

VERDADE E CONTINUUM

IVO ASSAD IBRI

Abstract: This paper proposes a reflection on the concept of *truth*, taking into account historical aspects that, to our point of view, have consolidated its *image*. Subsequently, the paper will depict the concept of truth as in Charles S. Peirce (1839-1914), emphasizing its depth tension with the phenomenological temporality, having it navigate through the realms of an unfinished real and through the intrinsic fallibilism inherent to all knowledge, resulting both from ontological and epistemological indeterminism.

Talvez o conceito de *verdade* esteja entre os mais polêmicos na história da filosofia. Sobre ela já se afirmaram sua possibilidade ou impossibilidade, sua necessidade ou contingência, sua neutralidade ou comprometimento moral, ideológico, religioso.

Diante da questão filosófica da *verdade*, a história das idéias demonstra haver diversas considerações muitas vezes antagônicas, mas que, aparentemente, partilham de pontos comuns.

De um lado, configura-se a postura teórica que pouco especula sobre a fundamentação lógica da *verdade*, mas propõe uma reflexão sobre suas conseqüências ideológicas. De fato, esta postura considera a *verdade* apenas uma convenção sobre a qual se configuram jogos de poder: servem-se deste arbítrio aqueles que querem um consenso em torno de interesses bem determinados de poucos. A crítica que decorre desta consideração é mais que procedente: a história exhibe uma abundância irrefutável de casos de *verdades* que se mostraram cruas falácias, não obstante terem instituído durante algum tempo ou, mesmo por um tempo considerável, crenças e modos de ação delas conseqüentes. Seguem-se, muitas vezes, a erros de caráter lógico sobre os quais aquelas pseudo-verdades se sustentavam, os da análise destas falácias. Generaliza-se

Ivo Assad Ibri é professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

delas indevidamente, numa clara incidência no mesmo erro que corroeu aquela “verdade” objeto de crítica: ao negá-la como *verdade* nega-se a possibilidade cabal de *qualquer* verdade.

Há por vezes, nesta negativa, recorrência a relativismos sofistas: defende-se a impossibilidade lógica daquilo que se apresenta tão-somente na sua dimensão psicologicamente subjetiva; a liberdade humana na apreensão da realidade torna-a uma miríade de fragmentos silenciosos sobre os quais se tecerá, de fato, apenas uma espantada (e espantosa) solidão.

Um viés pelo qual se desenha outra concepção de *verdade* é o que a considera representação de *essências*; de fato, esta concepção tem raízes antigas na filosofia e se estrutura como verdade por correspondência. Em Platão, por exemplo, se encontra: “o discurso que afirma as coisas como elas são é verdadeiro. Falso é o discurso que não faz isso”¹. Do mesmo modo, identifica-se a seguinte passagem na *Metafísica* de Aristóteles: “Tudo será mais fácil após definirmos verdade e falsidade. Dizer que o que *é não é* ou que algo que *não é é*, é falso; mas dizer que *o que é é*, e o que *não é não é*, é verdadeiro.”² Não obstante este conceito de verdade admita o quesito fundamental de alteridade entre representação e realidade³, ele implica na possibilidade de uma correspondência perfeita, a saber, uma correspondência que se entretetece entre duas estruturas acabadas. Necessariamente, a admissão de um real *acabado*, estruturado por estritas regras causais exigirá uma gramática lógica estruturada do mesmo modo. Malgrado Aristóteles haver considerado o conceito de *acidente*, sua concepção de verdade vincula-se à representação das *formas* ou *essências*, isto é, não há quaisquer traços de indeterminação no seu conceito de *verdade*. Neste ponto, apesar da negação do platonismo no que tange à transcendentalidade do mundo *eidético* das formas ou essências, Aristóteles encontra-se na mesma esteira da tarefa hercúlea de acoplar o discurso aos universais, à potencialidade dos gêneros e espécies, em detrimento daquilo que é accidentalidade, estritamente particular e contingente. Em verdade, tratava-se de livrar o pensamento do relativismo e ceticismo dos

1. Crátilo, 385B.

2. *Metafísica*, IV, vii, 1011b, 26.

3. Aristóteles, por exemplo, marca a independência dos fatos com respeito às proposições e reafirma a determinação dos primeiros em relação às segundas “Você não é branco por achar correto assim pensar, mas é correto pensar assim *porque* você é branco” (*Metafísica*, IX, x, 1051b, 5).

sofistas, resgatando a possibilidade da verdade na sua universalidade. Cumpriu, para tanto, conceber-se a possibilidade ontológica de um *real* que pudesse ter *correspondência* com os universais da linguagem – dizer-se a verdade daquilo que *essencialmente* é. *Ciência é ciência do Universal* – partilham esta máxima Platão e Aristóteles.⁴

O resgate da possibilidade da *verdade* teve, mormente em Platão, um fundo e uma motivação *ética*: o Bem só é atingível mediante o Verdadeiro. Para posterior reflexão, cabe perguntar: livramo-nos, nós, estudiosos da filosofia, herdeiros culturais dos gregos, deste *peso* contido no conceito de *verdade* que possivelmente trazemos gravado na alma? Banida deste conceito, fundado na *semelhança*, a *diferença*, não eliminamos a possibilidade da *leveza* de uma *verdade* que pudesse considerar uma relação *terrena, sangüínea*, entre essência e acidente?

Aqueles que se aventuram na História estão sempre sob a espreita da tentação do *lamento* das proposições condicionais: há sempre um impossível *se...*, qual cada uma das faces *esquecidas* de um dado já lançado, diante da face que *definiu* o jogo.

Todavia, compreendidos tanto a missão socrática de combater a linguagem como *sedução*, como o caminho aristotélico de criação de um instrumento de dissolução final desta linguagem através da Lógica, não cabem lamentos. Cumpre, apenas, prosseguir em busca de uma breve, como aqui convém, genealogia de uma *imagem* da Verdade que supomos ainda predominante.

Este aspecto da determinação da *verdade* configurada pela possibilidade de uma correspondência *perfeita* entre realidade e representação é, certamente, mais acentuado quando se interpõe a manifestação divina. Da patrística à escolástica a *Verdade* está envolta em sacralidade. Ela é *revelação* da divindade, e ao homem resta, tão-somente, *salvar as aparências*.

O prenúncio da Renascença ainda se mostrou acentuadamente marcado pelo estigma teológico – recorde-se, exemplarmente em Descartes, das *verdades eternas* reveladas diretamente por Deus.

De sua vez, o extraordinário sucesso da física renascentista de Galileu, Kepler e Newton reforçou um movimento de cunho eminentemente racionalista e, principalmente, determinista, seja ontológica ou epistemolo-

4. Fédon, 75b-76; *República*, 476a-480a; Segundos Analíticos, I, 87b-88a; Da Alma, II, v, 417b, 23.

gicamente. A determinação do mundo segundo leis poderia ser apreendida como *verdades* da ciência. Tais verdades estavam expressas em modelos teóricos baseados em princípios muito simples.

Providenciando toda e possível assepsia contra hipóteses metafísicas, parcela da epistemologia contemporânea se vale de critérios instrumentalistas ou utilitaristas de *verdade*. *Verdade* é aquilo que se presta a atingir determinado fim *prático*.

A mesma esterilização de pressupostos metafísicos é partilhada por correntes empiristas ou neopositivistas: *verdade* requer, direta e necessariamente, evidências experimentais para as teorias. Nestes casos, especular sobre *porque* e *como* os fins se ajustam aos meios ou *porque* e *como* as evidências empíricas combinam com as previsões teóricas é, para estas correntes, ou perigosa aventura metafísica ou um *desperdício* teórico injustificado; uma espécie de navalha de Ockham de duplo fio: ao extirpar as hipóteses mais complexas, elimina também a possibilidade das mais simples.

Em todas as correntes descritas há uma tônica comum de extremos: ou se concebe um mundo determinado que exige um corpo de representações de mesma definibilidade, ou não se concebe mundo algum. De um lado, a descoberta de uma *verdade* só poderia constituir uma espécie acabada de guia definitivo de conduta. Por outro, uma *verdade* se dá por uma inexplicável correspondência entre particulares teóricos e particulares experimentais, sem se conjeturar sobre a possibilidade realista de uma correspondência entre *estruturas gerais* das duas instâncias, quais sejam, as da representação e do mundo.

Em ambos os casos a filosofia parece não solucionar sistemicamente os problemas que decorrem destas posturas teóricas. No primeiro deles, o de um mundo determinado em que se supõe a possibilidade de *verdade* por correspondência, a filosofia tem de arcar com o *peso* desta determinação, não podendo exibir dela credenciais genéticas aceitáveis, vale dizer, assumir para esta hipótese uma explicação razoável sem que se apele a recorrências teológicas. Para combater este *peso*, certamente metafísico, a filosofia, de outro viés, busca se satisfazer com a *leveza* descarnada de mundo que nos oferece as posturas utilitaristas ou empírico-positivistas.

Com seu *peso* ou sua *leveza*, estas correntes partilham, também, o ainda, por incrível que venha parecer, *charmoso silêncio do inexplicável*.

* * * *

Consideremos, agora, os ceticismos. Convoquemos Hume, a nosso ver o mais conseqüente dos céticos. Conseqüente porque suas dúvidas o fizeram sofrer de fato; ao formulá-las ele se assemelhava a um náufrago que, sem saber nadar, vinha por vezes à tona respirar um pouco de ar, para em seguida mergulhar na angústia e impotência em salvar a si mesmo. Os poucos instantes de retomada de fôlego constituía o modo como a vida cotidiana lhe aparecia em meio à dor de seu trabalho teórico.

Conseqüente, também, porque sabia que não conseguiria passar este sofrimento a seus leitores: estava consciente de que a especulação teórica, por mais bem urdida que pudesse ser, jamais teria a mesma força de moldar a conduta que a dos hábitos gravados no espírito humano pelas uniformidades da Natureza.

São suas as seguintes palavras:

Felizmente, em virtude da impotência da razão em dissipar estas nuvens, disto se incumbe a própria Natureza; cura-me desta melancolia filosófica e desse delírio, seja por atenuar a tendência do espírito, seja por uma distração ou impressão viva dos sentidos, que apagam todas estas quimeras. Janto, jogo gamão, converso e me reuno com os amigos; e se após três ou quatro horas de esparecimento, eu pretendesse retomar as minhas especulações, elas parecer-me-iam tão frias, rebuscadas e ridículas que não conseguiria encontrar forças para retomá-las ⁵

Ao afirmar não haver prova dedutiva acerca da permanência das uniformidades do passado para o futuro, Hume instaurou o que alguns comentaristas denominaram “atomismo”, ou seja, um modo de considerar os fatos sem quaisquer conexões entre si. Tais conexões no interior da faticidade e, de modo mais geral, entre causas e efeitos, seriam indemonstráveis.

Uma reflexão sobre a origem dos nossos hábitos de expectativa positiva de permanência de uma ordem aparente do passado no futuro levamos a considerar que há um *continuum* da consciência que é fundamento desta generalização espacio-temporal da experiência em sua particularidade e contingência. Evidentemente, segundo Hume, não há um correlato objetivo deste *continuum* subjetivo – caso houvesse, seria legítima toda bem construída inferência indutiva, quer na sua espacialidade, quer na dimensão de sua temporalidade. Vale dizer: legitimar-se-iam, de um lado,

5. Hume (1978), book I, parte IV, section II, p. 269.

o vínculo das qualidades da amostra com as qualidades de todo o universo amostrado e, de outro lado, as inferências das experiências passadas em relação ao futuro.

Em síntese, o ceticismo de Hume fundamenta-se na impotência da razão dedutiva frente aos dados da experiência. Tal impotência, de sua vez, engendra-se da suposta descontinuidade do espaço e do tempo objetivos. Há, de fato, em Hume, uma pressuposta ruptura entre real e consciência, mercê de seus *apareceres* descontínuo e contínuo, respectivamente.

Como cético radical da melhor estirpe, Hume deixa todas as principais questões por ele levantadas sem resposta. Uma delas configura-se no dizer de Schelling:

Hume (fiel a seus princípios)... assume que a sucessão de aparências tem lugar apenas em nossas idéias; que tomamos esta particular sucessão como necessária, e isto é uma pura ilusão. Mas o que justamente se requer de Hume é que ele, no mínimo, explique a fonte desta ilusão.⁶

De fato, somos forçados a refletir sobre este estranhamento entre espírito humano e natureza, levando-nos a supor um traço tacitamente cartesiano em Hume. Por um viés, há um eu que é continuamente o substrato último do *continuum* dos hábitos. De outro lado, assume-se esta separação substancial entre espírito e matéria em que a Natureza aparece como descontínua mas instaura hábitos contínuos.

Evidencia-se que todas as questões formuladas no interior de um ceticismo parecem se complexificar indefinidamente, a ponto de sermos levados à *epokhé*, à *suspensão do juízo*. Teimosamente, oferece-se a alternativa de prosseguirmos a investigação até eliminarmos eventuais contradições lógicas ou detectarmos algum arcabouço teórico mal formado. Afinal, é uma disposição da vontade prosseguir pensando, ou conformarmos com um silêncio impotente, não obstante *charmoso*.

É certo que pareceria ingênuo tentarmos ser metacéticos, ou seja, desenvolvermos um diálogo com o ceticismo humeano somando ao seu enorme rol de questões irrespondidas outras tantas que no interior de seu próprio plano teórico não teriam solução. No entanto, como parece ser mais lúdico prosseguir investigando como alternativa ao charme atraente e menos trabalhoso do silêncio diante da força bruta do inexplicável, caberia perguntar:

6. Schelling (1988), p. 26.

1. O que sustenta a continuidade da consciência necessária ao reconhecimento da natureza contínua dos hábitos? Lembremos que mesmo a noção de auto-identidade do eu foi solapada por Hume;

2. Ainda na esteira desta e da questão levantada por Schelling: que estranha relação de causalidade se estabelece entre a Natureza e a mente humana para a formação dos hábitos?

Evidentemente, estas questões são formuladas sem expectativa de resposta, nem, parece-nos, estaria Hume preocupado em respondê-las. Seu ponto é que tomamos *verdades descontínuas* por verdades *contínuas*, se é que se possam chamar as primeiras de *verdades*. Se apenas a tessitura contínua da verdade a legitima como tal, então no ceticismo humeano *não há verdade possível*.

Em todas estas considerações sobre algumas concepções de *verdade*, sejam nas condições para sua existência, sejam na demonstração de sua impossibilidade, há um veio comum que reveste este conceito de uma densa *aura*.

É esta aura que torna o *conceito* de verdade, como dissemos de início, extremamente *pesado* no interior da filosofia, não no sentido de sua complexidade teórica, mas nos extraordinários requisitos que ele deve preencher para que a *verdade* adquira sua condição de possibilidade. Desenharam-se, nas considerações anteriores, *ou* a exigência de um mundo deterministicamente pronto ou a de mundo nenhum ou seu radical estranhamento e incognoscibilidade.

* * * *

Já é tempo neste ponto desta reflexão, em face do tema que nos propusemos, de introduzir o pensamento de Peirce a respeito da *verdade*⁷, buscando ver se nele as questões e objeções aqui levantadas têm sua solução sugerida por novos caminhos de investigação.

Sua Fenomenologia irá suscitar dois modos de aparência do mundo que requerem explicação e se associam ao conceito de verdade. Peirce reconhece um traço marcante dos fenômenos, determinado pela assimetria

7. Realçaremos, aqui, o estreito vínculo que o conceito peirceano de *verdade* mantém com a concepção indeterminista de mundo deste autor, sem explorar as relações deste conceito com os de *crença e comunidade de investigação*, o que, certamente, demandaria um espaço de que presentemente não dispomos. Tais relações, interessantes e filosoficamente de relevo, serão objeto de futuro trabalho.

e diversidade da Natureza. Conjectura ele não ser possível atribuir tal traço a um princípio de ordem ou, como se queira, a um sistema de leis naturais. É clara sua posição na seguinte passagem:

“Pode a operação de uma lei criar diversidade onde ela antes não existia? Obviamente, não; sob dadas circunstâncias, a lei mecânica prescreve um resultado determinado. Eu poderia facilmente prová-lo pelos princípios da Mecânica Analítica. Mas isto é desnecessário. Vocês podem notar por si mesmos que lei prescreve resultados semelhantes sob circunstâncias semelhantes. Isto é o que a palavra lei implica. Por conseguinte, toda esta exuberante diversidade da natureza não pode ser resultado da lei!”⁸

Assim, *leis*, se admitidas, por definição produzem efeitos *contrários* aos que fenomenologicamente se evidenciam como *assimetrias*, a saber, *simetria e ordem*, que, a propósito, também aparecem como traços marcantes dos fenômenos. Há, pois, uma espécie de miscigenação de ordem e desordem que conduzem à admissão de dois princípios que se manifestam de modos opostos: *Lei e Acaso*. Cumpre, então, em sua filosofia marcadamente realista, rejeitar soluções ontologicamente necessitaristas ou deterministas e repensar um tecido contínuo onde se entremeiam Aca-so e Lei. Contrariamente ao que faz Aristóteles, Peirce não pretere o *acidente* em favor da *essência* na formação do conceito de verdade, a fim de não associar *verdade* a um conceito de lei absoluta e tão-somente ao que aparece como *semelhança*, ignorando um componente ubíquo dos fenômenos que permite distingui-los naquilo que neles é *diferença*.

O fundamento daquela miscigenação entre lei e ordem se dá numa hipótese evolucionária do universo, em que as leis se encontram ainda em formação, derivando-se de um estado de coisas onde absolutamente elas não existiam, fazendo nascer a ordem da desordem, em que se deve supor que a primeira tende a crescer da segunda.

Evidentemente, sob este quadro de pressupostos, não se poderá propor um conceito de *verdade final* uma vez que não se concebe um estágio acabado de mundo. A erraticidade do Acaso determina que todos os modelos teóricos que procuram representar a realidade tenham que se urdir na indeterminação. Este é o fundamento ontológico do *Falibilismo* peirceano, doutrina que afirma serem nossas representações do mundo

8. CP-1.161 (1897).

intrinsecamente falíveis, seja porque *errare humanum est*, seja porque o objeto *Mundo* está sob processo de evolução e, por conseguinte, ainda indeterminado no que concerne à absolutez das leis que o regulam. Sobre o Falibilismo de Peirce, parece-nos feliz a observação de H. S. Thayer:

“O Falibilismo não é uma doutrina da *verdade-nenhuma*. Tampouco ele recomenda que jamais devamos ter boas razões para crer que alguma coisa possa ser verdade. Ele é uma poderosa terceira posição entre o ceticismo filosófico extremado, de um lado, e o dogmatismo político-teológico-metafísico, de outro”⁹

Verdades são tendências predominantes com desvios muitas vezes acentuados – e aqui, frise-se, adota-se, também, o conceito de *verdade por correspondência*: tal conceito é o que melhor se coaduna com a perspectiva realista da filosofia de Peirce, não obstante ele utilize, a nosso ver, indiferenciadamente, o termo *conformidade* para defini-la:

“Verdade é a conformidade de um representamen com seu objeto...”¹⁰

A hipótese evolucionária, por sinal harmônica com o que admitem as ciências da natureza e, em especial, a história natural, esteia-se na idéia de um *continuum* de formação gradativa das leis: o tempo e o espaço devem se constituir evolucionária e objetivamente contínuos para que se tornem condições de possibilidade da evolução das leis.

O esforço teórico de Peirce é, antes de mais nada, de erradicar pressupostos conducentes a qualquer forma de estranhamento entre sujeito e objeto, propondo hipóteses que entretecem o *continuum* de nossa consciência e de nossas representações com um *continuum* objetivo que, neste caso, se fundamenta na evolucionária conversão infinitamente tendencial do Acaso em Lei.

O que tomamos por *verdade* estará sempre sob esta tensão do inacabamento e *contínua* indeterminação, não obstante suficientes em seu primordial papel de balizar nossa humana conduta, desde que abramos mão de nossa histórica, mas não justificável, necessidade de certeza absoluta.

9. TCSPS, nº 1, 1996, p. 3.

10. CP-5.554 (1906). Esta definição de Peirce encontra-se no texto *Truth*, não publicado em vida. Neste texto, ela é antecedida pela discussão sobre o conceito de verdade como correspondência, a partir da definição de Kant na 1ª Crítica (A58, B82). O leitor não familiarizado com a terminologia peirceana deve tomar, nesta citação, *representamen* como *signo*, ou seja, aquilo que representa alguma outra coisa e é passível de interpretação.

Verdade final e incognoscibilidade são os extremos radicais que one-ram a filosofia com seu clássico *peso*: em ambos os casos ela tem que abdicar de suas metas e justificadamente mergulhar naquele *improdutivo* mas, como já dissemos, certamente *charmoso silêncio*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metaphysics*, Cambridge, Ma, The Loeb Classical Library, 1975; English translation by H. Tredennick - 2 vols.
- . *Posterior Analytics*. Cambridge, Ma, The Loeb Classical Library, 1976; English translation by H. Tredennick.
- HARTSHORNE, CHARLES. WEISS, Paul and BURKS, Arthur (eds.) – *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1931-35 e 1958; 8 vols; (referida nas notas como CP).
- HUME, DAVID. *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby Bigge (ed.); Oxford, Clarendon Press, 1978.
- PLATÃO. *Cratylus*. Cambridge, Ma, The Loeb Classical Library, 1977; English translation by H. N. Fowler.
- . *Phaedo*. Cambridge, Ma, The Loeb Classical Library, 1975; English translation by H. N. Fowler.
- . *Republic*. Cambridge, Ma, The Loeb Classical Library, 1975; English translation by Paul Shorey – 2 vols.
- SCHELLING, FRIEDRICH W. J. *Ideas for a Philosophy of Nature*. Cambridge at UP; English translation by Errol E. Harris and P. Heath, 1988.
- THAYER, H. S. *Peirce and Truth: Some Reflections*. Transactions of Charles S. Peirce Society, vol. XXXII, nº 1, 1996; 1-10; (referida nas notas como TCSPS).