



**Universidade Federal do Amapá
Pró-Reitoria de Ensino de Graduação
Curso de Licenciatura Plena em Pedagogia
Disciplina: Fundamentos da Filosofia
Educador: João Nascimento Borges Filho**

Antiemílio [1]

Waldomiro José da Silva Filho

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

O único problema filosófico é a certeza. Ao menos, não por pouco, quando nos perguntamos *sinceramente* pelas garantias da nossa conduta no conhecimento e na vida, quando suspeitamos *sinceramente* do estatuto das nossas categorias, quando solicitamos *sinceramente* o fundamento de um juízo, comportamo-nos como se estivéssemos filosofando.

Há um hábito intelectual sobre o qual temos assentado nossos *discursos gerais* que nos constringe (senão, obriga) a imaginar que podemos (somos capazes de) conduzir corretamente nosso entendimento e nosso agir. Lemos em Spinoza: «reformatar o entendimento e torná-lo apto a compreender as coisas do modo necessário à consecução do nosso fim». Isso tem nos orientado na crença de que há alguma instância - talvez a consciência - com algum poder extraordinário de decidir a forma correta (imune a erros) da conduta.

No entanto, a mente filosófica pode se embaraçar diante de um certo fenômeno, diríamos, *natural*: há momentos em que não podemos *sinceramente* duvidar - quando é o caso de afirmarmos que as coisas não poderiam ser de outro modo senão assim mesmo. Lemos no parágrafo 444 do *Zettell* de Wittgenstein: «Temos agora uma *teoria*, uma "teoria dinâmica" (...), mas não se nos apresenta como uma teoria. O que caracteriza esta teoria é o fato de olhar para um caso especial e claramente intuitivo e dizer: "*Isto* mostra como as coisas são em cada caso; este caso é exemplar para *todos* os casos." - "Claro! Tem de ser assim", dizemos nós, e ficamos satisfeitos. Chegamos a uma forma



de expressão que se nos *afigura como óbvia*. Mas é como se tivéssemos agora visto algo *sob* a superfície.»

Mas onde encontramos a "retidão" e o "bem"? Recorrendo a quais procedimentos indicamos um "estado de coisas" contra o qual podemos comparar isso que nos é evidente? Somos tomados de infinita felicidade filosófica quando nos sentimos resolvendo esses problemas.

Uma das coisas que me atraiu no *Emílio* de Rousseau foi no modo como traça um oxímoro: *a aprendizagem do óbvio* [2]. De um lado, a ordem moral se assenta sobre uma lei moral *inata*. Ele escreve: «Existe no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude, com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as alheias como boas ou más (...)». Mas, do outro, ele defende a necessidade de se *conduzir* Emílio para o bem, levando-o e educando-o para adquirir uma consciência moral autônoma. Por que educar Emílio? O *Emílio* é, mais do que um manual de pedagogia, um ensaio de epistemologia, sobre os limites e possibilidades do conhecimento verdadeiro e útil ao homem. No esforço de proteger Emílio das heteronomias das crenças, da tradição, da religião, o ideal da pedagogia (e de toda pedagogia possível) é a reivindicação de um lugar e de um modo para a boa conduta da alma e do corpo (no caso de Rousseau, este lugar está na natureza, para além da fragilidade e estupidez das instituições humanas). Há - com certeza deve haver - um lugar seguro e garantido desde o qual dirigimos nossa conduta.

Interessa-me, no entanto, a situação em que esse ideal pedagógico e epistemológico titubeia, em particular, interessa-me o momento em que nos sustentamos sobre algum gênio de destruição a combater toda espécie de entusiasmo pedagógico, teórico e especulativo; quando sustentamos que o entendimento humano é algo que está perpetuamente sofrendo com seu próprio sucesso; interessa-me algo como um "antiemílio". Por isso, nesta altura, lembro-me de dois parágrafos em Wittgenstein, o primeiro no manuscrito intitulado *Sobre a Certeza* e o segundo no livro *Investigações Filosóficas* que dizem, respectivamente: «Aquilo em que acreditamos depende daquilo que aprendemos» e «'Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado? ' - Certo e errado é o que os



homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas de formas de vida.».

O modo de agir que afirma "as coisas são assim mesmo como eu as compreendo", afirma, ao mesmo tempo, que não entendemos que entendemos... supõe que nosso conhecimento e nossa interpretação não são conhecimentos ou interpretações aprendidos, adquiridos, conquistados e inventados. É como se, possuídos de entusiasmo com nossas próprias crenças, pensássemos: "minha teoria não é teoria... *as coisas são assim mesmo*"; "minha religião não é religião... *as coisas são assim mesmo*". Não podemos deixar de suspeitar que a maioria das nossas explicações e interpretações são, no mais das vezes, reflexo de um enorme entusiasmo que nos atravessa quando assumimos um modo peculiar de conduta (moral ou intelectual). Esses "modos peculiares" estão sustentados em formas sedimentadas de uso da linguagem (em "gramáticas"). A Filosofia tem assumido, no mais das vezes, a posição de um discurso que justifica ou fundamenta gramáticas e suas concepções de mundo, de realidade e de conhecimento (aquilo que Rorty denuncia como "discurso privilegiado").

Interessa-me o argumento *negativo* e *dissolutivo* do problema da certeza. Faço assim porque devo reconhecer que há uma inclinação filosófica (o pragmatismo) para a qual os problemas epistemológicos podem ser apresentados e resolvidos no interior de um inquérito sobre as condições práticas e modalidades de construção do *nosso discurso sobre o mundo* e sobre as condições práticas e modalidades de *nossas próprias teorias*. De algum modo, tornou-se língua de franquia que, se é imperturbável a certeza de que podemos construir discursos e teorias sobre o mundo, operar sobre a realidade e ir aperfeiçoando nossos procedimentos investigativos e operativos, ampliando nossas teorias e justificativas epistemológicas ou filosofias, do mesmo modo, também, é imperturbável a certeza de que não podemos nos afastar destas teorias e julgá-las ou compará-las com alguma coisa que esteja *fora* do seu domínio, em algum lugar não pensado ou conceitualizado; ou seja, que não podemos, num dado momento decido por nós, no gozo das nossas faculdades, abrir mão da força da teoria e do discurso, deixando de depender de seu apoio. O que faz com que se assuma - como em Quine - que «não tem qualquer sentido... perguntar sobre a absoluta correção de um *esquema*



conceitual enquanto espelho da realidade». Sabe-se que falamos sobre o mundo e, no mais das vezes, reivindicamos que é mesmo sobre o mundo que estamos falando, mas para isso usamos uma língua, um vocabulário, um sistema de conceitos: aqui, essa aparelhagem - por assim dizer - de símbolos constituem a condição mesma do conhecimento e da comunicação e, do mesmo modo, da eficácia do ato inquiritivo e comunicativo... na ciência, na filosofia, na conduta da vida.

Aceitamos um certo estado das nossas filosofias e teorias do mundo - mas isso também valeria para as práticas ordinárias na experiência religiosa, na experiência estética, na experiência política. *Aceitamos um certo estado das nossas filosofias e teorias do mundo*, eu dizia, temos razões para considerar a natureza linguística, construtiva, provisória e materialista da experiência e do conhecimento; estamos propensos a falar de linguisticidade, esquema conceitual, interpretação; e ainda, que *sistemas de conceitos e jogos de linguagem* são formas de organizar a experiência, são sistemas de categorias que dão forma à sensibilidade; são pontos de vista desde os quais os indivíduos, comunidades, culturas ou épocas compreendem os acontecimentos que se dão no mundo (cf. Davidson).

Toleramos considerar a prioridade da contingência e das práticas sociais sobre nossas teorias, que verdade e realidade são relativas à linguagem que assumimos, relativa a um sistema de conceitos e técnicas interpretativas; que pode não haver tradução de um sistema de crenças a outro - que as crenças, desejos, esperanças e porções de conhecimento que caracterizam a um sujeito individual ou coletivo não tem equivalência em relação a quem assume outra crença, desejo, conhecimento *cf. Davidson); que o que mobília o mundo interpretado no ambiente de um sistema de conceitos e técnicas interpretativas pode não mobiliar outro.

Reunimos provas satisfatórias para demonstrar que somos capazes de superar a superstição primitiva e acrítica que afirmava a identidade e reflexibilidade entre nosso espírito e mundo, conhecimento e coisas existentes e, ainda, que já podemos nos despedir da epistemologia dualista e ingênua que sustentava essas imposturas.

Qualquer dificuldade advinda deste *antiemílio* não concerne às assunções sobre a existência de um mundo, mas às suposições de que temos razões



(*independentes dos fatos envolvidos*) para asserí-lo. Essa "inclinação filosófica" envolve não apenas a natureza dos objetos que adotamos para verificar que é *deste* mundo que falamos, mas também as condições que reunimos para afirmar que um domínio independente da experiência (transcendental, *a priori*, constitutivo, ideal) deve ser adquirido para fazermos afirmações ostensivas sobre a realidade empírica. Diríamos, a rigor, que o problema aqui inscrito é o da suposição de que nosso conhecimento da realidade *depende de algo*, mas do que não temos condições de apontar ou resolver abandonando nossa condição e nossa conduta, auspiciando um conhecimento que não se confunde com as condições, a conduta e o modo como conhecemos atualmente.

Quando afirmamos um mundo e sustentamos sua verdade como recursiva à uma estrutura de conhecimento que adotamos (conquistado, descoberto, inventado, herdado) e que independe dos próprios fatos que conhecemos por seu intermédio, de que entidade estamos a falar? Ela pressupõe ou não a apresentação, como distintas, de uma coisa *no mundo* (como um dado imediato) e de uma entidade interior que propicie estas mesmas coisas (como uma espécie de espelho límpido)? E podemos dizer que este domínio interior representaria "imediatamente" ou "mediatamente", "precisamente" ou "equivocadamente", "espelharia" ou "construiria" o mundo?

Há um momento preciso na história do *empirismo* que se caracteriza por uma *sincera* crítica às garantias teóricas do conhecimento: na modernidade filosófica, à pergunta sobre a natureza de todos os nossos raciocínios acerca do cognoscível, segue-se a ordem precária de recursos à evidência do dado empírico, ao encadeamento de "fatos" que se dão na experiência e na sucessão inatural no tempo, à força da presença na memória e na atualidade do experimentado. Mas se se pergunta - com Hume - « qual é o fundamento de todas as conclusões a partir da experiência? » isso implica numa nova ordem de justificativas que não podem mais se assentar na "experiência" e na "evidência" dos fatos: « (...) mesmo após termos experiência das operações de causa e efeito, as nossas conclusões a partir desta experiência *não* estão fundadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento. »

Todo o conhecimento certo, garantido, fundado, repleto de evidências e provas recolhidas na experiência não é *certo, garantido, fundado*, pelas evidências da experiência e, daí, pelo justo acordo entre o discurso e teorias



sobre o mundo e emergência do mundo à superfície sensível dos canais perceptivos. O fato de que aprendemos um modo costumeiro de organizar a memória e esperar o futuro é muito mais forte e presente do que o raciocínio desinteressado e suficiente («(...) todas as inferências - prossegue Hume - a partir da experiência são efeitos do costume, não do raciocínio.»)

O modo *costumeiro* e sedimentado de agir inquiritivamente orienta todo conhecimento: «Unicamente este princípio nos torna útil a experiência e nos faz esperar, para o futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado. Sem a influência do costume, seríamos plenamente ignorantes em todas as questões de fato para além do que está imediatamente presente à memória e aos sentidos.».

O empirismo, então, deve se encontrar na posição de oferecer uma solução para o fato de que, de qualquer modo, solicitamos um conhecimento garantido e verdadeiro («aspiramos à firmeza magnânima», diz Hume), mesmo que, para isso, deva se deter com exaustão e rigor ao cuidado com a natureza desta «conjunção costumeira» e das crenças nela sedimentada, não enquanto consiste na natureza ou na ordem peculiar das ideias ou dos fatos, mas enquanto maneira da uma *concepção* e de um *sentimento* para o espírito.

É precisamente nesta direção que observamos a consolidação de uma atitude intelectual que solicita o *primado e a prioridade* de uma concepção e de um sentimento constituído que se exprime nos hábitos inferenciais, na conduta ordinária, no simbolismo da língua. Ora, ao se assumir a realidade e (positividade) de uma «conjunção costumeira» que constringe e orienta - pelo modo habitual como chegou a se firmar - nossas ideias de verdade, desautorizamo-nos a ideia de que a construção formal de um modelo de razão na condução do conhecimento científico e moral seja suficiente para nos convencer de que nosso compromisso com a verdade pode ser isolado de suas condições fatuais e passamos a firmar compromissos conjugais entre ontologia e política, epistemologia e antropologia.

Se nosso compromisso com o modo de constrição da conduta e da verdade por «conjunções costumeiras» não pode ser rigorosamente *indicado* (não é um *fato isolado* em relação às condições práticas em que o herdamos), então nos resta estabelecer o modo de apresentação deste sistema (uma pergunta auxiliar seria: se o sistema nos é legado pelo aprendizado e se,



entretanto, não pode ser indicado, *o que aprendemos* quando aprendemos alguma coisa?). Há em algum lugar em Wittgenstein a sugestão de que nossas expressões de crença não envolvem *fatos* (como no caso do "eu sei que..."), mas *sentidos*: não se diz crer em algo por uma garantia fatural, mas porque aquilo em que se crê é de acordo com o que habitualmente se pensa.

É conveniente, entretanto, antecipar que a mera postulação de um hábito ou de um sistema de crenças não satisfaz toda a curiosidade do empirismo: por que, poderíamos persistir perguntando, adotamos *esta* maneira de conjunção e *compromisso comportamental* e não, simplesmente, outro? E, ainda, por que nos sentimos constantemente seguros para mudar de hábito hermenêutico?

Devemos supor, ainda, que o nosso costume e nossa crença envolve uma outra assunção: quando aprendemos, aprendemos *algo* como as regras de um sistema; aprendemos o sentido instrutivo de uma proposição universal ("Todo homem é mortal"), e nunca seu envolvimento por qualquer fato particular que a comprove. Aprendemos o *sentido*, mas não a *experiência* de uma regra de conduta. Ao enunciarmos que nosso conceito de verdade é constricto por esquemas costumeiros que não podem ser exibidos em seus conteúdos, comprometemo-nos com o modo como podem ser expressa e comunicada nossa conduta.

De acordo com Quine, por exemplo, o estatuto dos objetos não é algo independente do esquema conceitual que adotamos para dizê-los e, de outro modo, o *fundamento* da nossa língua (nossos «manuais de tradução») não pode ser observado de fora, como se pudesse exibir uma estrutura primeira e, eventualmente, ser comparado com outras formas. A aprendizagem da linguagem depende da linguagem... Ela é inseparável de nossa linguagem, de nosso esquema conceitual provincial... tudo que afirmamos como pertencendo ao mundo ou às razões, pertencem aos nossos manuais de interpretação.

O assentimento, o acordo, é o ponto de convergência de toda aprendizagem - a aprendizagem social da conformidade linguística é necessária para a espécie humana e a objetividade da linguagem como intersubjetividade social se fundamenta num caráter aprendido (crença).

A isto chamo de antiemílio: *uma inclinação filosófica que lança as garantias da conduta à história natural das crenças. Mas o que é uma crença?* Como escreve Ramsey: crença é uma ideia que *levaria* à ação se este fosse o



caso. Além disso, toda crença é, como tal, racional, pois o único modo de descrevermos uma crença é num vocabulário de causas, desejos, intenções e, obviamente, razões. Estou convencido que, se é verdade que não podemos teorizar sobre uma garantia geral do conhecimento e da verdade (sem nos encontrarmos "perseguindo o próprio rabo"), ao menos, não é de toda uma aberração filosófica auspiciarmos a clareza e a crítica das nossas conquistas intelectuais - nem que isso se resuma aos artifícios pragmáticos de uma comunidade empenhada na elaboração e assentimento de critérios públicos e comunicativos para fomentar seu trabalho científico e moral, descrevendo e redescrivendo crenças.

Mas isso é apenas uma sugestão. Devo estar enganado, mas, para mim pedagogia ("emílio") significa educar melhor os homens e mulheres, tornando-os o que são *essencialmente* (bons, justos, corretos, saudáveis...), mas que, por alguma razão, estão pendentes a se desviar (pela ignorância, pelas instituições...). Mas, e se formos contrários a posições essencialistas (de qualquer espécie)? Se formos naturalistas (humeanos, quineanos, goldmanianos) [3] em epistemologia, o que sobra em pedagogia?

Notas

[1] Esse texto reordena as ideias apresentadas em duas conferências, a primeira no II Colóquio 'A crítica contemporânea da ciência' (Programa Integrado de Pesquisa da Universidade Federal da Bahia e da Universidade Estadual de Feira de Santana em 26.11.97) e a segunda no Ciclo de Conferências do Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa em 03.03.'97. O centro nervoso do que foi aqui desenvolvido se encontra no ensaio "Os dois dogmas do pragmatismo" que redigi a quatro mãos com o Prof. Dr. José Benjamim Picado sob os auspícios da CAPES. Um versão deste texto foi publicado na Argentina na revista *Cuadernos de Pedagogia Rosario* (Ano II, n. 4) dirigido por Estanislao antelo e Sílvia Serra.

[2] Este é o título de um livro de Sandra Laugier-Rabaté sobre Quine, *L'antropologie logique de Quine: l'apprentissage de l'obvie* (Paris: Vrin).

[3] Para se compreender melhor o sentido do naturalismo em Filosofia ver "Epistemology naturalized" de Quine (Ontological relativity, Columbia University Press, 1969), *Epistemology and cognition* de Alvin Goldman (Cambridge University Press, 1986) e o número especial da revista *Cadernos de história e*



filosofia da ciência (Série 3, v. 8, n. 2) dedicado ao "naturalismo epistemológico" organizado por Fátima Évora e Paulo Abrantes.



Prof. Borges

