

DOI: 10.20911/21799024v13n2p39/2022

## **O paradigma do Bem como verdade apropriada de Deus**

**Rafael Lourenço Navarro** <sup>1</sup>

**Resumo:** O argumento deste texto é apresentado em quatro partes. Na primeira parte é apresentada a questão tradicional da verdade no modo da matriz kantiana da busca por um conhecimento seguro. Em seguida a segunda parte sustenta o Evento como elemento constitutivo da realidade em detrimento da noção tradicional de fato destacando o caráter valorativo do desvelamento do Ser. Na terceira parte é apresentada uma compreensão do paradigma do Bem a partir da filosofia de Platão lida harmoniosamente com o inferencialismo de Robert Brandom. O texto finaliza em sua quarta parte compreendendo o caráter atual do símbolo enquanto elemento constitutivo do interesse de Deus na Revelação.

**Palavras-chave:** revelação. Brandom. Platão. Heidegger. Panikkar.

**Abstract:** The reasoning of this paper is presented in four parts. It starts with a presentation of the traditional question of truth in the kantian way of search for a secure knowledge. The second section follow with the understanding of Event as constitutive of reality in detriment of the traditional notion of fact, with emphasis on the valorative character of Being unfolding. The text follows with a understanding of the paradigm of Good based on Plato's philosophy interpreted harmoniously with Brandom's inferentialism. The goal is to demonstrate the objetivity of the Idea of Good and its relation with the person that make the appropriation of Good's Paradigm. The text end with a compreension the adual aspect of the symbol as a constitutive element of God's interest in Revelation. It is highlighted the comunicative aspect proper of intersubjectivity that convert the Paradigm of

1 Doutor em Teoria do Direito pela PUC-Minas (2017); mestrando em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). kendernavarro@gmail.com

Good in Divine Revelation.

**Keywords:** Revelation. Brandom. Plato. Heidegger. Panikkar.

## Introdução

O conceito de Verdade é ambivalente e possui pelo menos duas referências às quais é importante se reportar se se pretende estabelecer o conceito de modo semanticamente consistente. O termo latino *veritas* e o grego *alétheia*. Pretendo destacar o conteúdo conceitual que permite a eles serem usados como premissas em inferências com referência à verdade, mas não realizar uma exegese rigorosa ou remontar a sua história semântica em detalhes. *Veritas* será apresentado como verdade em sentido formal, *Alétheia* como verdade em sentido ontológico.

A *veritas* se refere fundamentalmente à concepção de verdade como a correção do pensamento em relação ao que quer que seja a realidade. Seja "realidade" assumida como o Real tal como ele é e compreendido por um intelecto agente capaz de conhecer o Real, seja "realidade" concebida como "realidade cognoscível" alcançável à Razão na forma de fenômeno. A reconstrução apresentada a seguir tem por finalidade demarcar a dificuldade de se alcançar um padrão de correção que seja unívoco ao ponto de negar qualquer possibilidade de interpretação divergente. Espera-se que a apresentação dessa dificuldade sirva para destacar a insuficiência desta compreensão de verdade na determinação do que seria exatamente Deus.

Em seguida o argumento do artigo apresenta o Evento como elemento constitutivo da realidade que se propõe mais apto a revelar a verdade do que o modo da correção sobre o que seriam as coisas. O caminho escolhido parte dos fatos aos Eventos destacando o sujeito que se apropria do Evento como elemento fundamental. Após, o artigo apresenta *aletheia* como o conteúdo conceitual da realidade objetiva que é apropriado pelo sujeito sábio. Nestas seções a ideia do Bem é apresentada como paradigma que confere inteligibilidade aos acontecimentos sendo, por isso, o critério assumido para se alcançar a verdade que não se reduz ao modelo de correção da *veritas*.

Nas seções finais o artigo termina com uma compreensão de Revelação na qual o conteúdo conceitual objetivo da realidade, *aletheia*, possa ser compreendido como um conteúdo conceitual intersubjetivo na Revelação. O argumento busca realocar a centralidade visual do desvelamento da *aletheia* para a relação comunicativa interpessoal fundamental a Revelação Divina.

## 1. Veritas

Por *veritas* compreendo a união de conceitos em uma proposição apofântica que Aristóteles oferece como uma definição de verdade gnosiológica<sup>2</sup> e

2 "Quanto ao ser como verdadeiro e ao não-ser como falso, devemos dizer que se referem a conjunção e à divisão de

que influencia profundamente a Escolástica medieval europeia. A definição escolástica, *veritas est adaequatio intellectus et rei*, demarca uma concepção que busca radicalmente um padrão de correção para a Verdade. Nesta compreensão a mente cognoscente é concebida com a analogia de algo capaz de armazenar conhecimento. Aristóteles usa a analogia de que o intelecto passivo, *nous pathetikós*, seria como uma cera quente que recebe as impressões das coisas como se estas fossem um selo. Com o recebido pelos sentidos o intelecto agente, *nous poietikos*, junta corretamente as coisas como são e se identifica à verdade.

Entendido deste modo, *veritas* foi chamada de “concepção tradicional de verdade”<sup>3</sup> e sua principal característica é conceber a verdade como essência e o conhecimento como uma substância. Interpretada como *veritas* com este sentido, a verdade teria uma essência que seria capaz de ser presentificada na mente cognoscente. Uma vez alojada na mente, o sujeito conhecedor seria então capaz de expressar este conhecimento em um enunciado apofântico. *Veritas*, então é “verdade” compreendida como uma enunciação afirmativa que determina de modo claro e distinto um estado de coisas em termos inequívocos, cuja referência possui o maior grau de exatidão possível. O padrão aristotélico/tomista para medir a exatidão da verdade gnosiológica é a verdade ontológica, afinal, “todas as coisas possuem tanto de verdade quanto possuem de ser” (Metafísica a 2, 993 b30)<sup>4</sup>.

Entretanto, na modernidade, Kant muda o centro da questão da *veritas* da coisa-em-si para aquilo que a razão humana é capaz de conhecer. O autor da Crítica da Razão Pura atribui um status *normativo transcendental* ao conhecimento. Quando ele defende um valor positivo à sua Crítica, afirmando que a imposição de limites à Razão confere maior validade àquilo que ela pode de fato conhecer, Kant estabelece sua concepção de Razão – transcendental – como o critério para se medir a adequação entre intelecto e coisa conhecida, reduzindo a coisa conhecida ao seu manifestar, o fenômeno. Para o filósofo de Königsberg é necessário reconhecer as condições de possibilidade que a razão consegue estabelecer segundo sua faculdade de julgar. A distinção entre o ato de julgar, a primeira ação cognitiva da qual o sujeito é responsável e o juízo enquanto conteúdo resultante do ato de julgar constitui na maior contribuição kantiana à teoria do conhecimento. A verdade torna-se o produto da faculdade racional de uma consciência.

O conceito de *veritas* estabelece, portanto, que a verdade é expressa enquanto um fato normativamente estabelecido segundo as leis da razão.

É importante demarcar que Kant assume integralmente e sem reservas o modelo newtoniano de razão científica como aquele capaz de conferir um conhecimento seguro. Aliás, “colocar a filosofia no caminho seguro de uma ciência” é uma citação famosa do filósofo prussiano. Por isso Kant considera como condi-

---

noções e ambos envolvem as duas partes da contradição. O verdadeiro é a afirmação do que é realmente unido e a negação do que é realmente separado; o falso é a contradição dessa afirmação e dessa negação” (Metafísica E 4 1027 b18s).

3 Heidegger usa essa expressão em mais de uma ocasião ao longo de seus textos, ver, por exemplo: *Sobre a Essência da Verdade (Vom Wesen der Wahrheit)* e *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*.

4 Tomás usa fórmula levemente diversa: *ens et verum conventantur*.

ção necessária de uma lei que esta possua como referência uma forma categorial, ou seja, que sua *regularidade* possa ser estabelecida e uma previsibilidade seja alcançável. Assim ele estabelece o padrão para se determinar um fato em um juízo analítico.<sup>5</sup>

Analítico porque a regularidade que constitui a lei em questão precisa constar na definição desta lei. Aplicando-se uma lei a um caso particular qualquer se determinaria um fato. Fato pretende-se termo exaustivo de possibilidades interpretativas por conta de sua alegada objetividade. Kant assume que um “Fato da Razão” possa ser derivado de elementos de caráter mais simples e permanente possível<sup>6</sup> e que uma lei, uma vez estabelecida, sempre poderá se valer do *caeteris paribus*.

Kant afirma que são os fenômenos que possuem a possibilidade de serem determinados transcendentemente de acordo com categorias universais. Que fenômenos possam ser entendidos como proposto por Kant não se duvida. Que a realidade possa ser reduzida a estas regularidades e que o conceito de *veritas* dê conta de responder o que é verdade já é uma afirmação que buscamos superar.

Uma distinção que Kant faz em sua filosofia Moral, se for aplicada a sua epistemologia, pode ajudar a solucionar o problema de seu dualismo radical entre fenômeno e coisa-em-si. Trata-se da diferença entre ser obrigado por uma lei e ser obrigado pela concepção de uma lei. Ser obrigado por uma lei, por exemplo, como o são os corpos em relação às leis da física, é algo que não requer a faculdade do juízo. Portanto as “leis científicas” seriam válidas independentemente da vontade e julgamento do indivíduo pensante. Entretanto, em uma análise consistente do método científico, Feyerabend diz o seguinte:

Teorias são testadas e possivelmente refutadas por fatos. Fatos contém componentes ideológicos, visões antigas que sumiram da vista ou talvez jamais foram formuladas de modo explícito. Tais componentes são altamente suspeitos. Primeiramente, por conta de sua idade e origem obscura: não sabemos como e porque elas foram introduzidas; em segundo lugar, porque sua própria natureza os protege e sempre as protegeu de exame crítico. Na ocasião de uma contradição entre uma nova e interessante teoria e uma coleção de fatos firmemente estabelecidos, o melhor procedimento, portanto, não é abandonar a teoria, mas usá-la para descobrir os princípios escondidos responsáveis pela contradição. Contraindução é uma parte essencial de tal processo de descoberta. (FEYERABEND, 1993 p.61-62).

Ser obrigado pela concepção de uma lei significa, então, agir de acordo com as razões que explicitam a validade desta lei. Quando Heidegger apresenta sua definição de Fenomenologia no §7 de *Ser e Tempo*, além de afirmar que o fenômeno é o mostrar-se da coisa mesma, ele argumenta que *logos* é o discurso que torna explícito este desvelamento. Assim, são as razões que justificam os

5 Kant declara que as leis científicas levam a juízos sintéticos a priori, contudo, a exigência transcendental de que os juízos devam se limitar à lei geral implica na limitação silogística na qual a conclusão não pode ser mais ampla que a premissa maior. Assim, qualquer juízo verdadeiro cuja correção seja uma lei científica deve estar dentro dos limites de tal lei e, portanto, devem ser compreendidos como analíticos por sua verdade já se encontrar na lei em si mesma.

6 Conteúdos conceituais atômicos, e não holísticos, e que Kant qualifica como Entendimento (*Verstehen*).

fatos e não os fatos por si mesmos, que nos revelam a Verdade enquanto *Aléthea*.

No paradigma lógico-formal da verdade, a adequação constitui-se como um dever de submeter a sua própria concepção de uma lei a uma regularidade identificável. A arbitrariedade na escolha da regularidade que será a medida de adequação, já que regularidades diferentes podem ser estabelecidas a qualquer ato dado, é um grave problema desta concepção. Outra questão problemática é a possibilidade da adequação lógica se confrontar com um conteúdo conceitual material inferencialmente consistente.<sup>7</sup>

## 2. Contra fatos há argumentos?

Kant distingue entre se sujeitar a uma lei e se sujeitar à concepção de uma lei. Uma pedra jogada ao alto está sujeita à lei da gravidade, mesmo sem ter nenhum entendimento sobre isso. Já um sujeito livre deve conhecer uma lei moral para poder segui-la. O que Kant não leva em conta nesta distinção é seu próprio argumento de que declarar que um estado-de-coisas segue uma lei é efetuar um juízo e que juízos são de responsabilidade do sujeito racional.

Aos argumentos kantianos se opõe a questão se fenômenos possuem um único modo de aparição ou se eventos são indexados através de múltiplos modos.

Uma resposta possível entende um evento como mudanças ocorrendo em uma substância que serve de referência para avaliar o Evento<sup>8</sup>. Assim, uma mudança só pode ser percebida como tal se se reconhece a permanência *daquilo que está sendo modificado*. Reconhece-se uma substância como o principal e detecta-se um acontecimento como uma transformação de suas características acessórias. Mantém-se a essência e percebe-se a modificação de seus predicados.

Entretanto, como se poderia conceber um Evento como, por exemplo, um relâmpago sem ter de se recorrer a uma substância que se altera. Pois um relâmpago não pode ser estabelecido como uma substância que sofre modificações, já que ele mesmo é o Evento. Esta impossibilidade de univocamente atribuir uma substância ôntica (um ente, uma coisa) a eventos, como uma de suas características fenomenológicas, não diz respeito apenas a esta categoria de eventos, a saber, eventos onde a mudança não ocorre dentro de um sujeito. Já que "sujeito" – relâmpago, chuva – não é nada além do que seu próprio acontecimento. Portanto, *fenomenologicamente*, não há como estabelecer "fatos objetivos universalmente válidos."<sup>9</sup>

7 Para a Lógica de referência material em Platão e refutação da mera referência formal: *Lisis* 216; *Fedro* 90, 101; *República* V 453ss; *Teeteto* 164.

8 Usarei ao longo do trabalho os termos "acontecimento" e "evento" escrito com minúscula como intercambiáveis. Quando me referir tecnicamente à unidade sintética de apreensão usarei o termo Evento, escrito com maiúscula.

9 Heidegger, em seu projeto filosófico de buscar uma verdade mais originária afirma que "na medida em que se compreende verdade no sentido natural da tradição como a concordância, posta à luz ao nível do ente, do conhecimento com

Isto porque aquele que avalia as mudanças que constituem um evento está avaliando um fenômeno e ao estabelecer quem é o sujeito ao qual o fenômeno se apresenta, para quem aconteceu o Evento, determina-se uma perspectiva. Rui-se, portanto, a pretensão de um conhecimento objetivo a partir de um ponto de vista privilegiado, objetivo e desinteressado. Considere, por exemplo, o Evento "a maçã cai": quando se pergunta: "para quem ou o que estes acontecimentos ocorrem?", a primeira resposta, não importa quão óbvia pode ser (para a maçã), é radicalmente insuficiente. O acontecimento de cair não ocorre apenas para a maçã, que enquanto sujeito formal lógico receberia novas características por meio de uma mudança em seus predicados: ela é uma maçã "madura" que "caiu no chão", onde antes era uma maçã "verde" em seu galho. Ao contrário, o acontecimento da queda pode ser descrito igualmente bem como acontecendo com a árvore (a macieira perde seu fruto), com o observador desta queda (Newton observa a maçã cair), ou para o pomar como um todo (uma maçã a mais está jogada no pomar). Assim, *um Evento não pode ser encarado e descrito como uma substância*, como um sujeito do qual se diz as qualidades. Fenomenologicamente um Evento não é hipostasiável.

Disso conclui-se: 1) Um acontecimento, considerado em si mesmo, não é da ordem dos entes ou coisas e não pode lhe ser designado um ser univocamente determinado; 2) A ausência de qualquer suporte ôntico determinado para designação distingue dois tipos de eventos: fatos intramundanos, por um lado, e eventos no sentido propriamente *ontológico*, por outro; 3) Há uma contraparte positiva para o sujeito ôntico de atribuição para que fatos intramundanos sejam fundamentalmente indeterminados: fatos não possuem uma designação ôntica unívoca, mas um *contexto de acontecimento* e só com relação a este contexto eles possuem sentido.

Neste ponto o que interessa na produção do conceito de verdade é refutar a noção de que haja tal coisa como "fatos puros" que possam servir, sem mais, como razões de ações de uma pessoa. "Em uma análise mais atenta nós até mesmo percebemos que a ciência não conhece 'fatos puros' de modo algum e que os 'fatos' que entram em nosso conhecimento já são vistos de uma certa maneira e são, portanto, essencialmente ideacionais" (FEYERABEND, 1993. p.11). Afinal, "quando qualquer *fato* é citado como uma razão (seja como a justificação de um compromisso cognitivo ou prático), uma história precisa ser contada sobre como este fato supostamente será entendido como uma *premissa* em alguma inferência" (BRANDOM, 2009. p.4).

Desta maneira, o projeto de vida de um sujeito estabelece um mundo ao emoldurar o horizonte interpretativo deste sujeito. Neste projetar distinguem-se os fatos dos acontecimentos. Nele o sujeito, ao estabelecer seus fins almejados, atribui sentido àquilo que compreende como parte de seu projeto de vida. Só há *sentido* em uma interpretação. Interpretar e relacionar conceitos são atos de um agente *sapiente*. Disso decorre que aqueles fatos que um sujeito não consegue

---

o ente; mas também na medida em que a verdade é interpretada a partir do ser como a certeza do saber a respeito do ser, a *alétheia* o desvelamento como clareira, não pode ser identificada à verdade. Pois a verdade mesma, assim como ser e pensar, somente pode ser o que é, no elemento de clareira. Evidência, certeza de qualquer grau, qualquer espécie de verificação da *veritas*, movem-se já com esta no âmbito da clareira que impera" (HEIDEGGER, 1989a, p.79).

relacionar à sua própria realidade como capazes de influenciar em seu projeto de vida são negligenciados e acabam sendo tomados como irreais.

### 3. A intencionalidade da verdade

Quando o conceito de verdade é compreendido a partir de seu termo grego, como *aletheia*, a separação entre fenômeno e coisa-em-si perde seu sentido. No §7 de *Ser e Tempo* Heidegger argumenta que *phainomenon* é aquilo que mostra a si mesmo, *phainestai*. O que mostra a si mesmo enquanto tal é o que se desvela, *a-letheia*, como verdade. Enquanto algo que se mostra apenas para impedir que o verdadeiro possa ser visto é o falso, *pseudos*. Deste modo, enquanto o real a partir da divisão kantiana entre noumeno e fenômeno se esconde atrás de um fenômeno, sendo assim *pseudo*, a partir do entendimento de *Aletheia* oferecido por Heidegger, fenômeno mostra a coisa mesma. É por isso que em *Ser e Tempo* pôde se afirmar que “nós *devemos* pressupor a verdade, ela *deve ser* como abertura do *Dasein*, assim como este mesmo *deve ser* como cada vez meu e cada vez este” (2012 p.631). E que “um cético não pode ser refutado, assim como o ser da verdade não pode ser ‘provado’. O cético, se ele de fato o é no modo da negação da verdade, também *não necessita* ser refutado. Na medida em que é e se entendeu nesse ser, ele, no desespero do suicídio, dissolveu o *Dasein* e com isso a verdade” (2012. p. 631-633). Aqui se destaca uma premissa básica da Fenomenologia, um Evento propriamente dito só pode sê-lo para um sujeito, um objeto inteligível é sempre um objeto para uma intencionalidade. E isso implica em reconhecer que não há realidade inteligível indissociável da intencionalidade que se apropria dela.

Assim, um acontecimento ocorre enquanto tal, com suas próprias modificações intramundanas e, para colocar mais rigorosamente, *como* estas modificações mesmas. Para que este acontecimento ocorra enquanto tal é necessário que ele ocorra *para alguém*, que ele seja o acontecimento próprio a algum sujeito. Isto implica na distinção que estabelece de modo geral a diferença entre um fato intramundano e um Evento como seu *sentido*. E um sentido requer como necessário um sujeito designado a estabelecer este sentido. Por um lado, eventos em si mesmos são impessoais, já que eles ocorrem de fato, em um fato, mas, por outro lado, pelo seu sentido mesmo, eles são inseparáveis de serem apropriados ou designados. A impessoalidade de eventos pode, então, ser reconciliada com seu designar característico, que os separam dos fatos intramundanos.

O que está em jogo aqui é o reconhecimento de si mesmo pelo sujeito que possibilita a um fato intramundano se transformar em acontecimento ao ser apropriado por este sujeito que se apropria do acontecimento como um evento seu. Neste reconhecimento um fato é significado e convertido em um evento vivenciado e carregado de sentido. Neste apregoar sentido o sujeito estabelece um “mundo”, uma concepção da realidade. Tal concepção se estabelece enquanto uma síntese *aperceptiva normativa*.

O elemento normativo das apercepções é o que permite reconhecer a objetividade dos conteúdos conceituais do jogo de linguagem por meio do qual o

sujeito se apropria do Evento. De outro modo, as regras de um jogo linguístico seriam estabelecidas em si mesmas sem nenhum tipo de referência outra e tal ausência de objetividade conceitual exclui a possibilidade de se errar ao seguir uma regra linguística. Se este fosse o caso, qualquer apropriação do Evento se validaria em si e por si e o Real não se diferiria do Irreal. Toda comunicação então seria perfeita, pois *sempre* estaria de acordo com as regras do jogo linguístico em questão, o que é absurdo.

Mundo, fenomenologicamente, significa que quando fatos ocorrem, um sujeito que se percebe e se reconheça em um contexto determinado é capaz de interpretar este fato, apropriando-se dele e estabelecendo um acontecimento. Assim, um mundo constitui-se principalmente de eventos aos quais alguém atribui *razões* e confere-lhes *sentido*, colocando-os em primeiro plano. Enquanto que os meros fatos são relegados a um plano de fundo por uma indiferença que lhes furta o sentido.

“Mundo” refere-se à totalidade de possibilidades interpretativas articuladas entre si, *das quais* tudo que acontece pode se dar como dotada de sentido. Nós encontramos dentre essas possibilidades não apenas as possibilidades anteriores pelas quais tudo que ocorre acontece, mas também aquelas possibilidades que dependem somente das projeções do *sujeito* e *em razão das quais* certos eventos ocorrem: ações. Estas possibilidades *em vista das quais* um sujeito age são “fins”. Fins só podem ser estabelecidos se se oferece *razões* para fundamentar o *interesse* da ação. “Estados intencionais e ações possuem conteúdos em virtude dos quais eles são essencialmente sujeitos à avaliação da ‘força do melhor argumento’”. (BRANDOM, 1994, p. 17). Este é um caráter *normativo* dos conteúdos conceituais possíveis de articulação linguística.

O que demarca a apropriação de um Evento por um sujeito qualquer é seu *interesse*. Propriamente entendido, interesse significa “ser em meio a”, *inter-esse*. A condição de “em meio a” contrasta-se radicalmente com a noção humanista antropocêntrica de que o humano estaria “no centro do mundo”. Quando as teorias filosóficas centradas no sujeito interpretam a realidade como uma projeção realizada pelo humano, o “local” do conteúdo proposicional de um conceito é designado na consciência de um sujeito. Mas

nem linguagem nem pensamento podem ser completamente explicadas um nos termos do outro, e nenhum deles tem prioridade conceitual. Os dois são, aliás, ligados no sentido de que cada um requer o outro para ser compreendido, mas o vínculo não é tão completo ao ponto de que algum deles seja suficiente, ainda que reforçado razoavelmente, para explicar o outro (DAVIDSON, 2001 p.156).

Assim, tratar a realidade como projeções do sujeito é um equívoco. Se se absolutiza a autonomia, deve-se relativizar a transcendência; mas se a transcendência não puder ser relativizada, autonomia em si mesma deve ser relativizada. Logo, o Evento é interpretado a partir do interesse do sujeito, mas em si mesmo não é determinado por este interesse. Antes, é a objetividade do acontecimento que delimita as possibilidades de apropriação. A valoração que confere

sentido ao Evento – e conseqüentemente nos confere acesso à realidade – não pode recorrer somente às projeções subjetivas. Pois se o Ser em si mesmo não possui valor, não podemos dar-lhe valor algum, pois nosso ser mesmo, e tudo que fazemos, incluindo o valorar do Ser, em última instância não tem valor. O valorar humano do Ser é ulteriormente sem valor. Isso implica em Eventos serem apropriados a partir de uma perspectiva interessada, mas também que essa perspectiva deve se confrontar com uma valoração objetiva.

Em seu étimo, “objeto” e seus cognatos significam “o que é posto em frente”, indicando sempre uma *relação* com aquilo que se está objetivamente em frente a. O termo se refere ao que se opõe a algo, contrastando para destacar ou refutar. Assim, um valor objetivo é algo que, originário do Evento, se oferece como contraponto para a projeção subjetiva daquele que se apropria do Evento. O horizonte hermenêutico é objetivo.

Quem se apropria de um Evento está, necessariamente, em meio ao mundo. Este encontrar-se em meio ao mundo do humano ocorre a partir de um estado-de-ânimo que direciona sua relação com o mundo que o cerca e do qual faz parte. Isto constitui o *interesse* da condição humana. É em seu dar-se que o Ser possibilita o espanto que é o originar da atitude filosófica que reconhece a liberdade fundante. Isto significa, o princípio de realidade ao qual o conhecimento humano tem de se confrontar não parte de hipóteses já confirmadas buscando uma adequação imparcial. Antes, o humano percebe a realidade concebendo, a cada vez, uma interpretação que lhe permita se apropriar do Evento no qual se encontra.

A tradição filosófica iluminista ocidental confia na capacidade da razão de alcançar esse espanto por si mesma. Todavia é Ser, em seu dar-se, que possibilita o espanto originário da atitude filosófica. Heidegger nos lembra com a expressão dá-se Ser [*es gibt Sein*] que não podemos arbitrariamente conquistar o espanto, ele é dado. É um dom. Já em *Ser e Tempo* o puro mostrar-se do “que é isso” não é suficiente, pois aqui permanece obscuro o de onde e para onde, o em-vista-de (Ser e Tempo §29). “O encontrar-se [*Befindlichkeit*] abre o Ser-aí em sua dejeção [*Geworfenheit*] de pronto e no mais das vezes no modo do desviar-se que se esquivava” (Ser e Tempo §29 p. 389). Tal desviar-se do Ser-aí é um desvio do Ser, enquanto sentido, em direção a um repouso no ente, enquanto coisa ou substância. Se o pensamento não ultrapassa o ente então não é capaz de conhecer coisa alguma que não seja o ente. Sem a transcendência o pensar só conseguirá conceber o que não é ente (o Ser) como nada.

Heidegger, na elaboração da questão “que é metafísica?” (1989b, p. 37), afirma: “[a] totalidade [das coisas] deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal simplesmente à negação, na qual, então, o próprio nada [enquanto *outro que* a determinação positiva do real como *veritas*] deverá se manifestar”. Nestas palavras está implícito como a tradição filosófica compreende Ser como ser inteligível e ser inteligível como ser determinado ônticamente. Mas a manifestação deste nada possibilita a percepção do ocultamento do em-vista-de, permitindo ao Ser-aí buscá-lo na forma do fundar como projetar (*Stiften*), como determinação de um estado intencional. É neste

projetar que o humano pode reconhecer no nada o poder-ser, na possibilidade de determinação de seu futuro o agir humano pode adquirir sentido. Somente a partir de um em-vista-de pode-se estabelecer uma intencionalidade e conceber as razões que dão sentido a um Evento.

O direcionamento para a determinação do Ser experimentado no encontrar-se [*Befindlichkeit*] que se torna espanto [*thaumasein*] é a tarefa na qual se encontra o pensamento, num primeiro momento de *perplexidade* resultante do entendimento de que algo pode ser diferente. "No entender reside [ontologicamente] o modo-de-ser do *Dasein* como poder-ser" (Ser e Tempo §31 p. 409). Entender significa abrir-se à perplexidade constituída por uma falta de definição cognitiva, impelindo-nos para a transcendência a fim de suprir esta falta. Perplexidade segue, portanto, o espanto, como consequência da consciência do oculto em-vista-de.

No modo-de-ser constituído pelo poder-ser, o humano já se entende sempre "mais" do que realmente é, entende-se em seu amplo horizonte de possibilidades (Ser e Tempo §31 p. 413). O estado intencional (fundamento como projetar, *Stiften*), contudo, é sempre condicionado pelas condições ônticas daquele que projeta (fundamento como alicerce, *Bodennehmen*). Deste modo, o amplo horizonte aberto pela liberdade como fundamento do projetar transcendente é experimentado como ignorância, como falta que aguça um desejo por um conhecimento determinado. Porém, a condição humana de ser em meio ao mundo estabelece limites para a liberdade de nosso projeto. Todavia, somente se se reduz a verdade e o real ao *veritas* esta condição, com a qual deve lidar a transcendência, torna-se uma limitação essencial à qual a liberdade não seria capaz de superar.

Há, pois, um problema quando Eventos são apropriados apenas pelo paradigma da efetividade e apenas por meio de proposições predicativas. Se o paradigma operativo é tomado como condição para a apropriação de um Evento, logo se percebe que esta apropriação reiteradamente falha em dar conta da realidade, pois se restringem às regras da lógica formal e do pensamento categorial. Mas o Ser se apresenta sempre excessivo para a capacidade de enunciação *predicativa formal*. Tal constatação conduz o pensamento para uma segunda perplexidade. Perceber a familiaridade entre Ser e nada traz à tona novamente a perplexidade. A constatação da insuficiência das respostas de sua curiosidade focada impele o pensador a indagar novamente pelos sentidos do Ser. No limite máximo do *logos* enquanto expressão lógica do Ser, desvela-se a necessidade de buscar o Ser apesar da lógica.

#### **4. A ideia do bem como inteligibilidade do real**

No Filebo<sup>10</sup> é apresentado um esquema do método divino de saber dividido em quatro partes: 1 os fenômenos ilimitados da realidade sensível do Ser em Movimento; 2 a imutabilidade cognoscível determinada pelas ideias; 3 a

10 As referências aos textos platônicos são retiradas da versão crítica de Burnet: PLATÃO; BURNET, John. *Opera*. Oxford: Oxonii, 1900-1907. 5v. A tradução para o português é feita pelo autor.

comunhão entre as ideias imutáveis e o ilimitado e; 4 a causa desta mistura. Respeitando este esquema é possível afirmar que existem coisas reais (1), cujas qualidades são independentes de nossas crenças (2). Esta realidade é passível de apropriação segundo padrões regulares (3) de tal modo que, com base nas regras da inteligibilidade e através do raciocínio inferencial (4), podemos saber com segurança como as coisas verdadeiramente são.<sup>11</sup>

Intelecção significa *mediar* a relação da subjetividade racional com a objetividade do real buscando o *paradigma* desta relação. Paradigma significa aqui o modo no qual as coisas são estruturadas e, portanto, exprime a normatividade ontológica da comunhão [*koinonía*] e participação [*metéxis*] na teoria das Ideias platônicas. Um raciocínio formal no qual há mediação da razão apenas consigo mesma é incapaz de realizar tal relação. Por isso um raciocínio que se *limite* ao formal não segue as regras da inteligibilidade. No modelo lógico-formal da verdade como correspondência, a adequação constitui-se como um dever imposto ao sujeito de se apropriar dos eventos apenas segundo uma regularidade identificável. E porque regularidades diferentes podem ser estabelecidas a qualquer ato dado, a arbitrariedade na escolha da regularidade que será a medida de adequação é um grave problema desta concepção.

Porém, a racionalidade e liberdade inerentes ao espírito humano nos fazem sermos condicionados não pelas coisas, mas pelo nosso conhecimento delas. Quando Heidegger apresenta sua definição de Fenomenologia no §7 de *Ser e Tempo*, além de afirmar que o fenômeno é o mostrar-se da coisa mesma, ele argumenta que *logos* é o discurso que torna explícito este desvelamento. Há, porém, uma distinção entre o *logos* enquanto verbo e ação do Sujeito e *logos* enquanto o produto efetivo desta ação. Esta diferença consiste no que Brandom distingue como o *claiming* e o que é *claimed* em um *truth claim*. Assim, são as razões que justificam os fatos e não os fatos por si mesmos, que nos revelam a Verdade enquanto *Alethea*, sem a qual não pode haver qualquer ação autônoma.

Com isto quero dizer que somos sujeitos *de* Eventos, mas também sujeitos *a* Eventos. Um dado paradigma, produto da relação inteligível entre as Ideias, só se dá no presente. Ser sujeito a um Evento significa que o real se dá segundo um paradigma que não é determinado pela subjetividade do indivíduo. Antes, a subjetividade individual só é capaz de tornar-se sujeito do Evento quando se apropria do conteúdo conceitual paradigmático determinado eventualmente. Isso implica "que conteúdos conceituais são papéis inferenciais e que as inferências que importam para tais conteúdos em geral devem ser concebidos para incluir aqueles que são em algum sentido materialmente corretos, e não apenas aqueles formalmente válidos" (BRANDOM, 1994, p.105).

Se fenômenos manifestam as coisas mesmas e podem ser conhecidos e "para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser

11 Esta declaração é uma adaptação da premissa pragmaticista de Pierce, em "The Fixation of Belief" (5.384) de 1877, acerca do conceito de realidade como base do método científico. A substituição das expressões "atua sobre nossos sentidos" e "leis da percepção" por "passível de apropriação" e "regras da inteligibilidade" visa demarcar as diferenças entre o "método científico" como entendido por Pierce e a proposta deste texto que se reporta à "ciência dialética" como entendida por Platão.

e a essência lhes são adicionados, apesar de o Bem *não ser uma essência*, mas estar acima e para além da essência” (República, 509b grifo adicionado), então é preciso explicitar como o Bem proporciona esta possibilidade. Na República (608d8-609a) fica claro que o Bem não é absoluto, pois sempre se relaciona com alguma coisa. A ideia do Bem é boa e por isso as coisas que participem desta ideia também são boas. Todavia, estar acima e para além da essência implica em o Bem não ser redutível a uma assertiva meramente predicativa, é impossível simplesmente dar as qualidades substantivas do bem. O *logos* é incapaz de dizê-lo enquanto tal, pois o Bem extrapola as definições predicativas (República 517b-c). Neste sentido a ideia transcendente do Ágaton não é transmitida com palavras e verbos.

Enquanto aquilo que permite a algo ser conhecido, o Bem é uma ideia concreta e imanente às coisas. É a ideia do Bem que produz a coerência de um paradigma e nesse sentido ele comunga com a Ideia de Harmonia ou Medida (Filebo 20d). A impossibilidade de uma descrição exaustiva não impede a apreensão sábia de um conceito, apenas demanda mais trabalho da inteligência (República 518b-d, 526d-e). Assim, o Bem pode ser explicitado pela fundamentação que resulta em um conjunto coerente de convicções de quem o conheça.

Em tal ponto de vista, a intuição do dialético acerca do bem conta como um alcançar de uma *arché* não hipotética, porque simplesmente em virtude de seus status como uma *arché*, ele contribui ao máximo para a coerência do conjunto de convicções do dialético e, portanto, para o tipo de justificação que alguém deve ter para que qualquer das posições do dialético conte como não hipotética (GENTZLER, 2005, p.487).

Porque não hipotético, o Bem constitui a autossuficiência de um paradigma. Um bom paradigma não depende de qualquer outra coisa para ser cognoscível e sua estrutura ontológica lhe garante o estatuto de efetividade independentemente de suas relações com uma subjetividade conhecedora. Neste sentido, o Bem é auto-suficiente (Filebo 60c, 61a) e por isso se identifica com a realidade e pode fundamentar o Real enquanto unidade.

O Bem é o objeto universal do desejo (Górgias 488c, 499c). Universal para quem? Para todas as criaturas racionais (Filebo 20d), seres humanos (Filebo 11d), todas as coisas vivas, plantas e animais (Filebo 22b). Assim, o Bem imanente às coisas boas é aquilo que é desejado (Filebo 61a). A aparência do bem não satisfaz o desejo pelo bem. Outras benesses, como a riqueza, a beleza ou o prazer são capazes de, por vezes, satisfazer mesmo quando ilusórias. Mas algo que não seja um bem *apropriado* é incapaz de satisfazer. Só o genuinamente bom satisfaz o desejo pelo bem. Porque o bem sempre se relaciona com alguma coisa, ele pode se manifestar de tantos modos quantas forem as pessoas capazes de fundamentar um conjunto coerente de convicções. Entretanto, contra a ilusão que conceber o valor apenas como criação humana, é preciso reconhecer que o Bem se relaciona com a verdade (Filebo 61a). Logo, o Bem é apropriado e não é uma única propriedade substantiva que nos dá razões para promover ou preferir as coisas que a possua. Ao invés, chamar algo de bom é declarar que esta coisa possui outras propriedades (diferentes a cada caso) que fornecem tais

razões. Um bem que não seja apropriado não pode servir razoavelmente como premissas em inferências práticas de um sujeito.

## 5. O Paradigma da Aletheia

Por *Alétheia* compreendo o conteúdo conceitual proposicional holisticamente determinado que pode ser endossado como conhecimento e que serve como fundamento para boas inferências materiais. *Alétheia* fundamenta, pois, o compromisso doxático que alguém assume ao se apropriar de um Evento conferindo-lhe o estatuto de realidade. Conferir estatuto de realidade a um Evento significa atribuir ao Evento uma função inferencial de garantia de um estado pragmático. *Alétheia* consiste, portanto, em uma classificação conceitual apropriada e nesse sentido é Verdade Objetiva. Mas consiste também na apropriação do Evento e nesse sentido é Verdade Intersubjetiva.

Um modo possível de explicitar a estrutura ontológico-epistemológica da *Alétheia* é seguir a qualificação feita por Platão na Carta VII 342a-b. Ali o filósofo antigo afirma: “Há três coisas necessárias para o conhecimento do que quer que seja, pelas quais o conhecimento de tal objeto é adquirido; e o conhecimento é em si mesmo uma quarta coisa; e como uma quinta coisa há o objeto mesmo que é cognoscível e verdadeiro”. Platão declara que destas cinco coisas, a quinta constitui a realidade efetiva. As outras quatro são apresentadas em ordem da mais obscura até o conhecimento que é o que mais se aproxima da verdade e do real. “Primeiramente há o nome [*onoma*], seguido da definição [*logos*], em terceiro a imagem [*eidolon*] e em quarto o conhecimento [*epistème*]”.

Para todos os efeitos o nome [*onoma*] a que Platão se refere é o mesmo que o vocábulo que serve apenas de rótulo [*label*] para Brandom. Sabemos, por conta do *Crátilo*, que Platão considera o nome como convenção, não havendo uma identidade natural entre um nome e uma coisa. Um nome é apenas um som ou sinal grafado que pode ser usado como um símbolo que aponte a um significado convencionalizado qualquer, todavia sem conseguir explicá-lo. Assim, para que a expressão “*Alétheia* é a verdade” possa ter algum sentido e servir como premissa em inferências e/ou compromissos doxáticos, é necessário que algum dos nomes, “*Alétheia*” ou “*Verdade*”, seja substituído por pelo menos uma definição [*logos*]. Com tal substituição supera-se a mera tautologia ao se alcançar um *termo singular*.<sup>12</sup> Termos singulares são “substitutivamente discriminados, essencialmente expressões subsentenciais que exercem uma dupla função. Sintaticamente eles exercem a função substitutiva-estrutural de serem substituídos *por*. Semanticamente sua ocorrência primária tem uma significância substitutiva-inferencial *simétrica*” (BRANDOM, 2001, p.151, *tradução nossa*). Um *termo singular* constitui-se com conteúdos *de dicto* e conteúdos *de re*.

O que Platão chama de Definição [*logos*] é aquilo que Brandom trata como o conteúdo *de dicto* de uma expressão. Isto porque as definições podem variar de acordo com as palavras usadas. Contudo, substituindo o conteúdo *de dicto*

12 *Sofista* 252c2-4 para termos mínimos do discurso como relação proposicional holística.

por um conteúdo *de re*, faz com que cada expressão formulada sirva de premissas para inferências sem perda de significado (*Crátilo* 435). Brandom argumenta consistentemente<sup>13</sup> acerca das possibilidades e consequências inferenciais das substituições possíveis em termos singulares. Em outras palavras, uma definição sempre pode ser expressa com outras palavras (*Crátilo* 394). Um conteúdo *de dicto* apresentado como uma definição da verdade é a forma mais comum das respostas recebidas por Sócrates nos diálogos platônicos (por exemplo, o livro I da *República* e *Teeteto*). E o inquirir socrático consiste exatamente em analisar quais são as possibilidades e consequências inferenciais das substituições realizadas em termos singulares. O dialético busca ultrapassar o conteúdo *de dicto*, buscando a coisa mesma da qual se trata no diálogo. Pois “o tipo de inferência cuja correção envolve essencialmente o conteúdo conceitual de suas premissas e conclusões pode ser chamado, seguindo Sellars, ‘inferências materiais’” (BRANDOM, 1998, p.97).

O método da pesquisa socrática e de outros interlocutores dos diálogos platônicos, como o Estrangeiro de Eléia, é pragmático e foca em locuções *condicionais*. “O [teórico] pragmatista começa com uma noção de normas implícitas na prática e então é obrigado a desenvolver uma argumentação sobre o que seria para tais coisas se tornarem explícitas proposicionalmente, como vindicações ou regras” (BRANDOM, 1998, p.26). No processo dialético, um *logos* determinado é oferecido como premissa por um participante do diálogo, daí seus interlocutores apresentam conclusões sempre se reportando à premissa. O processo dialético busca uma transição do *de dicto* ao *de re* progredindo da definição [*logos*] e da imagem [*eidolon*] à sapiência [*nous*]. Ademais, “porque condicionais tornam explícitos compromissos inferenciais como os conteúdos de compromissos assertivos, enfraquecer inferencialmente o antecedente de uma condicional inferencialmente fortalece a condicional” (BRANDOM, 2001, p.145). O caminho da *diakrisys* e *diaerésis* é um percurso de enfraquecimento do antecedente para que o degrau argumentativo resultante da condicional se torne mais firme e seguro<sup>14</sup>. Pode-se assumir que quanto mais *geral* for o antecedente e mais *específico* o consequente, mais *fraca* será a condicional. E de modo inverso, quanto mais *específico* o antecedente e mais *geral* o consequente, mais *forte* será a inferência condicional.

Quando Platão descreve o quarto elemento (CARTA VII 342c-d)<sup>15</sup>, é equiparado conhecimento [*epistéme*], sapiência [*nous*] e opinião verdadeira [*aléthea doxa*], declarando que *epistéme*, *nous* e *aléthea doxa* formam um todo singular na *psyché*. Sabemos pelo *Mênon* que não é possível transmitir a excelência [*areté*] por meio de palavras, definições e imagens, porém sabemos que

13 Capítulo 4 de Articulating Reasons e 6 de Making it Explicit.

14 Sobre a *Diakrisys* e *Diaerésis* ver MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença*. Uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

15 “O quarto elemento consiste no conhecimento [*epistéme*], sapiência [*nous*] e opinião verdadeira [*aléthea doxa*] em respeito às coisas. Estes três devem ser tomados como um todo singular, que não existe em formas corpóreas ou expressões predicativas, mas na mente [*psyché*]; portanto é bastante claro que difere tanto da natureza do objeto quanto dos três elementos [*onoma*, *logos*, *eidolon*] previamente mencionados. E desses quatro elementos a sapiência [*nous*] se aproxima mais em relação e similaridade ao quinto, e os outros estão mais distantes [...] E para cada caso, aquele que não tiver de algum modo uma noção dos outros quatro fatores, jamais conseguirá um conhecimento perfeito [*teléos epistémes métoxos estai*] do quinto” (CARTA VII 342c-d).

o conhecimento, e conseqüentemente a excelência, é alcançável por qualquer pessoa que consiga se dedicar a tanto.

Esse todo singular do qual Platão fala consiste na *Alétheia* enquanto apropriação do conteúdo conceitual. E neste sentido, conhecimento, sapiência e opinião verdadeira se identificam com a verdade. O conteúdo conceitual, no entanto, dá-se como paradigma e não mera representação. Para Platão, a coisa mesma [*tó auto to ónta*] é paradigma que exerce uma função inferencial. Assim, na proposta aqui almejada

conteúdo conceitual deve ser compreendido em termos de sua função em raciocínios ao invés de exclusivamente em termos de representação, e a capacidade para tais raciocínios não deve ser identificada exclusivamente com o domínio de um cálculo lógico, e apesar de raciocínios teóricos e práticos serem feitos usando conteúdos constituídos por suas funções em inferências materiais, há um tipo de racionalidade *expressiva* que consiste em fazer de conferências de conteúdos inferenciais implícitas, conteúdos de compromissos assertivos explícitos (BRANDOM, 1998, p.116).

Ora, atos de fala assertivos constituem-se sempre enquanto atos de fala performativos. Por isso, a verdade enquanto apropriação do Evento é uma *performance*<sup>16</sup> e

Comportamentos são inteligíveis ao exibi-los como racionais conferindo-lhes convicções e pro-attitudes, e fazer isso é exibir uma parte do raciocínio prático que é assumido como, de algum modo, no plano de fundo ou como implícito ao comportamento. O raciocínio imputado demonstra porque um organismo com os estados ou atitudes que proporcionam as premissas, *devem*, racionalmente, se comportar do modo especificado pela conclusão. Mas *o que pode servir como uma premissa em raciocínios deve ter um conteúdo proposicional*. [...] Então conteúdos proposicionais possuem uma prioridade pragmática, não apenas no estabelecimento de assertivas de significados de atos de fala, mas também no estabelecimento de atribuições de estados intencionais que não dependem obviamente de práticas linguísticas (BRANDOM, 1998, p. 83).

Logo, um comportamento se faz inteligível ao se estabelecer qual paradigma constitui sua premissa e de como a apropriação deste paradigma vincula o agente a certas condutas apropriadas. A propriedade da conduta vinculada é inteligível pela coerência do paradigma e de como este pode ser estabelecido como a finalidade da ação.

Paradigma deve ser compreendido como a relação das diferentes ideias entre si que, normativamente determinada, confere inteligibilidade a um "isto" ou a um Evento. Assim, o conhecimento de algo se dá como atividade sapiente de apreensão holística das ideias que compõem a coisa mesma. E quando explicitado expressivamente ou tomado como a garantia de crença [*belief*], constitui uma opinião verdadeira.

Epistéme é saber determinar as Ideias nelas mesmas e por isso conhecer

16 O Sofista 248e para o Ser como passivo e a apropriação do Evento, o pensar, como ativo.

é apreender a *diferença* entre universais. *Nous* aqui é sapiência enquanto atividade, é entender a relação entre uma coisa ou um Evento e as Ideias que permitem apreendê-lo com sentido. *Doxa* é o compromisso (*commitment*) e a única garantia de que a inteligência humana é realmente capaz na vida prática, mas quando a atividade de saber respeita as Ideias, o conhecimento delas torna a opinião verdadeira.

Platão divide as Ideias em dois grupos, Ideias transcendentais, "invisíveis", abstratas e Ideias que são imanentes, visíveis e concretas [*orómenaeíde*, República 510d]. Tal distinção é feita explicitamente no *Parmênides* (130d), com o contraste entre "semelhança em si mesma" [*auté*] e a semelhança que possuímos e novamente no *Fédon* (102d-3b) com o par grandeza em si mesma [*auto to mégetos*] e grandeza em nós [*enemin*]. O modo como as Ideias se relacionam é diferente para cada um dos dois grupos. Entre as ideias em si mesmas, a relação de harmonia é recíproca e simétrica. A ideia de Ser participa das ideias que participam dela, seja nas menos extensas que ela como Movimento e Repouso, seja nas igualmente abrangentes como Mesmo e Outro.

Platão deixa explícito (*Sofista* 251d) que nem todas as ideias podem participar de todas as outras, há algumas que são contraditórias em si mesmas e, apesar de poderem harmonizar perfeitamente com terceiras ideias, não podem comungar entre si. No *Sofista*, o exemplo dado para este tipo de ideias contraditórias é Movimento e Repouso e sua igual receptividade à Ideia de Ser. Isso significa que Ser não é redutível nem à Imutabilidade do Repouso nem ao Fluxo constante do Movimento, mas se mistura com ambos, apesar de Movimento e Repouso serem contraditórios.

Como exemplo de Ideias abrangentes que comungam com todas as outras e que, apesar de opostas, não são contraditórias entre si é usada a ideia de Mesmidade e a ideia de Alteridade (*Sofista* 254d ss.). A relação entre Ser, Mesmo e Outro, presente em cada coisa, permite a dissolução da aporia do ser do não-ser, a possibilidade do paradigma falso. Tal relação, quando harmonicamente constituída, faz saber que a coisa mesma permanece si mesma quando em comunhão com outra coisa. E que uma coisa determinada qualquer é sempre outra em relação a todas as outras coisas que ela não é. Desta maneira, o modo como as ideias se relacionam determina o *conteúdo conceitual* da *Alétheia*.

Já na relação com um particular, a ideia não participa do particular e sua imanência não a modifica pela participação dos particulares nela mesma. Por permanecerem imutáveis, as ideias constituem o âmbito no qual os particulares são passíveis de inteligibilidade. Um particular é inteligível na medida de sua participação em uma multitude de ideias, cujo conjunto estabelece o paradigma desta inteligibilidade. As ideias de Mesmidade e Alteridade são misturadas ao particular sempre que a determinação de participação de uma Ideia qualquer for estabelecida. Se no presente Maria participa da ideia de criança, então a relação Maria/infância é estabelecida pela ideia de Mesmidade, Maria é mesmo uma criança. Neste caso, a ideia de Alteridade torna a participação de Maria na ideia de velhice desmedida, desarmoniosa. O que mostra a si mesmo enquanto tal é o que se desvela, *a-letheia*, como verdade. Enquanto algo que se mostra apenas

para impedir que o verdadeiro possa ser visto é o falso, *pseudos*. É por isso que em Platão “paradigma” possui valor ontológico e não meramente lógico ou epistemológico: um paradigma é uma relação singular que se mostra a si mesmo enquanto tal se constituindo como a verdade apropriada.

Minha própria concepção de cada paradigma é uma opinião [*doxa*] que fundamenta meus compromissos [*commitments*], doxáticos e práticos, em relação à realidade. Se eu vindico [*claim*] o paradigma que explicitarei, então sou normativamente obrigado a tratá-lo como real. E se a relação paradigmática que endosso constitui-se apenas de ideias harmoniosas entre si, então possuo *aléthea doxa*, opinião verdadeira.

A importância epistemológica da opinião pode ser explicitada ao se reportar ao fato que Platão não escreveu tratados, mas diálogos.<sup>17</sup> Assim, cada discussão possui seu próprio contexto, colocando uma questão filosófica em uma perspectiva determinada. Deste modo, nenhum argumento platônico visa valer para todo e qualquer caso indistintamente. Argumentos constituem-se por palavras, pelo *logos* e um *logos* pode variar imensamente sem alterar o conteúdo *de re* da proposição (*Crátilo* 435). Por isso é perfeitamente coerente que a resposta sobre a identidade entre *nous* e *doxa* seja uma no contexto de como elas se dão na *psyché* [*Timeu*] e outra quando a questão forse é ou não possível ensinar a excelência [*Mênon*]. Afinal, a medida da relação entre ideias é um dever-ser que não demanda precisão matemática (*Político* 285).

E a partir disso podemos nos valer dos argumentos do Estrangeiro de Eléia em *O Sofista* (254e ss) para superar a aporia de uma suposta dicotomia entre *nous* e *aléthea doxa*. Esta é a passagem que distingue as ideias de Mesmidade e Alteridade. Assim, pensada em si mesma, a ideia transcendente e abstrata de Sapiência, enquanto mesclada à ideia de Mesmidade, é idêntica a si mesma. Neste sentido, a ideia abstrata e transcendente de Opinião, que em relação à ideia de Sapiência comunga com a ideia de alteridade é, portanto, outra que a Sapiência.

Contudo, um conteúdo conceitual particular, que serve de premissa para inferências materiais – paradigmaticamente *Alétheia* – participa ao mesmo tempo das ideias de Sapiência e da ideia de Opinião Verdadeira. Quando declaro que há uma Copa do Mundo em curso no Qatar em Novembro de 2022, expresso ao mesmo tempo minha sapiência sobre este Evento particular e uma opinião verdadeira.

Logo, no processo dialético e intersubjetivo os compromissos que assumo com a expressão de um paradigma podem ser confrontados, posto sumariamente, de dois modos fundamentais. De modo objetivo, demonstrando que a relação entre as ideias imutáveis que assumi não é harmoniosa e por isso deve ser revista. O fundamento da refutação é a contrariedade própria às ideias em si mesmas. Neste caso, a refutação é epistemológica.

17 Sobre este aspecto do legado platônico: FINKELBERG, Margalit. *The Gatekeeper narrative voice in Plato's dialogues*. Leiden; Boston: Brill, 2019. Ver também: MERLAN, Philip. *Form and Content in Plato's Philosophy*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 8, No. 4 (Oct., 1947), pp. 406-430.

De modo intersubjetivo, apresentando *razões* que embarguem a relação constitutiva do paradigma singular e presente. Neste caso um outro sujeito refuta a ideia que busco harmonizar com o paradigma dando razões pelas quais a ideia deve participar da ideia de alteridade em relação ao paradigma. A realidade não deveria ser como o paradigma que pretendo estabelecer. Aqui a refutação é ética e normativa.

Como Brandom ressalta em várias ocasiões, os compromissos que assumo vão muito além daqueles que eu explicitamente declarei. E a validação das referências materiais só podem se dar pelo confronto dialético entre minhas razões e as reivindicações que meus interlocutores estão intitulados a fazerem a respeito delas.

*Alétheia* é, portanto, o paradigma hypertextualmente estabelecido de participação de singulares nas ideias. Um Evento é hypertexto sem demanda de estrutura narrativa linear. Um paradigma pode oferecer uma linearidade, neste caso se tratará da comunhão entre as ideias inteligíveis, transcendentais e abstratas e fornecerá um critério de legitimação para *veritas*. Todavia, o paradigma da realidade não requer estruturação formal e a participação de um singular em uma ideia pode ocorrer em um momento presente, para jamais se repetir.

Uma implicação importante desta concepção é que a Revelação do Divino (seja qual for o significado atribuído a esta expressão) deve poder ser apropriada pelo Sujeito a quem o Divino se revela e, portanto, a Revelação deve se adequar ao elemento normativo das apercepções para que seja inteligível e tratada como real. A questão da Revelação enquanto o dar-se de um Deus Pessoal na realidade demarca o interesse de Deus.

## **6. A Revelação enquanto adualidade de símbolo religioso e paradigma apropriado do interesse divino**

O argumento apresentado até aqui se reportou ao *logos* como elemento fundamental da apropriação do paradigma do Bem. Entretanto, conforme sustentado por MacDowell (2002), a experiência de Deus não se dá como resultado de um raciocínio ou produto da capacidade racional do espírito humano. Tal experiência é possibilidade de uma escolha livre do espírito humano a favor de uma *fé radical* naquele cujo nome sempre será "Eu Sou". E por se tratar *daquele* que é, e não apenas *daquilo* que é, a apropriação do paradigma do Bem como interesse divino se estabelece intersubjetivamente entre as pessoas do Criador e da Criatura.

Isso implica na relação ética normativa<sup>18</sup> do paradigma, não na epistemológica. Tal distinção é compreensível no termo *pisteuma* usado por Raimon Panikkar para diferenciar a verdade simbólica da religião do *noema* próprio à reflexão racional. *Pisteuma* é a fé radical que nos impele a apropriarmos da realidade não apenas intelectivamente, mas confiando na verdade apropriada do Bem a

18 Uma vida que se compreende segundo as regras que lhe dão sentido, a vida refletida em busca de excelência que é a mais valiosa. Este é o sentido de "ética normativa" aqui, em clara oposição à deontologia de modelo kantiano.

ser buscado em nossas ações e como satisfação de nossa vontade. Enquanto *noema* se dá como termo cognoscível na relação entre sujeito pensante e objeto pensado, a *pisteuma* se refere a uma relação ontônômica.

“Uma relação ontônômica se refere αὐτὸς τοῦ νόμου [nomos tou ontos], ao *nomos doon*, ou seja, à regularidade interna de qualquer ser em sua relação constitutiva com o todo do qual é parte. [...] No nível mais profundo, a ontonomia é a estrutura da adualidade” (PANIKKAR 2016, p.404). A ontonomia consiste na apropriação do paradigma do Bem em âmbito ontológico e não apenas epistêmico. Na relação ontônômica o paradigma do Bem não é concebido como objeto ao qual o sujeito estaria ligado, mas apropriado como elemento constitutivo do sujeito e o vinculando ontologicamente de modo adual<sup>19</sup> ao todo da realidade.

As partes de um todo podem ser as divisões que nossa mente faz, porém nem o todo é a soma de suas partes nem suas partes são como segmentos de um conjunto. A interpenetração, a περιχώρησις (perichōrēsis), a interconexão, a relacionalidade é constitutiva. Não há uma dimensão sem a outra. É a experiência cosmoteândrica da Realidade (PANIKKAR 2016, p.391).

E nesse âmbito relacional a objetividade da *Alétheia* converte-se na intersubjetividade da Revelação. *Aletheia* acontece na ocorrência do Ser à intencionalidade de um sujeito, enquanto a Revelação é uma ação pessoal de Deus revelando seu *inter-esse* ao sujeito intersubjetivo, à criatura que é capaz de reconhecer Deus em sua majestade e dignificá-lo enquanto Deus, não apenas Ser.<sup>20</sup>

O que se propõe é uma adualidade entre *noema* e *pisteuma*, *aletheia* e Revelação compreendida na adualidade entre *paradigma* e símbolo. O símbolo, diferentemente do sinal, é polissêmico e relativo (no sentido de que a relacionalidade lhe é constitutiva), pretende-se concreto e não demanda explicação, mas diz imediatamente a quem o percebe (PANIKKAR, 2016, p. 235). O símbolo dá-se como sentido da realidade, a epifania do Ser, a revelação da realidade; o é, é o símbolo do real (PANIKKAR, 2015, p. 65).

O entendimento de Panikkar sobre símbolo se aproxima ao significado apresentado de fenômeno neste texto, sem se confundir com ele. O símbolo não é outra coisa, nem tampouco é a realidade imediata em si, mas é o que aparece no símbolo precisamente como símbolo, junto de, con-junto. O símbolo é mediador real, não intermediário, σύμβολον [symbolon] significa pôr-junto, conjunção. O símbolo con-junta realidades, as relaciona. Assim, o *inter-esse* de Deus é passível de ser apreendido simbolicamente pelo sujeito humano como *pisteuma* na Revelação, que é simbolizada dentro de uma tradição religiosa.

19 *Advaita* (sânscrito): «adualidad» (a-dvaita). Expresión metafísica de la imposibilidad de reducir la realidad a pura unidad o a mera dualidad, elaborada filosóficamente por muchas religiones, sobre todo en Oriente. Intuición espiritual acerca de la realidad última que reconoce que el problema meramente cuantitativo de lo uno y lo múltiple de la razón dialéctica no se aplica al reino de la realidad última. No debe confundirse con el monismo (PANIKKAR, 2016).

20 É significativa a diferença entre a primazia da escuta na tradição semítica em relação ao primado da visão na tradição grega. *Aletheia* é descoberta na visão, a Revelação é escutada na palavra divina.

O símbolo situa-se além da separação entre sujeito e objeto, entre outras coisas porque o que o símbolo simboliza não está além do simbolizado nem aquém do simbolizante. Símbolo não é signo em estrutura signo/significado ou dicotomia noumeno/fenomeno, um conteúdo *de dicto* remetendo a um conteúdo *de re* alheio (PANIKKAR, 2016, p.380).

O símbolo simboliza o simbolizado no símbolo mesmo. Esta é a diferença simbólica. O símbolo não é o simbolizado, porém o simbolizado não é separável do símbolo, não é a coisa em si oculta na aparência simbólica, mas exatamente é o que aparece na manifestação quando a reconheço enquanto tal. Tal qual o fenômeno que se mostra a si mesmo, o símbolo manifesta o saber adual da aparência simbólica. Não uma coisa em si plenamente compreendida em sua essencialidade imutável (PANIKKAR, 2016, p.380). O símbolo não é a coisa em si, mas a relação que se mostra a si mesma.

O símbolo não é a realidade —simbolizada no símbolo—. Isto seria um erro. Porém, tampouco se conhece a aparência como pura aparência, ou seja, como simplesmente um véu que cobre outra coisa ou como mero signo que aponta também a outra coisa. A aparência simbólica se conhece como tal quando, por assim dizer, se a conhece como encarnação do invisível, como o que nos é dado conhecer sobre a coisa, porque o conhecimento está sobretudo em nossa relação com ela. A coisa é símbolo dela mesma quando estamos co-implicados com ela” (PANIKKAR, 2016, p.380).

## **7. A estrutura metafórica da comunicação simbólica da Revelação**

O pensamento de Donald Davidson sobre sentido e metáfora pode ser esclarecedor aqui. Para este autor a linguagem constitui-se principalmente como comunicação. Nesta comunicação estão presentes pelo menos dois interlocutores e a cada momento do diálogo estes assumirão os papéis de falante e intérprete. A única característica que ambos compartilham, no contexto anterior ao estabelecimento do diálogo, é a posse de uma teoria prévia sobre o sentido, pessoal e particular.

Na Revelação concebida como comunicação entre divino e humano, os interlocutores convertem momentaneamente suas teorias prévias em transitórias. Na teoria transitória há um esforço por parte de cada participante para adequar sua fala ao ouvinte e do ouvinte para interpretar suas emissões. A interpretação da fala de alguém não pode ser realizada desconsiderando o uso que o falante propõe para suas emissões. Assim, sem a fé radical na Revelação a *pisteuma* se reduziria em *noema*.

O primeiro significado (*firstmeaning*) atribuído por um intérprete à fala de alguém é o que Davidson chama de sentido-literal. Disso o filósofo conclui que a primeiro significado atribuído na interpretação pelo ouvinte é um sentido-literal, e isso se aplica integralmente à metáfora.

A interpretação parte, então, de uma teoria prévia possuída pelo intérprete-

te. No exercício da interpretação esta teoria prévia converte-se momentaneamente em uma teoria de transição. Nesta teoria transitória ocorre uma ressignificação dos termos compreendidos na teoria prévia. Com esta ressignificação o intérprete é capaz de dar sentido à proposição metafórica do falante, a princípio desconexa com a realidade. Logo, a limitação do espírito humano condiciona a apropriação do paradigma do Bem como Revelação.

Isto se dá pelo caráter holístico da linguagem. Não construímos ou nos apropriamos de uma linguagem aos poucos, mas realizamos um salto de intraduzibilidade com um interlocutor para o entendimento mútuo entre os comunicantes ao compartilharem de uma mesma linguagem. Deste modo a linguagem seria como uma fotografia que no quarto escuro vai se revelando cada vez mais nítida e determinada, não uma parte de cada vez, mas como um todo até que se torne inteligível.

Entre dois sujeitos que não compartilham uma mesma linguagem há uma intraduzibilidade maligna ou benigna. Este é o caso da criatura em relação ao Criador, mas não do Criador em relação à criatura. Em caso benigno esta intraduzibilidade pode ser superada com uma explicação como, por exemplo, na Revelação de Deus a Maomé que a princípio julga ter enlouquecido.

No outro caso, tal processo explicativo não é suficiente, pois o ouvinte não possui o arcabouço semântico para distinguir o significado das proposições do falante. Este é o caso do Antigo Testamento na tradição Cristã, que precisava da Ressurreição para ser compreendido segundo a Boa Nova e antes da Encarnação não conseguiria compreender a Revelação de Cristo.

Assim, é preciso que aquele que se encontra no polo inferior de uma intraduzibilidade maligna realize o salto que permita distinguir o símbolo utilizado na Revelação. Com este salto é possível converter a intraduzibilidade maligna em benigna. Esta é uma característica distintiva e constitutiva da *pisteuma* no Evento religioso.

Portanto é possível afirmar que a metáfora constitui uma tentativa do falante de incitar a interpretação do ouvinte, seja na tentativa de se fazer entender ou mesmo em casos onde não se deseja comunicar-se diretamente. A interpretação da metáfora deve considerar a peculiaridade da proposição metafórica não indicar mentira ou erro, mas configurar-se como um caminho, às vezes o único, para se alcançar algo digno de ser chamado Verdade.

A Revelação se dá como símbolo *pistêumico* do paradigma do Bem apropriado dentro de uma tradição religiosa. Fora do Evento religioso a Revelação se determina apenas como *alétheia* paradigmática do Bem, a verdade objetiva daquilo que é. Mas, se o espírito humano é coextensivo ao Ser e a personalidade de Deus converte a objetividade do paradigma na intersubjetividade do símbolo, a apropriação do paradigma do Bem se dá na *fé radical* na verdade, não daquilo que é, mas daquele cujo nome será sempre "Eu sou".

## Considerações Finais

No texto acima buscou-se estabelecer uma compreensão da Verdade que não recusasse a pretensão de univocidade ao mesmo tempo que não se reduzisse a mera equivocidade na qual a determinação subjetiva da realidade valesse em si e por si mesma. Isso foi alcançado pela compreensão da verdade como *aletheia* e do conteúdo conceitual da *aletheia* como o paradigma relacional entre a ideia objetiva do Bem e a apropriação do paradigma por parte do sujeito sábio.

Buscou-se estabelecer que o indivíduo recorre à tradição cultural na qual se instituiu como sujeito para ser capaz de se apropriar dos Eventos que constituem seu viver. Nesta recorrência, o indivíduo se converte em sujeito ao reconhecer que o mundo não é meramente objetivo, mas intersubjetivo. Quando tal característica do desvelamento do paradigma do Bem é considerada, a tradição cultural do qual alguém faz parte oferece a possibilidade de se apropriar deste desvelamento dentro de uma tradição religiosa, na qual a objetividade do Bem se comunica como Revelação do ser em meio a nós de Deus.

Assim, o que se pretendeu com o artigo não é a demonstração da necessidade de que a realidade seja compreendida a partir de verdades reveladas, longe disso. O texto visa apenas apresentar a possibilidade de se compreender o Bem para além das determinações subjetivas derivadas do desejo humano e que o Bem objetivo possa ser revelado como o divino na comunicação da Revelação.

## Referências bibliográficas

BRANDON, Robert B. *Articulating Reasons*. An introduction to inferentialism. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

BRANDON, Robert B. *Making it Explicit Reasoning, Representing & Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

BRANDON, Robert B. *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

BURNET, John; PLATÃO. *Opera*. 5v. Oxford: Oxonii, 1900-1907.

DAVIDSON, Donald. *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

FEYERABEND, Paul K. *Against method*. 3rd. ed. London; New York: Verso, 1993.

FINKELBERG, Margalit. *The Gatekeeper narrative voice in Plato's dialogues*. Leiden; Boston: Brill, 2019.

GENTZLER, Jyl. *How to Know the Good: the Moral Epistemology of Plato's "Republic"*. *The Philosophical Review*, vol 114, n4, (Outubro de 2005), pp. 469-496.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e*

*escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1989b. P.33-63

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas: Unicamp, 2012.

MAC DOWELL, João A. *A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano*. Síntese - Rev. de Filosofia V. 29 N. 93 (2002), p. 5-34

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

MERLAN, Philip. *Form and Content in Plato's Philosophy*. Journal of the History of Ideas. Vol. 8, No. 4 (Oct., 1947), p. 406-430.

PANIKKAR, Raimon. *Mística*. *Obras Completas I*, Vol. 1. Barcelona: Herder, 2015.

PANIKKAR, Raimon. *Religião y Religiones*. *Obras Completas II*. Barcelona: Herder, 2016.

PLATÃO. *Great Books of Western World: Plato*. Chicago: Britannica. 1952.