrique C. de Lima Vaz. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HESSE, M. "Theory and Value in the Social Sciences". In: HOOKWAY, C.; PETTIT, P. (Orgs.). *Action and Interpretation. Studies in the Philosophy of the Social Sciences*. 1978.
- HOBBS, L. *Leviathan*. Londres: Middlesex, 1971.
- HORKHEIMER, M. "Traditional and Critical Theory". In: *Critical theory*. Trad. de Mathew O'Connell. Nova Iorque: The Seabury Press, 1972.
- HUME, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Chicago/Londres: Encyclopedia Britannica, 1952.
- _____. *A Treatise of Human Nature*. Middlesex. Penguin Books, 1969.
- KANT, I. *The Critique of Pure Reason*. Trad. de Norman Kemp Smith. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2003.
- _____. *The Critique of Judgement*. Trad. de James Creed. Chicago/Londres: Encyclopedia Britannica, 1952.
- _____. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. 2. ed. Trad. de Paul Carus. Indianápolis: Hackett Publishing, 1977.
- KUHN, T. *The Essential Tension*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- MILL, J. S. *Utilitarianism*. Nova Iorque. Dover Thrift Editions, 2007.
- NIETZSCHE, F. *The Gay Science*. Trad. de Walter Kaufman. Nova Iorque: Vintage Books, 1974.
- _____. (1886). *Jenseits von Gut und Bose*. Leipzig. Druck und Verlag von C. G. Naumann. Reimpresso por EOD Reprint.
- _____. "Nachgelassene Fragmente (1885-1887)". In: *Werke*, edição organizada por Colli, G. e Montinari, M. Munique. Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*. 2 v. Nova Iorque: Dover, 1959.
- PEIRCE, C. S. "The Fixation of Belief". In: BUCHLER, J. (Org.). *Philosophical Writings of Peirce*. Nova Iorque: Dover, 1955.
- PLATÃO. *Theaetetus*. Trad. de B. Jowett. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1965.
- _____. *The Republic*. Trad. de B. Jowett. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952a.

- PLATÃO. *Gorgias*. Trad. de B. Jowett. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952b.
- _____. *Euthyphro*. Trad. de B. Jowett. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952c.
- _____. *Fedro*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1975.
- PLEBE, A.; EMANUELE, P. *Manual de Retórica*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- RORTY, R. *Truth and Progress. Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- RUSSELL, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. 9. ed. Londres: Allen & Unwin, 1972.
- SARTRE, J. P. *Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Gallimard, 1985.
- SELLARS, W. (2003) *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. “Epistemic Principles”. In: SOSA, E.; KIM, J.; FANTL, J.; McGRATH, M. (Orgs.). *Epistemology: An anthology*. Malden: Blackwell, 2008.
- SCHILLER, F. *Sämtliche Werke*. Vol. V. Edição a cargo de Fricke, G. & Göpfert, H. Munique: Carl Hanser, 1960.
- SHOPENHAUER, A. *The World as Will and Representation*. Vol. II. Trad. de E. F. J. Payne. Nova Iorque: Dover, 1966.
- SIMONS, H. *The Rhetorical Turn. Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- SOKAL, A.; BRICMONT, J. *Fashionable nonsense Postmodern Intellectuals’ Abuse of Science*. Nova Iorque: Picador, 1998.
- SPINOZA, B. *Éthique. Démontré suivant l’Ordre Géométrique*. Trad. de Ch. Appuh. Paris: Librairie Garnier Frères, 1952.
- THOULESS, R. *How to Think Straight. The Technique of applying Logic instead of Emotion*. Nova Iorque: Hart Publishing, 1932.
- WAISMANN, F. “Logische analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs”. In: *Erkenntnis*, 1 (1930-1931), p. 228-248.
- WILLIAMSON, T. “Philosophical Knowledge and Knowledge of Counterfactuals”. In: Beyer, C.; BURRI, A. (Orgs.). *Philosophical Knowledge – Its Possibility and Scope*. Amsterdam: Rodopi, 2007.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edição bilingue com versão inglesa a cargo de C. K. Ogden. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1971.
- _____. *Philosophical Investigations*. Trad. de G. E. M. Anscombe. Nova Iorque: The Macmillan Company, 1968.

Endereço postal:

CFCH – Geral
Av. Pasteur, 250 – Urca
22295-900 Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Data de recebimento: 03/11/2013

Data de aceite: 13/04/2013