

CÉSAR PALMIERI MARTINS BARBOSA

PENSAMENTOS RELIGIOSOS E CIENTÍFICOS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia.

Orientador: Ricardo Silva Kubrusly

Rio de Janeiro
2013

CIP - Catalogação na Publicação

B238p Barbosa, César Palmieri Martins
 Pensamentos religiosos e científicos / César
Palmieri Martins Barbosa. -- Rio de Janeiro, 2013.
 121 f.

Orientador: Ricardo Silva Kubrusly.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Decania do Centro de Ciências
Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós-Graduação em
História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, 2013.

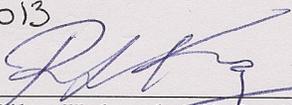
1. Ciência Moderna. 2. Religião. 3. Experiência humana
. 4. Metafísica . I. Kubrusly, Ricardo Silva, orient. II. Título.

CESAR PALMIERI MARTINS BARBOSA

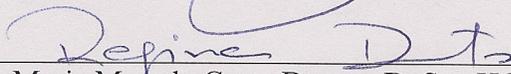
PENSAMENTOS RELIGIOSOS E CIENTÍFICOS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia/HCTE, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia.

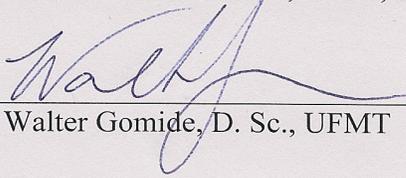
Aprovada em 09 DE JULHO DE 2013



Ricardo Silva Kubrusly, Ph.D., HCTE/UFRJ



Regina Maria Macedo Costa Dantas, D. Sc., HCTE/UFRJ



Walter Gomide, D. Sc., UFMT

Dedico ao Professor Doutor Saul Fuks em memória

RESUMO

BARBOSA, César Palmieri Martins. Pensamentos religiosos e científicos. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) - Programa em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

A distinção entre os pensamentos religiosos e os pensamentos científicos, examinado pelo enfoque do estudo do poder, caracteriza-se pela diferença entre seus agentes, i.e., se estes pertencem às comunidades religiosas ou científicas. As duas formas de pensamento se utilizam dos mesmos métodos e argumentos como instrumento de retórica para conquista e manutenção do poder. Tais áreas da experiência humana possuem a crença como elemento essencial e comum para os seus embasamentos racionais, seus discursos técnicos e suas práticas sociais. A luta pelo poder é um elemento inerente às variadas formas de entendimento da razão e na constituição dos valores presentes nos diversos meios de expressão das atividades científicas e religiosas. Algumas tradições ocidentais retratam um caminhar triunfante da racionalidade humana, construindo discursos históricos que ilustram uma fictícia passagem dos mitos para a razão. Tal entendimento do conhecimento humano privilegia uma perspectiva intelectual em detrimento de outras possíveis, ao mesmo tempo em que constitui um bom exemplo da busca e da manutenção do poder por meio da imposição e da proibição de diferentes crenças nas práticas sociais de diversos grupos. Todavia, faz-se necessário afirmar a *finesse d'esprit* , a saber: a mente humana também opera por meios e modos além dos cálculos e deduções lógicas formais. Investiga-se, portanto, as raízes metafísicas nas expressões científicas modernas por meio do pensamento de Thomas Kuhn e do pensamento transcendental Kantiano. Conclui-se que há algo que escapa à técnica e propicia o próprio ato de pensar. O saber humano, em seus diversos discursos, é apreendido pelos sentimentos e se expressa nas técnicas particulares das ciências e das religiões, existindo uma articulação entre o racional e o razoável no entendimento dos valores mediante a emoção e a imaginação. O sentimento antecede, precede, sucede e cede crenças e convicções. Tornam-se visíveis os instrumentos de poder usados para o estabelecimento de uma crença por meio dos sistemas de valores na História e mediante a persuasão retórica. Ao estudar o zero, contempla-se o abstrato, o misterioso, aquilo sem dimensão física, o atemporal, sendo pura metafísica. Percebe-se que a idéia de Deus, do divino ou do sagrado é o centro do pensamento

matemático. O preço para negar a crença no divino, no atemporal, no utópico, no eterno, no infinito é negar a Matemática, visto que essa é pura abstração metafísica.

PALAVRAS-CHAVE: Poder; Crença; Pensamentos religiosos; Pensamentos científicos.

ABSTRACT

BARBOSA, César Palmieri Martins. Pensamentos religiosos e científicos. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) - Programa em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

The distinction between the religious thoughts and the scientific thoughts, from a perspective based in the notion of role, can only occur in the differentiation of their agents, i.e., those who belong to the religious or scientific communities. These two perspectives have similar methodologies and arguments to obtain and maintain the ruling power through several rhetorical devices. They share the belief as an essential element to sustain their rational thinking, technical discourses and social practices. The struggle for ruling power is an unavoidable characteristic in several understandings about human reason in religious and scientific activities. Some western traditions depict a triumphant development of reason, describing an ideal transformation from myths to reason. This comprehension about human knowledge takes into consideration only a small portion of the complex act of thinking; meanwhile, it is an excellent example about human seeking for gaining and maintaining ruling power based on the coercion of belief and sustained on the exclusion of different perspectives. A *finesse d'esprit* is mandatory, since human mind operates through different methodologies; some of those are not restricted under formal deductions and logical calculations. After studying the metaphysical roots present in the modern science while reading Thomas Kuhn and the Kantian transcendental thought, this thesis considers that there are things which cannot be apprehended by the technical thought while sustaining the thinking act. Human knowledge, in its multiple forms and discourses, is received through feelings and expresses itself in the scientific and religious particular techniques. There is an articulation between the rational and the reasonable which is manifested through emotion and imagination. Feelings are present beforehand and afterwards, furnishing human belief. Many ruling power instruments are evident in the establishment of a belief through different value's systems and rhetorical persuasion in History. While studying the idea of zero, it is possible to contemplate the abstract, the mysterious, those things that do not have a physical dimension, those things that are not under the influence of time. This is a metaphysical intent which emphasizes that God, divine and sacred's ideas are in the center of the mathematical thought. Those who negate the belief in

the divine, the eternal, the infinite must negate mathematics, since this is a pure metaphysical abstraction.

KEY-WORDS: Ruling Power; Belief; religious thoughts; scientific thoughts.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
I METAFÍSICA E CIÊNCIA: A ESFERA TRANSCENDENTAL, O MITO E O NADA	
1.1 O mito da passagem entre o conhecimento mitológico e conhecimento racional: Migração de valores nos sistemas jurídicos da Civilização Ocidental, a base Teológica da declaração dos Direitos humanos e a <i>finesse d'esprit</i>	16
1.2 Questões centrais da metafísica na Ciência Moderna: Thomas Kuhn e o pensamento Transcendental Kantiano	28
1.3 Decifrando o Zero e a permanência do mistério: O que se diz e o que se deve calar em um estudo da metafísica dos Números por meio da polissemia dos signos e a questão do sentido em uma análise da sintática e da semântica.....	42
1.4 Aquilo que à técnica escapa e propicia ao pensamento	60
II RAZÃO, HISTÓRIA E VALORES: O SABER HUMANO E SEUS DISCURSOS	
2.1 as limitações, antirrazões, arrazões, irrazões, e o problema da indecidibilidade da Razão: breves conjecturas a respeito da racionalidade e da razoabilidade no pensamento Ocidental	64
2.2 Valores e a articulação entre o racional e o razoável: a emoção, a imaginação, as causas e os princípios	75
2.3 Teorias, filosofia e epistemologia da História: instrumentos de realização e manutenção do poder	81
2.4 Aquilo que o sentimento apreende e se expressa nas técnica	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

Ao estudar as relações entre Ciência Moderna e Religião, em suas semelhanças e diferenças, torna-se indispensável uma avaliação a respeito da experiência humana no mundo, e indagar a respeito das condições e possibilidade do próprio pensamento. Diante das inumeráveis ocasiões em que o saber considerado científico antigo e o moderno corroboraram as atitudes religiosas e, reciprocamente, nos casos em que o pensamento religioso validou as pesquisas científicas, uma dicotomia entre estas duas perspectivas se mostra insustentável e tendenciosa.

É preciso avaliar as condições a partir das quais essa dicotomia possa ser explorada, para buscar critérios nos quais o pensamento não sofra uma mutilação por uma escolha entre características essenciais, tais como: razão e emoção, sintática e semântica, física e metafísica. Logo, dentro dos rigorosos limites de palavras que uma dissertação deve se enquadrar, e pecando inevitavelmente pelos vícios do reducionismo e da simplificação excessiva, se lança uma vista d'olhos para as raízes desta tendência dicotômica ainda presente.

Ao estudar fenomenologicamente a experiência humana por meio das manifestações do pensamento em suas múltiplas expressões, observa-se que os motivos do estabelecimento desta separação entre o pensamento religioso e o pensamento científico moderno somente podem ser entendidos por meio de um estudo a respeito do poder e as suas inúmeras aplicabilidades.

Considerando a possibilidade de estudar as condições por meio de uma abordagem em que essas duas perspectivas não se excluam, ou até mesmo uma criteriosa definição dos termos em questão, pergunta-se a respeito das centralidades últimas da experiência humana. A reflexão, gradativamente, mostra inevitável uma reflexão metafísica, a saber: quais são as condições e as possibilidades para todo e qualquer conhecimento. Esse procedimento se tornou famoso devido aos argumentos de Kant em sua primeira Crítica, ficando conhecido como pensamento Transcendental.

Um estudo sucinto sobre tais aspectos revela imediatamente um sério problema a ser estudado que são as relações entre a Metafísica e a Ciência Moderna. Questão complexa, com diferentes e divergentes abordagens, ao longo da história do pensamento contemporâneo. Em alguns momentos, há, inclusive, uma visão naturalista mais radical, que acredita serem intercambiáveis tais questões. Alguns afirmam que as questões metafísicas são questões religiosas e, portanto, ausentes de toda e qualquer discussão científica.

Os aspectos transcendentais decorrentes do pensamento kantiano as abordagens das transformações científicas tratadas por Thomas Kuhn serão abordados respeitando as limitações de palavras que regem essa dissertação, com as inevitáveis e perdas por causa do reducionismo. São adotados os seguintes critérios nessa dissertação: a necessidade da crença e os instrumentos de coação para a aceitação de uma convenção considerada racional; os elementos retóricos para a obtenção e sustentação do poder; mostrar as centralidades teológicas para a sustentação de alguns aspectos dos sistemas jurídicos da civilização ocidental, nos quais são vislumbradas as construções históricas que enfatizam a passagem de um momento mitológico para um saber racional. Torna-se compreensível um processo de reconstrução histórica que visa a consolidar um aspecto da racionalidade humana em detrimento de outro.

Os discursos possuem resultados pragmáticos e são ações históricas para o uso do poder. Optou-se por um estudo em que as articulações filosóficas, epistemológicas e religiosas sejam relacionadas a partir de uma abordagem metafísica a respeito dos números, como exemplificação do pensar, pela impossibilidade de se estender mais o tema com outros exemplos de ferramentas mentais. Esta abordagem deseja mostrar a necessidade dos aspectos semânticos para todo e qualquer pensamento de característica sintática e semântica, ou seja, inserir nas diversas expressões da ordem um ato valorativo. Os números não são discutidos de um ponto de vista formalista, construtivista ou como condições para o pensamento presente na noção kantiana do *sintético a priori*; todavia, os aspectos metafísicos e semânticos dos números tratam da emoção, da intuição e da imaginação. A noção de centralidade, unidade e a associação ao ser possuem inúmeros exemplos na filosofia ocidental, sobretudo em suas aplicações religiosas.

Para uma possível exposição exemplificativa, concentra-se essa dissertação na exploração das múltiplas manifestações e a polissemia do significante zero, e do sentido metafísico associado ao Nada. Ao invés de discutir o sentido metafísico da centralidade, unidade, da dualidade, ou da multiplicidade, concentra-se na nulidade. Após breves e reducionistas observações e demoradas contemplações se manifestam, as questões centrais da metafísica dos números, que não se pode demonstrar, mas apenas mostrar e expor os aspectos metafísicos dos números e suas aplicabilidades estéticas e ontológicas.

As associações entre as teorias físicas e metafísicas, por meio dos números, nos permitem ponderar sobre as funções e limites da razão humana. É necessária uma avaliação clara a respeito do tema, para criticar o que queremos dizer quando usamos o termo razão em seus múltiplos

contextos e aplicabilidades. Inevitavelmente, tornam-se centrais as questões históricas e valorativas. Diante da elucidação das questões centrais da razão, a avaliação dos seus usos e limites, observa-se a necessidade de uma validação além dos limites de todo e qualquer sistema racional, que se paralisam diante da indecidibilidade e incompletudes. Tornam-se visíveis os instrumentos de poder usados para o estabelecimento de uma crença por meio dos sistemas dos valores na História para a persuasão retórica.

Ao estudar o zero, abstrato, misterioso, sem dimensão física, atemporal, sendo pura metafísica, se pode perceber que da idéia Deus é o centro do pensamento matemático. O preço para negar a crença em Deus, no atemporal, utópico, eterno, infinito e que do nada se manifesta e também se nadifica, como Deus, que não é desse mundo material, físico é negar a Matemática, que também não possui ou é possuída nem pelo espaço e pelo tempo, sendo pura abstração, o ápice da Metafísica.

Deseja-se estudar aquilo que escapa à técnica e propicia ao pensamento, mas também descrever aquilo que o sentimento apreende e se expressa nas técnicas. Avaliam-se as raízes da experiência humana no mundo, as condições e possibilidades para o conhecimento. Usa-se a distinção entre religião e ciência, sintática e semântica, mito e razão para exemplificar uma separação ainda presente em nossas *epistemai*.

O ser humano é um ser misturado, marcado intrinsecamente por lógicas que até mesmo as mais brilhantes mentes desconhecem. Opta-se, desta maneira, por um estudo das transformações científicas, em paralelo com as matrizes culturais, incluindo aquelas de características religiosas ou metafísicas. Ao se discutir o pensamento transcendental e os estudos de Thomas Kuhn a respeito das modificações nas Ciências, e procura amenizar uma inevitável abordagem simplificadora em favor de uma racionalidade integral.

Deve-se evitar uma total e absoluta relativização ou subjetivação do raciocínio. Ainda que um sistema de causalidade lógica seja impossível de ser compreendido em si mesmo de maneira completa e consistente, como demonstrado pelo teorema da incompletude de Kurt Gödel apenas para o determinado sistema matemático que ele examinava a completude, mas que se tornou um paradigma para toda a Filosofia Ocidental após o conhecimento do teorema da incompletude de Gödel, criando até exageros de interpretação extensiva do seu ensinamento, errando por generalização que podemos chamar de “godelismo”. Essa perspectiva não significa o abandono de uma racionalidade em favorecimento de uma contingência sem limites. Serão exploradas

brevemente, pelos limites de palavras permitidos para essa dissertação, algumas perspectivas associadas às teorias dos valores e sua aplicabilidade histórica, sobretudo, nas articulações entre o racional e o razoável.

Ao longo dos dois capítulos, optamos por nos referenciar pelas obras clássicas, evitando o distanciamento das doutrinas mais conhecidas, sem ignorar a importância de publicações menos divulgadas.

I- METAFÍSICA E CIÊNCIA: A ESFERA TRANSCENDENTAL, O MITO E O NADA

Inicialmente, deseja-se explorar as fundamentações e expressões do pensamento humano em suas semelhanças e diferenças nas suas diversas formas de manifestação. Para tanto, se procura evitar as distinções como a diferenciação dogmática entre mito e razão. Desse modo, em um solo comum aos saberes humanos, discussões metafísicas e epistemológicas são inevitáveis. Ao analisar a repercussão das bases argumentativas da primeira crítica kantiana, torna-se inevitável a importância das ideias transcendentais no decorrer do pensamento ocidental. Discutem-se as questões centrais da metafísica das ciências modernas por meio de algumas tradições da retórica como instrumento da luta pelo poder, sua conquista e conservação.

Conclui-se que, dentre as inúmeras possibilidades para o esclarecimento do desenvolvimento científico, a proposta de Thomas Kuhn dialoga profundamente com as perspectivas kantianas a respeito das condições e possibilidades do pensamento.

Registramos uma útil distinção entre problema e mistério, em diversos níveis, para se discutir as dimensões do conhecimento humano. Nas aulas de mestrado na Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob o regime de ensino público e gratuito vigente no Brasil, participei dos debates nas aulas dos professores doutores Ricardo Kubrusly, Saul Fuks, e do aluno como eu Jean Felipe de Assis, quando discutimos a questão do mistério na religião e do problema na ciência. Concordamos no critério que chamamos de *critério de Kubrusly*, assim definido: o mistério se coloca diante de nós e não admite solução, e o problema se apresenta diante de nós e exige solução. A questão de alta indagação nos nossos debates foi o questionamento de Saul Fuks a respeito da possibilidade epistemológica de saber quando estamos diante de um problema ou de um mistério. Ficou acordado entre nós quatro que é um mistério a questão da distinção entre o que é um mistério e um problema, pois a impossibilidade de solução, como prova do não, é

impossível, pois pode ser falseada, no sentido popperiano, com uma solução que revele que o acreditado mistério não passava de um problema, mas por outro lado toda solução para um acreditado problema pode ser um dia refutada, tornando-o um possível mistério.

No caso particular dos números, em especial a relação entre o signo zero e a ideia *nadificante*, a noção de um decifrar epistemológico ou histórico revela a permanência do mistério. Aos moldes do pensamento de Wittgenstein no *Tractatus* há algo que pode ser dito e algo que se deve calar, mas para o poder não se pode calar e aceitar a derrota, pois como ensina Maquiavel os fins justificam os meios na *virtue* maquiavélica, que apesar da frase “os fins justificam os meios” não se encontrar escrita em suas obras, é a norma de ouro que ensina, em especial nas lições de suas obras: História de Florença, A arte da guerra; Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio, seu mais conhecido livro, O Príncipe.

As avaliações dos limites do pensamento, por meio das articulações *sintáticas* e *semânticas* revelam que as primeiras possuem uma característica formalista e, naturalmente, voltam-se para o centro das diversas teorias; por outro lado, as discussões semânticas carregam em si algo que não pode ser apreendido somente por regras e metodologias do pensamento. Essa lição possui inúmeros paralelos na tradição filosófica ocidental, não carecendo qualquer esclarecimento mais sistemático. A distinção aristotélica entre o pensamento ético e a lógica dos silogismos; a ideia de dupla verdade medieval; o saber geométrico e do coração de Pascal; e assim, sucessivamente. Aristóteles, reconhecido como o criador da lógica clássica, ou lógica aristotélica, contida nas compilações dos seus trabalhos denominados por terceiros após a sua morte de Organum, foi também um profundo escritor para além dos limites da lógica aristotélica nas suas demais obras, como Retórica, Poética, Física, os seus livros de Ética e no restante da sua obra que chegou até nós por meio de sucessivas cópias e edições, mas sem a preservação de nenhum texto original.

Conclui-se a respeito da necessidade valorativa do pensar. Essa atitude possui características claramente históricas e metafísicas com uma articulação personalista ou com noções existenciais. São enfatizados a fala e o silêncio, ou seja, as raízes e ações pragmáticas expressas por meio dos problemas e suas soluções; ao mesmo tempo, o maravilhamento perante o mistério, que somente pode ser entendido por meio das emoções e dos sentimentos por meio dos valores.

Essas reflexões se encontram na área limítrofe entre os *mitos da razão* e a *razão dos mitos* para os seres humanos. A primeira perspectiva é enfatizada no completo esquecimento das razões últimas, e se caracteriza, sobretudo, pelo ideal de abandonar as questões religiosas e metafísicas.

Por meio de inúmeras coerções incomensuráveis, o saber científico moderno se estabelece em louvor a uma razão desprovida de qualquer realidade heteronômica. Como resultado, sem uma ortodoxia teológica, rapidamente um processo dogmático secular foi estabelecido por meio de inúmeras ações escatológicas e promessas de transformação da realidade social. Um ceticismo agudo deve questionar as premissas e conclusões lógicas das ciências e concluir a respeito da imprescindibilidade da metafísica, das emoções, dos sentimentos e da imaginação. Todo o pensamento transcendental originado em Kant mostra tal particularidade por meio de diversas perspectivas teóricas e práticas.

Os mitos modernos salientam a inevitabilidade da subjetividade e seus resultados pragmáticos no mundo. Os mitos modernos, com força dogmática, residem no interior da própria ciência, ainda que o praticante desta nova forma de pensar neo religiosamente não se atente a este fato. A crença em axiomas e a devoção a teorias específicas não mascaram o dogmatismo, mas, ao contrário, revelam o poder daquilo que não se pode medir. As lições a respeito dos mitos ministradas por Claude Lévi-Strauss, por exemplo, revela um profundo diálogo com a tradição transcendental kantiana, pois trata das condições e possibilidades para as expressões culturais em casos particulares, mesmo diante da transmigração de ideias ou matrizes. Do ponto de vista epistemológico, Thomas Kuhn trata, de maneira clara, a respeito das revoluções científicas, que permitem uma transição entre uma crença antiga e o estabelecimento de novos dogmas.

A crença necessita de uma forma coerciva, conforme a história das religiões nos mostra. As convenções e práticas sociais e políticas que permitem o estabelecimento de matrizes: disciplinares, interdisciplinares, antidisciplinares, indisciplinadas, adisciplinadas; e dogmas, crenças ou paradigmas, no sentido platônico ou khuniano, que devem ser criticamente questionados. Na mesma medida em que há um processo de desmistificação das religiões, deve-se ponderar a respeito da mistificação da ciência, sobretudo diante da impossibilidade de ideias claras, evidentes e distintas como proposto por Descartes, para sua epistemologia. Tornam-se inequívocas a permanência dos mitos e a insistência da mística por outros meios. Deve-se, neste primeiro capítulo, criticar as dicotomias e divisões para o pensamento humano e questionar paralelamente o pensamento transcendental inaugurado por Kant e as transformações científicas, estas conforme pensadas por Thomas Kuhn. Exemplifica-se essa proposta pelos problemas da sintática e o mistério da semântica na noção de número, em especial a polissemia associada ao signo zero e a noção metafísica a respeito do nada.

1.1 O mito da passagem entre o conhecimento mitológico e conhecimento racional: Migração de valores nos Sistemas jurídicos da Civilização Ocidental, as razões Teológica da declaração dos Direitos humanos e a *finesse d'esprit*

A concepção de uma passagem entre o mito antigo para a razão traz consigo um ideal moderno, no qual os afastamentos graduais ou revolucionários das forças de poder medieval teriam ser conquistados pelos novos pretendentes do poder. Uma rejeição das concepções basilares às antigas normas e valores deve atingir os sistemas jurídicos, políticos, epistemológicos, filosóficos e religiosos. Pretende-se observar e aplicar as teorias da História para estudar como tais concepções são transformadas para a obtenção de uma nova Crença. O privilégio da razão em relação ao mito tem como corolário moderno a valorização dos ideais capitalistas e dos sistemas políticos hedonistas, utilitaristas, pragmáticos e consequencialistas; ou simplesmente inconsequentes, despudorados e oportunistas, que lhe favorecem em detrimento de uma vida contemplativa. O enfoque de uma razão em seu sentido meramente técnico favorece ao *desencantamento do mundo*, conforme analisado por Marx Weber.

Dessa junção de fatores, uma tendência secular em todas as áreas da vida tende a surgir, ainda que elementos religiosos sofram inúmeras metamorfoses. Para efeito de comparação, o estudo do surgimento dos Estados Nacionais modernos em oposição aos valores medievais por meio de seus sistemas jurídicos. Contudo, por causa da limitação das palavras impostas a essa dissertação, apenas a Declaração dos Direitos Humanos será resumidamente comentada como exemplo das confusões do ecletismo contemporâneo e sua miscelânea de ideias. As marcas religiosas de nossa sociedade ocidental são evidentes em nossas cartas políticas e estão subjacentes às nossas manifestações culturais, incluindo as científicas. Do ponto de vista fenomenológico, podem-se discutir ainda as relações entre o sagrado e o processo *contemplativo* para o desenvolvimento de nossos valores, metodologias e teorias.

Os discursos de uma passagem do mito para a razão, à luz do caminhar da comunidade científica moderna, se mostram como discursos retóricos, com o objetivo de persuasão, sem compromisso com a Verdade. De maneira particular, por meio da nossa contemplação no pensamento filosófico, será enfatizada a base comum para o desenvolvimento epistemológico, ético e estético. Desse modo, a partir da carta da ONU dos direitos humanos É possível discutir as raízes religiosas dos sistemas jurídicos modernos e, conseqüentemente, as tensões entre uma

heteronomia, no sentido kantiano, teológico-jurídica, e o desejo de uma autonomia política ou existencial.

Como se tem percebido atualmente, o que chamamos de a passagem do *mythos* para o *logos* é questionável, posto que útil. Mostra-se, por exemplo, que o vocábulo *mythos* com o sentido de *logos* foi utilizado por inúmeras vezes. A polissemia pode ser vista no contexto de algumas obras anteriores a Platão, principalmente em Homero, a quem aquele faz questão de citar e se opor em suas obras. O vocábulo *mythos*, como seria natural, passou por uma série de alterações semânticas no pensamento e desenvolvimento associados ao ambiente helênico. O senso comum contemporâneo adotou entre outros sentidos a noção de fábula ou história não verídica associada ao *mythos*. Por outro lado, em Homero, *mythos* tem o sentido de palavra, fala (Od. 11,561; Il. 9,443; 19,242), fala pública (Od. 1,358; 7,157; 21,71), coisa dita, fato (Il. 1,388; 25,16.83), conselho (Il. 7,358), coisa pensada, palavra não falada, propósito, desígnio (Il. 1,545; Od. 4,676; 11,442; 19,502). Em Platão, contudo, o termo *mythos* adquire diversos sentidos. Dentre as utilizações do vocábulo destacam-se: [um] dito – Banquete, 177a; conto, estória, narrativa – Timeu, 29d; uma estória que nunca chega ao fim ou que é dita àqueles que não a ouvem – Teeteto 164d; República, 621b; Leis, 645b; Filebo, 14a ; ficção, oposta a *logos* como história verdadeira – Fédon, 61b; Protágoras 320c; 324d; . lenda– República, 330d; Leis 636c;. estória de criança, fábula – República, 377a. (aprendido nas lições de aulas particulares com a professora de grego clássico Alessandra Viegas). O pensamento aristotélico fornece importância capital aos mitos, sobretudo pelos seus valores poéticos e retóricos.

Por meio desses poucos exemplos, torna-se mais claro que a passagem do mito para a razão constitui um processo de reconstrução histórico com conotações retóricas claras, visando atingir e manter o poder por meio da retórica como instrumento de persuasão dos dominados. A dicotomia entre mito e razão pode ser entendida por meio das inúmeras distinções, como o internalismo e o externalismo, religião e ciência, sintática e semântica e assim por diante. A respeito dos *mitos da razão* e da *razão dos mitos*, ao se evidenciar as inúmeras perspectivas semânticas associadas aos termos do mito e da razão, e pode-se tratar os processos subjetivos, valorativos e sentimentais do saber humano ao mesmo tempo em que se mostra possível um entendimento metodológico e coerente das expressões humanas. As expressões históricas por meio de suas manifestações em busca do poder são recorrentes no pensamento humano, incluindo a criação de falsas dicotomias para o engrandecimento de uma novidade.

Conjectura-se a respeito das fundamentações e expressões do mundo das coisas da mente entre as múltiplas perspectivas da emoção e da razão. A noção antiga de contemplação nos estudos filosóficos traz consigo uma ideia de *razoabilidade* e uma aplicação voltada ao convencimento. Por razoabilidade na presente dissertação se entende a aplicação de limites tolerável e do intolerável, sendo uma noção ética, e não de lógica formal e métodos de mensuração física ou matemática como a razão. O conhecimento humano necessita de uma capacidade abstrata que deve ser cultivada e se manifesta corriqueiramente nos estudos clássicos de metafísica, nos quais há um desprendimento do conhecimento sensual por meio da contemplação. O surgimento desta perspectiva contemplativa ocorre somente após a descrição, análise e síntese. Em outras palavras, somente após o catalogar das características sensórias dos objetos, o separar de suas qualidades por meio de inúmeras sistematizações e o sintetizar das características relevantes a pensamentos particulares é possível atingir o elemento contemplativo.

Nas ciências modernas, e entendendo como ciência moderna as convenções e práticas da comunidade científica moderna, as diversas teorias e metodologias carregam e tratam destas noções epistemológicas e, tardiamente, após as reflexões kantianas, procuram estudar as condições e possibilidades para o pensamento. Os saberes, marcados pelas inferências empíricas, tratam, apenas, de problemas que admitem solução dentro dos sistemas aceitos pela comunidade científica, calando-se a respeito das questões centrais últimas da realidade. Não por acaso, há uma supervalorização da técnica em detrimento da pergunta a respeito da qualidade. Após exaurir os limites da razão, ou de sua impossibilidade, o pensador experimenta a sensação de perplexidade e deve mergulhar na sensação crítica da experiência filosófica, quando, metafisicamente, deverá assumir a postura contemplativa.

Com o advento de novas teorias significativas e as ditas transformações paradigmáticas, a *Ideia de Verdade* ou de um saber absoluto passa a ser questionado, ainda que a quimera de uma linguagem perfeita seja mantida. Revela-se um princípio paradoxal a partir do qual há um louvor ao contingente e o desejo de um pensamento objetivo, tanto em sua expressão, quanto em sua fundamentação. Após a humanidade romper a barreira da geometria euclidiana e descobrir a possibilidade da existência de diferentes geometrias, e a invenção de diferentes lógicas, além do pensamento clássico, incontáveis sistemas filosóficos e a maioria dos pensadores contemporâneos assumem que um modelo não pode ser mais válido do que outros. Na Matemática e na Lógica, Rudolf Carnap enunciou a necessidade do Princípio da Tolerância, admitindo a possibilidade de

diversos sistemas incompatíveis entre si, mas sem poder se negar a validade entre eles. O Princípio da Tolerância é de origem teológica, de autoria de Erasmo de Roterdão, em sua obra maior “Elogio da Loucura”, colocando-se contra a intolerância religiosa em seu tempo entre católicos e protestantes, e criticando o formalismo como causa do afastamento do essencial, no caso a perda dos ensinamentos do Cristo.

Tolerância é aceitar respeitosamente o que não se gosta ou se acredita, pois aceitar apenas o que se gosta ou acredita não é tolerância alguma. Só se tolera o indesejável. Nesse ponto a noção de razoabilidade surgida na Suprema Corte dos Estados Unidos, John Marshall, no famoso caso "Marbury versus Madison" julgado em 1803, que em uma única sentença Marshall introduziu as ideias de razoabilidade e o instituto de Direito do *judicial review*, inovando não apenas a Filosofia do Direito, mas a Filosofia Ocidental.

Todavia, o princípio da tolerância conduz a um relativismo no qual ou essa afirmativa é em si uma verdade universal que afirma que a única regra é que não há regra, ou se trata de uma sentença niilista, de um ceticismo radical negando qualquer forma possível de conhecimento. Eis a inevitável crença perante nossos olhos em suas mais evidentes características e claras consequências. Há, ainda, aqueles que pensam ser incabível a metafísica, afirmando um realismo determinista em constante mutação, como o rio de Heráclito. O dilema entre o eterno devir de Heráclito e o ser monista e imóvel de Parmênides se perpetua em modos distintos na filosofia do ocidente. Na Ética, na Estética e na Justiça essa dicotomia segue marcando a atividade humana, seja de forma radical, seja ecleticamente. A partir da segunda metade do século XIX é notória uma releitura dos textos de Platão, Aristóteles e Plotino.

A complexidade da contemplação e da causalidade e casualidade, em uma busca ideal para a *coisa em si*, suas causas e consequências. Ou ainda, questiona-se a respeito da ausência destas causas e consequências obtendo a possibilidade ou impossibilidade de investigação e metodologias que possibilitem um conhecimento científico. Evidencia-se uma tentativa de discutir as bases e funções do pensamento científico, religioso e filosófico. Não se trata apenas de uma validade epistemológica fria a partir das inúmeras metodologias e crenças possíveis e passíveis de crítica, mas de uma investigação das condições metafísicas para o próprio pensar e as consequências teleológicas.

De maneira análoga aos antigos, pode ser vista em nossa era, uma discussão sobre o Ser e aquilo que é passível ser dito a respeito do Ser. A coisa, os fenômenos, o entendimento, a

explicação e tantos outros termos trazem em si uma relação com a noção de intuição e contemplação. Esta última possui enorme importância no pensamento da filosofia clássica grega e sua recepção, pois é o centro do saber e possui conotações claramente religiosas. Ainda mais essencial: conforme atestado por Platão e outros grandes pensadores, somente por meio da contemplação o homem pode agir no mundo eticamente. Cabe, sucintamente, avaliar as multiplicidades semânticas do termo contemplação em um pensamento marcado pela junção entre mito e razão, ciência e religião, internalismo e externalismo.

A etimologia da palavra contemplação advém do grego, de *theoria* de ver, observar, estar, fazer parte. *Theo* é uma raiz que significa brilho; *theoreion* é o lugar para poder ver, onde ficam os espectadores nos jogos, a plateia, para olhar e contemplar. Consequentemente, os desdobramentos prováveis ou mais comuns para a *theoria* são olhar, para ser um espectador inerte e sem influenciar o objeto contemplado, para observar de forma imparcial. Deve-se destacar a existência de diversas manifestações semânticas em sentidos diferentes, tais como *blepo* e *oral*, todavia, *theoria* pode ser associada ao ato de observar cuidadosamente.

A raiz latina para contemplação é *contemplatio*, que acrescenta ao exame visual uma manifestação da alma além da simples sensualidade, remetendo a uma experiência espiritual e religiosa para o termo. Contemplar, não por acaso, é *con-templum*, de templo, demonstrando que a alma se encontra recolhida no templo dos deuses, e que o ser humano não é um simples animal como um boi, que olha para a paisagem apenas querendo comê-la.

A contemplação é o meio pelo qual o divino aparece e o templo é o local onde ele se manifesta. Ironicamente, pode-se avaliar que o pensamento científico copia ou usurpa o pensamento religioso de forma explícita, pois segue habitando as mesmas universidades medievais, ostentando os mesmos títulos de doutor, praticando a contemplação científica por seus próprios métodos e exercendo a teorização no templo do saber acadêmico, onde o conhecimento se manifesta. De maneira similar, apesar das críticas ao sistema medieval, a comunidade científica moderna mantém o monopólio de emitir os diplomas do ensino obrigatório para o exercício das profissões e da distribuição das verbas públicas como assinala o antropólogo francês Bruno Latour. Em Platão, Aristóteles e Plotino, a necessidade de um local adequado para a contemplação é bem clara em seus textos, indicando que o *con-templo* não é casual, mas uma formalidade essencial que os rudes não entendem, e nem merecem explicação, pois “*não lance pérolas aos porcos.*”(Mt 7,6).

Em Platão, um exemplo marcante de contemplação é o mito da caverna, (Rep 517). O ser humano é capaz de contemplar (*bios teórico*) ainda que suas condições materiais e espirituais não permitam um conhecimento pleno. A perplexidade da hipótese levantada por Platão persiste enfrentando a poeira dos séculos. Um grupo de homens acorrentados no interior de uma caverna que somente podiam ver as sombras projetadas do mundo exterior na parede no interior da caverna escura para a qual estavam voltados. Nada mais conheciam da vida, até que um deles conseguiu se libertar das amarras e se dirigindo á saída do cativeiro conheceu o mundo exterior. Após momentânea cegueira provocada pela luz intensa, viu o sol, a verdade que os seus olhos não podiam vislumbrar. A sua primeira reação após tal maravilhamento foi voltar para repartir a boa nova com os seus companheiros, mas para sua surpresa foi desacreditado e tido como mentiroso.

Platão, com o Mito da Caverna, demonstra que vivemos presos inexoravelmente ao mundo das aparências, julgando que elas são a verdade, tomando as sombras pelo ser, e a nossa soberba não nos permite dar razão aos que nos dizem que somos ignorantes, que vivemos no engano e não conhecemos a *Verdade*.

O pensamento de Platão, que Francis M. Cornford demarca como o ponto de passagem do mito para a razão em sua obra *Antes e Depois de Sócrates*, apresenta como base do pensamento racional ocidental exatamente a mesma mensagem do pensamento religioso da Filosofia Cristã de Jesus de Nazaré, que anunciou que a Verdade não é desse mundo (João 18). Como se nota, o pensamento científico e o pensamento religioso apresentam muito mais semelhanças do que pensam os que praticam a religião e a ciência sem conhecer criticamente as suas ideias centrais.

Aristóteles, em sua *Ética* (X 7-9), sustenta que o ser humano que é capaz de contemplar, o *bios teórico*, é o mais feliz, eudamonia. Na *Metafísica* (I.2 982 a 29ff) assinala que o conhecimento teórico, a *ousia*, *physis*, *aitia*, é a causa própria da contemplação, condicionando a *contemplatio* aos sentidos. T. K. Johansen em sua obra *Aristotle on the Sense-Organs*, assinala que a cognição seria inata aos órgãos e à consciência do ser humano (1997:113). Pela contemplação, pode-se ir além da mera opinião e das limitações dos sentidos para atingir o que há no mundo além das aparências.

Aqueles que praticam a dialética, no sentido platônico ou aristotélico, são mais felizes, pois podem contemplar o Bom e o Belo e perguntar a respeito das causas últimas da realidade. Essas conotações não se voltam exclusivamente para a técnica, mas possuem um desejo de explicar

toda e qualquer ação humana. Esta harmonia foi perdida por um conhecimento marcado pela empiria e resultados pragmáticos.

No que tange aos estudos éticos, as diversas concepções a respeito dos direitos humanos buscam resgatar este senso contemplativo de generalidade. O termo Direitos Humanos foi utilizado pela primeira vez na Revolução Francesa, a qual redundou em fracasso e custou a morte na guilhotina do rei, da rainha, dos derrotados, e até inocentes, mas principalmente de seus líderes e dos próprios idealizadores desta primeira declaração de Direitos Humanos, escrita por assassinos violentos que praticavam a pior das hipocrisias, o *bonismo*. Eles realizaram uma prática totalmente contrária ao que escreveram, pois se instaurou o terror e a morte. Essa prerrogativa gerou a miséria e a degradação que prometeram erradicar. Napoleão Bonaparte emerge conseqüentemente e promulga um código civil cujos princípios vigem e regem até aos dias de hoje, inclusive, no Brasil.

O código napoleônico revogou a carta dos direitos humanos dos revolucionários franceses, terminando com a anarquia e a tirania. A ONU foi criada após o Holocausto da 2ª Guerra Mundial, e possuía diante de si o desafio de evitar a repetição dos horrores testemunhados nos séculos anteriores. Para tanto, torna viável uma lei, nomeada por Declaração dos Direitos Humanos. Contudo, desta vez, a relatoria e o texto final aprovado foram baseados no Sistema Jurídico Ocidental Romano-Católico. A perspectiva eclesial, excluída e contestada pela carta dos direitos humanos da Revolução Francesa, é a doutrina política prevalente na concepção dos ideais presentes na declaração da ONU.

Cabe destacar que a Igreja Católica possuía e possui um corpo próprio de juristas, bem assim uma classe de diplomatas, que exercem o seu ofício com autonomia para colocar em prática o Direito e a diplomacia de acordo com as técnicas jurídicas e políticas. A Igreja Romana se atém a uma imposição teocrática, como hoje ocorre em vários países, como no Irã, onde o alcorão e a teologia são a própria Lei, fenômeno conhecido como fundamentalismo religioso ou governo teocrático. No Vaticano, a aplicação do Direito se rege pelo código canônico e não pela Bíblia.

A promulgação de uma legislação não se basta em si mesma, pois é necessária a sua interpretação e aplicação para garantir a sua efetividade. A Declaração dos Direitos Humanos da ONU não possui uma estrutura de autoridade própria imposta, cabendo a cada país aplicar em seu respectivo território. O que se observou foi e é uma miscelânea de ideias, sistemas e crenças na aplicação de um tratado internacional, ou pior, na maioria dos países houve um total desrespeito e

inobservância de seus dispositivos. Mesmo onde os Direitos Humanos são respeitados, e.g. Japão, o sistema jurídico desses Estados se impõe na recepção da carta dos Direitos Humanos da ONU. Ainda mais grave é a situação dos países de regime teocrático, nos quais os princípios Católicos conflitam diretamente com os princípios destas sociedades.

O estudo dos desdobramentos no Direito Internacional Público da Declaração dos Direitos Humanos da ONU, em especial, a Convenção do Crime de Genocídio, a Convenção de Costa Rica sobre a Liberdade Religiosa e o Tribunal Penal Internacional (TPI). A recepção interpretativa da Bíblia nas diferentes manifestações religiosas e teológicas medievais é eminente.

Diversos dispositivos da Declaração dos Direitos Humanos da ONU garantem a liberdade religiosa. Contudo, por primeiro, em muitos países não é permitida a prática do Cristianismo e o estudo da Bíblia cristã, tornando inviável o entendimento dos princípios básicos que regem a Declaração dos Direitos Humanos, em especial, o direito à vida e a proibição do aborto; e, por segundo, a própria Bíblia não é de fácil estudo. Somente um leigo em Direito, sobretudo em sua funcionalidade política e jurídica, poderia imaginar que uma autoridade policial, um juiz, um advogado em qualquer parte do planeta conheçam a Bíblia e a declaração dos Direitos Humanos para uma razoável e efetiva aplicação. Ainda que fosse possível tal conhecimento, a simples leitura desses textos sem a prática legal ou religiosa, a literalidade e a abstração interpretativas de nada bastariam. Tal situação pressupõe a concepção de que de nada vale um texto jurídico ou de teologia prática sem pessoas aptas a aplicá-lo, sendo este um dos principais problemas dos tratados internacionais em geral.

Aristóteles é a primeira fonte que possuímos a ensinar que existe um Direito Natural. Logo, para o Estagirita compete ao filósofo descobrir as leis pré-existentes que estão ocultas na Natureza. A Justiça seria a descoberta da Lei Verdadeira e sua aplicação. Esta noção de Direito Natural desaparece e ressurgem ao longo da História, sendo certo que foi preciso aguardar muitos séculos para que, por meio dos árabes e judeus, na Idade Média ressurgisse. Em São Tomás de Aquino o renascimento do Direito Natural ocorre sob a égide teológica. O advento do Direito Internacional no século XVII e o desenvolvimento do Direito comparado respondem as necessidades de convívio de diferentes sistemas jurídicos.

Na carta da ONU dos Direitos Humanos, a teoria do Direito Natural, a qual já havia sido utilizada pelos Iluministas Franceses, por Kant e Hans Kelsen é consagrada em desprestígio às escolas de pensamento relativistas em voga à época. Com a ascensão das outras partes do mundo

que haviam sido subjugadas pela supremacia eurocêntrica ocidental, acarretou-se um sentimento ambíguo em relação à declaração dos direitos humanos da ONU; elogiada por todos, mas ao mesmo tempo criticada e repudiada em seus princípios elementares na prática diária.

O estudo das raízes cristãs presentes na Declaração dos Direitos Humanos da ONU, em especial a recepção dos aspectos bíblicos e teológicos, em diálogos no período de sua formatação, que subsidiaram grande parte de suas propostas e sua efetiva aplicabilidade, permitem compreender as razões dos problemas de aplicação dessa norma jurídica e política. O direito à vida e a dignidade humana, por exemplo, possuem uma função mais profética e teológica do que jurídica, sobretudo diante da denúncia da violência desmedida. A prática da violência possui três modos: no primeiro, é proibida; no segundo, é permitida; no terceiro, é obrigatória. Caracteriza *bonismo* a ignorância ou a má-fé em se posicionar contra qualquer tipo de violência, pois o ato violento, assim também a água e o fogo, tanto podem servir para o bem como para o mal. Os casos de violência proibida são evidentes. O significado de *bonismo* utilizado nessa dissertação no sentido de conduta hipócrita, de aparentar ou querer aparentar ser bondoso, especialmente no nível do discurso, sem praticar efetivamente a virtude do Bem. Trata-se de uma farsa. Não se deve confundir com o bonismo no respeitável sentido da Religião Budista.

A violência permitida, como o riso sarcástico diante do ridículo, ou outras formas de crítica corporais, ou emissão de opinião, ou mesmo o caso de matar alguém, ou a guerra, justificam-se no Direito Internacional e na própria Bíblia para legítima defesa, para a regeneração do malfeitor, para a preservação de um bem maior ou para a luta contra o mal. O caso em que se mata um inocente para eliminar um terrorista e assim conseguir salvar incontáveis pessoas, ou quando uma sociedade sacrifica os seus próprios filhos em uma guerra para a preservação de todos são exemplos do uso correto da violência obrigatória.

A formação do texto bíblico e sua constituição como Escritura sagrada para os cristãos constituem dois modos distintos, nos quais a violência opera em meio e por meio de inúmeros elementos religiosos e culturais. O processo de recepção dos textos canônicos, sua interpretação e aplicabilidade ocorrem, de maneira similar ao Direito, diante de uma imprescindibilidade ética, ou seja, faz-se em sociedade por meio de inúmeras heranças culturais e diversos processos críticos. Ao interpretar, reescreve-se o normativo, transformando-o e aplicando-o, conforme a História da Interpretação Bíblica e do Direito nos indicam. Há uma violência na receptividade do normativo, há uma violência crítica, há uma violência refi gurativa.

O problema do sincretismo de ideias ou do ecletismo é gerar pessoas sem rumo. Como uma mulher se dizer feminista, exigir a aplicação dos direitos humanos e defender o aborto. Este último é a causa do feticídio feminino na China, onde não apenas é uma violência permitida, mas obrigatória no caso do casal que já possui um filho, em um país onde o filho homem possui o dever de cuidar de seus pais e a filha mulher cuidará dos pais do seu cônjuge. Isto ocasiona a possibilidade tecnológica da determinação do gênero do feto e, no caso de sexo feminino, pratica-se o aborto generalizadamente. Vale a ressalva de que hoje a China possui milhões de homens a mais do que mulheres.

A grande questão ética não é saber distinguir entre o certo e o errado, mas ter de optar entre duas ou mais opções igualmente certas ou erradas. É o caso da Escolha de Sofia, quando uma mãe teve de escolher qual dos seus filhos morreria nas mãos dos nazistas.

Para isto é preciso que o intérprete possua valores. Sem valorar não é possível interpretar e agir, portanto, torna-se impossível refletir a respeito dos Direitos Humanos e aplicar os mesmos, sem que se adote uma convenção de valores pela Comunidade Internacional. Uma Corte, na qual os seus membros, todos cultos, honestos e admiráveis não conseguirá redigir um acórdão caso os seus julgadores não decidam previamente, por questão de ordem, qual o valor e os critérios comuns que adotarão. Eis o problema da ineficácia da devida aplicação da Declaração dos Direitos Humanos da ONU.

Para concluir essa breve exposição a respeito da fictícia passagem do mito para a razão, ou em outras palavras, o estabelecimento de uma era de luzes após períodos de densas trevas, basta analisar o pensamento humano no período neolítico, mesmo em nossa perspectiva marcadamente eurocêntrica. Nessa era em questão, as ferramentas, as pinturas, esculturas e outros resquícios possíveis de serem analisados atualmente são suficientes para reconhecer um pensamento capaz de abstração com funções pragmáticas claras. No neolítico, o ser humano já manifestava e possuía pensamento religioso e técnico bastante evoluído. Basta estudar pequenos casos para corroborar essa tese que os seres humanos ao longo da História da Humanidade interagem por meio dos valores, das técnicas e de diversas perspectivas da racionalidade. É claro que há enormes diferenças entre as técnicas contemporâneas e de épocas anteriores. Todavia, são errôneas e arrogantes as pretensões de uma superioridade ou evolução ao longo do tempo, descrevendo os nossos antepassados como inferiores às pessoas de agora.

Argumento irônico, com vias cômicas, por *reductio ad absurdum*, seria imaginar um ser humano contemporâneo nos tempos antigos ou o inverso. Ainda que haja um tom jocoso, não se trata de um raciocínio sem conotações claras: primeiramente as pessoas de hoje não saberiam sobreviver nos rigores do neolítico. Tanto os indivíduos antigos, quanto os contemporâneos não estão adaptados a um tempo distinto do seu, pois o humano é um ser histórico, mas pensar que os nossos antepassados eram estúpidos é de uma arrogância e ignorância medonhas. Tome como exemplo o desenvolvimento da agricultura em sua complexidade e noções difícilísimas, algumas, inclusive, que seriam ignoradas em períodos posteriores, como a Europa Renascentista. Imaginemos que um pequeno grupo de pessoas, constituído de algumas famílias, que se reúna em torno de um rio para constituir um ambiente habitável. Tais pessoas necessitavam saber:

- 1- Que não havia geração espontânea da vida, como se acreditava na Europa até o século XIX, como defendiam nomes da estatura de Francesco Redi (1626 -1697), John T. Needham (1713-1781), Lazzaro Spallanzani (1729-1799). Somente com Louis Pasteur (1822 – 1895) a questão da geração espontânea foi afastada.
- 2- Que havia uma lei natural, estabelecendo relação de causas e efeitos necessários e suficientes, em um pensamento ordenado e racional em um determinado contexto. As relações de causa e efeito, de antes e depois, só são introduzidas no pensamento racional pelo Ocidente com o pensamento aristotélico, bem assim a ideia de Leis Naturais.
- 3- Que havia o momento certo de semear e colher, logo conheciam as estações do ano e os movimentos do Sol e da Lua em relação à Terra. Possuíam alguma noção matemática e sabiam registrar suas ideias, pois não é possível armazenar tantas informações somente com a memória ou por meio da tradição oral. Todavia os achados arqueológicos de registros de escrita não datam de mais de seis mil anos aproximadamente, muito distante dos achados de menos de doze mil anos da aparição agrícola no Oriente Médio.

- 4- Para ser agricultor é preciso saber algo de astronomia e contemplar o clima, a botânica, os animais, e saber distinguir a ervas daninha das dadivosas. O primeiro estudo de Biologia na Civilização Ocidental é atribuído a Aristóteles.
- 5- Há registros que estes povos eram autossuficientes em seus serviços religiosos, criando assim estruturas teológicas e filosóficas claras. A invasão Indo-Europeia do território que hoje conhecemos como Índia é um exemplo excelente a respeito da formação religiosa e do Direito dos povos por meio de características religiosas.
- 6- Cuidavam da própria saúde e das suas criações de animais em diversos contextos e variações climáticas. Do mesmo modo que a agricultura, tais perspectivas enfrentam desafios de flagelos e pragas.
- 7- Faziam a guerra e se defendiam das feras, dos outros seres humanos, que não os reconheciam como legítimos cultivadores e sedentários de uma propriedade particular; surgem, assim, os conflitos, a defesa e a teorização da propriedade privada. Possuíam um discurso ético e aplicaram o Direito.
- 8- Confeccionavam suas próprias ferramentas e utensílios antes de surgir e, em muitos momentos, efetivam comércio entre cidades diferentes.
- 9- Havia uma linguagem, com semântica e sintática evoluída e complexa para lidar com todos esses desafios e superá-los com êxito, mas também possuíam uma comunicação efetiva e inúmeros registros, os quais permitiam o ensino e a transmissão do conhecimento para novas gerações.

Mesmo diante de nossas tão discutidas teorias e a diversidade de nossos saberes, dificilmente um de nós seria capaz de sobreviver em um contexto tão hostil, o qual exige um conhecimento profundo da realidade e os diversos contextos em que as técnicas humanas podem ser aplicadas com fins específicos. Não é possível comparar em termos de um gradual esclarecimento em sentido objetivo. Em outras palavras, podem-se comparar diferentes eras, mas deve-se atentar

para a particularidade histórica sem a qual há uma tendência em privilegiar alguns fatores em detrimento de outros em diversos anacronismos. A discussão do pensamento humano em seu processo racional e criativo em suas diversas considerações pragmáticas. Não há como negar a sutileza metafísica presente em todo e qualquer pensamento humano, sem a prerrogativa de uma evolução das possibilidades do pensar, mas do pensamento humano.

Além dos exemplos enumerados acima, pode-se também destacar o surgimento da agulha e da linha para tessitura. Observe a complexidade e a *finesse d'esprit* para o surgimento dos fortes tecidos, por meio das mais frágeis linhas. Até nos dias de hoje, as mais modernas formas de tear, em suas mais variadas nuances, ainda utilizam variantes desta primordial ideia. Muitos outros exemplos poderiam ser listados, contudo, estes bastam ao escopo dessa dissertação: não há qualquer razão para a valorização do pensamento moderno em detrimento dos períodos anteriores. Todavia, as particularidades históricas de cada período devem ser estudadas e, do ponto de vista da epistemologia kantiana ou da análise de Thomas Kuhn, as condições e possibilidades para o saber devem ser destacados.

1.2- Questões metafísicas da Ciência Moderna: Thomas Kuhn e o pensamento Transcendental Kantiano

Diante da incapacidade de uma explicação totalmente racional ou empírica para o conhecimento, Kant fundamentou seus pensamentos epistemológicos em uma discussão a respeito das condições e possibilidades do conhecimento, as quais ele chamou de argumentos transcendentais. Dentre as inúmeras recepções do pensamento kantiano, há uma tendência ao afastamento da metafísica, e sucessivas escolas de reavaliação e interpretação da obra de Kant de forma recorrente, gerando correntes de kantismos em diversas direções. A primeira possui como entendimento para a primeira crítica kantiana as ciências naturais e o desenvolvimento da Ciência Moderna; enquanto aqueles que reposicionam a metafísica, como uma discussão a respeito do transcendental, e tratam a filosofia kantiana em suas razões últimas.

A distinção é evidente, por exemplo, no debate do início do século XX entre Ernest Cassirer e Martin Heidegger. Os dois grandes filósofos travaram uma disputa a respeito da correta interpretação do pensamento transcendental kantiano à luz das transformações científicas, suas

condições e possibilidades. Heidegger deixou Cassirer sem ação ao argumentar que o neokantismo de seu opositor negava o pensamento de Kant ao negar a metafísica, pois na *Crítica da Razão Pura* o homem só pode ser entendido na sua finitude e pensado no horizonte do tempo, não sendo uma teoria da experiência, empirista, mas a colocação como questão central da Filosofia o Ser, o infinito que se coloca perante o homem finito pela ocorrência do Nada. Para Heidegger a interpretação da *Crítica da Razão Pura* dos neokantistas é errada, pois o objeto da obra não é uma teoria do conhecimento, mas a indagação de Kant: O que é o homem? Logo, Kant enquadrou o homem na sua finitude, mas em momento algum negou a infinitude da metafísica, relançando os seus *fundamentos* e dialogando com Aristóteles e Platão na grandeza da questão ontológica. Para Heidegger Kant não reduziu a Filosofia aos limites da ciência experimental ou a uma atividade de Física e Matemática, a grande pobreza que se abatia na ciência moderna, ignorante dos fundamentos da metafísica que a embasava, perdendo-se em um simbolismo formal de História, Matemática, Física, mito, linguagem e ciência empírica. Para Kant, na interpretação de Heidegger a finitude, é a característica fundamental do homem, mesmo do pensamento lógico ou matemático, e o ser humano não pode pensar ou conhecer sem a intuição, como uma prisão finita que contém o homem e que o defronta com o nada, a morte e a angústia de sua existência perecível no tempo que a conforma e a extingue.

O pensamento transcendental não trata diretamente do objeto e de suas respectivas relações no mundo natural; pelo contrário, almeja a investigar as condições, limitações e possibilidades do conhecimento humano. Quem é limitado é o humano, e não o Ser, sentenciou Heidegger em Davos.

Os argumentos transcendentais desejam estudar os princípios pelos quais a mente humana representa objetos e ideias. Kant considerou estas estruturas que permitem a experiência na História, sendo o primeiro a nomear estas investigações com as diferentes terminologias e os múltiplos termos derivados de Transcendental. Em meio às recepções alemãs das críticas kantianas, Schopenhauer afirma que a filosofia transcendental revela as leis essenciais do mundo, as quais não podem, nas palavras desse filósofo, estar fora da mente humana. Em outros termos, o mundo dado a conhecer é uma representação. Assim, a Filosofia Transcendental nos alerta que as leis fundamentais do pensamento são noções presente *a priori*, visto ser o mundo dado apenas de maneira secundária, por meio de imagens e representações em na mente humana (2000, p. 82-83).

O argumento leva em consideração a forma crítica pela qual Kant rejeitou as ideias cépticas e puramente empiricistas que sustentavam a impossibilidade de inferência baseada no *princípio da causa suficiente*, ou afirmavam a supremacia da experiência para o qualquer tipo de conhecimento. Kant, ao contrário, veementemente sustenta a presença de imperativos que não resultam da experiência no mundo, mas que são condições necessárias para todo e qualquer ato de inteligibilidade.

Essas conjecturas foram recebidas na filosofia norte-americana por diversas vias, inclusive por meio das análises realizados por Ralph Waldo Emerson, que descreve tendências materialistas e idealistas ao longo da história humana. Contudo, Emerson salienta também a recepção kantiana no pensamento ocidental subsequente (2000, p. 86).

A argumentação kantiana sobre o *a priori* e o *sintético a priori* deseja salientar os elementos necessários para a cognição além das mediações dos sentidos e, ao mesmo tempo, considera a experiência de forma positiva. Em outras palavras, o filósofo de Königsberg estipula ideias transcendentais que investigam as condições e possibilidades que sustentam o conhecimento. Dessa forma, a Ciência necessita uma crítica filosófica para inquirir as possibilidades, os princípios e a extensão do conhecimento humano. Por sua vez, a filosofia requer um pensamento crítico a fim de evitar o mau uso da razão, incluindo a ausência de uma busca a respeito das estruturas *a priori*.

Assim, a principal função da razão não pode ser recolher e interpretar os diversos fenômenos no mundo, mas entender a dimensão Transcendental, a qual permite a cognição e as condições e possibilidades do conhecimento. Nas palavras de Kant, somente nessa esfera Transcendental, na qual a experiência não pode fornecer nenhuma instrução ou segurança, recai a investigação da razão (III / 30). Kant considera os problemas a respeito da imortalidade, Deus e da vontade como problemas filosóficos *a-críticos*, ou seja, posições que possuem argumentos válidos tanto para sua afirmativa ou negativa. Consequentemente, os argumentos transcendentais fornecem limites, validades e a extensão do conhecimento humano, ainda que a confiança de uma base univocamente sólida tenha sido abandonada.

Depois de *analisar* os conceitos matemáticos *enquanto* argumentos analíticos possuindo um julgamento sintético – conforme os princípios da geometria, aritmética e física –, Kant conclui que a própria metafísica possui proposições baseadas em noções baseadas em julgamentos *sintéticos a priori*: toda cognição requer uma experiência sintética; todavia, a cognição humana

necessita de pressupostos analíticos, os quais somente podem ser entendidos por meio das fundamentações *a priori* da razão. A noção de um *sintético a priori* possui uma estreita relação com os primeiros princípios do pensamento metafísico e os axiomas matemáticos. Para Kant, a metafísica deve descrever analiticamente as condições *a priori* que possibilitam a cognição, sendo fundamentada por meio de proposições *sintéticas a priori* (VI / 35). Estas representam uma maneira de evitar os argumentos céticos a respeito do conhecimento. O *despertar de um sono dogmático* , em suas leituras de David Hume, é uma metonímia que expressa a ideia de que toda e qualquer cognição necessita de pré-condições para existir. Por serem condições necessárias, sem elas não há conhecimento. Cabe a ressalva que, apesar de necessárias, não são suficientes para o conhecimento na teoria kantiana.

Essa revolução copernicana rejeita a divisão entre sujeito e objeto e, teoricamente, inaugura os estudos fenomenológicos na Alemanha do século XVIII. As diversas recepções do pensamento kantiano discutem o *Fundo* das experiências humanas no mundo, estabelecendo diversas tendências nas quais há uma valorização das nuances culturais e históricas. No século XX, por exemplo, a argumentação das *formas simbólicas* de Ernest Cassirer e a *Fenomenologia Existencial* de Martin Heidegger possuem um processo de continuidade da primeira Crítica kantiana. Ora, se em resumo, a metodologia transcendental almeja a discutir as condições *a priori* da cognição, a investigação dos elementos culturais e a relação com o tempo histórico são duas vertentes a serem consideradas.

A ideia de um pensamento transcendental foi recebida de muitas formas no idealismo alemão e no pensamento filosófico ocidental posterior. As múltiplas faces da Fenomenologia, as diversas noções de História e Historicidade e a própria concepção de uma *Kultur* são exemplos evidentes. Do ponto de vista epistemológico, Kurt Gödel acredita ser a Fenomenologia Husserliana uma genuína interpretação de Kant. Ao estudar as fundamentações formais da matemática, Gödel conclui ser impossível uma prova da consistência por meio de uma combinação de símbolos sem abstração e a introdução de novos axiomas e postulados (1961, 385).

Há os seguintes corolários: uma atitude cética ou a criação de inúmeras abstrações para a resolução de problemas particulares. Gödel acredita ser a Fenomenologia uma metodologia a partir da qual uma clarificação dos axiomas se torne possível e um entendimento a respeito dos significados e das relações fundamentais do pensamento em determinados contextos. Do mesmo modo que Ernest Cassirer, Gödel enriquece e adapta as noções científicas de Kant para as novas

descobertas científicas, entre estas, as novas teorias dos conjuntos e as geometrias não euclidianas. Do ponto de vista lógico e metafísico, permanece a impossibilidade de uma derivação lógica por meio de um número finito de axiomas. Uma crítica transcendental é necessária, ou seja, há de existir um estudo das condições e possibilidades do conhecimento.

Gödel critica pensadores que rejeitam a primeira Crítica kantiana devido às suas imprecisões científicas, de acordo com o desenvolvimento posterior; por outro lado, Gödel também admoesta aos filósofos que usam de maneira indiscriminada o pensamento de Kant. Por fim, restam elogios aos que se aventuram na investigação dos fundamentos *a priori* do conhecimento.

Edmund Husserl define a fenomenologia como a ciência da consciência na qual é possível descrever a intencionalidade da mente devido às regras presentes na apreensão noemática dos fenômenos que, por sua vez, fornecem o sentido e coerência à experiência. Diferentemente de Kant, Husserl não assume uma ideia de *numenon* como uma condição necessária, pois toda explicação fenomenológica deve considerar o *noema*, o qual carece de *intuição* no sentido medieval do termo. Ao coletar as diversas experiências no mundo, a fenomenologia revela o sentido do dado ao investigar as estruturas profundas da consciência humana.

Heidegger, do ponto de vista transcendental, afirma que a fundamentação da metafísica recai na imaginação, pois esta propicia o conhecimento ontológico. Ele afirma que a imaginação é a base para o conhecimento puro e prático. Portanto, o *Tempo* e a imaginação são meios possíveis para a fundamentação do conhecimento, ou seja, da mesma forma que o *Tempo*, a imaginação permite a cognição (Heidegger: 1965, 67). Heidegger salienta que a imaginação é a condição para o *sintético a priori* e aplica estas categorias para o entendimento do *Dasein*.

Por fim, a concepção kantiana de um pensamento transcendental rejeita o dogmatismo empírico e racional e, ao mesmo tempo, busca fundamentar as condições e possibilidades para a cognição humana. Resta à metafísica examinar os elementos intuitivos da experiência humana no mundo ao invés de categoricamente inferir conclusões baseados em sistemas formais. Contudo, esse ideal transcendental requer uma rigorosa fundamentação, a qual vem sendo discutida desde as primeiras interpretações da Crítica da razão Pura, de Kant. Michael Friedman, por exemplo, analisa a recepção do pensamento kantiano no Idealismo Alemão, principalmente a crítica a respeito da completa e perfeita distinção entre os elementos sensíveis e intelectuais ou, em termos típicos do Romantismo germânico, na diferenciação entre o Espírito (*Geist*) e a Natureza (*Natur*).

As articulações entre estas esferas distintas são baseadas em argumentos transcendentais que validam ou invalidam as cognições humanas baseadas nas respectivas experiências no mundo.

A ideia de um sistema formal sem o uso da sensibilidade, distinto do pensamento kantiano baseado no sintético *a priori*, busca uma fundamentação puramente analítica, sem a intervenção da historicidade, da subjetividade e de modelos interpretativos. Esse pensamento é evidente desde a tentativa de uma definição formal de número baseada nas teorias dos conjuntos sem o uso dos sentidos e transparentes à razão, conforme o trabalho de Gottlob Frege (1960, § 87-91 e 105). Por outro lado, a fenomenologia transcendental de Husserl deseja revelar as estruturas *a priori* que permitem a fundamentação do pensamento lógico formal, possuindo imediatas consequências para o pensamento humano em geral. Essa última consideração articula a experiência do mundo, sensibilidade e intencionalidade no processo fenomenológico.

Concomitantemente, diferentes interpretações do pensamento transcendental propiciam distintas abordagens epistemológicas. Podem-se destacar os trabalhos de Dilthey, que ambiciona formular uma metodologia coerente e consistente para as ditas ciências do Espírito (*Geisteswissenschaft*) por meio das experiências e expressões humanas na cultura. Resultam de uma profunda crítica psicológica, uma atualização da ideia de história e a noção de um pertencimento cultural (Dilthey: 2002, 208). Os pensamentos vinculados à *Lebensphilosophie* se concentram nas construções culturais e históricas do pensamento humano.

Essas considerações permitem indagar a respeito das questões centrais metafísicas e a presença de métodos retóricos na lógica do saber da Ciência Moderna. Paolo Rossi, por exemplo, enfatiza a arte da memória, da imaginação e as ideias convencionais como meios pelos quais Francis Bacon ordena as *tabulae*, estando, portanto, consideravelmente próximo aos métodos metafísicos do pensamento (Rossi, 2006, p. 425). Conclui o autor italiano afirmando a corajosa atitude de Bacon em recusar limites pré-estabelecidos para o conhecimento, usando a lógica como instrumento construído para a dominação da realidade natural.

A conjectura é imediata a respeito dos usos retóricos das questões centrais metafísicas do saber, por meio das quais a epistemologia passa a ser usada como um instrumento de dominação política. Mostra-se evidente a relação entre convenção, convencimento e coerção, e também a necessidade de pensar as questões metafísicas da Ciência Moderna. Para tanto, Paolo Rossi destaca também a herança da magia e da alquimia para o pensamento de Bacon (99-102).

A relação entre *sensualidade* e pensamento há muita intriga e enriquece as discussões filosóficas. A *inexorabilidade da metafísica* aprofunda diretamente as relações entre epistemologia, ética, estética e nossa atuação histórica. As expressões religiosas e científicas, de certa maneira, necessitam, elaboram e negam, ao seu tempo, as discussões últimas ou centrais. A metafísica parece que se faz sentir necessária, ainda que a sua negação sirva a intuítos práticos, possuindo contornos ideológicos manifestos na retórica do poder. Diante das inúmeras tentativas de exterminar o pensamento metafísico por modelos meramente sintáticos ou puramente lógicos e instrumentais, cabe ponderar a respeito da inexorabilidade dos aspectos semânticos e as profundas relações com o estabelecimento do saber.

Essas conjecturas ganharam contorno em algumas discussões a respeito da primeira crítica kantiana, ainda que uma recepção meramente tecnológica ou de uma epistemologia militante voltada para a justificação dos métodos das ciências naturais empobreçam as argumentações do filósofo de Königsberg. Cumpre destacar as premissas que enfatizam os limites críticos da razão humana como a impossibilidade da metafísica, mas também as vastas interpretações por meio das quais a inexorabilidade da metafísica se manifesta.

Para Kant, das relações entre metafísica e ciência moderna decorre um pensamento baseado nas representações fenomenológicas. Conforme exposto em seus argumentos transcendentais, presente na primeira crítica, a relação entre julgamentos sintéticos e analíticos são essenciais para o entendimento de qualquer fenômeno. Em termos físicos o filósofo afirma que na *Foronomia* o movimento é considerado por seus aspectos quantitativos sem a pergunta pela qualidade; na *Dinâmica*, o movimento tem como causa uma qualidade da matéria; para a *Mecânica*, a relação do movimento com o ambiente se faz necessário para o seu entendimento; enquanto que para a *Fenomenologia* a sensibilidade e posterior representação são as características primordiais. Assim define Kant em seu livro *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza (Metaphysische anfangsgrund der Naturwissenschaft)*:

“(...) Os princípios metafísicos da ciência da natureza podem ser expostos, então, em quatro capítulos principais. O primeiro pode chamar-se Foronomia; e nele o movimento é considerado como puro quantum, segundo sua composição, sem qualquer qualidade da matéria. O segundo pode ser denominado de Dinâmica, e nele o movimento é considerado como pertencendo à qualidade da matéria sob o nome de uma força movente original. O terceiro emerge sob o nome de Mecânica, e nele a matéria, com sua qualidade dinâmica, é considerada como se estivesse

em relação devido a seu próprio movimento. O quarto é chamado Fenomenologia; e nele o movimento ou repouso da matéria é determinado unicamente por referência ao modo de representação, ou modalidade, isto é, como uma aparição dos sentidos externos.” (1990, p. 20-21)

Coerente com a separação entre a *coisa em si* e os *fenômenos*, isto é, a impossibilidade de conhecimento do primeiro, e a receptividade do segundo, por meio da sensibilidade, Kant afirma a necessidade da metafísica antes e depois da sensualidade para discutir os limites e possibilidades do conhecer humano. Para tanto, nesta obra, discute a polissemia presente no termo latino *natura* tanto do ponto de vista da substância dos seres existentes, quanto à totalidade dos seres conhecidos pela sensibilidade. O conhecimento da natureza equivale ao saber dos princípios *a priori* que condicionam o pensamento e sua aplicabilidade. Em conformidade com as necessárias representações e suas respectivas funções para o entendimento, em sua *Crítica da Razão Pura*, afirma:

“(...) o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica, de que em geral nada do que é intuído no espaço seja uma coisa em si e tampouco que o espaço seja uma forma das coisas pertencente a elas em si mesmas, mas que os objetos em si não nos são conhecidos e que os por nós denominados objetos externos não passam de meras representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço e cujo verdadeiro correlatum, contudo, isto é, a coisa em si mesma, não é nem pode ser conhecida e tampouco jamais se pergunta por ela na experiência. (...)”

Não se pode negar que, em Kant, o Idealismo se manifesta em toda a sua potência contra as pretensões meramente empíricas ou *protomaterialista* em voga no século XVIII. As críticas criam um espaço para inúmeras discussões epistemológicas e permitem observar discursos metafísicos no centro do pensamento científico moderno. Michael Friedman considera que o intento kantiano seria a constituição metafísica para uma filosofia natural baseada nas ideias de Newton (Friedman, 1992, p. 4).

Essa perspectiva corrobora a noção de que a primeira Crítica desenvolve uma metodologia ou lógica para a metafísica (Jong, 1995, p. 235-237), ainda que a separação entre ciência, matemática e filosofia possa parecer artificial e suas relações meras convenções de raciocínio. Uma separação entre julgamentos meramente sintéticos ou puramente analíticos não podem ser

sustentados, conforme as discussões a respeito da necessidade do pensamento transcendental para o desenvolvimento das ideias de Kant nos mostram. Decorre que as fundamentações *metafísicas das ciências naturais* exemplificam concretamente os princípios transcendentais do conhecimento descritos na *Crítica da Razão Pura*.

A ideia de uma *metafísica antiga* que discuta as qualidades dos objetos e uma *metafísica especial* na qual as condições e possibilidades de conhecer um dado objeto se fundem na noção de matéria à luz das teorias dos corpos celestes pensadas por Newton (Friedman: 2001, 66). A busca Transcendental, conforme já exposto, influi diretamente nas diversas concepções de contemporâneas de História e também nos trabalhos de Thomas Kuhn.

Cabe aprofundar as *fundamentações metafísicas da ciência*, não apenas como uma leitura kantiana aos trabalhos anteriores, mas também como elemento essencial para a prática científica. Nessa dissertação não se adota a distinção entre ciência e metafísica e se supõe que esta separação se baseia em artifícios retóricos para a manutenção de poder. Para Edwin Arthur Burtt, um estudo crítico das bases metafísicas da ciência é essencial para evitar fantasias e obscurecimento, tanto no pensamento técnico-científico quanto, nas discussões filosóficas.

Percebe o Burtt que, embora existam diferentes linguagens e metodologias, as ideias medievais e modernas confluem em muitos pontos. Mostram-se significativas as fundamentações culturais, filosóficas ou epistemológicas para o desenvolvimento da ciência moderna. Portanto, conclui Burtt, que somente por meio de um entendimento do pensamento metafísico subjacente aos pensadores que desenvolveram a chamada *Revolução Científica* seria possível, de fato, explicar e entender tal transformação (11-22). Torna-se claro para Burtt que toda e qualquer descoberta carece de justificação, persuasão e aceitação; mas também que, em geral, os homens tendem a aceitar algumas ideias sem um pensamento crítico (330). Estas conclusões serão exploradas em parte por Thomas Kuhn e carecem posterior desenvolvimento.

A *tensão essencial* no sentido ensinado por Thomas Kuhn, presente no caminhar científico, o entendimento das estruturas subjacentes ao pensamento por meio de paradigmas ou matrizes disciplinares e a aplicação de um consenso metodológico são alguns das possíveis relações entre a discussão metafísica transcendental e o pensamento de Thomas Kuhn. Por outro lado, a *fixação e inexorabilidade da crença*, a constituição de dogmas e a realização de inúmeros ritos carecem profunda consideração.

Conclui-se que as crenças no pensamento científico são essenciais, mas apenas nos momentos de crise, e somente neles, é permitida a negação das crenças da comunidade científica, inclusive na possibilidade da busca dos fundamentos metafísicos da ciência, no fenômeno religioso e na arte poética. Uma teoria não se constrói apenas com processos indutivos por meio de uma base normativa para estudo dos fenômenos se baseia, inclusive, na crença da existência de uma relação entre causa e efeito. Do mesmo modo em que a ciência moderna carece de atos de fé, ela também necessita inventar e sustentar os mitos e dogmas, incutidos nos membros da comunidade científica pelos rituais de iniciação e pelos instrumentos de poder, como a distribuição e exigências de títulos acadêmicos para poder exercer profissões e de verbas públicas e autorizações das autoridades governamentais para o funcionamento dos estabelecimentos de ensino e pesquisa, ainda que de natureza privada. Algumas crenças são refletidas nos axiomas das teorias formais, sendo considerados razoavelmente intuitivos pelo ponto de vista lógico ou sensual. Outras crenças possuem raízes morais, históricas, estéticas cabendo um estudo aprofundado a respeito do transcendental.

Conforme nos mostra a história da filosofia e do pensamento religioso, momentos de criação são sucedidos por graduais períodos de aceitação e adaptação, seja por características normativas ou poderes coercivos. Este processo foi exemplificado pela dialética hegeliana em seu desenvolvimento histórico, na qual a tensão entre tese e antítese permite surgir síntese sempre parcial e nunca total. Observa-se que as revoluções paradigmáticas de Thomas Kuhn podem ser entendidas como um caso particular dentre as inúmeras manifestações do pensamento humano. As crises dos dogmas humanos trazem uma noção de instabilidade, acarretando um sentimento de imprevisibilidade, que fecundam a imaginação e propiciam o surgimento de novos sistemas de pensamento. A *Revolução Copernicana* de Kant permite um estudo a respeito da historicidade de todo e qualquer pensamento. Nota-se uma profunda semelhança entre o pensamento religioso, filosófico e científico.

Diferente de um ideal moderno em que se fazia necessária a eliminação gradual das influências eclesiológicas, atualmente, deve-se ponderar a respeito dos *discursos epistemológicos* enquanto instrumento para obtenção e manutenção do poder. Acrescenta-se a inexistência de limites entre os diversos sistemas permitidos para a elaboração humana, constatação que corrobora a chamada *migração de conceitos*. Cabe salientar que a ideia de uma migração de

valores subentende a existência prévia de áreas claramente delimitadas, por exemplo, entre os ditos saberes científicos e os chamados conhecimentos religiosos.

Os argumentos dessas linhas deliberadamente negam tais demarcações do ponto de vista *formal*, ainda que seja evidente a diferenciação pela perspectiva *material*. Nessa dissertação o significado de pensamento científico é aquele defendido pelas comunidades científicas; e o pensamento religioso é aquele defendido pelas comunidades religiosas. O objetivo é estudar fenomenologicamente o pensamento humano, inicialmente indiferente às legitimações e posteriores classificações. Essas discriminações são frutos da vontade política pelo poder com claros resultados materiais e econômicas. Dado a inexistência de uma classificação objetiva entre ciência e religião; prosa e verso; realidades físicas e metafísicas, essa dissertação busca a um estudo fenomenológico do saber humano em suas diversas ramificações culturais. A fim de exemplificar a falível dicotomia entre internalismo e externalismo, razão e emoção, sintática e semântica, religião e ciência, alguns casos famosos da história da ciência devem ser lembrados, ainda que uma aplicação sistemática destas diferenciações não subsista em nenhum pensador de alta envergadura filosófica. Thomas Hibbs tentou aplicar tais distinções ao pensamento de Tomás de Aquino e conclui serem vãs tais pretensões, sobretudo diante do espaço limítrofe da razão entre as perspectivas naturais e o sagrado (Hibbs, 1999, 573-580). O pensar humano de característica inevitavelmente metafísica não admite uma classificação simplificadora.

Kepler foi o primeiro astrônomo a aplicar aos fenômenos celestes a mecânica. Ao se deparar com modelos mecânicos ineficientes para uma explicação efetiva, usava modelos matemáticos complementados por axiomas teológicos e mesclava astronomia e astrologia, geometria e teologia, possuindo como critério de realidade a harmonia matemática da natureza. Por sua vez, o cardeal Nicolau de Cusa afirmava que Deus escrevera o universo de forma matemática ao criar as leis naturais. Uma das interpretações do próprio Kepler a respeito do heliocentrismo denota sua concepção teocêntrica do universo, pois Kepler criou o seu modelo cosmológico por meio da superposição de três ideias básicas: o universo como máquina física, o universo como harmonia matemática e o universo como uma ordem central teológica. Observe o modo como reflexões físicas e metafísicas de Kepler são conectadas:

“Em primeiro lugar, a menos que talvez um cego possa negá-lo perante ti, cuja essência integral nada mais é que a mais pura das luzes que possa existir em qualquer estrela, que é por si só o produto conservador e aquecedor de todas as coisas, é fonte de luz, denominado rei dos planetas,

por seu movimento, coração do mundo, por seu poder, olho do mundo, por sua beleza, o único que podemos considerar merecedor do Deus altíssimo. Portanto, como é próprio do criador difundir-se em uma órbita, nem antes, proceder a partir de um certo princípio e até mesmo de um certo ponto, nenhuma parte do mundo e nenhuma estrela é merecedora de tão grande honra, então pelas razões mais elevadas, voltamos ao sol, o único que parece, em virtude de sua dignidade e poder, adequado, a essa missão motora e digna de tornar-se a morada do próprio Deus.”

Percebem-se os argumentos alegóricos e místicos de Kepler em consonância ao pensamento de sua época. Ao invés de um materialismo frio e desprovido de significado pessoal, comunitário ou teológico, o pensador deseja que suas descobertas científicas possuam uma aplicabilidade teológica, resultando em um élan vital para as diversas atividades humanas. Assim pode comparar o sol ao Deus Pai da Santíssima Trindade e o meio etéreo ao Espírito Santo, pois por meio desse último há o poder de impulsionar os planetas. Observa-se ser impossível fugir ao espírito de seu tempo; sendo semelhante ao isolar do ar para a respiração, sem o qual somente a morte nos resta.

Ao lado de suas crenças religiosas, um suposto consenso em sua época, também convive em Kepler o investigador, com suas respectivas, distintas e interconectadas crenças científicas. Se a fé, crença no divino, influenciou sua criatividade; os axiomas matemáticos, crença nos sistemas formais da ciência, possibilitaram suas descobertas astronômicas. Há múltiplas inter-relações no pensamento humano distantes da suposta dicotomia entre ciência e religião. No caso particular de Kepler, ele herda de Tycho Brahe a importância da *empíria*, pois de acordo com o famoso por suas observações planetárias com extraordinária precisão; de Nicolau de Cusa a busca por uma harmonia no universo por meio dos caracteres matemáticos; e a incansável e instigante busca metafísica sobre as causas pelas quais as coisas são como são e não de outra forma. Conviviam, portanto, em meio ao seu processo criativo ideias metafísicas e as visões científicas a produção do conhecimento.

Pode-se concluir que uma hipótese aceita como verdadeira é sempre uma concepção abrangente, na qual fatos aparentemente independentes são vinculados para a formação de uma ordem e uma harmonia onde antes havia uma diversidade sem qualquer explicação efetiva. Em Kepler, percebe-se uma *estética matematizante da causalidade*, na qual conteúdo e forma são mesclados de maneira única e promovem uma expressão em diversas perspectivas culturais.

Ainda que alguns desejassem uma exposição destas mesmas ideias por meio das hipóteses matemáticas com suas respectivas previsibilidades sem qualquer conotação metafísica, esta não foi a opção do astrônomo. Ao contrário, os valores quantitativos possuíam em si uma característica metafísica ou qualitativa. Essa assertiva será explorada de maneira mais geral na exposição das diversas concepções dos números e as relações com o pensamento humano. Deve-se considerar a possibilidade oferecida a Kepler, por exemplo, de expor suas ideias somente do ponto de vista matemático com resultados pragmáticos de previsibilidade e não sendo uma descrição da realidade. A recusa do pensador traz consigo a possibilidade de se discutir os elementos quantitativos do conhecimento, mas também os aspectos qualitativos. Em outras palavras, o pensamento de Kepler possui ideias físicas e metafísicas que descrevem e analisam o cosmo e o mundo. O mesmo pode ser percebido no desenvolvimento newtoniano, especificamente na noção de uma força à distância, que trata de um problema a ser descrito matematicamente, a gravitação universal, que ao mesmo tempo possui contornos misteriosos, pois é uma pergunta impossível de ser entendida pelos sistemas científicos de sua época. São famosas as interpretações mágicas e religiosas de Newton que propiciaram o surgimento desta possibilidade (Burt, 1923, p. 280-293).

Para Thomas Kuhn a ciência se desenvolve em duas fases distintas: normal e revolucionária. Na primeira, os pesquisadores desenvolvem as implicações possíveis de um paradigma ou matriz disciplinar, portanto, não existindo críticas diretas ou uma busca de alternativas epistemológicas, pois há uma crença que todos os problemas essenciais podem ser propostos e encontrarão uma solução no paradigma vigente. Em contrapartida, na fase revolucionária, iniciada devido a uma crise pela insuficiência do paradigma inicial na resolução de problemas, os cientistas procuram alternativas viáveis dentro de novos pressupostos metafísicos, nos quais se pode incluir a Matemática. Todavia, a proposta de Kuhn não se aplica a todo e qualquer pensamento, pois ela carece de um consenso paradigmático. Contudo, ele estuda as dinâmicas do desenvolvimento científico, em especial àqueles vinculados ao período moderno. Conforme já atestado, as discussões de características metafísicas não possuem um consenso paradigmático; entretanto, os argumentos transcendentais do pensamento kantiano e suas implicações possibilitam a inserção da subjetividade e da historicidade na discussão epistemológica. A proposta de Kuhn é um caso particular voltado para o desenvolvimento das ciências modernas. Cabe considerar as articulações políticas, econômicas e sociais que propiciam e fornecem as condições de possibilidade para as

revoluções científicas modernas. Estas possuem em sua fundamentação primordial considerações metafísicas e profundas articulações históricas com o poder.

A visão internalista da ciência não foi aceita por Thomas Kuhn, da mesma forma que as tradições transcendentais do pensamento europeu, e não explicou as transformações científicas apenas por meio de seus modelos formais e sistemas coerentes, mas busca discutir as forças coercivas de poder e as influências de um contexto histórico. Com a intenção de explicar o caminhar científico na história, a perplexidade em relação aos modelos paradigmáticos deve ser densa o suficiente a ponto de produzir uma inquietação metafísica propícia ao surgimento de novas abordagens a problemas conhecidos. A mudança metodológica no interior dos estudos de mecânica é um exemplo a se considerar.

A perspectiva newtoniana dominou não somente a concepção física do universo, mas todo o pensamento ocidental foi tocado inquestionavelmente por suas ideias. O surgimento de novos resultados experimentais e o desenvolvimento de novas abordagens gerou uma perplexidade e um questionamento a respeito da eficácia absoluta dos métodos da mecânica clássica. O momento crítico necessitou uma transformação paradigmática para a recepção, divulgação e entendimento dos novos resultados e concepções de mundo. Ao se salientar a importância coerciva e normativa do poder pelas mais diversas perspectivas culturais, deseja-se avaliar quais são os motivos para que as possibilidades de ruptura dos dogmas estabelecidos para o pensamento ocorram. Não se trata de casos particulares que venham a exigir resoluções pragmáticas pontuais, mas as motivações necessárias para o rompimento com o pensamento normal e irrupção militante de uma epistemologia revolucionária. O movimento de transformação, por sua vez, carece de uma articulação coerciva, portanto, cultural e política, para o estabelecimento normativo do novo pensamento.

Ao discutir o pensamento científico com uma entidade presente na cultura e permeável, nunca distante das realidades históricas e sempre aberto a inovações, Thomas Kuhn insere a busca científica no centro da vida. Quais são as condições que geram o desenvolvimento da ciência e as forças motrizes de sua evolução? O desejo Kuhn de modelar o pensamento científico faz algumas simplificações, sobretudo reduções que restringem o discurso científico às ciências naturais. Um questionamento fundamental se coloca a respeito das transformações científicas, que não pode ser profundamente tratado neste trabalho e indaga se as modificações no entendimento científico são continuidades ou revoluções. Uma relação entre as posições científicas e metafísicas, racionais e

mágicas, e assim sucessivamente, permite a indagação a respeito das fundamentações do pensamento e suas aplicabilidades. Como exemplo das fundamentações do pensamento na teoria khuniana, serão criticadas as noções de número e suas aplicabilidades metafísicas por meio de uma discussão a respeito do significante zero e a ideia do nada. A discussão destas áreas limítrofes do saber, e uma avaliação a respeito da razão e sua aplicabilidade histórica, por meio da teoria dos valores, se fará necessário, e o tema será descrito com maiores detalhes no capítulo seguinte.

Neste momento, deseja-se exemplificar as articulações entre o saber e os sentimentos, por meio das noções de zero e da ideia a respeito do nada. A inexorável relação entre os aspectos sintáticos e semânticos deve ser considerada. De maneira simplificada, não há possibilidade de fundamentação meramente sintática no mundo: necessita-se da semântica; os aspectos sentimentais se expressam de maneira ordenada por diferentes aparatos lógicos, mostra-se inevitável juntamente com uma abordagem sintática, não se tratando de contradições que devam se destruir, mas de contradições que se assemelham a duas faces de uma mesma moeda, que não conseguem existir uma sem a outra. Uma análise metafísica dos números deseja evidenciar aquilo que se pode decifrar e o que permanece no mistério, ainda que funde o pensamento do ponto de vista transcendental. Ao invés de tratar dos números em geral, será analisada apenas a polissemia do significante zero e os múltiplos sentidos que lhe são associados, o hibridismo entre sintática e semântica, e a discussão dos resultados empíricos.

1.3- Decifrando o Zero e a permanência do mistério: O que se diz e o que se deve calar em uma análise metafísica dos Números por meio da polissemia dos signos e a questão do sentido em uma análise da sintática e da semântica

Como o modelo paradigmático de reflexão das diferentes correntes do pensamento se manifesta nas ideias de sintática e semântica e se interconectam? Para uma melhor exposição, esta complexa discussão será centrada no desenvolvimento contemporâneo decorrente das pesquisas de John Von Neumann e Ludwig Wittgenstein, a partir de um crivo aristotélico. A aparente aporia entre a sintática e a semântica é o tema em pauta. Não há consenso a respeito da definição dos termos em exame, apesar de sua constante presença no discurso de grandes pensadores, inclusive sendo objeto específico de discussão e altos estudos. Não parece haver a

possibilidade de suas definições sem discorrer, longamente, a respeito de suas intrínsecas polissemias e ideias vagas.

Contudo, o obetivo dessa dissertação se limita a lembrar da necessidade de refletir a esse respeito, pois a sintática e a semântica são aspectos sem os quais o próprio pensamento não pode ser expresso, ou ainda existir. A associação da noção de sintática ao pensamento com ordem e cardinalidade, determinística, muitas vezes comparada a modelos mecânicos, com relações de causa e efeito independentes do sujeito e da subjetividade, sugerindo, portanto, a objetividade. A semântica, ao estar em conexão direta com o significado ou a designação, agrega-se invariavelmente à emoção, à intuição e à imaginação no imaginário dos grandes pensadores e também entre as pessoas comuns.

A sintática vem da palavra grega *syntaksis* que significa pôr em ordem, disposição; ordem de batalha, tropas alinhadas; composição, tratado, obra; sintaxe, contingente de guerra; confederação; convênio; contribuição, imposto; salário, pensão. Leve-se em conta ainda a palavra *syntagma*, a qual traz como significado o contingente de tropas; composição, obra e doutrina; constituição política; contribuição ou taxa. O verbo *syntásso* traz arranjar, dispor, organizar; pôr em ordem de batalha; compor uma obra; combinar um plano, uma intriga; mandar. Desta forma, a sintática pode ser entendida como qualquer organização, combinação ou sistematização de partes.

Para Crísipo de Solis, que viveu na Grécia antiga aproximadamente entre 280 e 208 anos antes da era comum, a sintaxe do todo é o destino que governa a ordem do mundo. Do ponto de vista da semiótica, a sintaxe é a possibilidade de combinar signos com base em regras determináveis. É a área do conhecimento que estuda as formas gramaticais ou lógicas da linguagem, sendo as formas as possibilidades de combinação. Carnap definiu a sintática lógica das linguagens como a teoria das formas linguísticas, a declaração das regras formais que regem a linguagem de modo sistemático. Salienta ainda o significado e os sentidos como desnecessários para o formalismo lógico, pois somente seriam importantes os tipos dos signos e a ordem pela qual as expressões são constituídas. A lógica é sintática e toda a linguagem científica deveria estar embasada nesta perspectiva.

Contudo, a *tradutabilidade* da fala para o modo formal constitui a pedra de toque para todas as sentenças filosóficas, ou para todas as sentenças que não pertencem à linguagem de nenhuma das ciências empíricas. Carnap, ainda, admite os resultados negativos das análises lógicas, diante da total ausência de significado. Em termos do desenvolvimento dos métodos computacionais, John

von Neumann chega a resultados parecidos ao descrever as sinapses cerebrais como linguagem de fato ou perspectiva matemática, isto é, há uma diferença entre as linguagens humanas e a estrutura lógica de descrição das mesma.

Wittgenstein pondera tais limites em alguns aforismas dos *Tractatus* – especialmente o terceiro parágrafo e a chamada parte mística da obra – contudo é no *livro azul*, no *livro marrom* e, sobretudo, nas *Investigações Filosóficas* e em trabalhos posteriores que esta perspectiva passa a ser sistematizada.

Essas mudanças na concepção de uma sintática perfeita na descrição do mundo, a qual, se levada às últimas atuações, reduziria os problemas científicos e filosóficos a uma analiticidade da linguagem, sofrendo inúmeros abalos epistemológicos. As pessoas não estão acostumadas a olhar as sentenças, mas para os fatos. A afirmação possui como representante mais significativo Gödel e a prova da incompletude, ao procurar colocar todas as sentenças nas regras aritméticas e encontrar o paradoxo da consistência e da completude. Em sentido contrário a filosofia de Platão, que negava que os fatos levassem à Verdade, que somente existiria no mundo das Ideias, como afirma em *A República*, no seu livro III, sendo a imitação primeira dos fatos aquela que é feita no mundo dos homens, que pensariam imitando a aparência da realidade, agindo em falsidade; em um segundo nível mimético os homens social e histórico, e em um terceiro plano mimético estaria o conhecimento artístico, a imitação da imitação do segundo plano, e acima de tudo o mundo das ideias, onde se refugia a Verdade.

Santo Agostinho platonicamente divide a cidade dos homens da Cidade de Deus, e se coloca ao lado da ideia que a Verdade não é desse mundo, firmando a hermenêutica e a exegese para a interpretação da Bíblia, onde se lê: “*Respondeu Jesus: O meu reino não é deste mundo*; João 18:36.

Nesse sentido o pensamento científico moderno também é igual ao pensamento religioso e ao pensamento metafísico filosófico, pois para a Ciência Moderna somente por meio de uma teoria se é capaz de interpretar os dados experimentais e prever o futuro, tanto nas relações causais, como mesmo nas casuais, por meio do conhecimento probabilístico. Karl Popper exige mais, pois pela sua teoria do conhecimento, que não é uma teoria científica, mas metacientífica, a teoria só é científica que contiver em si mesmo as provas de sua falsidade, ou seja, a teoria deve ser falsificável.

A respeito da semântica deve-se ponderar a sua introdução por Aristóteles para indicar a função específica do signo linguístico *semaínein*. O verbo *semaíno* diz respeito a assinalar, marcar, selar; fazer senhas, mandar por senhas, dar o sinal; mandar, ordenar, ser chefe; mandar um augúrio, deixar ver um presságio dos deuses; ser um presságio, pressagiar; indicar, explicar, anunciar, predizer, revelar; provar; manifestar-se, marcar para si como seu; conjecturar.

O substantivo *sema* pode ser entendido como sinal, distintivo, marca; presságio, augúrio, prodígio; pisada; aviso; quadro, imagem, retrato; selo; letra, caractere de letra; bandeira; tumba, sepultura, túmulo, cenotáfio; prova. A semântica considera as relações dos signos com os objetos referidos, isto é, permite uma relação de designação, também assinalada contemporaneamente por Bréal.

A semântica procura estudar e analisar, também pela lógica, a função significativa, os nexos entre os signos e suas significações. O polêmico livro de Korzybski – *Science and Sanity* – utiliza o termo para uma teoria relativa ao uso da linguagem, mesclando-o às neuroses – entendidas como frutos de um mau uso da linguagem.

Os lógicos no início do século XX, em especial os de origem polonesa e particularmente Chwistek, não distinguem de maneira geral entre proposição e enunciado, portanto, entre significado lógico e forma linguística de uma dada proposição. A semântica passa a indicar a lógica formal de uma maneira geral. Esta perspectiva está de acordo com o ideal de uma sintática perfeita e a possibilidade de uma aritmetização da linguagem.

Após os trabalhos de Morris e Carnap, passa-se a considerar a inseparabilidade entre o pensamento sintático e semântico, atribuindo objetivos para a linguagem em circunstâncias concretas. A sintática, ao procurar abstrair até mesmo o significado, deseja estudar as relações entre os signos e os sistemas neles subjacentes e oriundos. Há uma diferenciação entre a *semântica pura* que constitui a base *a priori* de um sistema sintático e a *semântica descritiva* que se aproxima de uma investigação empírica, mais próxima da linguagem. O desejo de uma análise lógica baseada unicamente em condições analíticas, no sentido kantiano, mostra-nos o desejo de um afastamento de perspectivas *contingentes*, ou, no pensamento kantiano, *sintéticas*.

Apenas no cabe conjecturar a respeito das condições *sintéticas a priori*, ou seja, o princípio básico de orientação do pensamento kantiano que de uma maneira breve procura sintetizar o pensamento humano racional e sensível. A *semântica pura* é uma teoria da verdade efetivada por meio de sistemas sintáticos interpretados de modo dedutivo.

São tangenciados nossos exemplos paradigmáticos de Ludwig Wittgenstein e John von Neumann, pois o desenvolvimento de uma concepção pragmática que tenha como subsídio o contexto e o uso da linguagem ocorre de maneira concomitante ao ideal de uma matematização desta para tomadas de decisão.

Algumas pesquisas centrais em torno desses temas merecem ser expostas. A respeito da sintática, Carnap se refere de maneira geral às possíveis ordens seriais compostas de quaisquer elementos. A sintaxe lógica procura estudar sistemas de linguagem despojados de significação, focando suas análises na expressão, na fórmula, no axioma, no teorema, na regra de inferência, na prova. Destacam-se neste ramo os conceitos de *consistência*, *completude* e *indecidibilidade*. A sintática, em suas características, pode ser vista como pura ou descritiva; aritmética e não aritmética. Neste último caso, os predicados sintáticos podem ser definidos como predicados numéricos, tendo como grande representante Gödel. Percebe-se a busca do rigor da formalidade no trato da sintaxe e suas variações.

Vale ainda perceber o termo em Husserl, sendo associado a proposições apofânticas, as quais influenciariam de maneira significativa Heidegger. Entende-se por proposições apofânticas qualquer enunciado verbal passível de ser considerado verdadeiro ou falso, em função de descrever corretamente ou não o mundo real. Dito de outro modo: são enunciados que permitem a revelação da *physis*, pois evidencia e coloca às claras suas características. Aristóteles considerou a Verdade o objeto a ser estudado pela lógica, em contraste com as manifestações linguísticas, afetivas, desejosas, interrogativas. Estas últimas pertenceriam antes à Retórica e à Poética do que a Lógica.

A semântica como disciplina acadêmica específica tem início na Europa no final do século XIX, especialmente nos trabalhos de Michel Bréal – filólogo francês. Para os norte-americanos Charles Sanders Peirce seria o precursor. Cabe ponderar a universalidade desse pensamento, a começar nos antigos, como Platão e Aristóteles no período clássico do pensamento grego, os estóicos, os epicuristas e outras correntes helenísticas; passando pela exegese e hermenêutica Patrística, por Agostinho e Tomás de Aquino, desembocando na controvérsia entre o nominalismo e o realismo; e, por fim, nas concepções modernas, em especial o pensamento decorrente de Leibniz e Locke.

O pensamento formalista de John von Neumann não carrega consigo o ideal de Hilbert de uma lógica completa e consistente, mas mantém o ideal de mapear todo e qualquer fenômeno pela

lógica e, sobretudo, pelos instrumentos matemáticos. Contudo, de acordo com a visão epistemológica, seu pensar não deseja descobrir as *matrizes* do universo, mas aplicar dados passíveis de serem coletados a âmbitos utilitaristas. A busca por uma sintática perfeita tem pressupostos em seus princípios *metafísicos deterministas*, mas com a perspectiva da incompletude almeja um ponto simétrico, um equilíbrio prático entre a ordem e o caos. Como sempre procurou refletir sobre problemas centrais de seu tempo, como as bases da lógica da ciência e as novas descobertas quânticas, o resgate da *teoria dos jogos*, a aplicação na economia a partir da reflexão sobre a tomada de decisão, evidencia a epistemologia subjacente: a máxima possibilidade de matematizar o cosmo, vinculada à *necessidade*, e a presença da incerteza e das múltiplas variações de cada particular, próprios da *contingência*. Essa discussão, aqui caracterizada com os termos *sintática* e *semântica*, ganha corpo em inúmeros campos da pesquisa contemporânea, com outras roupagens e nomenclaturas específicas. Contudo, estas procuram realçar justamente aquilo que é passível de ser ordenado e, portanto, dito com segurança objetiva, ao mesmo tempo em que salientam o fundamento do que é dito. A espera por uma solução não agrada, o momento é de uma *tensão essencial* como ensinado por Khun. Por ora, apela-se ao gênio literário e filosófico de Borges ao narrar o encontro de um sacerdote com o imponderável na divindade em seu âmbito Infinito e depois ao refutar o tempo: diante da epifania o que nos resta dizer? Nada, diria Wittgenstein em sua primeira fase do *Tractatus*. Ao refutarmos nossas bases, quais jogos linguísticos e teorias nos resgatariam de nós mesmos? *A caminho da linguagem* somente podemos parafrasear a leitura atenta de Heidegger aos poemas de Hölderlin: *nada seja onde a palavra faltar*.

A palavra sempre nos falta diante do mistério. Uma maneira de pensar o zero enquanto significante é o seu sentido ordenador ou cosmológico na construção dos números. Por outro lado, o Nada é caótico: não há ordem, sintática, explicação, matematização. Aquilo que é dito a respeito do Nada, muitas vezes se confunde com o que é dito sobre o significante zero. Todavia, não é possível ordenar o caos, a não ser por interesses práticos distintos. Discussões epistemológicas a respeito dos números existem desde a antiguidade. Seja no pensamento consagrado pelas correntes pitagóricas, seja no tratamento sistemático da metafísica aristotélica, a noção numérica sempre causou fascínio e admiração que vão muito além de suas praticidades. Apesar de não existir consenso a respeito da natureza última dos números ou suas fundamentações finais, não há dúvida de seus resultados científicos. Aos moldes do pensamento

grego, pode-se afirmar que os números possuem relações metafísicas, seja na discussão a respeito da unidade, da dualidade, ou da multiplicidade: há uma clara polissemia a respeito de todos os números. Platão, por exemplo, discute no diálogo Parmênides a ideia de unidade a partir de diversas investidas dialéticas. Desse modo, os números tratam daquilo que se pode medir, mas também servem aos propósitos metafísicos do autor platônico. Nosso exemplo particular descrito a seguir, analisa historicamente e metafisicamente a nulidade e os pensamentos a respeito do nada. Desse modo, enfatizar-se-ão alguns problemas solucionados pelo significativo zero e o mistério associado à ideia do Nada.

Os números, de uma maneira geral, tratam de problemas práticos que exigem uma solução imediata, mas também conotam um valor metafísico indiscutível. As noções de unidade, dualidade e pluralidade permitem diversas especulações e podem funcionar como elementos fundamentais para o desenvolvimento de um pensamento. Tanto o monismo, como a diferença ou a multiplicidade dos valores, propiciam um discurso no qual a realidade humana pode ser expressa em suas mais variadas perspectivas culturais e filosóficas. Todavia, para os fins práticos de nossa discussão, o zero será estudado como não apenas como instrumento de raciocínio matemático, mas, sobretudo, signo que possibilita uma elaboração metafísica. Diante do enigma dos números, perpetua-se nossa perplexidade pela ideia de um ente numérico que pode *nada* representar, espelhar todo o universo numérico racionalmente conhecido, ou ainda ser utilizado apenas como uma marcação de base para fins práticos.

Primeiramente, deve-se enfatizar a polissemia inerente ao pensarmos o zero. Em outras palavras, necessita-se pensar o que queremos dizer quando afirmamos a existência do zero e em que contexto se proclama ou se utiliza esta noção. Após uma breve exposição, é enfatizada a questão central para nossa análise: o privilégio da unidade pensada por meio da dualidade que enfatiza o ser e o fenômeno no pensamento filosófico ocidental por meio das inúmeras leituras e interpretações do pensamento grego. Os corolários para todas as dimensões do saber, sobretudo nas articulações fenomenológicas entre a coisa e o sujeito cognoscente assim se mostram presentes. Surge diante de nossos olhos e se forma na nossa mente uma reflexão a respeito do monismo, da pluralidade, da relatividade e das bases fundamentais a estes respectivos modelos de pensamento. Todas estas questões estão presentes nos mistérios e problemas do zero do ponto de vista metafísico e carecem de uma melhor avaliação.

Essa prerrogativa implica, necessariamente, uma análise crítica por meio da teoria dos valores e sua pragmática histórica, pois não há motivos evidentes para a predileção de nenhuma posição filosófica em detrimento de outra, a não ser por mecanismos coercitivos de poder. Os desdobramentos de recriar a dicotomia grega entre o *ser* e o *não ser* são a questão central e recorrente na presente monografia, que se limita a esposar a abordagem da perplexidade do tema e indicar as dificuldades da tarefa multidisciplinar para enfrentar o tema. O gradual processo de destruição da metafísica tradicional devido aos seus usos e abusos para a obtenção e sustentação do poder; mas também devem ser consideradas as novas perspectivas epistemológicas e seus corolários filosóficos. Segue uma breve abordagem a respeito do zero na qual as implicações metafísicas são destacadas a fim de suscitar uma discussão a respeito do valor e do valente, ou seja, uma investigação a respeito daquilo que vale e sobre aquilo que faz com o que valor valha.

A filosofia ocidental, apesar da crise da razão sem precedentes desde Sócrates, ainda mantém o conceito de ser e não-ser, sendo o nada não-ser. “*To be or not to be, that’s the question*”, sumulou Shakespeare, não deixando lugar para o nada e ainda não sendo contestado pela boa doutrina ocidental. Entretanto, quando na Idade Média os árabes trouxeram os conhecimentos de Aristóteles e dos hindus para a Europa, algo de muito estranho aconteceu com o nada, camuflado no zero.

Lendo os textos da Antiguidade, inclusive a Torá e a Bíblia, e ainda os clássicos da literatura, verifica-se que o conceito de nada que é, ou seja, que não é não ser, pode ser encontrado recorrentemente. Na Matemática e na Lógica, por suas rigorosas metodologias, encontra-se o campo fértil para cultivar a semente que foi plantada em nossa psique, e que não mais conseguimos pensar sem os frutos da árvore que a civilização greco-judaica-cristã mas também árabe e hindu, onde se alimenta todo o mundo contemporâneo.

Atualmente é convencionalizado que o zero é o primeiro dos dez símbolos dos algarismos arábicos, que tiveram origem nos algarismos hindus. Todavia, deve-se destacar que nem os sumérios, assírios, babilônicos, egípcios, gregos (incluindo Pitágoras, Euclides, Arquimedes e Aristóteles), romanos, nem os cristãos até a Idade Média possuíam o algarismo zero.

A origem do zero é atribuída aos hindus, civilização situada no subcontinente indiano, existente até hoje. Coube aos árabes, que tiveram contato com os hindus, introduzir na atual civilização ocidental durante a Idade Média o algarismo zero. Nos sistemas de base decimal,

algarismo também é designado dígito, em razão dos dez dedos que possuímos nas mãos, e ainda hoje se confundem os significados de algarismo, dígito e número.

O algarismo, do árabe *al-kwuarizmi*, oriundo de Kharizm, como era conhecido o matemático árabe do século IX, Abu Jafar Mohamed Ibn Musa, pode ser uma figura convencionalizada, como as gravuras das cartas de baralho, que se associam à noção de um número, mas possuem também um significado próprio, e em certos jogos remetem a símbolos mágicos, como no caso das cartomantes, que prescindem de significado numérico.

Com relação aos dígitos, em qualquer base maior ou igual a dois, a correspondência a um número é indispensável. Todavia, ainda hoje, as diversas teorias de número ainda não conseguiram definir o que é número. Etimologicamente, número provém do latim *numerus*, que significa parte de um todo, existindo ainda corrente minoritária que associa a sua etimologia ao antepositivo latino *num-*, de *nummus*- moeda, do grego *nom-* de *nomos*, norma, lei. De fato, toda moeda é um algarismo, que expressa um valor nominal, o qual remete à noção de nome, nomear, que provém do latim *nomen-*, que significa chamar pelo nome, como um algarismo chama pelo número.

Edmund Landau, em seu clássico livro Teoria Elementar dos Números (LANDAU, 2002, p. 1), inicia a primeira página com dois mistérios: o primeiro é se referir ao número sem defini-lo, caracterizando-o como conceito fundamental indefinível; e o segundo é, em sua definição, se referir ao zero sem defini-lo, discriminando-o dos inteiros positivos e dos inteiros negativos, e na sua *Definição 1* impor a condição “seja a diferente de zero” para definir a divisão.

Esse misterioso zero foi chamado pelos hindus *sunya*, para representar o marcador de base, como o zero em 10 (dez), no sistema decimal, bem assim como ocorre em 101 (cento e um), 1001 (mil e um) e em todos os casos em que no ábaco não havia uma peça na coluna. Mas o sunya ainda não era o número zero, mas um algarismo para indicar um vazio, tendo os hindus, por analogia, usado o símbolo sunya para significar uma variável desconhecida, como atualmente fazendo com *x*, *y* e *z*, que, em última análise, representa um vazio de conhecimento, uma indeterminação, até serem identificados, ou continuarem desconhecidos.

Em sua tese de doutorado, Miriam Abduche Kaiuca (2012) estuda a matemática árabe baseada na sabedoria e na poesia e literatura árabe que permitiu a criação da muqabalah, que juntamente com a álgebra estabeleceu o equilíbrio como fórmula do método matemático, inovando a matemática. Na notação atual permitiu que se compreendesse que $x+y-z=0$, ou que $x+y=z$.

Em árabe, denominou-se *sifr* para representar os espaço vazio da coluna do ábaco, assim tendo chegado na Europa medieval juntamente com os demais algarismos da notação que passou a ser conhecida como algarismos arábicos, substituindo com imensa superioridade e aceitabilidade os algarismos romanos. Os algarismos romanos são muito eficientes para as operações de soma e subtração, pois basta agrupar as unidades de milhar, centena, cinquentena, dezena, quinquena e unidade, para que o resultado da operação soma ou subtração surja naturalmente, com o uso de um ábaco ou mesmo os dedos da mão. Todavia, multiplicar ou dividir com algarismos romanos é um estorvo, enquanto com algarismos arábicos a divisão e a multiplicação tornam-se triviais, exceto no caso de números irracionais ou transcendentais, que necessitam ser aproximados pelo calculista.

A palavra hindu *sunya* foi substituída pelo árabe *sifr*; e posteriormente por *cipher*; a partir da qual surge a palavra cifra que passou a designar inicialmente o conjunto de algarismos, que atualmente em português é associado à ideia de quantias monetárias, pois os algarismos arábicos, inicialmente, eram utilizados para calcular juros e demais cálculos em empréstimos financeiros, enquanto os tradicionais algarismos romanos permaneciam no uso da população normal. Coube aos italianos a designação *zero* em fase posterior.

Ao refletirmos sobre as estruturas etimológicas em questão, deparamo-nos com questões metafísicas de nosso interesse, pois de cifra surgem as variantes decifrar, cifrado, significando enigma. O enigma pode representar um problema ou um mistério: o problema se apresenta ao homem e exige uma solução; o mistério aparece, mas não admite solução. Por isso, decifrar o zero tanto pode significar o estudo de um problema, como a descoberta de um mistério. A revolução cartesiana no pensamento matemático e filosófico é um caso no qual o zero visto como um problema admite uma solução pragmática; por outro lado, o problema metafísico do nada flerta com o mistério.

René Descartes inovou a História da Filosofia, da Matemática e da Física com a sua criação dos eixos cartesianos, e a nova concepção de lugar, como entidade relativa, em oposição ao lugar absoluto de Aristóteles. Ao considerar a geometria e a aritmética, representando os números como uma distância em relação à origem de um sistema de retas que se interseccionam em um ponto “o” de origem, no qual Descartes posicionou o zero, e por indução matemática, *avant la lettre*, fê-lo ser seguido pelos números naturais, utilizando as noções de negativo e positivo, para

antes e depois da origem, mantendo o conceito aristotélico de antes e depois, de ordem e sentido, e de infinito, tornando ilimitadas as retas dos eixos cartesianos.

Pode-se observar, por exemplo, a presença de um zero nadificador na função real $f(x) = 1/x$ quando este discriminante se aproxima de zero. Em uma reta infinita não há centro, de acordo com os postulados euclidianos. Todavia, na fundamentação pragmática dos eixos cartesianos, percebe-se a necessidade de um centro. Tal perspectiva interage com os diversos desenvolvimentos das álgebras e geometrias modernas. A imposição de uma formalização da reta real é um exemplo importante, no qual a reta do eixo cartesiano possui uma sistematização matemática rigorosa. Neste desenvolvimento há a possibilidade de verificação de diversos centros, dependendo do interesse prático de cada pesquisador, seja na reta ou no plano. Do ponto de vista metafísico, uma analogia nos desafia a mostrar que nem sempre é possível reduzir a Verdade a um problema, e que a Verdade teima em se esconder de nós, tornando-se desconhecida e inatingível. Contudo, a multiplicidade de centros se opõe à ideia monista de uma verdade absoluta em um sistema. Resta-nos pressupor que tanto uma posição quanto a outra é uma questão de crença. O centro é a questão central; o centro se funda na crença; e a crença interage pragmaticamente e intelectualmente com o mundo.

A relatividade, posteriormente percebida por Einstein, mostra-se clara quando se utiliza dois ou mais eixos cartesianos, nos quais, um eixo cartesiano se apresenta fixo como referência, e os demais eixos se deslocam em relação ao eixo fixo ou referencial, no qual a Teoria da Relatividade Ampliada posicionou o observador, concluindo que o conceito de lugar é relativo. Nesse ponto o zero, que já era reconhecido como marcador de base, em sistemas numéricos de base igual ou superior à base dois, e como conjunto vazio, também passou a representar a origem dos eixos cartesianos.

Por outro lado, A distinção mais difícil de ser feita à polissemia do significante zero é em relação ao seu significado de nada. O conceito de nada não é matemático, mas metamatemático; nem é físico, mas metafísico, encontrando-se no campo da Filosofia e da Teologia. A restrição da Teoria dos Números ao $x/0$ é mais forte do que uma simples indeterminação, mas uma proibição em razão de um mistério ontológico. Para a filosofia ocidental, seguindo o ser parmenidiano, o ser é, e se não é ser, é não-ser. Logo, o nada é não-ser.

Qualquer número dividido por zero, portanto, não é um número, ou no dizer dos matemáticos “not a number - NAN”. Sequer o misterioso infinito, representado pela curva lemniscata (∞),

pode ser invocado. Mesmo o infinito, que pode ser chamado de um algarismo, não é um número, nem um dígito, mas vem merecendo ser considerado o limite, inclusive com a convenção de $+\infty$ e $-\infty$; mas o nada, o NAN, é terra proibida por se tratar de não ser. Todavia, fora da filosofia ocidental, o nada é um conceito de existência, distinto do não ser. Não por acaso, teriam que ser os hindus a conceberem o zero, pois acreditam que do nada surgem coisas, e para o nada irão.

A Filosofia Cristã também ensina que do pó vieste e ao pó voltarás. A indicação que antes do verbo era o nada, e a lição de Santo Agostinho que o tempo se inicia com o verbo de Deus, encontrará entre os ateus a perplexidade de acreditarem na Teoria do Big Bang, que não sabe explicar o que havia antes da singularidade de tal evento.

Mostra-se, portanto, que a questão da unidade e da pluralidade se revela em toda a sua dificuldade no zero como nada, e no 1 (um) como unidade, tal qual o todo monista de Parmênides. Contra a pluralidade e o movimento, os paradoxos de Zenão de Eléia, ainda hoje irrefutáveis, defenderam o monismo que afirma que o ser é.

Cabe-nos um distinguir entre o ser parmenidiano e o ser mosaico. *O ser parmediano é*; por sua vez, o ser mosaico é o que é. A respeito do primeiro caso, assim nos Ensinam Giovanni Reale e Dario Antiseri, em sua obra História da Filosofia (2003, p. 32):

“V. Os Eleatas e a descoberta do ser. Parmênides de Eléia (sécs. VI-V a.C.) fundador da Escola eleática, no seu poema Sobre a Natureza, que se tornou célebre, descreve três vias de pesquisa:

- 1) *a da verdade absoluta;*
- 2) *a das opiniões falazes*
- 3) *a da opinião plausível.*

A primeira via afirma que “o ser existe e não pode não existir”, e que “o não-ser não existe”, e disso tira toda uma série de conseqüências. Primeiramente, fora do ser não existe nada e, portanto, também o pensamento é ser (não é possível, para Parmênides, pensar nada); em segundo lugar, o ser é não-gerado (porque de outro modo deveria derivar do não-ser; mas o não ser não existe); em terceiro lugar, é incorruptível (porque de outro modo deveria terminar no não-ser). Além disso, não tem passado nem futuro (de outro modo, uma vez passado, não existiria mais, ou, na espera de ser no futuro, não existiria), e, portanto existe em um eterno presente, é imóvel, é homogêneo (tudo igual a si, porque não pode existir mais ou menos ser), é perfeito (e portanto pensável como esférico), é limitado(enquanto no limite se via um elemento de perfeição) e uno. Portanto, aquilo que os sentidos atestam como em devir

e múltiplo, e conseqüentemente tudo aquilo que eles testemunham, é falso.

A segunda via é a do erro, a qual, confiando nos sentidos, admite que exista o devir e cai, por conseguinte, no erro de admitir a existência do não-ser.

A terceira via procura certa mediação entre as duas primeiras, reconhecendo que também os opostos, como “luz” e a “noite”, devam identificar-se no ser (a luz “é”, a noite “é”, e portanto ambas “são”, ou seja, coincidem no ser). Os testemunhos dos sentidos devem, portanto, ser radicalmente repensados e redimensionados em nível da razão.”

Por outro lado, a Bíblia em uma de suas traduções em português nos diz a respeito do ser mosaico:

13. Moisés disse a Deus: “Quando eu for para junto dos israelitas e lhes disser que o Deus de seus pais me enviou a eles, que lhes responderei se me perguntarem qual é o Seu nome?” 14. Deus respondeu a Moisés: “EU SOU AQUELE QUE SOU”. E ajuntou: “Eis como responderás aos israelitas: (Aquele que se chama) EU SOU envia-me junto de vós” (Êxodo 3,13.14)

Inicialmente cumpre fazer referência à controvérsia a respeito do que é “é”. Para uma corrente, o sentido de “é”, contido no conceito parmenidiano de “o ser é” significa uma cópula, que requer um complemento, pois “o ser é”, em especial para os materialistas e relativistas, que negam o monismo, exige um complemento. Por outro lado para os que adotam o sentido existencial, “o ser é”, ensina Ferrater Mora, em seu dicionário de filosofia, no verbete SER significa algo assim como existir. Nesse ponto, resta a perplexidade de se apreciar o que é “existir”. Existir é oriundo do latim sistere, sisto, istiti, istatum, que significa suste, manter, pousar, repousar, estabelecer, colocar, por. Logo, existir é uma forma de sistência, que remete a uma posição em relação a um lugar, retornando-nos ao conflito do conceito de lugar entre Aristóteles e Descartes.

Existência (*ex-sistere*) é não só existir (*ex-istir*), como insistir, subsistir, persistir, consistir, inconsistir, assistir, resistir, desistir, ou qualquer outra forma construtiva admitida pela língua. Logo, o ser parmenidiano, monista, não admite a existência, por ser um ser eterno e sem limite, um ser antes do verbo, antes do Big Bang, o ser que não explica a transformação da unidade na pluralidade. O ser mosaico, aquele que é o que é, admite a pluralidade, pois se ele é o que é outro

pode ser o que ele não é, e também pode se manifestar por muitas formas se for capaz de da unidade criar a pluralidade.

Se o ser é o que é, o não ser é o que não é. Ao ser restam duas possibilidades: 1- ou se manifesta; 2- ou não se manifesta. Se se manifestar será um ente, e se não se manifestar será o nada, que se fará notar pela ausência. O ente gera o fenômeno, que se percebido pela psique forma a coisa, pois o fenômeno que forma a coisa é o caso. A coisa é a informação da imagem do fenômeno na rede do reino das ideias da psique, nessa hipótese da interpretação possível, mas não única, do ser mosaico.

Nesse caso, surge para o zero a função nadificante, em um mundo em que as coisas representam fenômenos de entes que ao ser voltam e se criam indo e voltando pelo nada, como do pó veio em ao pó voltará. Martin Heidegger usou pela primeira vez o termo nadificante, com outro significado, pois se manteve fiel à tradição grega, mas foi de sua leitura que se inspirou a atual interpretação do nada sob exame.

Em razão das reflexões metafísicas e religiosas, deve-se ponderar a respeito do zero enquanto elemento neutro, elemento originante ou elemento nadificante no pensamento matemático. Nesse ponto a questão metafísica do centro se torna uma perplexidade. A Filosofia e todos os ramos do pensamento humano se utilizam da ideia de centro, mas não há na filosofia ocidental obras específicas a respeito. Em outras palavras, não há trabalhos amplamente conhecidos com o tema “*filosofia do centro*”, como ocorre no estudo filosófico do nada, do infinito, da Matemática, do equilíbrio entre os opostos, ou da prudência no campo da Ética, e em tantas outras ideias nas quais a busca do centro e do equilíbrio são o meio ou o fim buscado. O centro material, finito, é facilmente compreendido e determinado. Em uma vara é possível convencionar que o seu centro se encontra na metade do seu comprimento finito; em uma placa plana, com perímetro irregular, é possível buscar o seu baricentro; e em um objeto volumétrico o seu centro geométrico ou de sua massa também são de possível localização. O mesmo não se dá com as dificuldades do infinito.

A facilidade é apenas ilusória, pois, se não há um centro absoluto e imutável, o subjetivismo se impõe: o objeto não mais possui um centro seu, mas passa a depender do sujeito observador. Ao olharmos para um templo religioso podemos atribuir o seu centro a um ponto na sua fachada, a um ponto no interior da sua construção, ou ao altar. Conforme pode ser visto em nossas breves considerações, nossas concepções a respeito do número, em especial o zero, permitem indagações metafísicas basilares ao pensamento ocidental.

Na Matemática, o elemento neutro é o número, matriz ou outro instituto existente ou a ser criado da Teoria dos Números baseado nos axiomas de Peano e na Teoria dos Conjuntos no sistema de axiomas de Zermelo-Fraenkel, em que para qualquer número ou conjunto, quando aplicado a um elemento neutro, o número ou conjunto realizam a operação mantendo-se imutável. Por exemplo, na multiplicação e na divisão o 1 é elemento neutro, como na operação: $5 \times 1 = 5$.

Na soma e na subtração o 0 assume o papel de elemento neutro, pois $5 + 0 = 5$. Cabe a dúvida ser a operação 1×1 , qual seria o elemento neutro, o primeiro ou o segundo 1? O mesmo se aplica no caso do zero e de determinadas matrizes. O zero, todavia, também possui a função que chamamos de originante, por inovação, por não se encontrar registrada na doutrina, e que não se confunde com o zero da origem do sistema cartesiano, mas que possui a função originante por dar como resultado da multiplicação com qualquer número o retorno à origem da reta ou sistema de eixo cartesiano, como se nota, na multiplicação quando qualquer número multiplicado por zero é igual a zero. $5 \times 0 = 0$.

Por pior, quando elemento neutro, ou elemento originante se repetem incontáveis vezes, suficientemente para prejudicar um algoritmo em um computador, o que não representa um problema para o ser humano, mas pode ocasionar uma falha no sistema de programação da máquina, como no caso da multiplicação $5 \times 1 \times 1 \times 1 (\dots) \times 1 = 5$ (1 elemento neutro), ou $5 + 0 + 0 + 0 (\dots) + 0 = 5$ (zero elemento neutro), ou $5 \times 0 \times 0 \times 0 (\dots) \times 0 = 0$ (zero elemento originante). É óbvio que o número absurdamente grande de elementos neutros, apesar de apresentarem o mesmo resultado numérico, como no exemplo citado, significa um problema diferente, suficiente para, por hipótese, ultrapassar os segundos que uma nave espacial teria para calcular a sua rota de reingresso. Antes das máquinas de calcular, essa hipótese era inexistente, pois os algebristas também eram versados em aritmética; mas como atualmente confiamos à máquina esse problema, o elemento neutro e o elemento nadificante podem se esconder perigosamente em uma fórmula matemática a ser computada pela máquina, e isso de fato acontece nos casos de *halting problem*, ou seja, programas que não terminam ou que só terminariam após um tempo inaceitável.

Assim sendo, o 1 pode significar:

- a) O Uno, ou o Todo;
- b) O elemento neutro na multiplicação e na divisão;

- c) A unidade dentre outras partes, ou seja, aquele que vem antes do dois;
- d) O Todo que permite a subtração de tudo de uma de suas partes, como no caso de $1-x$, ou a clássica forma $\sqrt{1-x}$, que é do todo retirar o tudo de algo, sendo esse algo a área, cujo lado do quadrado é o todo menos o tudo.
- e) O símbolo do centro.

De maneira análoga, o que chamamos de zero possui seis significantes totalmente diferentes, a saber:

- a) O zero como origem absoluta da reta ou do sistema cartesiano;
- b) O zero marcador de base, como em 10 (dez) e 101 (cento e um);
- c) O zero como elemento nadificante, como em $x \div 0$;
- d) O zero elemento condutor à origem ou originante, como em $5 \times 0 = 0$;
- e) O zero elemento neutro, como na soma $5+0=5$ e na subtração..
- f) O zero como símbolo do centro.

O elemento originante se difere do neutro porque não é neutro, antes pelo contrário, possui a função ativa de remeter à origem o valor do cálculo, e existem sistemas em que a origem pode não ser representada pelo algarismo zero, e possuir o elemento originante.

Entende-se por função nessa dissertação um ato matemático em que ocorre uma aplicação. Nesse ponto se torna claro o que é “é”. “É” é plicar. Plicar, do latim *plico*, *plicare*, oriundo do grego, significa amassar, como a natureza amassa o que hoje chamamos de cérebro dentro do nosso crânio, para que tenha cabimento no lugar, na forma de uma lei. Lei, ensina Giambattista Vico, em Princípios de Uma Ciência Nova, remete ao grego *legem*, a bolota da semente de carvalho. Logo, de uma semente de carvalho só pode advir um carvalho, nunca uma macieira. Seguindo a analogia com a árvore da vida, do latim *codex*, tronco, há código, e se o tronco é reto, do latim *Canon*, tronco sem curvas, surge o termo canônico. Assim, a função necessita de uma lei de plicação. Da plicação, a mente aplica, explica, implica, replica, complica, multiplica, simplifica, valores para transformar, reformar, informar, conformar, deformar e nadificar os

elementos implicados na função, para que tenham cabimento no lugar. A noção de *Lugar* é um conceito central, e Aristóteles e Descartes foram os dois filósofos que conceituaram a seu respeito de topos. Outros pensadores negam o cosmo e acreditam somente no caos, ou no monismo absoluto, onde não há lugar.

Em política dois tipos de discurso se confrontam:

- o primeiro é o utópico, do grego u-não + topos lugar, lugar que não existe. O risco das utopias é imaginar uma mentira e acreditar nela;

-o segundo é o distópico, do grego dis-mau + topos lugar, lugar ruim. O distopismo se perde na negação absoluta da política nivelando todos como ruins e se perdendo na inação e no niilismo, em uma completa falta de crença e de caráter, que a tudo relativiza, mas com os seus adeptos cometendo a contradição de se considerarem bons, em mundo em que ninguém presta.

Na Teologia o centro é Deus, nas religiões monoteístas, ou vários centros, deuses, nas religiões politeístas. A Estética possui na centralidade a manifestação de beleza simétrica, e a Justiça encontra no equilíbrio, de equi (igual) e de libra (balança), o ponto central que a realiza. Na busca da verdade os opostos indicam a localização do centro em alguns sistemas, como nas balanças, as quais pesam entes físicos ou metafísicos. Do ponto de vista ético há a ponderação da prudência, o caminho que o ser humano deve seguir para atingir o seu objetivo de acerto. Ética, Estética, Lógica, Justiça, Matemática, Física, Química, enfim, em todos os ramos e atividades humanas a busca pelo misterioso ou problemático centro do sistema se faz necessária, tanto nos sistemas religiosos como na Ciência Moderna.

Se nós temos o ser que se manifesta ou não se manifesta, e que se manifestando como ente se apresentará ao observador como um fenômeno que formará a coisa no mundo do conjunto das coisas no reino das ideias da mente, é esse sistema de interpretação do Ser que exige uma lógica trivalente, com um valor para verdadeiro, outro para falso e outro para o nada, com o quarto excluído. Todavia, excluindo-se a hipótese do nada, pode-se utilizar uma lógica bivalente, com o terceiro excluído. Em resumo, ou “é”, no caso do ser que se manifesta, ou nada, no caso do ser que não se manifesta, ou não é, no caso do não-ser, não havendo uma quarta hipótese. A surpresa, após tão estranhas ideias, foi reler os bons autores e verificar que o nada se encontra registrado nessas cinco hipóteses, que são claramente diferentes entre si. Heidegger em sua obra *O que é metafísica?* escreveu:

“Seja como for, nós conhecemos o nada, mesmo que seja apenas aquilo sobre o que cotidianamente falamos inadvertidamente. Podemos até, sem hesitar, ordenar numa “definição” este nada vulgar, em toda palidez do óbvio, que tão discretamente ronda em nossa conversa:

O nada é a plena negação da totalidade do ente. Não nos dará, por acaso, esta característica do nada, uma indicação da direção na qual unicamente teremos a possibilidade de encontrá-lo?” (HEIDEGGER, 1969, p. 28).

Outras implicações também ocorrem nas teorias do conhecimento, dos valores, dos números, dos conjuntos; e na Lógica; do contínuo e do descontínuo, espaço e tempo, criação, além de outras questões. Os pensamentos a respeito dos valores que serão tratados oportunamente. Destacam-se apenas as relações entre o pensamento científico e os números. Salientada neste primeiro capítulo é a multiplicidade de abordagens a respeito dos números, sobretudo, aquela de característica metafísica.

As multiformes expressões pragmáticas e culturais dos números, em especial o significativo zero servem como exemplo entre o abstrato e o concreto, a física e a metafísica no pensamento humano, em especial no pensamento científico e no pensamento religioso. A relação entre metafísica e saber científico, como nos números, não trata a respeito de um saber racional, mas também se relacionam com os sentimentos e com as emoções. Três fatores são essenciais para continuar a discussão até o presente exposta: as diversas noções do termo razão; uma discussão sobre a teoria dos valores; e a prática dos saberes na história por meio da coerção e convencimento. Estes são os eixos principais do segundo capítulo. Um entendimento do vocábulo razão além dos limites da técnica e dos saberes científicos marcados pela metodologia consagrada por algumas correntes da modernidade, necessariamente, aponta para uma discussão sobre as articulações entre razão e emoção. Essa noção será tratada por meio das teorias em torno do valor.

1.4 - O que da técnica escapa e propicia ao pensamento

Nessa primeira investigação foi possível investigar as transformações do saber humano diante de uma ruptura com a presente separação existente para alguns entre mito e razão, ou ainda na distinção entre religião e ciência. O pensamento transcendental kantiano e as relações entre metafísica e ciência foram simplificados e possibilitou uma discussão resumida a respeito das condições e possibilidades das expressões humanas no mundo. Por meio das condições culturais ou nas suas possibilidades epistemológicas. Inaugura no pensamento ocidental, pelas obras de Kant, ainda que Heidegger afirme que essa interpretação de Kant é errada, uma separação entre metafísica e ciência, ou religião e as filosofias naturais. Nega-se uma base comum pela qual as articulações profundas são estabelecidas por uma investigação transcendental. Prevalece no pensamento ocidental uma simplificadora perspectiva para a qual apenas os problemas cabíveis de serem analisados pela razão vigente são tidos como válidos. Em decorrência das investigações humanas também as expressões, descrições e articulações dos mistérios na história humana são realizadas pela via racional, problematizando o mistério. Predomina a crença que tudo pode ser compreendido pela razão, e o que não puder ser entendido pela razão é sentença sem sentido, negando-se absolutamente a Metafísica como conhecimento.

Ainda que a noção de valor esteja presente desde o pensamento mais remoto, ganha destaque em meados do século XIX articulando a objetividade epistemológica e a objetividade histórica. A teoria dos valores e o uso e o abuso do vocábulo valor supre no pensamento científico a falta de deuses, como no panteão grego, que explicam a origem das forças naturais. A força gravitacional e Newton e outros valores incomensuráveis, invisíveis, impossíveis de serem percebidos pelos sentidos humanos são por demais misteriosas sem deuses que as provoquem. Por este modo, um estudo dos usos e abusos da razão, por meio de suas limitações e perspectivas, em última instância, arracional ou irracional, o que deve receber considerável atenção. Desse modo, a filosofia ocidental e o pensamento científico optam pela crença da indecidibilidade dos fundamentos últimos do pensamento humano, ou seja, não é possível expressar as primeiras causas de maneira clara e distinta.

Todo pensar racional carrega em si um princípio de razoabilidade inerente, algo que somente pode ser caracterizado e expressado pelas crenças, emoções, sentimentos e valores. Os axiomas lógicos, os postulados matemáticos e os dogmas científicos são exemplos evidentes dessa

semelhança com as crenças no pensamento religioso. Cabe refletir a respeito das condições e possibilidades para o surgimento e sistematização das geometrias euclidianas: era necessária uma tomada de decisão axiomática para o desenvolvimento da teoria, algo que não era evidente e não poderia ser simplesmente postulado e, ao mesmo tempo, não era possível de ser provado pelos princípios de causalidade.

O postulado das retas paralelas é central no pensamento na geometria grega. Essas condições para o estabelecimento deste sistema da matemática clássica se inserem em um contexto e refletem uma maneira de pensar que, nos moldes da primeira crítica kantiana, somente pode ser entendida pelo pensamento transcendental. Ao se buscar as questões centrais de todo o pensar é possível observar uma atividade racional que não pode ser modelada pelos métodos e mecanismos do próprio pensamento racional.

Diante da impossibilidade objetiva de uma articulação precisa por meio do princípio de causalidade, desde David Hume as discussões a respeito da imaginação humana e as suas condições para o surgimento do conhecimento estão em pauta. A ideia de uma esfera transcendental nos escritos de Kant possui diversas abordagens e considerações, sendo que a questão do discurso de Thomas Kuhn é uma das possibilidades para se discutir no século XX o que Kant caracterizou como tarefa da metafísica: estudar as condições e possibilidades do conhecimento, em um caso especial nas ciências naturais marcadas pelo tempo, espaço e causalidade.

O estabelecimento dos limites da razão e a constituição histórica de um saber racional propiciam ao surgimento de movimentos contrário ao pensamento vigente, chamado de paradigmas pelo pensamento kuhniano. Assim, *antirrazões*, *arrazões* e *irrazões* são frutos de classificações específicas que refletem o estabelecimento de um ideal racional convencional e coercivamente imposto aos demais.

Uma reflexão a respeito das possibilidades de um entendimento racional mais amplo causa a perplexidade de, não podermos negar a necessidade da aplicação histórica do conhecimento. Thomas Kuhn, de maneira particular, somente analisou as transformações paradigmáticas enquanto aceitação de uma nova matriz disciplinar que passaria a vigor após uma revolução, todavia ele não tratou das forças de poder associadas a estes atos, e tampouco dos modelos retóricos e coercivos para a imposição do novo.

Não é possível estabelecer um sentido último para a razão humana nem na religião e tampouco na ciência. O estabelecimento de um novo paradigma não reflete uma transformação meramente racional com embasamento científico, mas descreve um período em que lutas políticas ocorrem tanto para a sustentação do antigo pensamento quanto para a emergência do novo.

Não é necessário um estudo histórico profundo desses fatores, basta enfatizar as mudanças ocorridas no início do período caracterizado como moderno, no qual a grande revolução copernicana é virada nos jogos de poder e a retirada das estruturas políticas medievais. Essa nova crença abre um espaço para se discutir os processos de continuidade entre as ciências antigas e as perspectiva moderna. Em outras palavras, depois da destituição dos poderes eclesiásticos e feudais os mitos de um mundo desmistificado e sem mito servem como recurso retórico eficaz para a sustentação do poder.

Ao se estudar as relações entre sintática e semântica, enfatiza-se uma nova perspectiva para esta mesma situação, pois é possível retratar a necessidade de ambas as perspectivas e a inexorável aplicação pragmática. Pensando nos números não apenas como instrumentos da técnica, mas também como perspectivas necessárias para o desenvolvimento metafísico e como instrumento pela luta, obtenção e manutenção do poder. A impossibilidade de uma perspectiva apenas das transformações epistemológicas ao longo do tempo, mas uma crítica histórica do saber, e se deve ter em mente as lutas em torno do poder em suas mais variadas manifestações. No seguinte capítulo seguiremos as variedades da razão humana e do agir na História.

II- RAZÃO, HISTÓRIA E VALORES: O SABER HUMANO E SEUS DISCURSOS.

Há algo que não pode ser medido pela técnica e, ainda que permaneça envolto por desconhecidas bases empíricas. Qual condição sem a qual todo e qualquer saber humano não pode existir? Trata-se de uma característica metafísica e, para usar a linguagem kantiana, somente pode ser entendida por argumentos transcendentais. Conforme inúmeras análises posteriores à primeira crítica constata, não há unanimidade a respeito destas condições transcendentais e tampouco sobre os métodos que possibilitam ao entendimento humano um claro tratamento de suas bases e características.

Revela-se como um mistério ou um problema que ainda não se possui solução nos jogos de linguagem usados pela tradição filosófica de então. A distinção kantiana, bastante conhecida, entre os fenômenos e os *numena*, por exemplo, é bastante discutida nos pensadores posteriores, sendo rejeitada por muitos no Idealismo Alemão ou, diferentemente, na fenomenologia de Edmund Husserl. Do mesmo modo, a tarefa atribuída para a metafísica pelo filósofo de Königsberg, de avaliar os limites do conhecimento humano e suas condições e possibilidades, possui inúmeros exemplos decorrentes. Um formalismo lógico que afaste gradativamente a metafísica e uma guinada interpretativa, hermenêutica ou antropocêntrica.

Diante dos resultados expostos, resumidamente, em nosso primeiro capítulo, cabe agora salientar as expressões e caracterizações da razão humana na História por meio dos valores. Após rememorar a impossibilidade de uma sintática destituída de semântica, é tentada neste capítulo a busca da necessidade necessária, mas não suficiente, do razoável para todo e qualquer pensamento racional. Uma relação entre subjetividade e objetividade, causas e sentimentos, lógica e emoção formam alguns dos elementos do conhecimento humano. Não se pode negar a condição *sine qua non* da razão para o pensamento humano, em especial o científico e o religioso, sobretudo, em seus modos políticos pela busca e manutenção do poder. Em consonância com as reflexões anteriores, é preciso articular o pensamento humano na História e os seus aspectos valorativos na pragmática do poder.

O tema das discussões epistemológicas a respeito do transcendental, com as suas exemplificações históricas e particulares, é agora substituído por uma observação dos saberes em sua ação histórica por meio dos processos valorativos. Nessa dissertação é adotado o critério que os fenômenos somente são acessíveis à mente humana quando se tornam coisa e, por tal crença, os valores são necessários para a articulação do Eu na realidade. As discussões em torno das

teorias dos valores dialogam com as tradições até aqui tratadas, e se destaca, em especial, a corrente fenomenológica, a que trata desta prática de objetivar e subjetivar todas as coisas na História. Busca-se a um entendimento em que o caos da experiência sensível possa ser ordenado no entendimento humano em suas perspectivas sintáticas e atribuições semânticas. Somente poderemos expor brevemente algumas noções a respeito da razão dentre os inúmeros entendimentos a respeito do saber histórico, sendo escolhidos exemplos de noções de razão reflitam uma construção histórica por artifícios retóricos e mostrem a busca humana pelo poder, em especial pelas comunidades religiosas e pela comunidade científica. Por fim, uma revisão sobre a noção de valor nos fornece um instrumento pelo qual o conhecer e as expressões históricas se centram de maneira pragmática na união entre os elementos sintáticos e semânticos.

2.1. *As limitações, antirrazões, arrazões, irrazões, e o problema da indecidibilidade da Razão; conjecturas iniciais a respeito da Racionalidade e da Razoabilidade no pensamento Ocidental*

É cabível uma apresentação resumida de algumas ideias gerais selecionadas a respeito dos termos que o pensamento filosófico ocidental comumente associa à razão. Para tanto, se discutirá o vasto campo de aplicação de diversos termos, não apenas focando os elementos relativos a uma lógica formal, com seu respectivo corpo de axiomas e suas inúmeras aplicações. Esse procedimento de nossa maneira de pensar a partir das características expressas em inúmeras *epistemai*, mas também por meio daquilo que sustenta o próprio pensamento é uma das questões centrais ainda invictas apesar das contribuições dos maiores pensadores da História da Humanidade. Por esse critério a antinomia entre crença e razão tende a desaparecer.

A fala inaudita e o silêncio ao fixar o olhar no inexprimível e indizível são repulsivos aos materialistas. Para os que conhecem metafísica o oculto traz consigo o silêncio do nada que propicia a revelação do ser na ordem dos entes.

Nessa dissertação se crê:

- I- o nada se faz notar pela ausência do ser;
- II- o nada é o ser que não se manifesta;
- III- o ser que se manifesta é o ente;

- IV- o não ser não é ser algum;
- V- o fenômeno é a manifestação do ente;
- VI- Manifestação é antes e depois, tornando finito o fenômeno para a nossa mente, que cria um mundo de ideias, tendo consciência de si mesmo, no mundo do conjunto de coisas no reino das ideias da mente;
- VII- o ser que se manifesta propicia a revelação do ser enquanto ente, este é o ser que se manifesta em fenômeno, o qual percebido forma a coisa na mente, sendo por fim o caso.
- VIII- a coisa é a informação da imagem na rede do reino das ideias da mente.
- IX- a imaginação, como uma sensação da imagem da coisa na mente, é uma atividade semântica; não sendo uma sintática a reger uma razão formal.
- X- a ideia já é em si uma interpretação, pois é efeito da intuição. Possui causa na *memória* de uma coisa criada por um fenômeno externo à mente ou pela imaginação.
- XI- o pensamento em sua recepção e percepção apenas traduz em mensagem àquilo que puder ser dito, ser concluído.
- XII- os casos que a intuição pode concluir são um problema, e os casos em que a intuição não pode concluir são um mistério.

Como visto antes é um mistério saber se um caso é um mistério ou um problema se ele não for concluído. É um mistério para a consciência a distinção entre o externo e o interno da mente. O espetáculo do mundo são as imagens das coisas, memórias e imaginações no reino das ideias da mente. O mundo é um espetáculo, que pode se reduzir ao solepsismo em casos de doença. O pensamento que pode ser dito é linguagem, mas a emoção não pode ser dita. Cabe ao artista reproduzir a emoção.

Articulam-se, assim, diversos *organa* por meio de distintos objetos materiais e formais. Entretanto, sem exaurir e definir àquilo que nos escapa, somos reduzidos a crianças a navegar no *conhecido desconhecido*; medimos o oceano com a palma de nossas mãos. Em alguns momentos, da superfície, antevê-se o fundo. Mesmo olhando por meio dos mais potentes telescópios ou

microscópios sempre estaremos vendo o interior de nós mesmos, maieuticamente como disse o Sócrates de Platão.

Apresentam-se selecionadas perspectivas a respeito da razão que foram consagradas pela tradição ocidental. Este trabalho é parte integrante de uma série de pesquisas que desejam uma discussão a respeito da fundamentação do pensamento e o revigorar da metafísica, sem repetir os erros das crenças e práticas iníquas e de péssima qualidade, sem compromisso com a verdade, como uma manifestação sem pudor da luta pela conquista e manutenção do poder. Tanto o pensamento religioso, como o pensamento científico, ambos se perderam e seguem a errar na embriagues do poder. A Inquisição é uma das vergonhas da religião, como o nazismo significou o desmoronar na crença da ciência moderna e da razão como solução para os problemas da Humanidade. O nazismo marca o início da crise da razão na primeira metade do século XX, na qual estamos mergulhados até hoje. As pessoas se manifestam de forma ambígua diante da ciência moderna, enaltecendo-a, mas ao mesmo tempo condenado as suas aplicações. As pessoas comuns, e mesmo membros da comunidade científica, são temerosos das fontes energéticas, dos alimentos que sofram a sua interferência, do poder das grandes empresas tecnológicas, e seguindo um pensamento animista adoram quedas d'água, árvores, animais, com exceção dos repulsivos, acreditando na necessidade do ser humano não interferir na natureza, pois a natureza pode se vingar provocando um apocalipse. Nada poderia possuir mais a sua origem no pior do pensamento religioso da antiguidade do que a credence científica que atualmente assola o mundo com despautérios.

Mostra-se impossível a exposição mínima das diversas e múltiplas perspectivas nas linhas que se seguem sem ultrapassar o limite de palavras imposto às dissertações pelas regras que regem dogmaticamente as dissertações, e quem não as obedecer será excomungado pelos censores da comunidade científica e do governo brasileiro, que exercem um poder superversivo para evitar os subversivos da ordem vigente, como fez o Santo Ofício na Inquisição, o que demonstra que a manutenção do poder é inerente ao pensamento religioso e ao pensamento científico. A descrição do caminhar científico moderno, por meio de seus avanços, desenvolvimentos, crises e transformações é apenas um primeiro passo. Uma *hermenêutica da suspeita*, enraizada em um argumento de ordem transcendental e antropomórfica, possui como um de seus corolários uma noção de *projeção*, seja esta *ideológica*, *neurótica* ou uma intensa *vontade de poder*.

É criticável a sustentação de um *saber* limitado às técnicas que refletem o *reino dos entes*, mas também de um pensar alheio ao ser que se revela nas coisas no mundo do reino das ideias de nossas mentes. Um estudo atual deve ser respaldado pela noção de *theoria* ou *contemplatio* do mundo antigo e medieval como tradição que nos traz ao contemporâneo. Nas palavras de C.S. Peirce, há a necessidade de um *saber normativo* que articule Ética, Estética e Lógica, conforme já salientado na proposta de uma *Poética Hermenêutica do Infinito* (De ASSIS: 2011).

Há polissemia no vocábulo razão na literatura filosófica. Não se pretende definir o termo, e nem esclarecer totalmente a opacidade e a ambiguidade que lhe são inerentes. Pelo contrário, diante da impossível tarefa, a tentativa de elucidação seria vã. Todavia, é necessário um olhar para algumas considerações consensuais pelo discurso filosófico vigente, ainda que valiosas omissões sejam percebidas por suas respectivas ausências. É possível observar a pluralidade de noções e aplicações da noção de razão, mas também a transição comum entre um ato de raciocínio e uma propriedade daquele que raciocina, ou seja, entre uma faculdade humana e uma argumentação ordenada por determinados princípios. Descartes, no *Discurso do Método*, por exemplo, associa à razão tanto a capacidade de julgar comum a todos os homens, como também o raciocínio. Resta-nos não a elucidação de uma noção filosófica, mas sua apresentação em diversas perspectivas, expandindo o horizonte de observação, ao invés de apequená-lo.

A razão na perspectiva helênica é uma faculdade atribuída ao homem, sendo associada ao conhecimento do ser. Essa visão se inicia juntamente com as grandes sistematizações do pensamento metafísico na Antiguidade Clássica. No caso específico de Aristóteles, por exemplo, existe a suposição que todos desejam o conhecimento e este é o estudo dos princípios e as primeiras causas que fundamentam o ser enquanto ser (981b28). Para tanto, o conhecer e a forma daquilo que se conhece estão na alma (1032b23), que é o princípio da vida e do movimento. Ao distinguir no *De Anima* as qualidades apetitivas, perceptivas e intelectivas da alma, o Filósofo caracteriza o *nous* como aquele que conhece e expressa o que sabe (De Anima iii 4 429). Todas as *epistemai* se centram na alma.

Em sentido contrário ao elogio do conhecimento, crendo que o avanço do saber humano é um mal contra a Humanidade, em abono ao ensinado nas escrituras da Torre de Babel, deve-se destacar São Francisco de Assis e o Greenpeace.

O desejo de um conhecimento universal é necessário a respeito do que a coisa é obter a verdade. É a busca incessante da humanidade, e mesmo os pensadores que acreditam que essa

missão é impossível dela fazem parte com o seu brilhantismo e ao estabelecer limites para o conhecimento humano, como consequência inevitável do reconhecimento da miserabilidade do homem, ao se considerar a possibilidade de um estudo das causas primeiras e suas potencialidades decorrentes em ato finito. Em outras palavras, a busca pelo ser no pensamento grego se fundamenta na contemplação (*theoria*), a qual ocorre necessariamente por meio de uma árdua busca pelos princípios básicos que sustentam o ser enquanto ser. Recentemente, em suas releituras do pensamento helênico, Heidegger conjectura a respeito do *ôntico* que estabelece uma relação *onto-lógica* na medida em que o discurso a respeito do ser que se contempla ocorre, ou seja, há os entes e a possibilidade de compreensão dos mesmos pelo *Dasein* (INWOOD, 2002, p. 131). Não apenas o ser enquanto ser, mas inclusive seus acidentes, qualidades e potencialidades interagem por meio de um processo de *validação* no desvelar ontológico do Ser. A verdade de uma proposição se encontra em uma verdade mais originária, em uma revelação antepredicativa do ente, portanto, *ôntica* (HEIDEGGER, 1971, p. 36-37).

Em latim escolástico razão significa causa. Atualmente a palavra razão é associada à norma ou proporção, mas também a delimitação, padrão, modelo. Destas últimas características há uma recepção dos problemas metafísicos gregos, pois estas se relacionam à definição do ser, suas qualidades e ordem de pertencimento em determinadas categorias. Na primeira perspectiva, um senso de medida e de quantidade reflete, inclusive, certas peculiaridades topológicas. Desta ambiguidade surge uma redução ontológica ao problema de medida, mas também a possibilidade de matematizar o Real. O mesmo pode ser pensado na perspectiva grega, pois há tendências de uma sistematização ética com ferramentas típicas do raciocínio de outras *epistemai* ou a sustentação ontológica da lógica.

As produções intelectuais a respeito da razão no mundo antigo não se restringem aos inúmeros usos da raiz *leg*, pois há uma inter-relação no mundo helênico entre *phronesis*, *nous* e *logos*. O primeiro se refere usualmente a um pensar razoável e prático, baseado na sabedoria e com um propósito definido em uma dada situação. O segundo se refere a um pensamento que deseja a eliminação do absurdo por meio de uma compreensão racional que gere uma ação.

No Crátilo, Platão afirma que *phronesis* se vincula à análise do móvel e mutável, enquanto que a *sophrosyne* salva esta do absurdo (411c-e). *Sophrosyne* possui uma relação com a noção pitagórica de harmonia, pois se funda na mistura de elementos opostos e, possivelmente, pode estar associada à fundamentação da dialética. Na República, *sophrosyne* é a sujeição harmoniosa

entre as partes apetitosas da alma à parte racional dominante, sendo útil para o estabelecimento da ordem e da harmonia na *polis* (430e-432a). Seguindo premissa similar, Aristóteles associa este vocábulo ao meio termo entre o prazer e a dor (Eth Nic II 1107b). A *phronesis* pode ser associado à contemplação intelectual, sendo de uso comum para diferenciar o conhecimento sensível e o pensamento, associando-se ao conhecimento mais elevado do *nous* (PETERS, 1974, p. 188). Em Aristóteles o termo possui contornos éticos claros.

Para Anaxágoras o *nous* é ilimitado, autônomo, existindo por si e sem estar misturado a nada (frg 12). Aristóteles afirma que dele decorre a ideia do *nous* como a causa do mundo e de toda a ordem (Met. I.3). Heráclito, por sua vez, caracteriza esta ordem oculta nas aparências pelo termo *logos*. Restringindo-nos ao ponto de vista gnosiológico, para Platão o *nous* capacita à alma na percepção do *eide*. A *dianonia* ao se situar entre a *aesthesis* e o *nous* (INWOOD, 1997, p. 272-273) permite o discurso daquilo que se diz. Aristóteles distingue duas capacidades intelectivas associadas ao *nous*, pois, para ele, somente conhecemos porque o *nous pathetikos* está ativo, este torna o objeto inteligível porque outra parte do *nous* está no ato, a qual ficou conhecida como *nous poietikos*, ou inteligência agente. Há uma distinção já em Boécio entre *intellectus* e *ratio*, este se refere a elementos discursáveis e aquele a intuitivos. Tanto na perspectiva helênica quanto na latina há termos que são associados posteriormente à razão, possuindo características sensuais tratadas pelo agente intelectual, mas também existem termos que tratam de elementos não sensoriais, e essa distinção é recebida no pensamento germanófilo após Kant pelos termos *verstand* e *vernunft* pela via mística de Eckhart, sendo associados respectivamente a *intellectus* e *ratio* respectivamente.

Contudo, esses termos se mostram intercambiáveis na tradição; usados em Kant, por exemplo, para o *entendimento* e para a *razão*, respectivamente. Não se trata de experiências possíveis, mas da síntese das condições arquitetadas no *entendimento* (CAYGILL, 2000, p. 272). No pensamento filosófico helênico, latino e germanófono a variedade terminológica nos indica uma pluralidade de concepções em torno daquilo que comumente relacionamos à noção de razão. Deve-se ser cuidadoso e ciente das próprias limitações ao se escrever a respeito da razão nas diferentes expressões e aptidões da racionalidade humana.

Cumpra ainda ter em mente a associação entre razão e a noção de fundamento. Mirando no exemplo dos filósofos da natureza no mundo antigo, o estudo dos princípios deve visar explicar porque algo é como é e não de outro modo, mas também conjecturar o que algo é e por que não é

outra coisa. Essa especulação se faz notar nas diferentes aplicações do termo *arche* nos filósofos pré-socráticos, pois nestes há a noção de princípio, causa, elemento primordial sem o qual aquilo que existe não poderia existir. Heidegger, ao asseverar o retorno para as bases da metafísica após *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1960, p. 206-208), conjectura sobre os fundamentos do pensar (HEIDEGGER, 1971, p. 33-41).

Em outro momento, ainda dialogando com as características *apofânticas* do *logos*, o filósofo associa o *logos* à *saga de dizer*, a qual revela o fundo no próprio ato de dizer (HEIDEGGER, 2008, p. 173-180), aproximando-se da linguagem em suas coesões e coerências no *tempo-espaço*.

Ao longo do desenvolvimento filosófico ocidental, a noção de razão se refere a uma faculdade ativa ou inativa, intuitiva ou discursiva, com aspectos expressivos e conscientes, ou ainda implícitos e inconscientes. Mostra-se comum a diversas tradições a associação entre o racional e a explicação de determinadas realidades, sejam estas ontológicas, éticas, lógicas, estéticas, pragmáticas e assim por diante.

Há a ideia recorrente de um fundo inteligível no mundo o qual é passível de entendimento pelo uso da razão. Todavia, a delimitação desse fundo não é homogênea, pois há diversidade de aplicações associadas ao pensamento racional, sobretudo diante dos próprios limites e alcances da razão em um determinado período histórico.

A enunciação de uma dupla verdade no período medieval evoca a distinção clássica já presente na introdução da *Ética a Nicômaco*, por exemplo, mas também indica a dificuldade de *referencia* entre *Verdade* e pensamento. Diante das inúmeras possibilidades comparativas e contrastantes entre o que se entende por razão e fé, o pensamento medieval diferencia, nas palavras de Santo Tomás de Aquino, uma verdade superior e outra inferior, ainda que estas perspectivas não sejam excludentes, mas mediadas uma pela outra.

É uma distinção descrita nas famosas expressões *veritas secundum Rationem* e *veritas secundum Fidem*. Existe, portanto, uma inter-relação entre razão e fé, entre razão e crença. Uma perspectiva não subsiste sem a outra. Deve-se *crer [fides] para compreender [intellectum]*, ao passo em que *se compreende para se crer*. Tal prerrogativa emerge, em contexto distinto, no desenvolvimento filosófico decorrente do Romantismo Alemão no que tange ao combate ao positivismo, psicologismo e historicismo pelo viés hermenêutico, pois, se compreende para explicar e se explica a fim de compreender.

Em outras palavras, do mesmo modo que Ortega y Gasset propõe uma *razão vital* articulada na vida e na circunstância daquele que pensa, essas conjecturas medievais e românticas desejam integrar no centro do viver as diversas nuances em torno da razão, sem eliminar ambiguidades e polissemias inerentes.

A particularização de uma característica que se associa ao racional, no âmbito lógico, ético, ontológico, ou metafísico descaracteriza a integralização de um conhecimento universal e necessário, o qual é mais bem expresso na *mathesis universalis*. Expressão característica que em René Descartes designa um ideal de *ciência universal* que tem na matemática um modelo, mas possui uma abordagem mais abstrata e geral. O termo ciência aqui se refere diretamente ao verbo latim *scire* que possui, entre outras características, um conhecimento cognoscitivo. Assim, tal vocábulo se situa no centro do projeto cartesiano para bem conduzir o pensamento a fim de buscar àquilo que não se pode duvidar, por ser certo e evidente. Ao propor uma reconstrução dos métodos de conhecer, Descartes assume que todas as coisas ao alcance do conhecimento humano estão interligadas, inspirado na possibilidade de abstração, por via dos seus trabalhos revolucionários em geometria. A humanidade deseja a certeza do aprendizado, relacionado ao termo grego *mathesis*, ou ao latino *discere*. Este último, por exemplo, é a raiz da palavra disciplina (COTTINGHAM, 1995, p. 40-41), o primeiro da palavra matemática. Do grego *máthema*, aprendizado, ciência. Para Descartes, *mathesis universalis* é a ciência completa, capaz de explicar tudo que diz respeito à quantidade e à ordem, sem depender do objeto em estudo. Descartes certamente ficaria surpreso com os rumos da matemática contemporânea que se dirige para a incompletude e números sem ordem.

Trata-se de um raciocínio a respeito de questões metafísicas que deseja a certeza absoluta, ou seja, a convicção de que seja impossível de algo ser diferente do que julgamos ser; mas também uma certeza moral associada aos afazeres do cotidiano. Por fim, há uma interrelação entre perspectivas distintas, por exemplo, na impossibilidade de um sistema físico produzir pensamento e linguagem genuínos (DESCARTES, 1983, V). A busca pela eliminação constante de ambiguidade no discurso filosófico faz com que Leibniz repense tais propostas cartesianas sob a égide de uma *Lingua Philosophica*, também vista como uma *lingua rationalis* ou *lingua universalis* (MATES, 1986, p. 170-71).

A ruptura de uma *razão integral* possui como um dos seus corolários a concepção de uma autonomia da razão, na qual Kant, como um exemplo moderno, estipula que os limites da razão

sejam estabelecidos pela própria razão. Ao combater o dogmatismo do Racionalismo baseado na intuição e o dogmatismo do ceticismo empírico afeito à crítica, o filósofo de Königsberg converte a metafísica em crítica da razão, em suas possibilidades e limites. No desenvolvimento do pensamento europeu, tal autonomia e crítica resultam em dúvidas vorazes inerentes ao processo de constituição social (e.g. Marx), constituição individual (e.g. Freud) e constituição de valores (e.g. Nietzsche). Desta maneira, a própria razão, consciência ou possibilidade de pensar salvaguarda o pensamento do ceticismo imobilizador, da ideologia na construção do social, das neuroses produzidas por estar no mundo, da cegueira inautêntica de uma vontade de poder anulada.

Cabe ressaltar a arbitrariedade desta autenticidade e autonomia da razão. Em outras palavras, *é necessário fé na razão* para que esta se *frutifique como crença* e atue plenamente enquanto *elemento constituinte e constituído*. Para Kant, por exemplo, o conhecimento racional é superior, pois a própria razão proporciona os elementos do conhecer. Enquanto o entendimento (*verstand*) é o ordenamento da sensibilidade por meio das categorias, a razão (*vernunft*) unifica a diversidade dos entendimentos na Ideia. Em Hegel, há um paralelo entre a Fenomenologia do *Geist* e a razão, pois no desvelar de um o outro se revela. A razão, portanto, examina o seu próprio desvelar e suas leis. A prerrogativa se torna válida, pois há uma associação entre razão e realidade: *o Real é racional e o racional é Real*. É desejável reduzir a opacidade da experiência histórica à transparência do discurso racionalmente ordenado. Gera-se, assim, uma idealização objetiva do pensamento, pois a razão, por meio da análise e da síntese especulativa, ajuda na intuição dos elementos últimos da realidade. Evocam-se, de maneira distinta, as noções de contemplação (*theoria*) nas obras de Platão, Aristóteles e Plotino.

Confrontam-se, hodiernamente, os pensadores com as *transmutações dos valores*, estes que comumente são associados à Ética e à Estética. Todavia, as transformações possuem raízes e ramos diversos em todas as áreas do pensamento. É necessária uma profunda reflexão dos sistemas racionais vigentes, suas limitações e a emergência do irracional. Ao indagarmos as inúmeras considerações a respeito do irracional, as diferentes perspectivas sobre a racionalidade e a própria noção de razão são enriquecidas. Ferrater Mora, por exemplo, dialoga com a *Fenomenologia do Irracional* de Nicolai Hartmann, a qual crítica as correntes de pensamento que limitam o irracional ao âmbito do alógico.

Hartmann considera que o irracional não se restringe a fenômenos que não podem ser contemplados por um sistema lógico, pois há aqueles que, por não possuírem fundamento ontológico ou por se encontrarem além do conhecimento gnosiológico, devem ser considerados irracionais. Ferrater Mora propõe quatro características associadas diretamente à noção de irracional, a saber: arracional, por se encontrar alheio à razão; infra-racional se refere a uma esfera pré-racional; supra-racional, que se refere a algo além da razão; anti-racional, contrário à razão (Mora, v121563).

Pode-se dizer que *a invenção helênica na Modernidade* propicia um ideal racional que se opõe diretamente aos sistemas escolásticos e medievais, focando em perspectivas experimentais em condições controláveis ou aspectos racionais que se orientam a partir de certezas absolutas. Contudo, diferentes autores rechaçam esta perspectiva, pois há elementos insólitos, razoáveis e incomensuráveis na origem destas considerações. Não nos parece demasiado remeter aos diversos estudos a respeito do insólito no teatro trágico grego. Tampouco, analisar pormenorizadamente o uso da retórica nas diversas atividades helênicas e o descobrimento posterior de elementos não puramente racionais, mas razoáveis no pensar, tal qual o desenvolvimento do pensamento geométrico. Contudo, cabe salientar o valor das paixões suscitadas à alma e seu efetivo uso para a promoção da catarse, sobretudo no âmbito político.

Gradativamente, diferentes perspectivas em solo helênico convergem crenças, mitos, ritos, literaturas e outros detalhes místicos a fim de fundamentar o pensamento grego sob a égide do *desmedido* diante de nossas intenções vãs de medida (JAEGER, 2001, p. 327; CONFORD, p. 253-255). Algumas matrizes do pensamento filosófico, portanto, são entendidas como tentativas de dominação do *Irracional*. São observáveis as interpretações românticas, nas quais relendo os diversos aspectos da tradição antiga, descrevem o mundo por uma série de manifestações *não racionais*, as quais não podem ser mensuradas pela razão, sendo, portanto, *suprarracionais* ou *infrarracionais*.

Uma desavisada distinção entre Schopenhauer e Hegel torna esta diferenciação evidente, pois ao primeiro, a representação do mundo é associada à vontade em sua expressiva potência; a Hegel, tradicionalmente se indica uma manifestação *objetiva* da razão por meio do desvelar fenomenológico do *Geist*.

Diante da impossibilidade de um entendimento unívoco a respeito das multiformes características da razão, deseja-se apenas salientar a necessidade de destruição de um pensamento

obscurantista que aumente a *fadiga* de nossas já alijadas metodologias (Whitehead, 1988, p. 30), atrofiando o próprio pensamento. Assim, a *tensão essencial* não está no encontro entre modelos tradicionais e perspectivas iconoclastas (Kuhn, 2009, p. 264), mas na relação continuamente frutífera entre os aspectos de uma razão mais pragmática e uma razão mais especulativa. Em outras palavras, a destruição da *metafísica* é parte integrante da *metafísica*.

Diante do apresentado a respeito da razão surge uma interpretação possível que não se trata de uma aniquilação daquilo que não pode ser mensurado e se esconde no inefável, pois esta a raiz do próprio pensamento enquanto *intellectus*. Nas palavras de Heidegger, devemos reverenciar o nada que se revela além do ente e propicia o irromper do Ser nas inúmeras ordens do mundo (1969, p. 52-53).

Conforme analisado no primeiro capítulo, tal multiplicidade da razão pode ser vista por uma discussão especulativa a respeito da pragmaticidade do pensamento numérico. Todavia, ao invés de um extensivo tratamento impossível de ser sistematizado no espaço dedicado a este trabalho, optou-se por um exemplo paradigmático: as multifacetadas funções do zero e sua relação com o conceito metafísico do nada.

As perspectivas instigam o pensamento filosófico em suas fundamentações e por meio de suas consequências. As abordagens platônicas e aristotélicas no pensamento clássico fornecem inúmeros textos nos quais a discussão a respeito do uno, do dual e do múltiplo devem ser salientados. Mostram, de maneira inequívoca, as articulações daquilo que se caracteriza neste trabalho pelas noções de sintática e semântica. Do mesmo modo, o desenvolvimento do pensamento humano na história ocidental permite outras inúmeras abordagens, as quais se fundamentam na história e na articulação entre subjetividade e objetividade. Essas características podem ser vistas no desenvolvimento e fundamentação das teorias dos valores em meados do século XIX.

Para ilustrar essas conjecturas, anteriormente, buscou-se um olhar para o zero como signo, e para a ideia do nada, como condição e possibilidade para o ser. Destaca-se a diferença entre o zero e o nada, mas também a distinção entre o nada e o não ser. As especulações já revelam a importância de um exercício racional a respeito das questões centrais do número como um exemplo paradigmático para as bases do próprio pensamento. Por fim, ao tratar da inevitável historicidade para o pensamento humano, são sensíveis os resultados pragmáticos de nossas teorias, a saber: a razão humana em suas potencialidades e limites molda as diversas faces da vida

humana, agindo diretamente com a vontade de poder, por meio de um sistema de valoração nas ações históricas. A razão não serve apenas em sua instrumentalidade técnica, mas se articula nas mais variadas possibilidades da experiência humana na história, incluindo os sentimentos e as emoções.

2.2- Valores e a articulação entre o racional e o razoável: a emoção, a imaginação, as causas e os princípios

Os argumentos a favor de uma articulação entre sintática e semântica, subjetividade e objetividade, o racional e o razoável, são a tônica dessa dissertação a respeito dos pensamentos religiosos e científicos. O surgimento das *Teorias dos Valores* no pensamento europeu do século XIX é importante para averiguar atentamente as questões centrais dos saberes humanos por meio das experiências sensíveis, estas que somente podem ocorrer na história e são embasadas por diversas características afetivas, emocionais e imaginativas. Os valores são essenciais para o entendimento do pensar humano em suas articulações históricas, incluindo as esferas lógicas, estéticas e éticas.

A tentativa de articular as diversas perspectivas do vocábulo razão, conforme salientado anteriormente, para o entendimento do pensamento humano, suas manifestações e transformações. Os valores permitem uma área do saber em que as antigas distinções e separações entre as mais diversas correntes podem dialogar, mas, como seria natural, tendem a se excluir mutuamente, perpetuando uma incomunicabilidade teórica. Não se quer exaurir o tema, mas ao descrever algumas importantes perspectivas, é possível salientar os valores em sua dimensão epistemológica, e também na ação histórica decorrente da experiência humana dos valores. A *vexata quaestio* consiste em não se poder responder claramente o que é valor.

De maneira geral, as concepções econômicas são as primeiras ideias intuitivas sobre a noção de valor. Afeitos contemporaneamente ao pensamento capitalista, as fundamentações e aplicações do preço são exemplificações destas reflexões iniciais. Todavia, em um sentido mais abrangente, os valores podem estar associados a um processo de seleção ou preferência, assim também a uma qualidade. As múltiplas áreas em que o valer e seus valentes são encontrados descrevem um vasto campo em que pensamentos lógicos, éticos, estéticos, religiosos, culturais e psicológicos são descritos e valorados de acordo com diversas teorias.

Indagar filosoficamente sobre o que são valores é possível, e é o que faz com que os valores sejam o que são. São questionamentos que situam nossa digressão no centro das discussões metafísicas e epistemológicas, pois a indagação a respeito da realidade ou virtualidade dos valores requer uma discussão filosófica da ideia de valor e suas relações com a existência humana. As relações entre ser, valor e existência são indispensáveis para um esclarecimento da existência, da qualidade e da funcionalidade dos valores em relação a todas as coisas e ao ser humano.

As distinções entre ser e valor possuem uma multiplicidade de perspectivas, muitas vezes distintas; assim também as possíveis reflexões a respeito da funcionalidade do pensamento humano. Todavia, o ato de valorar ou proferir juízos de valor é inevitável ao ser humano. Alerta Johannes Hessen:

“Todos nós valoramos e não podemos deixar de valorar. Não é possível a vida sem proferir constantemente juízos de valor. É da essência do ser humano conhecer e querer, tanto como valorar”

Parafraseando Aristóteles, todo ser humano quer conhecer e este desejo intrínseco pressupõe um valor assertivo a respeito do conhecimento, que é a atividade mais elevada de acordo com a metafísica do filósofo grego. Todo ato da vontade possui em si um valor, pois não se pode querer algo sem necessidade ou digno de desejo. Conclui Johannes Hessen que:

“Todo querer pressupõe um valor. Nada podemos querer senão aquilo que de qualquer maneira nos pareça valioso e como tal digno de ser desejado.” (Hessen, 1974, p. 40)

O pensamento axiológico é comumente associado às sistematizações éticas, que, no pensamento platônico, se caracterizam pela contemplação do Bem. É uma exploração que requer um desejo pela verdade e pelo belo. Em diversos diálogos, o filósofo ateniense nos ensina a respeito do atrativo poder associado ao *eros* em sua dialética, que permite o gradual avanço em direção aos primeiros princípios. O encantamento do pensamento é perfeitamente resumido no famoso *Mito da Caverna*, no qual o Bem é o sol a ser desejado e contemplado depois de todo o esforço filosófico.

A contemplação é preferível ao mundo das aparências caracterizado pela sombra, possuindo o contemplado a felicidade da busca de um valor. A ideia metafísica de uma explicação causal dos

princípios valorativos pode ser interpretada como uma predisposição da relação entre pensamento e realidade, alheia ao querer e ao preterir. Essas pretensões dialéticas ou objetivas são passíveis de duras críticas.

Destacam-se as inúmeras intervenções dos *mestres da suspeita* em que fatores psicológicos, sociais e valorativos ganham destaque. Uma característica comum a estes pensamentos críticos é a *inversão dos valores*, conforme salientado pelas obras de Nietzsche. A alternativa da desconstrução do pensamento valorativo recai sobre a possibilidade de cogitar o valor como o conhecimento das causas do pensamento e do agir humanos. A noção de uma ordem para o ato de valorar, similar às gradações no pensamento medieval, juntamente com as diversas disciplinas filosóficas associadas, favorece a uma taxonomia do valor. Em razão da particularidade de cada autor sobre este tema, lancemos uma vista d'olhos em duas obras de autores revisionistas: Jean-Paul Resweber e Johannes Hessen.

Resweber analisa o que chama de *corpus teórico dos valores* à luz das inúmeras perspectivas filosóficas contemporâneas, expressando seu pensamento por meio de análises históricas nas quais almeja a descrever o surgimento das fundamentações e aplicabilidades da teoria dos valores a partir de meados do século XIX. Para tanto, Resweber considera o surgimento do pensamento valorativo nas decorrências do utilitarismo visando a fundar uma ética de economia da vida. Esta teoria dos valores rompe com a separação entre sujeito e objeto por meio de reflexões baseadas em modos *afetivos* e *apetitivos*. Sucede-se a esta fase inicial marcada por uma noção de vitalidade uma perspectiva crítica, a qual possui diversas ramificações, entre elas as perspectivas cultural, psicológica e existencial (Resweber, 2002, p. 103).

Assim, Resweber trata dos valores por meio das seguintes ordens: virtuosa; econômica; personalista; existencial; ontológica; e comunicacional. A *ordem virtuosa* trata de um princípio fundador impossível de ser mensurado, sendo, portanto, admirável, mesmo para quem não adote o seu pensamento. O princípio não possui falta ou imperfeição, e esta noção de virtude se baseia em um absoluto (71-73). A *ordem econômica* salienta que os valores dependem do prazer e do interesse, conforme bem salientado nas obras de Bentham, professor de David Ricardo e no pensamento pragmatista americano (74-75).

Em uma crítica ao formalismo kantiano, no qual há a imposição da vontade, e também às posições as quais defendem objetividade dos valores, Scheler articula o pensamento fenomenológico, caracterizado por Resweber como *ordem personalista*, e argumenta que os

valores são apreendidos pelo espírito, incluindo as emoções e os sentimentos, e possuem uma ordem hierárquica o Belo, o Verdadeiro, o Bem e o Ser. Enfatiza as experiências individuais e comunitárias. Uma consequência desta virada para a experiência é uma atitude voltada para a prática histórica por meios políticos, por exemplo, em Blondel e Mounier (76-78). A *ordem existencial* dos valores possui origem no pensamento de Kierkegaard e na ascensão iniciado no estético, passando pelo ético e atingindo a dimensão religiosa, que trata de uma profunda alteridade que separa o humano do absoluto (81-82).

Por sua vez, a *ordem ontológica* dos valores avalia a fundamentação, a participação e a tensão entre o Ser e o existir, avaliando a comodidade e a incompletude das inúmeras relações (82-84). Por fim, em sua definição sobre a *ordem comunicacional*, Resweber analisa a responsabilidade e ação em Hans Jonas por meio das manifestações do valor nas noções do ser, do progresso e da técnica, e conjectura a respeito da finalidade histórica dos valores e as formas de comunicabilidade, dialogando com Habermas, devido a interesses práticos específicos e no âmbito de um espaço dialógico público (85-89).

Por sua vez, Johannes Hessen afirma que as ciências naturais e o pensamento absolutamente lógico possuem um ponto de vista completamente distinto dos valores, pois esses saberes objetivam averiguar fatos e explicá-los por argumentos causais, sem, contudo, assumirem uma posição valorativa (45-46). O pensador alemão delimita do seguinte modo as diversas correntes em torno das teorias de valor: *psicológica; neokantiana; neofichteana; fenomenológica; pensamento fundamental; e, por fim, neo-escolástico*.

A perspectiva *psicológica*, na qual há uma equivalência entre o valor e a vivência valorativa, por meio de uma revelação emocional, distinguiu os valores objetivos e absolutos da ideia de valor mediado pela experiência humana. O pensamento *neokantiano* trata os valores por meio de um logicismo axiológico ao se basear na validade lógica. Por sua vez, a corrente *neofichteana* procura descrever ao mundo como ação e ato por considerar toda e qualquer ação como um desdobramento de um Super-Eu resultando em expressões do *Eu* e *não-Eu*.

Max Scheler articulou a *fenomenologia Husserliana* com a noção de valor ao entender este último em oposição direta ao psicologismo e ao logicismo, pois a qualidade objetiva das coisas somente pode ser entendida por meio de uma apreensão fenomenológica intencional. Por fim, as discussões em torno de uma *ciência fundamental* e uma perspectiva *neo-escolástica* iluminam as

raízes ônticas e ontológicas dos valores por meio das relações entre ser, pensamento, necessidade e acidentes (Hessen, p. 28-32).

Dentre estas diversas posições a respeito do valor, suas qualidades específicas como produtos irreduzíveis e relativos à experiência humana no mundo, se relacionando com normas e imperativos com a possibilidade de uma análise hierárquica de acordo com a ideia de um princípio ou por meio de um centro específico. Há uma experiência para a apreciação do valor, mas este não é produzido pela aquela. Não há uma essência ou substrato únicos, sejam conectados por uma subjetividade relacionada ao agrado ou prazer ou vinculados por uma objetividade ôntica dos valores.

Alguns pensadores buscam explicar os valores em si mesmos; outros que preferem uma abordagem psicológica; ou ainda há aqueles que tentam uma via média por diferentes metodologias. Neste último caso, destacam-se as ideias de Scheler, que procurava uma *fundamentação axiológica pura* paralela à lógica pura e embasada por uma intuição fenomenológica e emotiva.

Conforme nos informa Ferrater Mora, nas diversas correntes presentes nas teorias dos valores, os objetos não se caracterizam pelo ser, mas pelo valer. Do mesmo modo que as articulações lógicas, a validade não ocorre como modo de ser *factum*, mas como *fundamento* de justificação. Não se discute realidades ou idealidades, mas validades; o valor não ocorre nas condições do tempo, espaço e causalidade e tampouco em pensamentos *atemporais*. Contudo, devem ser consideradas as perspectivas pessoais ou existenciais.

Dados os sentimentos, a emoção e crenças, a objetividade dos valores não depende de uma individualidade, tampouco de uma ausência do indivíduo pensante. Os valores não absolutamente subjetivos ou transcendentais, possuindo autonomia em relação a apreciações subjetivas, arbitrárias e particulares; e ainda que não possuam uma validade por si, a maioria dos pensadores não trata de uma independência ontológica, ou seja, todo valor é uma referência ou predição do ser. Todavia, não se trata de uma objetividade entendida como na divisão entre sujeito e objetos, não havendo uma subordinação entre valor e os entes, ou o próprio ser.

Os valores se relacionam à qualidade pura, independente dos modelos quantitativos. Ainda que os valores não possuam uma validade por si, a maioria dos pensadores não trata de uma independência ontológica, ou seja, todo valor é uma referência ou predição do ser. Todavia, não se trata de uma objetividade entendida como na divisão entre sujeito e objetos, não havendo uma

subordinação entre valor e os entes, ou o próprio ser. Os valores se relacionam à qualidade pura, independente dos modelos quantitativos.

É consenso a necessidade do ser humano para a emergência do valor. As diversas perspectivas a respeito do tema levam em consideração as múltiplas possibilidades para o entendimento antropológico contemporâneo. É possível estudar as características sociais, psicológicas e culturais para a promoção e interação dos valores, conforme as inúmeras perspectivas decorrentes das críticas superestruturais de Marx, do *mal estar* entre o ego e o superego, ou da inversão de todos os valores em Nietzsche. Os valores são associados a normas e deveres, mas também a processos de natureza revolucionária.

É enfatizada a necessidade de *fundamentar* as relações epistemológicas para o pensamento valorativo para o pensamento alemão e seus seguidores. O pensar humano não se limita a modelos sintáticos ou, conforme bem assinalou Blaise Pascal, a argumentos geométricos. O que se pode fazer é cogitar a respeito das questões centrais e seus desdobramentos no pensar. Ao se evidenciar inicialmente a criticável dicotomia entre mito e razão e discutirmos as questões centrais da metafísica na ciência e de todo o pensamento humano, descrevemos, por meio de inúmeros casos particulares, o que se torna claro e distinto, a saber: que o ser racional se articula e se expressa historicamente em seu ato de valorar.

Em todos os âmbitos, o ser humano não se articula apenas por um raciocínio técnico e objetivo, mas faz uso emoção e dos sentimentos e se pode especular a respeito da inexistência de um raciocínio puramente sintático. Cumpre ponderar que a única opção humana é por meio dos caminhos falazes do pensamento. Não há convencimento sem sentimentos; não há coação sem emoção; não há saber sem valores. As perspectivas necessariamente ocorrem na História em suas inúmeras batalhas pelo poder. Não se trata apenas de saberes tecnológicos instrumentalmente usados por motivos políticos ou econômicos, mas todo e qualquer saber interage com múltiplos valores, e também assume diversas formas de pensamentos e ações.

As diversas teorias dos valores interagem de diversas maneiras com o pensar filosófico contemporâneo. As necessárias articulações dos valores na história: seja para um entendimento de sua formação ou em decorrência de sua existência para um determinado indivíduo. É razoável reconhecer, à luz das transformações científicas ou modificações epistemológicas, a importância dos valores e as consequências imediatas desses na aceitação, coação e articulação de novas perspectivas.

Do mesmo modo do que foi dito no primeiro capítulo, uma discussão sobre as raízes do pensamento e sua expressão na história deve ser evidenciada. Portanto, após examinar a diversidade da experiência racional e os valores como facilitadores deste entendimento, é útil uma discussão dos modelos históricos. Não é uma escolha arbitrária, mas busca ilustrar tanto as transformações dos saberes, mas também a própria ação humana diante das modificações.

2.3- Teorias, filosofia e epistemologia da História: instrumentos de realização e manutenção do poder

“Assim como falham as palavras quando querem exprimir qualquer pensamento / Assim falham os pensamentos quando querem exprimir qualquer realidade. / Mas, como a realidade pensada não é a dita, mas a pensada, / Assim a mesma dita realidade existe, não o ser pensada. / Assim tudo o que existe, simplesmente existe. / O resto é uma espécie de sono que temos / Uma velhice que nos acompanha desde a infância da doença.” Alberto Caeiro, 1-10-1917

O século que nunca termina. É assim que comumente se ouve a respeito do século XX. É verdade que esta metonímia articula algo ainda mais profundo. Torna-se exposto um desejo ou uma insatisfação em relação ao recente passado moderno. Alguns dos que atestam a latência desse período, também ponderam sobre nosso permanente estado de perplexidade diante da década de 30. É evidente que não estão em jogo apenas as crises políticas e econômicas que avassalariam nações e conduziriam Estados à guerra. Algo inexorável permanece. O decênio em questão reflete outra intrigante metonímia.

A respeito de um processo de desconstrução existente no seio do pensamento moderno e expresso no desenvolvimento de novas metodologias científicas e reflexões epistemológicas. O Romantismo, por exemplo, é fruto destas críticas e reflexões. O surgimento de novas teorias matemáticas e aplicações físicas também descrevem este fenômeno ainda em curso. Em resumo, esse processo de *desconstrução* do sistema de pensamento moderno é generalizado para uma crítica a respeito da metafísica. Os ditos *mestres da suspeita*, mais especificamente o caminho tortuoso que pode ser traçado entre Schleiermacher, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl e Heidegger constitui um clamor por reformulação. Portanto, a desconstrução dos sistemas

metafísicos empreendidos por estes pensadores passa, sobretudo, pela destruição da idealização científica moderna que pode ser vista como uma degeneração do Platonismo.

Diversos são os resultados desta reformulação epistemológica, inclusive suas manifestações sociais, políticas, religiosas e assim por diante. Muitos, como o escritor Ítalo Calvino (1996), consideram que uma antiga harmonia foi rompida e necessita ser restabelecida. Dentre as consequências da contingência contemporânea, o protagonismo da Fenomenologia e da teoria hermenêutica é relevante. Na área limítrofe destas duas perspectivas, cada uma ao seu modo sustenta, desenvolve e articula a outra metade de uma tensão essencial entre o fenômeno e sua interpretação.

Alguns aspectos a respeito da relação entre a objetividade e a subjetividade no processo epistemológico contemporâneo nos conduzem às articulações entre as esferas éticas, lógicas e estéticas, que somente podem ser entendidas com a tensão existente entre as análises *físicas* e *metafísicas*, isto é, na articulação, nunca excludente, entre a explicação dos fenômenos e os juízos axiológicos. Neste contexto, a relação entre a tradição e a crítica, a objetividade e a subjetividade, a razão e a imaginação promovem incessantes opiniões no pensamento contemporâneo.

Não é possível analisar rapidamente as raízes destas transformações. Contudo, o sistema de oposição binário que estipula uma relação estrita entre falso e verdadeiro sustenta e nutre o pensamento considerado metafísico. Na Lógica Clássica há um clamor pela definição de identidade, pois o desejo irrestrito pela definição da substância não pode de maneira alguma ser ambíguo, excluindo uma terceira via, ao mesmo tempo em que se estabelece um apelo por um argumento não contraditório. Não é estranho observar o intenso interesse a respeito de novos desenvolvimentos lógicos e também algumas aplicações em outras áreas do saber. Nesse ponto são convenientes umas breves considerações a respeito da *Historicidade* e do pensamento *Historiográfico*, pois, por meio de um olhar hermenêutico, consideram novamente o espaço limítrofe entre História e Literatura.

Se o *Conhecimento e o Interesse* (HABERMAS, 1982) dos interlocutores constituem uma perspectiva inevitável, a Arte Retórica constitui um espaço essencial na discussão contemporânea. A imprescindível presença de axiomas, postulados, credos e outros temas afins. A crença nos sustenta, ampara-nos e fundamenta nossas discussões. A nossa certeza se mostra incerta diante dos nossos problemas e, mistérios; e só nos resta a certeza da perene incerteza que nos incomoda. Ao concluir sua crítica ao *Historicismo*, Popper salienta que os pressupostos

estabelecidos por esta doutrina se baseiam em uma crença na possibilidade de previsão da mutação social, que depende da aceitação de uma lei imutável a partir do estabelecimento de métodos causais (POPPER, 1980, p. 14). Essa predisposição pode ser vista de maneira mais enfática no pensamento de Carl Hempel, que afirma que toda explicação científica requer uma submissão a leis gerais (1942).

Não nos interessa no momento uma explicação epistemológica desta posição ou suas implicações para a filosofia analítica e, principalmente, para o entendimento a respeito do fazer historiográfico. A necessidade de uma interação entre as perspectivas intelectuais, ora em curso, sem o estabelecimento de padrões arbitrários a respeito de uma determinada área do saber. A pergunta a respeito do método, da objetividade, dos pressupostos e do fazer histórico não pode estar submissa a pressupostos científicos estabelecidos de acordo com necessidades particulares. Assim, a transformação epistemológica vigente propicia uma oportunidade ímpar para a discussão a respeito da fundamentação do saber, em especial do pensamento histórico.

O discurso popperiano não traça fundamentos ou estipula diretrizes. Uma possibilidade de constituição do discurso contemporâneo deve ser encontrada na articulação entre as esferas Éticas, Estéticas e Lógicas. Cabe pontuar a inevitabilidade da insólita transgressão do Real em nossos inumeráveis discursos e *epistemai*. A perspectiva hermenêutica é posta no centro do debate epistemológico, pois somente por uma perspectiva interpretativa é possível estabelecer uma relação efetiva entre a necessidade e a contingência, isto é, entre as possibilidades de uma racionalidade e de uma razoabilidade.

A inevitabilidade do conhecer entra em tensão com a *eminente* e a *iminente* obscuridade da ignorância. A univocidade entre as *palavras e as coisas* deve ser repensada a partir da articulação entre sintática, semântica e pragmática, conforme pode ser atestada em nosso louvor contemporâneo ao *contingente*. Todavia, algo permanece: o êxtase e a *catarse* diante do imponderável e do *Infinito* presente no Real, os quais possibilitam a construção de nossas realidades. A ambição destas linhas recai no rompimento deliberado destas dicotomias pela mística literária, isto é, a partir do sagrado nas Letras e nas letras do Sagrado correlacionar não apenas forma e conteúdo, mas perceber como a objetividade, e a subjetividade, se relacionam entre si e se complementam no viver humano.

O estudo em torno da memória e da ficção recebe especial atenção na contemporaneidade. No entendimento do fazer histórico, estas perspectivas são articuladas pela ação narrativa que ao

mesmo tempo em que transfere à materialidade da letra o que se constitui histórico, transpassa os limites de seu lugar vivencial na ação comunicativa e textual. A noção de ficção se encontra presente em inúmeras perspectivas contemporâneas, sobretudo no âmbito da Estética. A partir de uma premissa a respeito da existência da verdade e o modo como esta deve ser expressa, conjectura-se sobre os diversos aparecimentos da ficção nos gêneros literários. Portanto, as fábulas e os antigos contos cedem espaços para narrativas que originariam o romance no século XVIII. É importante ressaltar que o surgimento da novela se encontra intimamente ligado ao pensamento historiográfico do período.

As diversas tentativas de contar a história de Jesus, em uma distinção entre o Jesus histórico e o Cristo contado a partir da perspectiva eclesial. Contudo, enraizada no domínio secular, as novelas, a exemplo da historiografia grega, constituem materiais históricos a partir da presença de um narrador. Este, ao constituir o fazer histórico em um processo enunciativo, traz a relação entre o sentido literal e imaginário, ou seja, questiona-se de maneira contundente se as narrativas versam acerca de eventos ou se são produtos de pura ficção. Aos pesquisadores contemporâneos do mundo antigo, uma mescla de realidade e ficção não é estranha, basta para tanto observar as obras de Homero, a historiografia antiga, os mitos gregos e suas releituras nas tragédias e a própria bíblia.

Há uma cumplicidade entre autor e leitor a respeito do processo enunciativo e receptivo. A narrativa articula fantasia e realidade na própria constituição do narrar. Assim, parafraseando Fernando Pessoa, se diria que *o historiador é um fingidor; pois finge e diz ser dor; esta mesma dor, que deveras sente*. A questão é posta não apenas a articulação entre a percepção e o imaginário, mas também a na constituição da historicidade pelo fazer histórico.

A História, para alguns filósofos e historiadores, não trata do passado. Não se refere a eventos pretéritos, ainda que em alguns casos faça uso de certas avaliações para praticar algumas inferências. Tampouco trata do futuro, pois é impossível a criação de leis inflexíveis e inabaláveis que pudessem sustentar uma possível previsão do devir. Deste modo, esta somente pode tratar do presente. Mas que estado perfeito de presente seria este? Um presente inventado. Ora, isso é um desassossego às nossas mentes tão afeitas a distinguir o falso do verdadeiro. Fernando Pessoa verifica que o passado já não nos é dado, o futuro desconhecido, logo, afirma: *“O meu passado é tudo quanto não consegui ser. Nem as sensações de momentos idos me são saudosas: o que se sente exige o momento; passado este, há um virar de página e a história continua, mas não o*

texto” (PESSOA, 2000, §100). As narrativas se encerram em si mesmas, a letra morre, mas a história se vivifica.

Essa perplexidade está evidenciada em nossa contemporaneidade, mas também se encontra presente na obra de Santo Agostinho. Este afirma que nenhuma destas classificações a respeito do tempo existe de fato, mas, estas, constituem-se na alma para o entendimento. Assevera, assim, que a memória, a percepção (*contuitus*) e a expectativa conjugam espectros do presente (AGOSTINHO, XI,14). Em face disto, se percebe como nossa noção de tempo determina o fazer historiográfico por meio de uma escatologia que se realiza em nossa historicidade.

Dario Fo, em *Morte accidentale de un anarchico*, mostra-nos sarcasticamente a realidade de um governo italiano pronto para eliminar seus opositores políticos. Diretamente conectado à crítica pública e à atuação da mídia se encontra o próprio fazer histórico. Ironicamente, já no primeiro ato, o ensandecido personagem que conduz a narrativa dirige seus interlocutores e, principalmente a plateia, a perceber o inevitável: os fatos passados se interrogados a fundo e com o rigor necessário para a satisfação de nossas certezas, tornam-se facilmente manipuláveis ao prazer de nossos interesses e ao deleite de nossas necessidades. Mostra-nos como a retórica do narrar histórico se enraíza no passado, mas opera diante de um tempo hipotético, um *futuro do pretérito* a se desenhar.

Em contrapartida, tampouco podemos confiar que a história se contente em tratar do futuro como em um jogo de cartas marcadas. Nas obras gêmeas de Ítalo Calvino, *Il castello dei destini incrociati* e *La taverna dei destini incrociati*, observa-se a tensão entre a carta que se mostra, sua interpretação e sua aplicação na realidade. Contudo, quais as leis históricas que poderiam sustentar categoricamente a afirmação de uma carta de tarô a respeito do futuro sem a mediação da interpretação? A cada carta se revelam não apenas nossas pré-compreensões a respeito das regras do jogo adquiridas pela experiência, mas também o entendimento das reveladas anteriormente. Do mesmo modo nós: precisamos reconhecer a *carta histórica* diante de nossos olhos; reconhecer o jogo em seus movimentos contingentes; e, por fim, reconhecer-nos diante do jogo. Afinal, do mesmo modo que o tarô narrado por Calvino, estas cartas não falam do futuro, mas de um presente que não se resume a um dado instante, mas se prolonga na extensão de sua realização.

A história narra, portanto, um presente inventado. A invenção revive a memória como artifício da lembrança; a narração enquanto estratégia para a percepção; a ficção como instrumento de

expectativa. A lógica como *organum* para o entendimento deve trabalhar na abstração do que se percebe no narrar (estética), ao mesmo tempo em que articula o discurso humano (ética). Este estado relaciona subjetividade e objetividade de maneira contundente, a ponto de trazer a inevitável relatividade ao centro da questão. Se do ponto de vista epistemológico a relatividade sempre se fez presente, na constituição do pensamento físico moderno ela é essencial. Contudo, mesmo sem analisar esta noção nas obras de Copérnico, Kepler, Galileu, Giordano Bruno, Newton, Einstein e assim por diante, encontramos em Don Quixote um belo exemplo.

Na obra de Cervantes o fictício e o concreto são entrelaçados incessantemente, sendo sempre necessário trabalhar na esfera do inesperado. Há uma relatividade da bravura (ética), uma relatividade da beleza (estética), uma relatividade daquilo que se vê, do que se espera, do que se deduz (lógica). Em relação ao tempo e ao espaço, todavia, em diversos momentos somos confrontados com nosso contumaz presente: no furtivo desvio no meio dos arbustos na madrugada; na espera milenar pelo retorno de personagens que já partiram há poucas horas; no barco encantado que se afasta a velocidades distintas de acordo com a posição daquele que observa; na montanha dos montesinos, quando em curtos espaço e tempo, ações inenarráveis ocorrem.

Ao questionar a respeito daquilo que vivenciara neste último evento, nosso cavaleiro recebe como resposta: *parte de las cosas que vuesa merced vio, o pasó, en la dicha cueva son falsas, y parte verisímiles; y que esto es lo que sabe, y no otra cosa, en cuanto a esta pregunta* (CERVANTES: 2008, p.454). A retórica quixotesca é clara, pois esta resposta é dada por um macaco adivinho: qual das partes deveria ser tida como verdadeira? Aquela mensurada por Sancho e Pedro ou a dele próprio? O autor nos responde: *el mono de maese Pedro le había dicho que parte de aquellas cosas eran verdad y parte mentira, él se atenía más a las verdaderas que a las mentirosas, bien al revés de Sancho, que todas las tenía por la mesma mentira* (468). O passado é impreviável, o futuro imprevisível e o presente – associado à memória, à expectativa e à sensibilidade – imponderável devido às imprevistas contingências.

Ao final de um curto percurso, no qual a perplexidade se sustenta e a quietude se desfaz, nosso ar naturalmente quixotesco se revela: parte daquilo que se afirma é ato, a outra parte se projeta na potencialidade do leitor. Se um estudo epistemológico contundente do fazer histórico aparenta ser um martírio de Clio, sua ressurreição é imperativa para preencher de significado a História que se desvela. Cavaleiros de tristes figuras que somos, deparamo-nos com um oráculo assaz inebriante:

expressamos nossas narrativas em nossas historicidades particulares; tais *figurações* são mediadas pelo atual e o ficcional em uma relação dialética constante em que o ato *interpretativo* se constitui como fundamento e instrumento para a *compreensão*.

Tal qual o coração drummoniano a crescer dez metros e explodir, assim também o saber historiográfico contemporâneo diante de sua inevitável contingência. Contudo, em uma paráfrase ao poeta brasileiro, afirma-se a eminência da existência humana: *História, nós te criaremos...* Em sua análise teológica única, Santo Agostinho trata do conhecimento do passado com as seguintes palavras:

“Mas como diminui ou se extingue o futuro que ainda não existe, ou como cresce o passado que já não existe, senão porque no espírito, que faz isso, há três operações: a expectativa, a atenção e a memória? Desta forma, aquilo que é objecto da expectativa passa, através daquilo que é objecto da atenção, para aquilo que é objecto da memória. Por conseguinte, quem nega que as coisas futuras ainda não existem? E, todavia, já existe, no espírito, a expectativa das coisas futuras. E quem nega que as coisas passadas já não existem? E, todavia, ainda existe, no espírito, a memória das coisas passadas. E quem nega que o tempo presente não tem extensão, porque passa num instante? E, todavia, perdura a atenção, através da qual tende a estar ausente aquilo que estará presente.” (AGOSTINHO, 2001, X, p. 28).

As questões centrais do saber histórico abordadas por meio de diversas perspectivas epistemológicas e uma apresentação de algumas, das inúmeras teorias da História necessitam ser conhecidas. Só é possível no rigoroso limite de uma dissertação uma exposição reducionista de algumas das diversas noções a respeito do conhecimento histórico, para que, por fim, possamos deslumbrar o conhecimento histórico como um instrumento de realização do poder por meio de suas inúmeras articulações, sejam elas epistemológicas, religiosas, artísticas ou científicas. Se a sua teoria preferida não estiver citada não é por ser de uma menor importância, mas fruto das omissões impostas pelas nossas limitações.

Para estudar de forma comparativa os pensamentos religiosos e científicos, alguns comentários críticos a respeito da Filosofia da História são relevantes para a exemplificação dos dogmas e axiomas, bem assim as respectivas aplicações, mas também as diversas transformações do pensamento humano ao longo do tempo. São exemplificadas algumas evoluções, transmutações e revoluções do pensamento em direta conexão com os paradigmas estabelecidos e no surgimento

de novas propostas por meio do uso de poder. Ao contrário de uma separação entre religião e ciência, conforme o ideal moderno para a instituição de um Estado laico em oposição ao poder eclesial, torna-se observável uma articulação entre o saber e o sagrado para a promoção de uma mudança e o estabelecimento do novo. Os movimentos nos pensamentos humanos ocorrem ao longo de toda a História, e possuem inegavelmente uma associação direta com o poder. As mutações do método historiográfico em suas articulações epistemológicas e suas expressões políticas e sociais por meio dos usos práticos e retóricos do poder merecem grande atenção.

É aceitável afirmar que o futuro é imprevisível? Qual a razão de não ser comum dizer que o passado é imposvisível?

A própria necessidade de criar esse neologismo já demonstra que a pessoa comum não pensa no assunto. Se a questão for colocada de forma prática, a importância desta indagação se manifesta evidente. Se houver um acidente de trânsito, por exemplo, em frente a uma delegacia de polícia, o delegado enfrentará sérias dificuldades para saber o que de fato ocorreu a poucos metros da sua pessoa, e muitos embaraços surgirão para comprovar as suas convicções.

Ao primeiro juiz para o qual o caso for apresentado, diversas versões contraditórias serão apresentadas, cada qual mais diferente e convincente do que a outra. Com relação aos fatos do poder, dos mais recentes até os mais antigos, as dificuldades são muito maiores, pois as pessoas mentem, sobretudo, para si mesmas. O caso se torna ainda mais complicado quando estudamos documentos antigos em seu processo de recepção e suas inúmeras cópias. Fato bastante comum e aceito pela boa doutrina as alterações e edições de textos, restando apenas a nossa ignorância e limitações em relação às fontes e as respectivas possibilidades de reconstrução histórica.

Para o escopo dessa dissertação, o interesse é pelo entendimento convencional pela doutrina consagrada no momento em que apresentamos essa dissertação, e tentaremos nos apoiar apenas no que for um paradigma consensual. Ainda mais significativo, buscamos reiterar como os modelos aceitos de forma mansa e pacífica são impostos por meios coercivos, que fazem uso das noções comuns vinculadas à epistemologia, ética e estética. Aristóteles é irrefutável no uso retórico de instrumentos de convencimento para a manutenção e sustentação do poder por meio da persuasão. Um estudo crítico a respeito das diversas teorias história enfatiza a tese defendida anteriormente: o saber histórico não pode falar do passado por este ser *imposvisível*; tampouco do futuro por se tratar de algo imprevisível; portanto, trata de um presente inventado e usado de maneira convincente para a obtenção e manutenção do poder.

As questões centrais da Filosofia da História podem ser observadas por meio dos grandes autores, mas como esse não é o objetivo principal desse trabalho, pedimos desculpas se o seu autor preferido não estiver citado, pois faremos apenas uma breve amostragem para contextualizar criticamente a metodologia que nos enquadra.

Esse procedimento se dirige a uma elucidação de nossa tese principal sobre o poder e, portanto, não deseja esgotar as múltiplas dimensões do saber histórico. Patrick Gardiner, por exemplo, em sua obra *Theories of History*, magistralmente buscou enumerar as diversas abordagens sobre o tema, mas necessitou de quase setecentas páginas para ressaltar que apenas introduzira o assunto em questão.

Giambattista Vico (1668-1744) em *Scienza Nuova* enuncia o princípio do *verum-factum* ao afirmar que “Verum et factum reciprocantur seu convertuntur”, ou seja, o verdadeiro e o feito se convertem um no outro e se coincidem. A perspectiva subjetivista atribuída às diversas tradições do existencialismo, incluindo o de Sartre, já pode ser percebida nas palavras deste pensador italiano, o qual influencia diretamente inúmeras teorias posteriores como as de Montesquieu, Marx, Spengler e Toynbee. Para Vico, o homem cria por meio de uma atividade metafísica baseada na imaginação presente na mente por meio de um processo de verificação já consagrado por Duns Scotus pela máxima *verum ipsum factum*.

Do ponto de vista da prática política, Vico tratou da ideia dos Estados nacionais modernos ao discutir as possibilidades de manutenção por meio de leis, estas que permitiam uma organização social. Este pensador é um exemplo paradigmático para entendermos como a História, em suas mais variadas perspectivas, interage epistemologia do saber histórico e a ação política. Seus estudos de filologia buscam retratar a linguagem dos povos de maneira sistemática e em suas diversas aplicações. A palavra lei, que poderia significar coleta de bolotas de carvalho (“*illex*” ou “*illex*”) e também “*lex*” no sentido de uma “colheita de legumes” ou um sortido de várias coisas, uma mistura de diversos. Mostra-se, assim, a harmonia entre o pensamento teórico e prático de Vico, no qual há conexão entre uma relação causal (emergir um carvalho e não um pé de alface) e uma comunidade política (os diversos Estados Nacionais). Há um conflito entre as interpretações *positivas* e, por outro lado, as posições marcadas por uma subjetividade e multiplicidade, nas quais a liberdade do intérprete e do aplicador permitem escolher de acordo com seu arbítrio.

Vico faz uma preciosa distinção entre uma semente vegetal com suas potencialidades deterministicamente estabelecidas, por meio de Lei, e a possibilidade de escolha como ocorre nas

múltiplas opções ao cozinhar ou se alimentar de uma sopa de legumes, em um regime de leis no sentido do relativismo. Vico marca o conflito entre a política determinista e o livre arbítrio com as necessidades presentes nas leis constituídas historicamente. Esse conflito do destino e da importância da escolha possível será mostrado em diversos pensadores ao longo desta breve exposição a respeito das teorias de História com o intuito de analisar as relações intrínsecas e extrínsecas entre as fundamentações do saber e do agir histórico.

Carl Gustav Hempel (1905-1997) representa a corrente que acredita que a História é regida por Leis Gerais. A História obedece a um encadeamento de causas e efeitos necessários, em um antes e um depois, como nas Ciências Naturais. Logo, não basta ao historiador descrever um fato histórico, mas se deve determinar as suas causas e seus efeitos. William Henry Walsh (1913-1986) enfrentou esta questão do sentido lógico presente nos estudos históricos, ou seja, a possibilidade de uma argumentação lógica da História. O que chamamos de História não possui qualquer sentido ou lógica, ou algo que se possa chamar de lei como ensina Hempel, sendo, portanto, uma sucessão caótica de fatos nunca repetidos. Walsh pondera que nenhum historiador admitiria que a História como um caótico, pois negaria o próprio ofício do historiador. Assim, de forma sábia e irônica, a Universidade de Oxford possuiu em seus quadros Hempel e Walsh ensinando simultaneamente teorias opostas.

O ceticismo de Walsh não deve ser confundido com o relativismo, como veremos nos exemplos de Isaiah Berlin (1909-1997). Este nega o determinismo histórico e defende a existência da vontade humana. Afirma que a história não está sujeita a leis, visto ser a vontade humana um elemento aleatório, fundada nas ideias do livre arbítrio e devir. A crença na liberdade como elemento central do pensamento de Isaiah Berlin se estende em sua vida à sua prática política, não se restringindo aos seus modelos teóricos. Sua posição filosófica em relação à História destaca o relativismo e o subjetivismo que aprisiona o ser humano, perfilando-se com Ortega y Gasset, pois afirma que a pessoa se encontra inserida no seu contexto. No dizer de Ortega, o homem é ele e suas circunstâncias, sendo-lhe impossível um conhecimento objetivo absoluto, só lhe restando a sua visão como sujeito observador. Assemelham-se, portanto, ao subjetivismo ensinado por Protágoras (492 -422 AEC) o qual disse que o homem é a medida e todas as coisas.

A questão a respeito da objetividade histórica traz consigo as diversas discussões a respeito da subjetividade humana e sua função para o conhecimento, mas também, epistemologicamente,

pondera sobre o ceticismo histórico. Todavia, como nos ensinou Metrodoro de Quios, (440-370 AEC), discípulo de Demócrito de Abdera, (460-370 AEC) é necessário ser *cético com o ceticismo*. É fácil dizer que não se pode possuir um conhecimento objetivo, assumindo como verdadeiro o ceticismo, e perguntando se é possível a História ser objetiva? Todavia, é igualmente desconcertante perguntar se é possível ser totalmente cético e duvidar das próprias crenças e razões, sem, contudo, questionar como e com quais crenças e razões se chegou a essa conclusão cética.

Não é possível ao ser humano não valorar e, portanto, ser desprovido de preconceitos, traumas, ideias inconscientes, ou um raciocínio baseado em uma complexa linguagem. Ao usarmos um idioma contemporâneo para nos expressar, cada palavra ou expressão idiomática já define e determina o nosso pensamento sem que possamos nos dar conta os motivos que influenciam nosso discurso. Do ponto de vista das ciências naturais, somente por um modelo matemático seria possível compreender a mecânica quântica. Assim, para dela duvidar é preciso antes entendê-la, e somente podemos entender esta teoria em sua linguagem. Todavia, para procedermos nesta avaliação, precisamos acreditar nos dogmas axiomáticos presente no desenvolvimento desta teoria.

Só se pode duvidar daquilo que for contra uma nossa crença, e só podemos acreditar naquilo que for de acordo com a nossa crença. Exemplo jocoso seria se estivermos caminhando na Quinta Avenida em Nova York e virmos uma vaca voando, se aproximando de nós e cantando uma bela música não acreditaremos que se trata de uma vaca cantora voando, pois não se encontra de acordo com as nossas crenças, e pensaremos que estamos diante de um efeito especial produzido por algum estúdio em realidade virtual, por mais realista que se aparente diante dos nossos olhos e ouvidos. A nossa crença é mais poderosa para gerar o nosso conhecimento do que os nossos sentidos, tanto na História quanto no pensamento religioso e científico.

Karl Popper, (1902-1994), estabeleceu o critério de falseabilidade para definir os limites do conhecimento científico, definindo que uma teoria só é científica se contiver dentro de si os critérios que permitem estabelecer os fatos que demonstrem sua falsidade. Ou seja, a teoria científica deve possuir uma autocritica que controle a sua própria validade, ao que chamou de falseabilidade. Com esse critério, a História e todas as ciências sociais foram excluídas do campo da ciência, pois não é possível realizar uma experiência científica em laboratório com a História humana como se faz com os elementos químicos ou físicos, não se pode reproduzir em

laboratório a Revolução Francesa ou a vida de Cleópatra para saber como seria uma História alternativa.

Não há como dirimir a eterna polêmica se a História se repete ou se ela nunca se repete. Popper nega a capacidade de previsibilidade na pseudociência social, ataca principalmente as doutrinas marxistas e psicanalistas, poupando os mesmos vícios do liberalismo, e da sua própria teoria da falseabilidade, que também não pode ser falseada. O alvo de Popper é a doutrina historicista que ensina que a tarefa das ciências sociais é prever as revoluções históricas que segundo o marxismo determina as revoluções históricas.

Os argumentos de Popper da imprevisibilidade das ciências sociais e da ausência de uma teoria que não seja *pseudo-científica* seguem o ceticismo mitigado de David Hume (1711-1776) com sua crítica ao princípio da causalidade e o estabelecimento das bases da indução, negando o princípio da necessidade ao dizer que incontáveis experiências não comprovam que algo seja uma verdade absoluta, pois a próxima experiência poderá ser adversa.

Michael Scriven, (nascido em 1928), sustenta o abandono da necessidade de leis históricas e que o que possuímos são boas explicações. Scriven reduz a História à retórica de Aristóteles, na qual o persuasor deve persuadir a plateia, criando-se uma verdade consensual, ou seja, o consensualismo. Nesse sentido, no consensualismo relativista de Scriven, as explicações e suas justificações são tão boas enquanto não surja outra mais própria. Ou se a explicação apresentar um erro que a torne imprópria. Assim sendo, quando arqueólogos e historiadores se deparam com uma ruína onde só existem alicerces de um palácio, e já não existem mais as pessoas, as músicas, as roupas, as orações e as crenças, enfim, toda a cultura, a única verdade é o alicerce, o resto é imaginação e explicação.

O processo imaginativo possui um gosto popular, conforme pode ser exemplificado no caso dos interesses por fatos não documentais, típicos das perspectivas historiográficas antigas em que mito e razão se fundiam em uma narrativa. Ainda há aqueles que preferem a riqueza de detalhes da vida privada, por exemplo, de Cleópatra, Julio Cesar e Marco Antonio, ainda que tais relíquias sejam apenas fragmentos e alicerces de ruínas presente em pedaços de textos escritos.

Para Scriven o truísmo é a base da explicação histórica. Contudo, nos moldes de nossas academias espalhadas pelo globo, a divulgação científica serve única e tão somente a dois propósitos: angariar verbas governamentais ou públicas e transformar o discurso científico em um engodo necessário para atingir e manter o poder por meio de suas inúmeras instituições. Do

mesmo modo que algumas práticas presentes no pensamento religioso; diferentes mitos são inescrupulosamente criados, transformados, e manipulados para a obtenção e sustentação de privilégios, verbas e proteção política. Diferente da indústria cinematográfica que visa ao entretenimento, nossas academias proclamam a busca da verdade, mas nos fornecem múltiplas invenções usadas por uma sociedade tecnológico-burguesa para seus fins econômicos e políticos. É necessário senso crítico contra os riscos de uma teoria historiográfica fundada sobre os benefícios e artifícios da retórica.

Em sentido contrário, Werner Wilhelm Jaeger (1888-1961) procurou retratar um fundamento cultural e paidético pelo qual o fazer histórico não se reduziria a uma descrição de fatos, mas para retratar um tempo por meio de suas produções intelectuais em um dado período histórico. Desse modo, Jaeger não apenas fez História, mas reescreveu a História da Grécia clássica, com a sua *magnum opus Paideia*, na qual retratou a Grécia Antiga não por meio do poder, mas através de suas manifestações culturais.

A própria palavra *paideia* é intraduzível, e significa o conjunto de qualidades morais e culturais que identificam um povo. Se os gregos clássicos eram ou não de acordo com a idealização de Jaeger, ou se tal obra apenas recria um ideal grego iluminado e para iluminar as diversas perspectivas decorrentes do romantismo alemão do século XIX que projetam a raça ariana dos alemães do século XX pouco importa. Esses gregos que Jaeger retratou e essa forma de fazer História buscando o caráter do povo, mesmo que os gregos não fossem o único povo, fazem dele uma referência que a partir de então passa a ser copiado.

Outro historiador que merece destaque no mesmo período, mas adotando uma metodologia distinta é Eduard Zeller (1814-1908). Ao aplicar a filosofia hegeliana de história, o seu método busca um comprometimento maior com a narrativa fática dos textos estudados em detrimento de uma abstração em busca de um ideal cultural, conforme salientado anteriormente pelo exemplo de Jaeger. Zeller procura tratar dos assuntos filosóficos ao fazer História, ou seja, diferentemente de outros pensadores em filosofia, Zeller dedica seu pensamento à análise dos textos antigos por meio das diversas aproximações históricas, caracterizando uma era de estudos críticos por meio dos quais seria possível uma compreensão diferente dos pensadores antigos tais como Platão e Aristóteles. Assim, insere-se ele em um dos círculos de interpretação da Filosofia Antiga, conforme descrito posteriormente por Reale (REALE, 2004).

Por sua vez, Oswald Spengler aplica os ensinamentos de Darwin aos estudos históricos. Desse modo, compara a civilização ocidental a um organismo vivo, tendo, portanto, um nascimento, uma infância, uma maturidade e estando a caminho de sua decadência e morte. Este pensador avalia inúmeros livros a respeito da ascensão e queda, inclusive a obra clássica de Montesquieu. Rebelar-se, em muitos momentos, com o método científico vigente ao privilegiar a imaginação e a intuição. Spengler dialoga com noções de destino, mas ignora suas causas; paradoxalmente acredita na cultura e é contra a viabilidade das civilizações; reage contra o Romantismo ao fazer uma apologia da História humana em detrimento da natureza.

Ao tratar as civilizações como organismos vivos a caminho de suas respectivas extinções Spengler influencia diretamente Arnold Toynbee (1889-1975) no estudo das histórias das civilizações. O profundo conhecimento dos fatos e das fontes, juntamente com suas minuciosas descrições, revelam nas obras de Spengler um historiador preocupado com suas argumentações e conclusões, tudo enriquecido com sua brilhante exposição. *A study of History* estuda vinte e uma civilizações em várias épocas descrevendo o surgimento, crescimento, colapso e dissolução destas entidades de poder até descrever a formação de um estado universal.

Toynbee cogita leis históricas e padrões para explicar o aparecimento de fases cruciais de uma civilização particular por meio de comparações com as diversas exemplificações ao longo de sua vasta obra. Para cada desafio deve haver uma réplica adequada e eficaz o que pode servir de auxílio para o entendimento de estagnações, declínios e dissoluções. Todavia, causas semelhantes não produzem necessariamente efeitos semelhantes, ou seja, diferente dos experimentos científicos as mesmas condições iniciais não são determinantes para o surgimento dos mesmos efeitos. Não há como explicar o desenvolvimento de certos povos e o desaparecimento de outros. Para Toynbee, da mesma maneira que o indivíduo pode reagir de forma contingente diante de seus desafios, assim também as civilizações.

R.G. Collingwood (1889-1943) é um representante do idealismo. Sua obra mais conhecida, *The Idea of History*, caracteriza-se pela exposição das diversas teorias historiográficas, negando o exclusivismo do positivismo e da existência de leis universais. Assim, afirma que a História é uma investigação ou inquérito a respeito das ações humanas praticadas no passado por meio das interpretações de provas documentais a fim de expressar um autoconhecimento humano.

A história possui como objetivo descrever o que o ser humano tem feito com o objetivo de discutir aquilo que o homem é. Depende tal afirmação e decorre dela que o saber histórico não se

encontra sob a tutela das ciências naturais, mas efetivamente se relaciona ao homem em sua liberdade. Diferentemente do ponto de vista positivo sobre a evolução na História, as transformações históricas são baseadas em escolhas particulares sem a certeza de um progresso.

De maneira similar, mas dialogando com interlocutores distintos, Karl Mannheim (1893-1947) questiona as diferenciações entre subjetividade e objetividade pela via das nuances entre ideologia e utopia. Acentuam-se, assim, os profundos contrastes sobre o conhecimento de diversos períodos históricos os quais possuem sistemas intelectuais e culturas diferentes. Trata-se de uma visão epistemológica a respeito da História, abordagem análoga à de Collingwood. Todavia, destacam-se, contudo, suas conotações políticas, sobretudo em suas principais obras, *O homem e a Sociedade numa Era de Reconstrução e Ideologia e Utopia*.

Benedetto Croce (1860-1952) acredita ser a História uma Arte e não uma Ciência, visto que o historiador deve entender os acontecimentos históricos em sua singular particularidade e o cientista necessita entender os casos individuais como exemplos em que leis universais possam ser aplicadas. A história, portanto, é a arte do possível. Tal posição pode ser remetida ao pensamento aristotélico em que a poesia se encontra mais perto da Filosofia do que a história, pois esta trata de eventos particulares e a poesia trata de universais. Todavia, relendo a perspectiva hegeliana, Croce trata de um *absoluto contingente* manifesto em toda a cognição autêntica.

Croce unifica o pensamento filosófico ao pensamento historiográfico, pois há aspectos individuais e particulares vinculados a necessidades universais (COLLINGWOOD, 2001, p. 210-211). Croce introduz a ideia de história contemporânea, na qual há *re-leituras* do passado ao longo do tempo, restando ao sujeito aprender com a história para viver o seu presente. A história não apenas trata de singularidades e universalidades em um passado remoto na descrição de uma cultura antiga, mas busca elucidar as relações no presente. Em outras palavras, o sujeito no presente fornece vida aos despojos do passado que são encontrados nos documentos.

Nesta mesma linha, algumas correntes no pensamento alemão inaugurada pelos trabalhos de Schleiermacher tratam das manifestações da vida e de suas posições explicações psicológicas. Tais perspectivas acentuam, direta ou indiretamente, os aspectos retóricos e práticos da História. Dilthey, por exemplo, trata das formas elementares da compreensão por meio da transposição, recriação e revivência. Esta postura evidencia que o objeto das ciências do Espírito é o homem

em suas relações sociais, ou seja, a historicidade é essencial à constituição do homem e do mundo articulado.

Como o centro de tudo, o homem se vincula à universalidade do social, cabendo às ciências do Espírito pensar a relação, em termos de modalidade, entre o particular e o universal na historicidade, percebendo tanto a transformação do todo pela parte, quanto da parte pelo todo. O saber histórico tanto em sua faceta exegética ou hermenêutica se encontra diretamente conectado com a vida em suas mais variadas expressões culturais.

A conotação mais abrangente da narrativa histórica encontra um belo exemplo em Leon Tolstoi. Em *Guerra e Paz*, o autor faz uma detalhada história e, ao mesmo tempo, realiza uma obra filosófica e literária. A integração de tais dimensões nos remete aos escritos antigos de história, nos quais as relações entre mito e razão eram facilmente percebidas na articulação pragmática da mensagem. No caso contemporâneo de Tolstoi, trata-se de um romance no qual ficção e fatos são mesclados e narrados na produção de eventos históricos que possuem um compromisso de veracidade.

Destaca-se, assim, uma rejeição por abstrações que retratem universalidades, pois prefere tratar de uma dada personalidade de forma particular, muitas vezes desconhecendo as leis intrínsecas ao poder. Revela-se uma convicção na escolha humana para a transformação dos processos históricos e não a leis causais determináveis por meio de análises metodológicas. Todavia, estas reflexões se assemelham ao ideal de uma história universal, avaliando que tais atos de liberdade não produzem uma história caótica e mostrando as leis às quais os homens estão sujeitos e as possibilidades de transformação. Para Tolstoi um homem sem liberdade é visto como um ser sem vida e incapaz de transformar o curso histórico. O autor trata de maneira única a história do ponto de vista metodológico, conforme pode ser expresso em suas narrativas, mas também avalia filosoficamente as ações da humanidade no desenrolar da história.

Tolstoi busca explicitar as relações entre a necessidade histórica e a liberdade de ação humana por meio da História, da Religião, do bom senso e da Ciência Jurídica descrevendo o aumento ou diminuição da liberdade ou necessidade. Avalia tais conjecturas por meio das seguintes indagações:

- 1) A relação do indivíduo autor do ato com o mundo exterior:
 - 2) com o tempo;
 - 3) com as causas que o ato teve origem. (Gardiner, 1974, p. 202)

Há um conflito entre leis necessárias e a vontade humana, sendo a missão do historiador, desvendar as vontades e ações humanas diante desse conflito com as forças da necessidade. De maneira similar à de Croce, para Tolstoi, o historiador é um artista. Contudo, o pensador russo salienta um engajamento político e emocional na constituição e transformação do mundo. Tolstoi em sua obra “*O que a Arte?*” de maneira magistral trata a respeito do belo e da verdade por meio das noções a respeito da razão e da emoção. Ele cria um critério original para distinguir a beleza metafísica daquela que somente se vincula ao sensualismo.

Tolstoi desenvolve uma terceira via, na qual a arte não trata apenas de um veículo para o prazer e é não desinteressada, conforme desejaria Kant, mas é um meio de comunhão entre as pessoas. Assim, a impressão artística transmite sentimentos para a efetivação desta comunhão por meio de uma simpatia entre aquele que expressa e aquele experiência o objeto artístico. Enquanto meio para a relação social, a Arte, e também a História, podem ser usadas como um mecanismo de segregação econômica e social (1899: 164). Tanto a Arte quanto a História ensinam as limitações da liberdade humana e as relações necessárias na comunhão social.

A importância das decisões individuais na história também foi destacada por Georgi Plekhanov (1856-1918). O autor busca uma correta interpretação do materialismo histórico formulado por Karl Marx e Friedrich Engels, os quais concluem que os rumos da História seguem uma universal luta de classes entre os homens e o controle dos meios de produção. Contra uma interpretação quietista dos escritos do materialismo histórico, que sobrepunha a ideia de um determinismo materialista para negar uma ação histórica de transformação efetiva, Plekhanov alerta que o indivíduo é o agente da história e esta depende de uma ação material. Cabe aqui ressaltar as famosas assertivas marxistas de que a filosofia, portanto, o pensamento, buscou entender o mundo, agora era necessário transformá-lo. Todavia, entendida a ressalva de uma diferenciação entre o pensamento de Marx e a sua subsequente recepção, entende-se o culto ao indivíduo realizado pelos governos com bases explicitamente materialistas, como é o caso de Lênin, Stalin e Mao Tse Tung. Tal prática não é uma exceção, mas uma arte para a obtenção e manutenção do poder, conforme as pirâmides egípcias, os palácios romanos e os Estados Nacionais modernos.

As teorias do pensamento histórico norteiam as interações humanas em suas mais diversas relações com o poder. O exemplo os pensadores mencionados anteriormente mostram uma profunda e inexorável conexão entre o saber e o fazer histórico. Iniciando com a perplexidade

sobre as definições e metodologias historiográficas e passando pela análise de autores particulares, conclui-se que o poder deve ser estudado por meio de suas articulações e suas respectivas consequências. As teorias a respeito do desenvolvimento científico são exemplos particulares desta luta pelo poder. Assim, pensando por meio dos dogmas kuhnianos, as transformações paradigmáticas revelam uma mudança metodológica, mas também um estado de guerra, pois esta é uma continuidade da atividade política. De acordo com Clausewitz é uma imposição do poder com a finalidade imediata de destruir ou conquistar os paradigmas contrários, a fim de roubar as riquezas dos adversários ou evitar ser roubado, utilizando-se de todos os meios necessários para este fim (CLAUSEWITZ, 1996, p. 7-170). Há um paralelo intenso entre as transformações epistemológicas e historiográficas com as teorias de poder, em especial as teorias a respeito da guerra. São evidentes as articulações políticas e as consequências econômicas para o saber acadêmico, sobretudo, por meio das relações entre financiamento, pesquisa e ação pública.

Deve-se ponderar sobre as utopias humanas e a pretensa divisão entre as pretensões epistemológicas e políticas. O conflito se mostra inevitável entre os desejos pessoais e as necessidades legais de um período. As condições são comuns ao pensamento científico e ao pensamento religioso, pois em ambas as esferas a busca e a manutenção do poder são marcadas por uma intensa atividade política e pela mística do saber. Comum há ambos os campos, a *arte historiográfica* possui um artifício retórico destacado por posições filosóficas, a partir das quais uma ação ou transformação social encontra suas raízes mais ricas. Conforme descrito e destacado ao longo desta breve e incompleta exposição sobre as teorias de História, a tensão entre o universal e o particular; a sociedade e o indivíduo; as leis necessárias e as interpretações contingentes são inevitáveis nas diversas culturas humanas.

Fernando Pessoa, em sua obra *O Banqueiro Anarquista*, trata destas questões por meio de uma crítica ao engajamento político destituído de aplicabilidade e transformação histórica. O Banqueiro divide as desigualdades entre naturais e sociais, afirmando somente poder combater às últimas. Contudo, depois de suas práticas sociais, realiza o protagonista que o homem deve salvar a si, enquanto ser natural, e não podendo nada fazer nos sistemas sociais em razão das ambições e pretensões particulares. Ironicamente, o banqueiro se distingue dos anarquistas de seu tempo, justamente por um argumento passível de ser considerado *arracional* ou *antirracional*, por ser contrário à noção de razão vigente. Atribuindo aos pretensos cientistas sociais uma mística irrealizável no presente. Conclui o poeta português:

—*Meu amigo, eu já lho disse, já lho provei, e agora repito-lho... A diferença é só esta: eles são anarquistas só teóricos, eu sou teórico e prático; eles são anarquistas místicos, e eu científico; eles são anarquistas que se agacham, eu sou um anarquista que combate e liberta... Em uma palavra: eles são pseudo-anarquistas, e eu sou anarquista (Pessoa, 2009, p. 39).*

As diversas manifestações da *vontade de poder* descrevem um *mal estar* já expresso desde a antiguidade e negado apenas por aqueles que possuem sonhos distantes da realidade histórica. O agir científico e o agir religioso acontecem na história e esta é a manifestação pela busca e manutenção do poder. Irreversivelmente, associamos ao descrédito aqueles que discordam de nossa posição ao atribuir perjúrios que vão desde a crítica epistemológica até a atuação histórica.

2.4- Aquilo que o sentimento apreende e se expressa nas técnicas

Ao concluir o primeiro capítulo, destacou-se aquilo que escapa ao saber marcadamente sintático e com suas expressões técnicas. Após estudar as multiformes características da razão, os valores e a ação histórica no mundo, é necessário também salientar os limites do que até o presente momento é apreendido pelas técnicas sintáticas humanas e se recorre nas teorias dos valores a sua mais clara manifestação, para se falar de Metafísica sem assumir que se assim se faz. Os valores, de acordo com o predominante uso atual, são objetivos, mas carecem de subjetividade; tratam de elementos gerais, mas se inserem profundamente na individualidade; tratam do ser, mas não estão subordinados a ele.

Há um valor, um princípio, que chamamos de razoabilidade, que permite superar retoricamente a indecidibilidade do agir racional do homem no mundo. Esta noção não é nova, mas, pelo contrário, é vista em diferentes modos ao longo do pensamento humano em toda a História, antes de ser enunciado pela Suprema Corte dos Estados Unidos. Em nosso estudo se buscou algo que relacionasse razão e emoção em suas pragmaticidades históricas. Ao observar a taxionomia dos valores, verificou-se uma necessária atribuição personalista e histórica nos escritos científicos, religiosos e mesmo no pensamento geral das pessoas comuns. Um estudo a respeito das teorias da História se mostra de acordo com as posições no nosso primeiro capítulo em que os discursos humanos são instrumentos retóricos de realização e manutenção do poder.

Os limites da racionalidade humana e na necessidade de relações distantes do princípio de causalidade não são novos, mas já estão presentes na crítica cética de David Hume e nas discussões epistemológicas na primeira crítica kantiana. Por questões de comodidade, não foram avaliadas as inúmeras posições desde a antiguidade e posteriores a Kant, mas usou-se o filósofo alemão para fins práticos. Todavia, a força política que faz uso da coação e de diversas formas de justificação para o convencimento deve ser observada com maior cuidado. Não se trata apenas de uma evolução ou revolução metodológica refletidas na Epistemologia, Filosofia e nas demais manifestações do saber humano. A luta pelo poder somente justificada após a criação de instituições que sustentem o interesse dos dominadores. A mistificação da ciência é inevitável, de acordo com o conteúdo do capítulo inicial dessa dissertação; seus propósitos são claros, ainda que encobertos por mitos, no sentido de argumentos dogmáticos que sustentem o seu poder por meio da Retórica e persuasão dos dominados. Os motivos de uma diferenciação entre razão e mito, religião e ciência: o interesse das camadas dominantes para a sustentação do poder político e dos seus benefício econômico.

Após uma crítica dos fundamentos comumente associados à razão e inevitável reflexão em torno dos valores, devem ser discutidas o uso das estruturas de poder para o convencimento de um paradigma por meio de instrumentos retóricos fundados na busca de saber. Saber e dominar estão atrelados à história humana, e até mesmo nossas ciências modernas, como a História, o Direito e a Ciência Política acreditam somente saber após uma dominação plena de todas as causas e qualidades de qualquer assunto em questão, embora essa onipotência não pertença ao humano.

Conforme as inúmeras contribuições de teóricos como Habermas, Foucault e tantos outros, os saberes humanos devem ser estudados à luz do poder, seja em sua perspectiva global ou nas pequenas estruturas de preservação de privilégios e benefícios locais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser humano não é onipotente e nem oniciente. A crença em algo é uma necessidade para todo e qualquer conhecimento humano. Sem acreditar não é possível conhecer e nem duvidar. O ceticismo total, como alertado por Metrodoro de Quios, deve ser visto ceticamente, pois quem em nada crê, em tudo deve acreditar e duvidar, e ao mesmo tempo em nada pode acreditar ou duvidar. É o paradoxo do ceticismo. Nada pode o ser humano indagar a respeito dos fatos à sua volta ao vagar, titubeante, nas vias falazes da realidade sem crer em algo. Crê-se para se explicar e, ironicamente, explica-se para se crer. Conforme exposto ao longo desse trabalho, não parece possível inferir ou afirmar uma transição entre o pensamento mitológico para o desenvolvimento racional, pois o primeiro permanece enraizado profundamente nas condições morais da vida humana, e a segunda se manifesta ao homem em diversas formas lógicas desde tempos imemoriais. Os nossos antepassados nunca foram desprovidos da razão, pois não sobreviveriam se fossem tolos.

A inexorabilidade dos mitos e a inevitável presença da metafísica nas articulações do pensamento humano refletem uma experiência ainda mais profunda que meros experimentos físicos em suas múltiplas inferências e aplicabilidades. Do ponto de vista prático a ciência moderna preserva as heranças medievais em nossas universidades, títulos e articulações políticas; ainda que sejam veementemente negadas as origens medievais e fruto da comunidade religiosa católica a instituição da Universidade, a prática em nossa sociedade revela algo impossível de ser escondido: o triunfo da razão é uma construção mitológica com intenções retóricas claras no jogo político e nas diversas lutas em torno do poder.

O desenvolvimento científico com suas perspectivas imanentes, materialistas e mecânicas, traz um sucesso pragmático imediato, possibilitando a ilusão de um saber iluminado e sem qualquer mistério, ao mesmo tempo em que retoricamente rejeita aspectos mais contemplativos da vida.

As inúmeras faces do poder em suas formas repressivas e coatoras regulamentam as crenças humanas. O pensamento religioso e o pensamento científico são espécies do pensamento humano e, como seria inevitável a todo e qualquer pensamento em sua *vontade de poder* inerente, são instrumentos para a conquista e a manutenção do poder. Dentre os inúmeros artifícios retóricos para esta ação política, as *epistemai*, em suas razões últimas e em suas diversas consequências éticas, se encontram em relação imediata com as comunidades que exercem o poder e são por elas moldados em sua atividade histórica.

Por meio de uma tentativa de suspensão do juízo e por meio de uma abordagem fenomenológica das atividades científicas e religiosas é possível observar mecanismos similares de dominação e propagação de inúmeras crenças, que, se não condizem com as particularidades de uma dada comunidade, são adaptadas e remodeladas de acordo com os interesses daqueles que detêm o acesso ao poder e os inúmeros instrumentos para sua manutenção.

Os usos do poder para a instauração de uma nova ordem, como no ponto de vista epistemológico foram tratados neste texto sob a ótica do pensamento de Thomas Kuhn. Todavia, os estudos a respeito dos paradigmas ou matrizes disciplinares não levam em consideração os mecanismos políticos para a instauração do novo. Deve-se ter em mente que o poder utiliza diversas formas de retórica para a persuasão dos dominados ao exercer um discurso convencional, obrigatório e coercitivo.

Thomas Kuhn revela a ideia de uma convenção obrigatória aceita por todos aqueles que fazem parte de um determinado grupo, gerando uma coação imediata ou um enquadramento para o estabelecimento de uma ordem estabelecida de acordo com a convenção em questão. A queda de todos os sistemas metafísicos possui uma tendência altamente crítica, não sendo mais possível a fácil aceitação dos paradigmas científicos sem uma explicação adequada, repetindo a dogmática que prejudicou o conhecimento em razão das peias do autoritarismo no pensamento religioso ao longo da História da Humanidade. Diante da impossibilidade de uma explicação causal coerente, restam apenas as aplicações retóricas para o convencimento. Desse modo, torna-se evidente que um princípio de razoabilidade, a emoção, a imaginação e os sentimentos são indissociáveis do ato de conhecer. É necessário um estudo a respeito da historicidade do conhecimento e a questão dos valores para o saber humano para o estudo comparativo dos pensamentos religiosos e científicos, salvo melhor juízo.

Mostrar a necessidade da razoabilidade para o conhecimento ao se estipular a necessidade da crença e o inevitável convencimento diante das perplexidades gnosiológicas foi tentado nos capítulos anteriores, ressalvado o inevitável vício do reducionismo e da simplificação excessiva, em razão do limite de palavras imposto pela legislação que rege as dissertações. Expor o que escapa aos modelos de apreensão científica ou entendimento meramente tecnológico ou sintático é essencial. Essa tarefa significa compreender as condições e possibilidades do conhecimento, e na tradição kantiana ficou conhecida como *argumentos transcendentais*. Sem estudar as todas diversas recepções e adaptações possíveis à ideia do Transcendental, de maneira sucinta são

introduzidas as questões metafísicas da Ciência Moderna. As relações entre as ideias supracitadas de Thomas Kuhn e a tradição transcendental se revelam por meio das discussões epistemológicas do conhecimento científico.

O esforço de mostrar resumidamente, por meio de metafísica dos números, e a diante de alguns problemas e a permanência do mistério. A perspectiva transcendental aplicada diretamente à noção de número, em especial ao signo zero e as suas interpretações metafísicas. Um estudo sobre a sintática e a semântica no entendimento filosófico trouxe à luz algumas possíveis interpretações das ideias de Thomas Kuhn e a necessidade da crença. Estes resultados induzem a pesquisar a inexorabilidade da metafísica, a necessidade de um pensamento valorativo e a inevitabilidade das questões de poder. Discute-se não apenas os signos numéricos em suas particularidades teóricas e práticas, mas também por meio de seus corolários metafísicos e retóricos.

Ao invés de indagarmos o ser devido aos discursos a respeito da unidade, se pensou o Nada ao tratar a respeito do zero. Os desenvolvimentos científicos e metafísicos se entrelaçam de uma maneira oscilante entre o caos e a ordem, parecendo ser impossível uma real separação. De um lado, as condições e possibilidade para o conhecimento, incluindo-se as crenças; do outro, há uma sustentação epistemológica e retórica dos discursos em suas múltiplas perspectivas.

Em um segundo momento, o que é apreendido pelo humano e expresso em suas diversas técnicas é questionado por meio da possibilidade das ferramentas mentais da razão, da razoabilidade, da História, e entre outras manifestações do pensar os pensamentos religiosos e científicos, principalmente como instrumentos retóricos na luta pelo poder e pela riqueza. Aos moldes do sentido contemplativo antigo ou da noção intuitiva medieval, há uma valorização da emoção e dos sentimentos para a formulação da razão. Um estudo a respeito da polissemia do vocábulo razão propiciou à formulação de um princípio de razoabilidade, atualmente incluído como casos de valores.

O problema da indecidibilidade da razão deve ser abordado também por um estudo no qual seja apontado os limites e as arbitrariedades da razão. Ainda que esta primeira consideração pareça ter sido definida pelos defensores da abordagem crítica kantiana, há diversas teorias em sentido contrário. Sem tratar dos diversos temas possíveis relacionados a este assunto, em razão dos limites de palavras impostos às dissertações, o processo de fixação da crença por meio de uma coação e convencimento se mostra comum aos pensamentos religiosos e científicos. Não

foram tratados apenas os limites, mas também as perspectivas *anti-racionais*, *a-racionais* e *irracionais* do pensamento humano. O mito do racional possui interesses retóricos claros e as atitudes que não se conformam ao entendimento vigente são reprimidas nas comunidades religiosas e científicas.

A necessidade valorativa e volitiva é presente no ato de conhecer, mas os múltiplos interesses políticos vinculados ao conhecimento distorcem o objetivo do compromisso com a verdade das comunidades religiosas e científicas. Um estudo a respeito da aplicabilidade das teorias da História como instrumentos de obtenção e manutenção do poder aclara o aspecto valorativo do saber e suas respectivas considerações pragmáticas. É introduzida, resumidamente, a atual tentativa de uma interpretação da teoria dos valores para ser possível articular o racional e o razoável, e também elucidar a função das emoções e da imaginação em um estudo para o entendimento das causas e princípios do saber.

Ao estudar os diálogos entre as teorias valorativas e a filosofia contemporânea, foi observada a crença da imprescindibilidade da semântica para o pensamento humano ou, conforme afirmado no primeiro capítulo, a inexorabilidade da metafísica em qualquer pensamento humano, em especial nos pensamentos religiosos e científicos. A perspectiva também abala a dicotomia entre mito e razão ou religião e ciência ao afirmar a emoção e os atos valorativos na História. Não há convencimento sem valores e sentimentos, diante do inevitável caminho do pensar humano, limitado e falaz, sem onipotência e sem onisciência.

Somente se consegue o convencimento por meio dos diversos dispositivos do poder, e a Retórica se mostra muito eficaz, pois é mais barata do que a violência. A violência é muito cara, e destrói a riqueza dos poderosos, e a guerra levou à ruína poderosos impérios. Mais grave do que a guerra é a Ética, que extingue civilizações quando desobedecidos os seus limites, como relatado na Bíblia, na Torá e também nos escritos de Arnold Toynbee, em consonância verificada nos ensinamentos do pensamento religioso e no pensamento científico. Nas transformações epistemológicas ou tecnológicas, cumpre ponderar a respeito das articulações de poder e sobre a importância dos valores para a aceitação, coação e articulação de novas perspectivas, que, por sua vez, ocorrem nos caminhos tortuosos da História.

O que antes já era manifesto, diante destas reflexões se mostra ainda mais distinto: somente por meio do poder em suas mais variadas formas é possível estabelecer a crença que possibilita o conhecimento. A multifacetada razão humana articula a ação humana na História, aceitando e

transformando os instrumentos de poder. A política do saber merece especial atenção do mesmo modo que o saber político: não é possível pensar epistemologia distante do poder e tampouco agir no mundo sem conhecer. Diante de nossos olhos estão os abusos das técnicas e o descomedimento do uso do poder. É necessária uma crítica profunda a respeito das condições e possibilidades do conhecimento em nosso fazer histórico.

Logo, todo o pensamento humano é direcionado ao poder, por meio da Retórica e da coerção, assumindo diversos disfarces e formas, como o pensamento religioso, independentemente da eventual existência de Deus ou deuses, pois pode haver religião sem a necessária existência de Deus ou deuses, como pode haver Deus, ou deuses, que não consigam serem expressos pelo pensamento religioso que qualquer outro pensamento humano, e o atual pensamento científico moderno segue a se metamorforsear para mudando permanecer o mesmo, para manter o poder, conquistando e alcançando o quanto mais for possível.

Na fala do Príncipe de Falconeri, em *Il Gattopardo*, de Giuseppe Tomasi de Lampedusa, se aprende:

“A não ser que nos salvemos, dando-nos as mãos agora, eles nos submeterão à República. Para que as coisas permaneçam iguais, é preciso que tudo mude.”

REFERÊNCIAS

Obras Citadas

AGOSTINHO. **Confissões**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da moeda, 2001.

ANTISERI, Dario & REALE, Giovanni. **História da Filosofia, vol.1**. São Paulo: Paulus: 2003; p.32.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora UnB, 2001.

_____. *Metafísica, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale (3vl)*. São Paulo: Loyola, 2001-2002.

_____. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

BARBOSA, Cesar Palmieri; DE ASSIS, Jean Felipe; KUBRUSLY, Ricardo Silva. Sintática e Semântica à Luz de Von Neumann, Wittgenstein e Aristóteles. **Anais do Congresso Scientiarum Historia III**. Rio de Janeiro: Oficina do Livro, 2010.

BARBOSA, Cesar Palmieri; KUBRUSLY, Ricardo Silva. Decifrando o Zero. **Anais do Congresso Scientiarum Historia IV**. Rio de Janeiro: Editora Stamppa, 2011.

BARBOSA, Cesar Palmieri; FUKS, Saul. Decifrando o Zero Revisitado. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, abr-set, n. 189/190. 2012. P. 49-66.

Bíblia Sagrada. Tradução dos Originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica). 1ed. São Paulo, SP: Ave-Maria, 1995.

BURTT, Edwin. **The Metaphysical Foundations of Modern Physic Science**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner , 1923.

CALVINO, ÍTALO. **O Visconde partido ao meio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CERVANTES, Miguel de. **El ingenioso hidalgo Don Quijote de La mancha**. La Plata: Terramar: 2008.

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

COLLINGWOOD, R. **A ideia de História**. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

CONFORD, Francis. **Antes e Depois de Sócrates**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **From Religion to Philosophy**. New York: Harper and Brothers, 1957.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DE ASSIS, Jean Felipe; BARBOSA, Cesar Palmieri; FUKS, Saul. “La razón d ela Sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que com razón me quejo de La vuestra fermosura”: as limitações, antirrazões, arrazoes, irrazões, e o problema da indecidibilidade da razão; conjecturas iniciais a respeito da racionalidade e da razoabilidade no pensamento ocidental. **Anais do Congresso Scientiarum Historia V**. Rio de Janeiro: Editora Stamppa, 2012.

DE ASSIS, Jean Felipe. **Subjetividade epistemológica e objetividade poética: por uma poética hermenêutica do Infinito**. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo, SP: Tecnoprint, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. **The Formation of Historical World in the Human Sciences**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

EMERSON, Ralph Waldo. **The Transcendentalist**. In *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*. Edited by Brooks Atkinson. New York: The Modern Library, 2000.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia, tomo I(A-D)**. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Dicionário de Filosofia, tomo II(E-J)**. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Dicionário de Filosofia, tomo III(K-P)**. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Dicionário de Filosofia, tomo IV (Q-Z)**. São Paulo: Loyola, 2001.

FREGE, Gottlob. *Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical enquiry into the Concept of Number*. New York: Harper & Brothers, 1960.

FRIEDMAN, Michael. **Kant and the Exact Sciences**. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

_____. **Matter and Motion in the Metaphysical Foundations and the First Critique: The empirical Concept of Matter and the Categories**. In *Kant and the Sciences* Edited by Eric watkins. New York: Oxford University Press, 2001.

GARDINER, Patrick. **Teorias da História**. 2ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

GÖDEL, Kurt. **The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy (1961)**. In *Kurt Gödel, Collected Works, Volume III*. New York: Oxford University Press, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse - com um novo posfácio**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1965.

_____. **Sobre a essência do fundamento**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

_____. **The way back into the ground of metaphysics**. In *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre*, Edited by Walter Kaufmann, 206-221. New York: Meridian Books, 1960.

_____. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Introdução à Metafísica**. 2ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1969.

HEMPEL, Carl. **The Function of General Laws in History**. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 2, pp. 35-48, 1942.

HESSEN, Johannes. **Filosofia dos Valores**. 4ed. Coimbra: Armenio Amado Ed., 1974.

HIBBS, Thomas. **Aquinas, Virtue and Recent Epistemology**. *The Review of Metaphysics* 52.3 (1993): 573-594.

HOMERO. **Ilíada**.

_____. **Odisseia**.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JOHANSE, T.K. **Aristotle on the Sense-Organs**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

JONG, Willem. **How is Metaphysics as a Science Possible? Kant on the Distinction between Philosophical and Mathematical Method**. *The Review of metaphysics* 49.2 (1995):235-274.

KAIUCA, Miriam Abduche. **Al-jabr e al-muqabalah: percurso, linguagem, ciência, cotidiano e contos orais**. Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

KANT, Immanuel. **Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**. Lisboa: Edicoes 70, 1990.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

KUBRUSLY, R.S. O Zero como Espelho do Mundo: a Matemática como ordenadora de todas as coisas. **Anais do 13º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**, 2012a.

Disponível em:

http://www.sbhc.org.br/resources/anais/10/1343268221_ARQUIVO_RicardoSilvaKubrusly-OZeroComoEspelhoDoMundo.pdf. Acesso em Dezembro 2012.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 9ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2006.

_____. **A tensão essencial**. Lisboa: Edições 70, 2009.

LANDAU, Edmund. **Teoria elementar dos números**. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2002.

MATES, Benson. **The philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language**. New York: Oxford University Press, 1986.

PESSOA, Fernando. **O banqueiro anarquista**. Lisboa: A Corunha: 2009.

_____. **Livro do Dessassosego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PETERS, F. **Termos filosóficos gregos, um léxico histórico**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1974.

PLATO. **Complete Works. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

POPPER, Karl. **A miséria do Historicismo**. São Paulo: Edusp, 1980.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Loyola, 2004.

ROSSI, Paolo. **Francis Bacon: Da Magia à Ciência**. Londrina: Editora UFPR, 2006.

RESWEBER, Jean-Paul. **A Filosofia dos Valores**. Coimbra: Almedina, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the History of Philosophy*. In *Parerga and Paralipomena vll*. New York: Oxford University Press, 2000.

TOLSTOY, Leo. *What is Art?* New York: Thomas Y Crowell, 1899

WHITEHEAD, Alfred. *A função da razão*. Brasília: UnB, 1988.

Obras Consultadas

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia vol.1 - 14*. 3ed. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

AGOSTINHO. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da moeda, 2001.

ALSTON, William P. *Filosofia da Linguagem*. 1ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1972.

ANTISERI, Dario & REALE, Giovanni. *História da Filosofia vol.1 – 7*. 1ed. São Paulo, SP: Paulus, 2003.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad. Silvestre Pinheiro Ferreira. 3ed. Lisboa: Guimarães Ed., 1994.

_____. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Arte Retórica e Arte Poética*. São Paulo: Ediouro, s/a.

_____. *Categorias*. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

_____. *Retórica*. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 2006

_____. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. São Paulo: EDIPRO, 2005.

_____. *Poética*. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 2003.

AYER, Alfred J. **As Questões Centrais da Filosofia**. 1ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1975.

BACHELARD, Gaston. **A Dialética da Duração**. 1ed. São Paulo, SP: Editora Ática, 1988.

BARKER, Stephen F. **Filosofia da Matemática**. 1ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1969.

BARROS, Manuel Correia de. **Filosofia Tomista**. 2ed. Porto: Livraria Figueirinhas, 1966.

BENACERRAF, Paul & PUTNAM, Hilary. **Philosophy of Mathematics; Selected readings**. 2ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 .

BERGE, Damião. **O Logos Heraclítico; Introdução ao Estudo dos Fragmentos**. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Nacional do Livro, 1969.

BEUQUE, Guy Van de. **Experiência do Nada como Princípio do Mundo**. Rio de Janeiro, RJ: MAUAD Editora, 2004.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia Aristotélica**. Barueri, SP: Manole, 2003.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. 1ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.

BLANCHÉ, Robert & DUBUCS, Jacques. **História da Lógica**. Lisboa: Edições 70.

BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. **A História da Filosofia Cristã; Desde as origens até Nicolau de Cusa**. 7ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

BOYER, Carl B. **História da Matemática**. 2ed. São Paulo, SP: Editora Edgard Blucher, 2003.

BRÉHIER, É. **História da Filosofia**. São Paulo, SP: Editora Mestre Jou, 1977/1978.

BRUNO, Giordano. **Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos**. 3ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1958.

BURKE, James. **Connections**. Boston: Back Bay Books, 1995.

CALVINO, Ítalo. **Il Castello dei destini incroati**. Torino: Eunadi, 1973.

_____. **Metamat!; Em busca do omega**. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 2009.

_____. *The search for the perfect Language*. Disponível em: <http://www.umcs.maine.edu/~chaitin/pi.html>. Consultado em 30 de outubro de 2010, às 14:00h.

CHÂTELET, François. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

CHISHOLM, Roderick M. **Teoria do Conhecimento**. 2ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1974.

COTTINGHAM, John. **A filosofia de Descartes**. Lisboa: Edições 70, 1986.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

CRESSON, André. **Aristóteles**. Lisboa: Edições 70, 1972.

CUVILLIER, A. **Manual de Filosofia**. Porto: Editora Educação Nacional de Adolfo Machado, 1948.

DENNET, Daniel C. **Contenido y conciencia**. 1ed. Barcelona: Gedisa, 1996.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo, SP: Tecnoprint, 1999.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DRAY, William H. **Filosofia da História**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1969.

_____. **Laws and Explanation in History**. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1964/1966.

DUMONT, Jean-Paul. **Elementos da História da Filosofia Antiga**. Brasília, DF: Editora UNB, 2004.

ECCLES, John C. & POPPER, Karl R. **O cérebro e o pensamento**. Brasília, DF: UNB; Campinas, SP: Papyrus, 1992.

EINSTEIN, Albert. **O Significado da Relatividade**. Coimbra: Armênio e Amado Ed., 1958.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. 1ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1993.

EVES, Howard. **Introdução à história da matemática**. 1ª reimp. Campinas, SP: Unicamp Ed., 2004.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia, tomo I (K-P)**. São Paulo: Loyola, 2001.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: F. Alves Ed., 1977.

FO, Dario. **Morte accidentale de un anarchico**. Torino: Einaudi, 1974.

FOLSCHEID, Dominique & WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia Filosófica**. 2ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

FRAGATA S. J., Júlio. **A Fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959.

_____. **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Braga: Livraria Cruz, 1962.

Friedman, Michael. **Kant and the Exact Sciences**. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método; Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 5ed. Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco; Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

GARDINER, Patrick. **Teorias da História**. 2ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

GARDINER, Patrick. **Teorias da História**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1964.

GAUKROGER, Stephen. **Cartesian Logic; an essay on Descartes's Conception of Inference**. Oxford: Claredon Press, 1989.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. 1ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

GLEIK, James. **Caos: A criação de uma nova ciência**. Rio de Janeiro, RJ: Campus, 1990.

GODINHO, Hemar, SHOKRANIAN, Salahoddin & SOARES, Marcus. **Teoria dos números**. Brasília, DF: Editora UNB, 1994.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão; Estrutura e Método Dialético**. 5ed. São Paulo, SP: Loyola, 1993.

GUILLAUME, Paul. **Psicologia da Forma**. 2ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1966.

HAACK, Susan. **Filosofia das lógicas**. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: Ensaios filosóficos**. São Paulo, SP: Loyola, 2004.

HEGEL, Gerog Wilhelm Friedrich. **A Razão na História; Uma Introdução Geral à Filosofia da História**. 1 ed. São Paulo, SP: Moraes, 1990.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. 2ed. 5ed. Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco; Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito: A origem do pensamento ocidental; Lógica; A doutrina heraclítica do logos**. 2ed. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 2000.

_____. **The metaphysical foundations of Logic**. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **History of Concept of Time**. 1 ed. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1985.

_____. **Introdução à Metafísica**. 2ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1969.

HEIDEGGER, M. **Que é metafísica**. São Paulo, SP: Duas Cidades, 1969, p. 28.

HEISENBERG, Werner. **Física e Filosofia**. 4ed. Brasília, DF: Editora UNB, 1999.

HEMPEL, Carl G. **Filosofia da Ciência Natural**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1970.

HEMPEL, Carl. **The Function of General Laws in History**. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 2, pp. 35-48, 1942.

HESSEN, Johannes. **Filosofia dos Valores**. Coimbra: Editor Sucessor, 1974.

HINTIKKA, Jaakko. **Time and Necessity, Studies in Aristotle's Theory of Modality**. Oxford: Oxford University Press, 1973.

HINTIKKA, Merrill e HINTIKKA, Jaakko. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. São Paulo: Papyrus editora, 1994.

HOOKER, Brad. **Ideal Code, Real World**. Oxford: Clarendon Press, 2000.

IFRAH, Georges. **História Universal dos Algarismos; Tomos I e II**. 2 imp. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1997.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JAEGER, Werner. **Aristoteles**. 7ed. México, DF: Fondo do Cultura Econômica, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

_____. **Princípios Metafísicos Del Derecho**. 2ed. Buenos Aires: Américallee, 1974.

KAPLAN, Roberto. **The nothing that is; a natural history of zero**. Londres, Penguin Books, 2000.

KELLY, Michel. **Encyclopedia of Aesthetics. VI.2**. New York: Oxford University Press, 1998.

KIRKHAM, Richard L. **Teorias da verdade**. São Leopoldo, RS: Unissinos Ed., 2003.

KNEALE, Martha & KNEALE, William. **O desenvolvimento da lógica**. 3ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. 1ed. Rio de Janeiro, RJ: UERJ; Contraponto 2002.

KOYRÉ, Alexandre. **Do Mundo fechado ao universo infinito**. Lisboa: Gradiva Publicações.

LALANDE, A. **Vocabulário Técnico y Crítico de La Filosofía**. 1ed. Buenos Aires: El Ateno, 1953.

LANDAU, Edmund. **Teoria Elementar dos Números**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Ciência Moderna, 2002.

LENOBLE, Robert. **História da Idéia de Natureza**. 1ed. Lisboa: Edições 70, 2002.

LLOYD, Dennis. **A idéia de lei**. 2ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Lisboa: Edições 70.

MANDELBAUM, Maurice. **The problem of Historical Knowledge: An answer to Relativism**. Londres: Harper Torchbooks, 1967.

MARÍAS, Julián. **A perspectiva cristã**. 1ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.

MATES, Benson. **The philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language**. New York: Oxford University Press, 1986.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza**. 1ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.

MESQUITA, Antônio Pedro. **Aristóteles: Obras Completas; Introdução Geral**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

MONDOLFO, Rodolfo. **O Homem na cultura antiga: A compreensão do sujeito humano na cultura antiga**. 1ed. São Paulo, SP: Mestre Jou, 1968.

MONOD. Jacques. **O acaso e a necessidade**. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 1971.

NAGEL, Ernest & NEWMAN, James R. **A Prova de Gödel**. 2 ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2003.

NAGEL, Thomas. **What does it all mean?** Oxford: Oxford University Press, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo, SP: Hemus, 1981.

OGDEN, C. K. & RICHARDS, I. A. **O significado do significado**. 2ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1976.

PEARS, David. **As idéias de Wittgenstein**. São Paulo, SP: Universidade de São Paulo, 1971.

PETERS, F. **Termos filosóficos gregos, um léxico histórico**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1974.

PHILONENKO, Lexis. **Rer Descartes**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PIAGET, Jean. **A gênese do número na criança**. 2ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1975.

POINCARÉ, Henri. **A ciência e a hipótese**. Brasília, DF: Editora UNB, 1984.

POPPER, Karl. **A miséria do Historicismo**. São Paulo: Edusp, 1980.

_____. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 1999.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentimentos do tempo em Aristóteles**. São Paulo, SP: Loyola, 2001.

PUTNAM, Hilary. **A Tripla corda; mente, corpo e mundo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

QUILLET, Pierre. **Introdução ao pensamento de Bachelard**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1977.

QUINE, W. O. **O sentido da nova lógica**. 2ed. Curitiba, PR: Editora UFPR, 1996.

QUINTON, Anthony. **Francis Bacon**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

REID, Constance. **From zero to infinity; what makes numbers interesting**. 2ed. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1956.

RODIS-LEWIS, G. **Descartes e o Racionalismo**. Porto: Rés, 1962.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Bauru, SP: Edusc, 2001.

RUCKER, Rudy. **Infinity and the mind: The science and philosophy of the infinite**. Boston: Birkhäuser, 1982.

RUSSELL, Bertrand. **A filosofia de Leibniz**. São Paulo, SP: Editora Nacional, 1968.

SAINT-SERNIN, Bertrand. **A razão no século XX**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio; Brasília, DF: EdUnb, 1998.

SALMON, Wesley C. **Lógica**. 3ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1973.

SAMPAIO, Luiz Sérgio Coelho de. **A lógica da diferença**. Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada; Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Lingüística Geral**. 2ed. São Paulo, SP: Cultrix, 2007.

SCHOPENHOUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2001.

SCIACCA, Michele Frederico. **História da Filosofia**. 1ed. São Paulo, SP: Mestre Jou, 1962.

SEARLE, John R. **Expressão e Significado**. 1ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1995.

STERN, Fritz. **The varieties of history**. New York: Meridian Books, 1973.

TOWNSEND, Dabney. **Historical Dictionary of Aesthetics**. Lanham: The Scarecrow Press, 2006.

VANCOURT, Raymond. **Kant**. Lisboa: Edições 70, 1991.

VICO, Giambattista. **Princípios de (uma) ciência nova: acerca da natureza comum das nações**. 2ed. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1974.

von NEUMANN, John. **The computer and the brain**. New Haven: Yale University Press, 1958.

_____ e MORGENSTERN, Oskar. **Theory of games and economic behavior**. Princeton: University Press, 1972.

WHITEHEAD, Alfred North. **O conceito de natureza**. 1ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. **Da certeza**. Lisboa: Edições 70, s/a.

_____. **Gramática Filosófica**. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **O livro azul**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **O livro castanho**. Lisboa: Edições 70, s/a.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. 1ed. 4ªreimp. São Paulo, SP: Palas Athena, 1997.