



CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA

REVISTA ONLINE INTERDISCIPLINAR DE FILOSOFIA,
ECONOMIA E HUMANIDADES



Volume 3 - Número 5
Janeiro / Junho 2026

INSTITUTO ÁGORA PERENE



CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA

v.3 n.5 (2026)

ISSN-e 2966-0238

CADERNO DE ESTUDOS ÁGORA é uma revista online de divulgação acadêmica do Instituto Ágora Perene. Publica ensaios e estudos especializados semestralmente. Busca trazer ao público brasileiro a divulgação de estudos acadêmicos sobre o tema da Filosofia Perene e Clássica, e suas interrelações com problemas sociais e culturais contemporâneos, no Brasil e no mundo ibérico.

<https://cadernos.agorap.org>

Editor

Tiago Cabral Barreira,
Universidade Santiago de Compostela (USC)
tiagocabral91@hotmail.com

Conselho Científico

Pedro Barbosa Araújo, UERJ
Estevan de Negreiros Ketzer, PUCRS

Endereço Postal

Instituto Ágora Perene – Caderno de Estudos Ágora
Avenida Adelaide Chiozzo, 206 – Engenho Novo
20961-148 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: +55 (21) 98382-7787

Assinatura da Revista

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail:
cadernos@agorap.org



Instituto Ágora Perene

Presidente: Eliseu Pires de Alvarenga Cidade

Vice-presidente: Pedro Barbosa Araújo

Diretor financeiro: Tiago Cabral Barreira

CADERNOS ÁGORA

Sumário

| | |
|---|----|
| Editorial | 4 |
| Uma Análise Alquímica sobre a Personalidade e Identidade em "O Cavaleiro de Bronze" . . . | 5 |
| A tradução de filósofos judeus | 13 |
| A Teoria do Silogismo e Psicologismo em Prolegômenos | 31 |
| Os Principios Lógicos sob a Tética Psicologista nos Prolegômenos | 42 |
| Diretrizes de Publicação | 57 |

EDITORIAL

O Caderno de Estudos *Ágora*, em sua mais recente edição, reúne reflexões voltadas à filosofia, à fenomenologia, aos estudos judaicos e às tradições simbólicas, reafirmando o compromisso da revista com a promoção do debate intelectual plural e interdisciplinar. A presente seleção de artigos acadêmicos e ensaios livres convida o leitor a examinar problemas relacionados aos fundamentos da razão, à experiência cultural e às diversas formas de interpretação do humano.

Na seção de Artigos Acadêmicos, Pedro Araújo dedica dois estudos ao exame da crítica husserliana ao psicologismo nos "Prolegômenos às Investigações Lógicas". Em "Os Princípios Lógicos sob a Tética Psicologista nos Prolegômenos", o autor analisa as formulações psicologistas do princípio de não contradição, evidenciando o seu caráter formalmente contraditório e ressaltando a idealidade própria das leis lógicas. Em "A Teoria do Silogismo e Psicologismo em Prolegômenos", investiga os limites das interpretações psicológicas da lógica e da teoria do silogismo, destacando a necessidade de compreender as leis lógicas como pertencentes a uma ordem legal-ideal irredutível às vivências empíricas.

Na mesma seção, Estevan de Negreiros Ketzer apresenta um balanço da experiência de tradução de textos dedicados aos estudos judaicos realizados para a Revista *Ágora Perene* ao longo de 2025. A partir das temáticas da mística judaica, da relação entre o hebraico e as línguas modernas e da ética judaica, o autor discute o papel da tradução como instrumento de mediação intelectual e de ampliação do acesso às tradições filosóficas e literárias do judaísmo.

Na seção de Ensaio Livres, Rafael Resende Daher propõe uma leitura de caráter alquímico do poema "O Cavaleiro de Bronze", examinando as relações entre personalidade, identidade e simbolismo à luz da tradição hermética. O estudo oferece uma interpretação que busca articular literatura e imaginário esotérico, evidenciando a permanência de determinados arquétipos na experiência humana.

Que estas páginas sirvam como convite à reflexão e ao diálogo entre diferentes tradições de pensamento, estimulando o aprofundamento filosófico e a abertura para perspectivas capazes de enriquecer a compreensão do racional, do cultural e do simbólico.

Tiago Barreira

Editor

Uma Análise Alquímica sobre a Personalidade e Identidade em "O Cavaleiro de Bronze"

Rafael Resende Daher¹

DOI: 10.5281/zenodo.20680964

Um pequeno poema de Pushkin ainda desperta o interesse de leitores: "O Cavaleiro de Bronze", onde Pedro, o Grande, possui imagem mais complexa em comparação com a forma como é retratado em suas outras obras.

Na breve introdução e nos dois breves capítulos seguintes do poema, temos descrições de imagens cinzeladas, detalhes, superfícies convexas e recuadas, preservando a dinâmica de uma vida passada, em uma surpreendente viagem épica. Mas a paisagem da cidade de São Petersburgo, de Pushkin, é repleta de símbolos: a descrição dos "dias de primavera", mais característicos da vida e da cultura russa, quando o rio "*tendo quebrado o seu gelo azul se alegra*"; "*nas noites brancas, quando nos céus dourados, uma madrugada corre para substituir a outra, dando lugar à noite.*"³

Mas é a descrição da vida agitada e dinâmica da cidade que representa o pano de fundo dos acontecimentos do poema. Mas mesmo na imagem do desfile militar, em sua beleza monótona, Pushkin introduz tais detalhes: "as bandeiras extravagantes da vitória, o brilho dos chapéus de cobre, perfurados em batalha".

O conflito entre os dois heróis do poema ainda é motivo de controvérsia. Desde a época de Belinsky, contemporâneo do poeta, estabeleceu-se uma tradição de considerar Eugênio, no poema, como a personificação do "particular" em relação "ao geral", expresso na imagem de Pedro, o Grande. Belinsky acreditava que na aparição de Pedro "não se tratava de uma invenção personificada, mas de uma vontade racional", e que o poema "se baseia na imagem do grande protótipo da Rússia". Em estudos posteriores, isso resultou na ideia de um "homenzinho", digno apenas de piedade, e até mesmo de uma pessoa "insignificante". Essa interpretação do personagem de Eugênio redirecionou as questões

¹profdaher@gmail.com

²in. *Поэмы (Иллюстрированное издание): Руслан и Людмила, Цыганы, Медный всадник, Полтава, Кавказский пленник, Бахчисарайский фонтан, Анджело, Братья разбойники. Александр Сергеевич Пушкин.* Animedia Company, p. 118, 2016.

³ibid.

históricas do poema para o czar Pedro, incluindo o segundo herói do círculo de pensamentos sobre os destinos históricos da Rússia. Assim, num dos novos estudos, Eugênio é considerado uma pessoa “obscura”, “desconhecida”, que nada sabe sobre o passado glorioso da sua família, embora no poema ele nunca lamente por seus parentes falecidos ou por seus esquecidos nos tempos antigos, pois está ocupado com as preocupações do presente, tentando alcançar sua felicidade.⁴⁵

O conflito no poema é naturalmente estudado no contexto alquímico, onde ampliamos o sentido do contraste entre os dois heróis para a “bipolaridade” dos três elementos: “natureza, estado, homem”, que estão mutuamente correlacionados, como os seres vivos e ao mesmo tempo como símbolos mitológicos. A natureza e a característica harmoniosa da causa civilizadora e a ameaça a ela; o Estado é ao mesmo tempo um poder civilizador e destrutivo que não leva em conta nem a natureza nem o homem, mas o homem é ao mesmo tempo uma criatura dotada de responsabilidade para com os ancestrais e descendentes, e uma pessoa fatalmente fechada na vida privada. E embora Eugênio seja tradicionalmente considerado um herói insignificante, podemos perceber em sua história o elevado significado da humanidade integral, revelado em sua existência diante da experiência de sua consciência individual.

A maioria dos estudos fala da criação de Pedro, desta cidade, enfatizando os motivos míticos e poéticos da criação do mundo como fonte de inspiração.

Novamente, em outro exercício alquímico na leitura da obra, notamos que a obra não discute apenas o lugar de São Petersburgo na história da cultura russa, mas também sua essência na atividade humana em geral. Entre os fenômenos da cultura, a cidade ocupa um lugar especial, pois ela é a soma da atividade criativa contínua de cada um dos que nela vivem, é um impulso criativo materializado, manifestado no seu conteúdo mais completo inerente a cada pessoa. Surge o paradigma-chave na obra de Pushkin como o desejo do poeta de transmitir a riqueza da vida.

Ele também conhece o fio oposto da existência - eternidade, que aparece como algo petrificado, como desumano e lógico, como um “ídolo”, uma estátua humanoide e como uma trágica ousadia do homem de restaurar sua dignidade.

A partir de muitas discussões abstratas de nossos dias, voltaremos ao problema da formação de conceitos relacionados à história de São Petersburgo, fundamental na criatividade de Pushkin.

*“É o que percebemos quando chegamos ao final do primeiro capítulo do poema:
Não é possível desmontar! Enquanto, largo,
A água se estendia por todos os lados!
E, de costas para ele, em sua força,*

⁴⁵in Виссарион Белинский, *Его Жизнь и литературная Деятельность*. Михаил Алексеевич Протопопов. Нобель Пресс, p. 43, 2011.

⁴⁶ibid.

*Acima do curso furioso do Neva,
Em sua altura ainda inabalável,
Sua mão estendida, à direita,
O grande ídolo de bronze em seu cavalo.”⁶*

A versão inicial parece herdar as tradições da poesia do século XVI: os escritos filosóficos e históricos dos maçons, para os quais o foco estava no homem e na natureza, bem como o tema “Pedro, o Transformador” e “a pedra selvagem que esculpiu a grande árvore e um novo homem”.⁷

No texto de Pushkin, “emergir das águas” com uma “cabeça de cobre” não é um monumento e as características ambivalentes que o fazem nascer como elemento ctônico. Na versão final, o Imperador Pedro está em “uma altura inabalável”, é um “ídolo” ascendido.

A história de Pedro permaneceu inacabada, na forma de “textos preparatórios”. Apreciando muito os planos e feitos de Pedro, o poeta coletou todas as suas ações, decretos, leis e criou uma imagem impressionante de um “trabalhador cansado”. Ao ler a história de Pedro, tem-se a impressão de que o Cavaleiro de Bronze, entre seus outros afazeres, pisou nas margens da “liberdade do deserto”, embora saibamos que Pushkin trabalhou na história depois de escrever o Cavaleiro de Bronze, principalmente em 1834-1835.

Entretanto, no poema, Pedro está presente como pessoa: “*Ele, cheio de grandes pensamentos*”, é a criação das suas mãos, a “cidade” com a sua vida multifacetada, pois ainda há outra descrição da face “terrível” do rei, vista pelo triste Eugênio, à qual voltaremos um pouco mais tarde. Aqui deve-se notar a diferença nas avaliações de Pedro por Pushkin e Karamzin⁸, embora os objetivos deste último sejam claramente elevados.

Se a renúncia à liberdade política em certas condições é um sacrifício heroico que um cidadão traz ao bem comum, então a renúncia à independência pessoal, a renúncia de si mesmo, transforma uma pessoa em escravo e, assim, Pedro foi a ideia histórica que Pushkin manteve quando “mudou radicalmente suas visões históricas”. Ele provou que a autocracia de Pedro, antes de algum tipo de tirania, era progressista, uma vez que se opunha às reivindicações dos grandes senhores feudais por uma escravização ainda maior e duradoura do campesinato.

Pushkin reagiu vividamente à publicação da História de Karamzin, onde, no sétimo volume, o historiador argumentou que a autocracia é “um pertencimento necessário à Rússia”, “a única base

⁶op. cit. *Поэмы (Иллюстрированное издание)*, p. 105.

⁷in *Мыслители: Владимир Соловьев, Николай Бердяев, Макс Вебер: Сборник статей. Андрей Тихомиров.* LAP LAMBERT Academic Publishing, p. 14, 2020.

⁸cf. *История государства Российского.* Николай Карамзин. Просвещение, 2014.

para sua integridade, força e independência”.⁹¹⁰

Na ode à Liberdade de Pushkin, a lei está acima dos “senhores”, limitando o seu poder e faz parte do direito natural do homem.

As opiniões de Pushkin passaram de conceitos abstratos de um sistema ideal de direitos humanos para a realidade russa. Sobre a classe nobre mais próxima a ele, escreveu em 1830:

“O que é nobreza? A classe hereditária mais elevada do povo, ou seja, premiada com grandes vantagens em relação à propriedade e à liberdade privada. Por quem? O povo ou seus representantes. Para qual propósito? Para ter defensores poderosos ou próximos das autoridades e representantes diretos. A educação preparatória é necessária para o trabalho? O que a nobreza precisa aprender? Independência, coragem e honra em geral. Essas qualidades não são naturais? Sim, mas o modo de vida pode desenvolvê-las, fortalecê-las e executá-las da mesma forma que, por exemplo, o amor ao trabalho árduo?”¹¹

Este programa sumário, no entanto, encontrou concretização diferenciada em obras de arte da vida do próprio poeta. Há muitas páginas da “Viagem de Pushkin de Moscou a São Petersburgo”, dedicadas à engenhosidade e dignidade do camponês russo. Na obra de Pushkin, em sua defesa da dignidade e da independência de um escritor profissional russo, o *pathos* de se tornar um representante da cultura russa se dá no desenvolvimento da personalidade complexa de intelectual russo também foi precedido pelas ideias do século XII, aquelas enormes mudanças sócio-históricas que foram acompanhadas pela quebra de conceitos ideológicos e teóricos. O egoísmo do homem como força antissocial deve ser de benefício público¹².

Berdiaev, em seu livro “A Ideia Russa”, escreveu:

“A intelectualidade formada como resultado do caso Pedro adotou o seu universalismo, seu apelo ao Ocidente rejeitou o império, tornando-se uma formação espiritual-social muito especial existente apenas na Rússia.”¹³

O seu surgimento foi preparado pelas grandes ideias do Iluminismo, a formação de pensamento cultural russo deu-se na Maçonaria, que lhe forneceu disciplina ascética da alma, e desenvolveu o ideal universal do indivíduo. A ideia iluminista de egoísmo racional e socialmente útil também criou uma ideia correspondente de comportamento prático, cujo objetivo da vida humana foi declarado ser a felicidade. Ela, como a única realidade percebida sensualmente, opôs-se à penitência e à metafísica.

Esta foi a ideia que fascinou Karamzin: a elevação mental do homem como objetivo das reformas de Pedro¹⁴. Em suas próprias atividades de desenvolvimento da cultura russa, reformando a

⁹ibid. 187.

¹⁰ibid.

¹¹in Пушкин в жизни. Спутники Пушкина. Викентий Вересаев. АСТ, p. 231, 2013.

¹²in ibid., p. 30.

¹³in О русских классиках. Н. А. Бердяев. Высшая школа, p. 35, 1993.

¹⁴op. cit. *История государства Российского*, p. 91.

língua russa, a literatura, o negócio editorial, a escrita da história da Rússia – mas Karamzin não estava interessado na reforma da vida do Estado, nem nas condições externas de existência social, nem na tecnologia ou construção naval, mas na “arte de viver”, um objetivo que pode ser alcançado não através dos esforços do governo, mas através das ações de pessoas da cultura, especialmente escritores.

A cultura teve que penetrar na vida privada de uma pessoa.

Se o ideal de Karamzin do período de São Petersburgo é família e ambiente doméstico, para Pushkin, a cidade era um elo no objetivo de uma existência verdadeiramente histórica, um lugar onde o passado encontra o futuro. A cidade ancestral na terra ancestral com os túmulos dos antepassados e, ao mesmo tempo, a casa onde viverão os filhos e netos torna-se um símbolo da continuidade da cultura.

Esta extensa introdução tem algo a ver com o humilde herói do “Cavaleiro de Bronze”? Uma tentativa de comparar o poema de Eugênio com seu autor está infinitamente longe de mim, mas para entender o destino do nobre empobrecido, seu conflito com a “imagem” de cobre, é necessária familiaridade com as ideias daquele século. Na “Introdução” ao poema, a correlação entre a criação de Pedro – a cidade jovem e a vida e obra do poeta é consolidada no texto do poema íntimo “Ele” (Pedro) e “Eu” (autor). No primeiro capítulo, Eugênio fica chocado com os elementos desenfreados, seu olhar está fixo no rio caudaloso, na área inundada onde vive sua noiva, nos que morrem ao seu redor.

No segundo capítulo, após uma descrição da cidade devastada e assaltada pela enchente, após as tentativas infrutíferas de Eugênio de encontrar a casa da noiva e de sua mãe, na memória do mendigo, uma visão do monumento que então se erguia em sua direção, de costas para ele, surge na memória do mendigo, e ele, contornando-o, olha em sua face. Desta vez, ele vê o rosto daquele “por cuja vontade fatal a cidade foi fundada sobre o mar”, o “horror nas trevas circundantes”, e o pensamento de seu poder oculto é terrível.¹⁵¹⁶

A aparência de Eugênio aqui tem apenas um caráter geral, mas também trivial. A paráfrase de Kantemirov, “*uma panela de sopa de repolho e uma casa grande*”¹⁷, foi usada por Pushkin já no romance “Eugênio Onegin”, mas também foi preservada no rascunho de “O Cavaleiro de Bronze”. No romance, essas “bobagens em prosa” que chocam o leitor não poderiam enganar ninguém, já que o leitor conhecia o autor há muito tempo. Mas, no final, Pushkin removeu de sua caracterização de Eugênio todas as características que fundamentavam e privavam sua imagem. O herói é apresentado ao leitor na véspera do dilúvio, ao anoitecer, repleto de reflexões diversas.

¹⁵op. cit. *Поэмы (Иллюстрированное издание)*, p. 109.

¹⁶ibid.

¹⁷ibid. p. 230.

Mas esta também foi a preocupação do próprio Pushkin, que se refletiu em seus diários, artigos e em pensamentos posteriores que Eugênio também possuísse um detalhe notável: “Que Deus pudesse lhe dar mais inteligência e dinheiro, como há pessoas tão vazias e felizes... que desejam inteligência e dinheiro”.¹⁸

Muitas vezes o dinheiro ajuda a pessoa a ser feliz, mas o dinheiro em si não fará uma pessoa feliz. Em uma das versões do poema, o herói Yezersky pensava muito em dinheiro. No programa de vida de Eugênio, o dinheiro está associado ao trabalho, e o trabalho está associado à independência e à honra. Os sonhos de Eugênio são apresentados no estilo de Pushkin de forma breve, mas clara. Afinal, “até os ricos ociosos são felizes”. O que o poeta deveria acrescentar? O paradigma do padrinho e do dinheiro de Pushkin permanece insuperável, semelhante apenas à exigência categórica de Voltaire de respeitar e apoiar materialmente as pessoas com trabalho mental: cientistas, escritores, atores que criam a cultura e a glória da nação:¹⁹

“Não pelos túmulos de reis em Westminster, mas pelos túmulos de grandes pessoas dignas de uma grande nação com respeito e recompensa pelo talento – assim os ingleses superaram os franceses. Na França, essas pessoas estão condenadas a nada, e a barbárie gótica é usada contra elas sob o pretexto da severidade cristã.”²⁰

Esta ideia foi levantada pela intelectualidade da Europa, a partir do Renascimento, e confirmada por enciclopedistas e pessoas comuns.

No primeiro capítulo, durante o dilúvio, vendo a destruição ao seu redor, Eugênio pensa no sentido da vida humana. E no segundo capítulo, ele pensa em um cavaleiro a galope – “segurando meio mundo, possuindo uma vontade fatal”.

A Alma Russa

É interessante notar que Pushkin introduz paráfrases de poemas de Mickiewicz em seu retrato. Pushkin conhecia todo o “ciclo russo” que incluía o trabalho de Mickiewicz. Seu “Cavaleiro de Bronze” é uma resposta à interpretação de Mickiewicz sobre a Rússia.

Parece que esta é uma compreensão restrita do poema de Pushkin, intimamente relacionada aos pensamentos do poeta sobre o destino histórico da Rússia em outras obras.

O tema do fogo e da rebelião permeia ambos os heróis do poema. Não é só “o cavalo é fogo” de Pedro, ou “o rosto do rei está em chamas de fogo”²¹, mas também a “chama” que percorreu o coração de Eugênio.

¹⁸ibid. 11.

¹⁹ibid.

²⁰*Oeuvres complètes de Voltaire. Tome 14, Siècle de Louis XIV*. Voltaire. Hachette Livre BN, p. 311, 2013.

²¹op. cit. *Поэмы (Иллюстрированное издание)*, p. 129.

Na viagem de Moscou a São Petersburgo, o autor regozijou-se com o bom caminho construído pelos empresários privados, o desenvolvimento do comércio e da indústria em Moscou, a inteligência do camponês russo e orgulhava-se da ciência e da literatura russas. Tais aspectos são diretamente ligados ao sonho de Eugênio de um trabalho honesto, de um “abrigo humilde e simples”, onde possa acalmar a sua noiva, não é nada mesquinho nem egoísta, embora o autor enfatize a pobreza do seu herói. A palavra “abrigo”, onde Eugênio gostaria de viver a sua vida, será repetida novamente mais tarde, quando, depois da enchente, tudo voltou à mesma ordem. Estes não eram tanto sonhos teóricos formalizados, mas conceitos como um sentido profundo da vida, enraizado nos fundamentos da personalidade, nutridos pela necessidade geral de liberdade.

A Tragédia

A tragédia de Eugênio, que perdeu entes queridos, abrigo e felicidade, não é mesquinha. Alguns chamam a atenção para o fato de que, durante os anos de trabalho no “Cavaleiro de Bronze”, Pushkin voltou-se para a “história de Jó”. E a sua rebelião no poema não é apenas um lampejo de confusão na consciência do herói.

No poema de Pushkin, a vida, o destino e a morte de Eugênio são levantados pelo autor segundo o destino da “cidade de Pedro”. Vale ressaltar que, na descrição do desastre natural no Cavaleiro de Bronze de Pushkin, há definitivamente motivos sociais – a natureza e o seu destino dependem aqui das ações humanas.

O destino humano não é um componente menos importante na história do paradigma do poeta, incomum e profundo em comparação com as visões do homem moderno sobre a nação, nacionalidade nas pessoas comuns. Conceito histórico

A opinião de Pushkin tomou forma em reflexões sobre o destino da cultura russa e seus portadores, sobre a interação de diferentes culturas, em busca de uma saída aos conflitos sociais mais complexos.

Este valor é um elemento essencial no conceito histórico de Pushkin, nas suas reflexões sobre o destino humano. E, provavelmente, o conflito essencialmente trágico do “Cavaleiro de Bronze” pode ser entendido como a desunião das forças russas na questão da construção comum, na qual Pedro, o Grande, e Eugênio deveriam ter sido aliados, e não inimigos.

A necessidade de leis civis e morais expressa o fracasso do homem e do cidadão, que parecia tão relevante no século XIX. Em 1945, olhando para a derrota da Alemanha, Thomas Mann disse:

“A tragédia eterna, a maldição que repousa sobre toda a história alemã, é a confirmação e o aprofundamento da distinção de Lutero entre os conceitos de liberdade espiritual e política, evitou que o elemento político se tornasse parte integrante do conceito alemão de cultura. Onde

*a arrogância do intelecto se combina com a inércia espiritual e a falta de liberdade, aí aparece o diabo. O diabo de Lutero, o diabo de Fausto.*²²

O estudo da possibilidade de Pushkin continua, e por trás da história do desastre natural de 1824 emergem traços de história e personalidade – o que, para um alquimista, é uma inesgotável fonte de aprendizado.

²²Das Thomas Mann House: Politischer Denkort am Pazifik. Nikolai Blaumer, Benno Herz. Wallstein, p. 98, 2023.

A tradução de filósofos judeus

Estevan de Negreiros Ketzner¹

DOI: [10.5281/zenodo.20691335](https://doi.org/10.5281/zenodo.20691335)

Resumo: O artigo trata da experiência tradutória de 35 textos para a Revista *Ágora Perene* durante o ano de 2025. As traduções foram realizadas nas línguas inglesa, francesa e alemã e tiveram como foco os estudos judaicos (*Wissenschaft des Judentums*). Para tanto, a discussão acerca das traduções e suas relevâncias para o cenário da discussão atual dos estudos judaicos, escolhemos três categorias de análise, baseadas no conteúdo dos textos por nós traduzidos. As categorias são: 1 – Mística judaica; 2 – A língua hebraica diante às línguas modernas; 3 – A ética judaica. Esse trabalho tenta mostrar assim a importância da tradução para a discussão filosófica e literária, uma vez que os leitores não tendo acesso ao conteúdo do texto original podem em muito se beneficiarem com os textos traduzidos.

Palavras-chave: tradução; estudos judaicos; textos; categorias.

Abstract: This article discusses the translation experience of 35 texts for the journal *Ágora Perene* during the year 2025. The translations were carried out in English, French, and German and focused on Jewish studies (*Wissenschaft des Judentums*). To this end, in the discussion about the translations and their relevance to the current debate in Jewish studies, we chose three categories of analysis, based on the content of the texts we translated. The categories are: 1 – Jewish Mysticism; 2 – The Hebrew Language in the Face of Modern Languages; 3 – Jewish Ethics. This work attempts to show the importance of translation for philosophical and literary discussion, since readers who do not have access to the content of the original text can greatly benefit from the translated texts.

Keywords: translation; Jewish studies; texts; categories.

Introdução

Esse breve relato de experiência foi desenvolvido a partir da tradução de 35 textos de filósofos judeus contemporâneos, durante o ano de 2025, para a Revista do Instituto *Ágora Perene* (ANEXO; INSTITUTO, 2025). As traduções realizadas foram dos seguintes autores: Gershom Scholem (8 textos), Leo

¹ estevanketzner@gmail.com

Strauss (3 textos), Martin Buber (12 textos), Walter Benjamin (1 texto), Emmanuel Levinas (10 textos) e Franz Rosenzweig (1 texto)². A ideia foi trazer novamente o interesse de um público leitor acerca dos Estudos Judaicos (*Wissenschaft des Judentums*), iniciados na Alemanha. Os estudos judaicos foram principalmente influenciados por Franz Rosenzweig em Estrela da Redenção (*Stern der Erlösung*), de 1921 (ROSENZWEIG, 2002) e por uma retomada de autores clássicos, com maior predominância de Moshe Maimônides (MAIMÔNIDES, 2018).

Não faremos uma análise pormenorizada da influência de Rosenzweig sobre esses pensadores. Para tanto, caberá espaço melhor para essa tarefa em estudos posteriores já em desenvolvimento. Nosso interesse principal é trazer à tona algumas ferramentas usadas nas traduções, as quais consideramos com elevada importância para a realização de uma discussão acerca de nosso envolvimento e sua transmissão. Elas relatam um modo de pensar judaico em uma fase de transição importante, entre o século XIX e o século XX, pouco vislumbrado ainda dentro da academia brasileira. Nós podemos dizer inclusive que os textos aqui traduzidos são a crítica do século XX aos estudos do século XIX. Os benefícios desses textos, por suas considerações filosóficas e literárias, excedem a ideia de um domínio unívoco de um campo delimitado de saber para uma apreciação integrada de conhecimentos, pois envolvem tanto antropologia quanto teologia, com o aparato da filosofia e da literatura bíblica. Talvez essa intrincada rede de saberes seja um dos principais motivos que a atividade filosófica de tais pensadores possui pouca abertura acadêmica ainda hoje. Além de terem escrito em sua maioria em língua alemã, pois nasceram na Alemanha, com exceção de Emmanuel Levinas, lituano e erradicado na França. De todos os nossos pensadores os que tiveram maior expressão foi Martin Buber, durante os anos 80 do século XX e Walter Benjamin, em algumas universidades brasileiras atualmente.

Para a presente apreciação, trabalhei nesse artigo com 3 seções e 3 categorias de análise, cuja relevância é estarem profundamente relacionadas com a cultura espiritual judaica e os embates contemporâneos de suas problemáticas: 1 – Mística judaica; 2 – A língua hebraica; 3 – A ética judaica. Nesse trabalho, a implicação sobre os 35 textos diz muito acerca de uma organização do espaço intelectual brasileiro, dominado por figuras de linhagens pós-modernas ou construtivistas³. Os autores aqui traduzidos realinham o horizonte do passado sem descaracterizá-lo ou mesmo esquecê-lo como parte de sua influência direta às análises das ciências particulares as quais se dedicam. Eles transitam entre

²Ver documento ANEXO do presente artigo.

³A pesquisa realizada no bando de teses e dissertações da Capes (<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/>) analisou 5.000 teses e dissertações, a partir dos resumos de mais de 9.700 trabalhos na lista da Capes durante o ano de 2023. Cada resumo traz o autor, o título, a instituição de ensino e a área do conhecimento. Na maioria dos casos, a plataforma também oferece um link para a íntegra do trabalho. Os três autores mais citados na lista são: 1 - Karl Marx, com 545 citações; 2 - Michel Foucault, com 486 citações; e 3 - Paulo Freire, com 467 citações. Dos nossos autores traduzidos Walter Benjamin está na 16ª posição com 157 citações (CASTRO, 2025).

três estados da vivência judaica: religioso, filosófico e cabalístico (BIALE, 2004). Essa visão analítica, dividindo o conhecimento, para depois reorganizá-lo em uma unidade, está arraigada no pensamento judaico, à qual daremos atenção e faremos a discussão no decorrer do artigo.

Mística judaica

Quando começamos a pensar em uma mística judaica somos levados a adentrar na ideia de uma antropologia judaica, tal como tanto o modo de ser e pensar judaicos encontrado na literatura, como também o contato direto com a vida comunitária do povo judeu. Isso nos ajuda a entender necessidades reais e ao mesmo tempo sonhos que permeiam o modo judaico de ser e se expressar no mundo e, assim, alcançar a sua redenção. Muito do que entendemos por esse modo de ser e se expressar sofreu uma forte pressão para desaparecer ao longo da história, mas se manteve por tradições de eruditos dedicados ao estudo da *Torá*.

Não podemos negar a força dos judeus em seu retorno (*teshuvá*) ao judaísmo, não pelo entendimento retilíneo, como vemos na manutenção dos rituais judaicos no seio de suas famílias, mas por um amadurecimento espontâneo, tal como a busca de raízes (*makhor*) antigas. Eles se dedicaram ao aprendizado do hebraico e utilizá-lo como ferramenta em seus pensamentos, não como algo ultrapassado, porém, prático e vivo no cotidiano. Portanto, o interesse desde de cedo por Martin Buber, Gershom Scholem, Leo Strauss e Emmanuel Levinas pelas diversas fontes do judaísmo, contrasta com o surgimento de um estudo tardio em Walter Benjamin. A atração pelo judaísmo não veio de seu tempo presente, mas sim das antigas escolas que tiveram força na Idade Média e no começo da modernidade. Em todos eles, com exceção de Levinas, a Cabala aparece como a maior expressão desse retorno realizado com alto nível de erudição por eles todos⁴.

Não é sem menor importância o trabalho por nós traduzido de Scholem chamado “Sobre Franz Rosenzweig e Sua Familiaridade com a Literatura Cabalística”, um artigo póstumo, datilografado em alemão com anotações em hebraico, acerca de uma conferência realizada em 1980⁵. A importância desse artigo é muito mais acerca de lançar algumas hipóteses sobre alguns termos hebraicos recorrentes em sua obra. Em um deles eu mesmo faço uma nota explicativa, a de nº 32, a qual discutirei brevemente aqui, acerca da dedução de Scholem: “Não tenho certeza se ele alguma vez usou a palavra *tsimtsum* ou uma contração. Eu acho que ele a usou, mas eu não juraria. Ele certamente a usou em conversas” (SCHOLEM, 2025, s/p). Minha nota no texto de Scholem (2025) “Sobre Franz Rosenzweig e Sua Familiaridade com a Literatura Cabalística” faz uso de algumas informações extra-

⁴O caso de Levinas é devido ao seu interesse pelo judaísmo lituano, sua terra natal, em que a escola *mitnagdim*, os opositores, se tornou o maior expoente do judaísmo rabínico pela leitura ostensiva do *Talmud*.

⁵O trabalho se encontra na Biblioteca Nacional e Universitária Judaica, Arq. 4 1 599 – 277 I, 131 (SCHOLEM, 2025).

textuais de maneira a ajudar o leitor a uma compreensão adequada de como Scholem está expondo esse conteúdo. Vejamos a nota:

A impressão apressada de Scholem de fato possui fundamento, pois em carta endereçada a Rudolf Ehrenberg de 18 de novembro de 1917, Rosenzweig escreve a célula originária do que viria a ser a *Estrela da Redenção*. Acompanhemos de forma sucinta: “(...) uma interiorização de Deus que antecede não só a sua auto exteriorização, senão inclui sua mesmidade (como, pelo que sei, ensina a Cabala luriânica; alguma vez lhe falei disso.” Em ROSENZWEIG, Franz. *El Nuevo Pensamiento*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Visor, 1989, p. 25.

Portanto, a nós é licencioso salientar o quanto Scholem esteve em contato com a impressão do uso do termo *tsimtsum*, como uma inferência de leitura por parte de Rosenzweig. A Cabala luriânica, diferentemente de outros métodos cabalísticos, apresentou um entendimento muito claro da cosmologia e de um entendimento de salvação expostos com clareza por Rosenzweig em *A Estrela da Redenção*. A ideia de que após a contração de luz (*tsimtsum*) houve uma explosão dos vasos (*shev'rat khelim*) que suportam a luz, leva a um distanciamento e a busca de uma correção (*tikun*) pela busca das faíscas sagradas (SCHOLEM, 2008). Certamente, o método cabalístico é um ponto de virada do retorno da escola alemã de estudos judaicos, uma vez que os textos estavam em hebraico e o trabalho de tradução era inédito para muitos deles, como foi o caso do livro *Bahir*, traduzido por Scholem em sua tese de doutorado em 1923.

Talvez essa importância seja premente em todo o desenvolvimento da história judaica, mas ele aqui parece ser tão importante quanto as notas de rodapé colocadas por eles em seus estudos. Eles puderam antes de tudo fazer para depois levantar a consideração sobre a real natureza da Torá e das leis ali contidas. Tal como um engenheiro que desenvolve peças a partir de princípios, mas depois essas mesmas peças são dissecadas para servirem para aprimoramentos ulteriores, sem terem de mudar o princípio de sua engenharia. Nos parece ser de grande importância o quanto esse retorno é acompanhado tanto do *Talmud* como da Cabala e seus livros fundamentais (*Bahir*, *Zohar*, *Sefer Iets'rá*) e também das outras tradições de inspiração cabalística tardias (*Likutei Amarim Tanya*).

Com o trabalho de Scholem (2009), em sua leitura do *Guia dos Perplexos* de Maimônides (2018), nós entendemos o quanto a outorga da Torá foi um evento de proporções épicas, não apenas pelo seu significado histórico, inclusive pelo conteúdo espiritual de elevação máxima ali envolvido. O povo judeu recebeu uma restrição a qual seria um divisor de águas, tal como o recuo do Mar Vermelho (Êxodo 14:21) (TORÁ VIVA, 2012). Um evento dessa proporção é capaz de ser a justa medida para a salvação do povo judeu em um momento aflitivo, porém, é ele também um momento de res-

significação de toda a trajetória judaica em busca da terra prometida (*erets Israel*), pois deve haver um código que ajude esse povo diante a nova empreitada. Aqui a busca pela liberdade se dá diante ao declínio da civilização egípcia (VOEGLEIN, 2002), o qual corrobora com a ideia de Strauss (2015), cujo escopo centra-se em uma arte de encriptação de informações para uma sobrevivência de certas ideias, portanto, sobrevivência diante a perseguições. A palavra religião (*dat*), representa muito bem esse exemplo, pois os israelitas tiveram de colocar o sangue de carneiro, portanto um sinal (*siman*), em suas portas (*dalet*) para que o anjo da morte (*tav*) não os confundisse com os egípcios. As letras *Dalet*, porta, e *Tav*, morte, representam justamente a palavra *Dat*, a qual é entendida como correlata da palavra conhecimento (*Daat*), a qual acrescenta a letra *Ayin*. *A religião é o conhecimento de Deus* (KETZER, 2024) em alguma medida.

Esse aprofundamento na outorga da *Torá* reflete o quanto a sociedade judaica foi profundamente transformada com esse fenômeno, a ponto de ser transmitida de geração a geração desde então. Aqui a tradição oral (*shebeal pe*) é correlata à tradição escrita. Uma complementa a outra, pois bebem da mesma fonte, explicam uma a outra, sendo prova da unidade intransferível desse conhecimento. Daí talvez a tradição rabínica prefira manter os rituais que foram criados para a memória (*zecher*), surgindo a *hadagá* de Pessach com um *seder*, jantar, acompanhado de *matsá*, *karpás*, o *maror*, o *charoset*, *zeroa*, *beitsa*, todos colocados no *keará* (BLASKIEVICZ; KETZER, 2022). Dessa tradição temos a *halachá* como maior expressão e o *Talmud* como um dos livros que compila a *Mishaná* e a *Guemára*.

A língua hebraica

A tradução da Bíblia hebraica para o alemão, empreendida por Martin Buber e Franz Rosenzweig, mostra uma profunda mudança na esfera da observação de elementos perdidos do hebraico para as línguas modernas. Esse feito exige uma reconstrução das palavras dentro de contextos e mesmo de ambientes sonoros e metafísicos distintos dos utilizados por nós na modernidade. Buber e Rosenzweig compreendem o quanto esse problema afeta as escolhas tradutórias. A bem de verdade, os autores observaram uma fragilidade tradutória na proposta da Bíblia alemã de Lutero. Aqui vemos um laivo de criatividade muito presente nos primeiros escritos de Martin Buber, marca sua durante todo o desenvolvimento de sua atividade intelectual. Vejamos o exemplo no seguinte artigo de Buber, com o título “Sobre a Escolha das Palavras em uma Tradução Alemã das Escrituras” (*Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift*):

A palavra comumente traduzida como “sacrifício”, *korban*, nada tem a ver com as associações geradas pela palavra alemã (que há muito perdeu a sensualidade de *offerre*) – renúncia, alienação, etc. Embora o conceito indiano de sacrifício não pressuponha necessariamente um ser a quem se faz um

sacrifício, *korban* é um conceito relacional, ou seja, inclui a existência de duas pessoas, ou seja, duas das quais buscam reduzir a distância entre si “aproximando-se” da outra, “aproximando-se” dela através do *korban*, que a “aproxima” dela; assim, em alemão, *korban* não significa sacrifício, mas sim “*darnabung*” (aproximar-se) (BUBER, 2025a, s/p).

Nessa opção tradutória a ideia de o sacrifício aparecer como “aproximar-se” (*karev*), já nos coloca diante a uma forma muito inteligente de tradução do texto bíblico, sem comparação durante o seu tempo. Nós podemos observar que entre “sacrifício” (*korban*) e “aproximar-se” (*karev*) são encontradas as mesmas letras, porém, com vogais diferentes. Essa marca de concreção do trabalho tradutório, tão forte em autores como Henri Meschonnic e Haroldo de Campos (KETZER, 2016; 2024), deve ser vista aqui como um aprofundamento da tradução por elementos distantes da nossa língua. Ao levar em consideração não apenas a palavra como elemento básico e isolado, tal como vemos na dicionarização, porém, reconhece antes os elementos do próprio rito judaico. O termo “sacrifício” (*korban*) também se torna mais amplo do que o significado inicial se propõe.

Qualquer um que leia a história da rebelião de Coré e seus seguidores (4. M 16) e preste atenção ao significado de “aproximar-se” e “deixar aproximar-se” aqui apreciará o que os ecos da noção de distância e aproximação significaram para o conceito bíblico de “sacrifício”. Relacionados estão os termos para tipos de sacrifício, como o chamado “holocausto”, *ola*, e a chamada “oferta de manjares”, *mincha*; as palavras não têm nada em comum com holocaustos e alimentos. *Ola* é “a que se eleva”: “É ela que sobe alto sobre suas brasas no matadouro a noite toda até o amanhecer”, diz a passagem explicativa frequentemente mal compreendida em 3. M 6:2, ou seja, aquilo que o sacrificador, que o traz e o acende, deixa ascender ao céu na fumaça, portanto, sua oferenda ou oferenda; e *mincha*, embora a etimologia possa ser contestada, pode ser entendida na esfera bíblica de ideias (para a qual a etimologia popular inferida pode às vezes ser mais útil do que a científica) como “aquilo que é conduzido”, isto é, a oferta principal ou a condução; a palavra sempre aponta para um processo entre o homem e Deus, ou pelo menos para o início desse processo pelo homem, e é importante que algo na palavra que a traduz, como “acima” ou “relação”, aponte enfaticamente para a *direção* do ato sacrificial (BUBER, 2025a, s/p).

Esse detalhe passa despercebido por vezes quando não se possui um domínio do hebraico. Os tipos de sacrifício influenciam em muito a ideia geral que *korban* denota. O termo holocausto (*ola*) é específico para o tipo de oferta de animais, enquanto a oferta de manjares (*mincha*), como flor de farinha ou do cereal cru, o qual era tostado e esmagado, até virar farinha, e então ser transformado em pão ou bolos que eram assados no forno ou fritos no azeite. Os manjares também aparecem no azeite

de oliva e o incenso era incluído.

O sacrifício é oferecido na “*misbeach*” (altar), que é chamada de “matadouro” porque o abate ocorre ali; e essa ideia, por mais dura que possa parecer a um leitor moderno, deve permanecer dominante na palavra, porque “o abate do sacrifício” é biblicamente primário, porque biblicamente, o abate não é feito no altar, mas sim a oferta é feita no abatedouro (BUBER, 2025a, s/p).

O altar é algo especial no mundo antigo. Ele é justamente o local em que após o sacrifício a oferta de fato acontece. Essa oferta era o modo no qual a relação entre Deus e os homens era parte do antigo pacto (*b'rit*). Aliás, é sempre em um pacto e sua renovação que os judeus voltam às suas origens e modernizam o tempo na medida que o homem moderno é capaz de escutar. Eis uma curiosa renovação, cuja manutenção já é por si só revolucionária, mas ao manter algo restaura também o esquecido (*sbachbuch*), por essa razão a ideia de um legado (*morashá*). O trabalho de Martin Buber nos chama atenção, em sua tradução da Bíblia Hebraica (*Tanach*), junto a Franz Rosenzweig, por ser uma forma de dar a investigação dos estudos clássicos esse ponto de ligação com a maneira moderna, cuja forma antiga de outrora parece não fazer mais sentido.

A fragrância da fumaça sacrificial é chamada de *reach nichoach*, uma frase recorrente semelhante a um refrão cuja assonância serve à sua memorabilidade de forma tão característica que a tradução alemã deve procurar criar um equivalente; *reach* é cheiro, mas o termo peculiar *nichoach*, que é usado apenas para a fragrância do sacrifício, não pode ser traduzido como “doce”; a palavra está relacionada a “descanso”, mas “calmante” também seria impreciso; o prazer deve ser incluído. Aproveite todos os momentos juntos e você terá o nosso “cheiro de conforto” (BUBER, 2025a, s/p).

A memória (*zekher*) não é algo que se consolida facilmente. O grande apreço à *Halachá* é também a tentativa da *Torá* ser escrita ser memorizada em todas as suas linhas, promovendo assim, a fisicalidade histórica do povo judeu. Nós vemos isso com a criação da Escola de Yavne, após a destruição do Segundo Templo em 70 a.C., pois surge ali a necessidade de recriar o judaísmo pela simbologia que lhe é característica. Transpor o ritual de sua consagração histórica para elementos de salvação lentos e graduais exige estabelecer uma unidade (*yibud*), com o processo. Essa tentativa de estabelecer a unidade já está no caminho de Buber em sua tradução das escrituras. Por isso o uso de paranomásias ser recorrente em sua tradução, pois estabelece um elo inaudito, embora seja sonoramente capaz de transmitir um significado obscuro com maior relevância.

Que a aliteração das duas raízes hebraicas *ruach* [vento/espírito] e *rachef* [tremor/pairar/chocar] também tenha surgido com as duas palavras finalmente descobertas foi um presente que caiu em nosso colo. Nesse caso, teríamos que renunciar a ela, mesmo que a linha difícil, cada palavra da qual talvez

nos custasse mais trabalho do que toda esta réplica, tivesse se mostrado concisa. Ao passo que, de outra forma, tivemos mais dificuldade em evitar aliterações acidentais em alemão que não eram exigidas pelo texto hebraico. O magnífico “Mesmo que o mar se enfurecesse e se agitasse” de Lutero — no caso dele, aliás, como demonstra a comparação com gravuras e manuscritos mais antigos, uma aliteração que flui de uma arte linguística consciente — não poderíamos adotar sem reservas (BUBER, 2025b, s/p).

Esse encontro sonoro da aliteração entre *ruach* e *rachef*, por exemplo, é base importante para a compreensão das paranomásias no texto hebraico. Já se ouvira falar no passado de certas dificuldades da língua hebraica por não trazer a ideia do termo “ser” (*lehayot*) conjugado na forma do presente do indicativo. Contudo, o estudo deve avançar não para as limitações, mas sim para os encontros inauditos, não pensados como articulações claras, mas intrinsecamente propostos na abordagem da língua hebraica. Som e sentido conversam de maneira integral.

A repetição é uma necessidade profunda da natureza humana; o desejo por variedade sempre surge como consequência. Nas línguas, isso se manifesta de tal forma que, em certo estágio, torna-se regra de bom estilo diferenciar a expressão sempre que possível. Então, naturalmente, desaparece a genuína diferenciação sensorial, que se torna tão absorta na percepção deste e precisamente deste processo que não pode mais descrevê-lo de outra forma senão “turvando” com o hebraico ou mesmo com o grego; em vez disso, surge a elegância da diferenciação estilística, que “traz nuvens” com o latim, que, mesmo como Padre da Igreja, ainda não nega a criação do estilo literário latino por Cícero, homem de letras. Mesmo no próprio hebraico, após os tempos bíblicos, quando se tornou uma língua literária, o aprofundamento e o fortalecimento característicos de um verbo pelo infinitivo adicionado ao mesmo verbo, que nossa tradução, da melhor forma possível em alemão, tenta reproduzir ou pelo menos sugerir, desapareceu, exceto por alguns traços (BUBER, 2025b, s/p).

Essa diferenciação estilística abordada por Buber é de extrema importância para nós. O que seria da estilística sem essas repetições? Estilística é mais do que uma mera estetização textual, ela é a própria forma de se ler um texto antigo, nas condições em que ele foi criado, de acordo com as capacidades sonoras da própria língua unida ao seu arcabouço vocabular. Essas pequenas diferenciações sonoras podem esconder palavras que são de mesma raiz (*shoresh*) como é o caso de velho (*zekan*) e barba (*zakan*), indicando uma proximidade que diz respeito ao respeito que a velhice adquire com a barba, um sinal de sabedoria.

A ética judaica

Outro elemento de importância na execução de nossas traduções diz respeito a como a ética judaica aparece nos trabalhos como uma escolha de vida. A ética (*moussar*) princípio básico para a tomada do conhecimento, não em uma ideia de pura objetividade universal, mas na tentativa de busca do universal, ao permitir comentaristas das mais variadas asserções, quando imbuídos do estudo adequado, escreverem seus pontos de vista. Os antigos livros de comentários, tanto a *Mishná*, interpretação da *Torá*, quanto a *Guemará*, comentários jurídicos da *Torá*, foram compilados no *Talmud* por volta do século IV da era comum por Jehudá Ha-Nassi, o qual declara a necessidade das exposições desses comentários, pois são indispensáveis para a *halachá*, o código de execução das leis rabínicas, de acordo com a tradição de nossos antepassados. Essa tradição (*massoret*) se mantém com força através dos tempos pela tentativa de tornar as leis da *Torá* vivas. “Quem interpreta a *Torá* e a transmite ao povo, tem o dever de ser breve, conciso e ir diretamente ao assunto. (...) Os ensinamentos devem ser aprendidos de tal modo que penetrem no coração do ouvinte” (BUNIN, 2013, p. 20).

A ética é, portanto, o fundamento no qual toda a sociedade judaica deveria se manter observante, isto é, respeitarem e praticarem. “Amar a *Torá* ainda mais do que a Deus é precisamente acessar um Deus pessoal contra o qual se pode rebelar, isto é, por quem se pode morrer” (LEVINAS, 2025a, s/n). A ética do encontro é parte da grande busca por também atualizar a realidade de estar com alguém na busca de um contorno sensível (LEVINAS, 2008). O sensível, mais uma vez, exige o transtorno de uma indagação sobre a origem. O *Talmud* possui mais perguntas do que respostas, mas suas respostas mostram sempre as alternativas anteriores. Há uma estrutura lógica que revela a própria identidade da natureza de todas as coisas criadas, mesmo que essa estrutura não tenha ainda sido revelada ao homem. Essa certeza trazida pelo *Talmud* irradia com o filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas e se aproxima dos fundamentos da ética.

O monoteísmo que o traz à vida – a mais perigosa, pois a mais elevada das abstrações – não consiste em preparar o homem, com todas as suas débeis imperfeições, para um encontro privado com um Deus consolador; mas em trazer a presença divina ao esforço justo e humano, como se traz a luz do dia ao olho humano, o único órgão capaz de vê-la. A visão de Deus é um ato moral. Essa ótica é uma ética. Sejamos cautelosos com os contatos diretos, que são um processo de tentativa e erro (LEVINAS, 2025b, s/p).

Levinas, ao levantar em seu livro *Difficile Liberté*, de 1976, as questões que envolvem o homem diante a Deus, apresenta sua dificuldade ao expressar a confissão (*vidui*). Levinas percebe o quanto nessa confissão o homem toma maior conhecimento sobre si mesmo. A existência toma forma de

uma maneira mais moral, portanto, com o devido cuidado sobre a ideia sobre nossos julgamentos. Tal elemento vemos com forte importância quando Moisés conversa com Deus e a revelação do Nome de Deus é profunda "Eu Sou o que Sou" (Êxodo 3:14) (TORÁ VIVA, 2012). Aqui Deus se revela de maneira íntima para o até então incrédulo Moisés.

A língua hebraica e os textos aos quais ela está substancialmente ligada e que são revelados apenas por meio dela são o veículo para uma sabedoria difícil, preocupada com verdades que se correlacionam com virtudes. Essa sabedoria é tão necessária quanto o legado greco-romano. Estabelecida na Bíblia Hebraica, na Mishná e na Guemará, essa civilização construída sobre a justiça se desdobra na ciência. É tão inepto censurar essa ciência por sua meticulosidade e sutis distinções quanto seria estúpido denunciá-las na matemática. O surgimento dessa ciência é uma escola (LEVINAS, 2025b, s/p).

Esse comentário de Levinas, o qual traz o Talmud para a comunidade judaica de Paris, não especializada com o assunto em suas conferências (LEVINAS, 2004) é de suma importância para o desdobramento da ideia de virtude (*segulá*). A *Torá* eleva os valores ao mesmo tempo, pois prepara o coração e também prepara a mente humana para pensar, não apenas com um tipo de lógica única, mas com as lógicas específicas de cada sistema particular. Portanto, aprender a pensar deve estar na base de cada domínio de conhecimento. O pensamento possui seu peso devido a essa densidade de perguntas feitas e refeitas com o tempo. Esse pensamento sempre acompanhou o povo judeu pelas eras e também foi motivo tanto de encanto quanto de inveja. Como pode haver um povo que tenha esse domínio sobre o pensamento a ponto de também permitir o tempo como parte desse mesmo problema?

Assim, mesmo que seja verdade que o fato judaico existe *nu*, indeterminado em sua essência e chamado a escolher uma essência para si segundo a estrutura sartreana, esse fato é, em sua própria facticidade, inconcebível sem eleição. *O fato judaico não é assim porque ele estava repleto de história sagrada; ele se refere à história sagrada porque é um fato como este.* Em outras palavras, o judeu é a própria entrada do evento religioso no mundo; melhor ainda, ele é a impossibilidade de um mundo sem religião (LEVINAS, 2025c, s/p).

Ser judeu é uma responsabilidade com os limites éticos da vida, tanto a minha quanto a do outro. Deus não pode não existir nessa concepção, pois a *Torá* foi outorgada como elemento transcendente: "faremos e ouviremos" (*naa'ssé ve-nishmá*) (Êxodo 24:7) (TORÁ VIVA, 2012). O ato de fazer é anterior ao ato de escutar. As ações devem ser eficientes e verdadeiras em meio ao tenebroso deserto e sua morte iminente diante a tentativa de sobrevivência. A condição de ser judeu no mundo é encontrar uma janela aberta, quando todas as portas estão fechadas. A ventilação mesma, cujo sentido

deveria impedir a idolatria (*avodat elilim*), o antigo *páthos* grego que leva às enfermidades.

Levinas em seus textos sobre a ética traz o profetismo como parte indispensável do pensamento. Os profetas detiveram-se sobre o íntimo humano para poderem escutar a mensagem de Deus. A mensagem de Deus é um sinal sobre seus corações, pois a ida dos judeus para o culto a Baal e Asherá os fez esquecerem quem são. A percepção levinasiana da história faz proveito desse apontamento, pois ele percebe que o mundo ocidental não deveria se perder de si mesmo, uma vez que o caminho para a civilização fora tortuoso.

O que significa ser ocidental? Existe nessa fidelidade ao Ocidente a expressão de pertencer a uma forma elevada de sociedade, uma que seja mais do que uma coalizão de interesses, um agrupamento profissional ou confessional, mais do que a adesão a costumes locais, um credo filosófico ou literário, ou mesmo uma revista, um círculo de estudos, uma doutrina ‘original’, todas elas, munidas de uma razão social, citadas de acordo com os papéis do apaixonado jogo de letras na Revista ou círculo de estudos vizinho, deram a seus adeptos, colaboradores e assinantes a ilusão de entrar para a história e renovar a civilização? Leon Brunschvicg acredita na existência de uma sociedade absoluta: Galileu, Descartes, Kepler, Huyghens, Newton, Cantor, Einstein — e alguns outros. Uma sociedade composta de mentes de primeira ordem. E que todo o resto seja literatura. Ele também acha que a atividade intelectual dos membros dessa sociedade coincide exatamente com a generosidade moral e a pureza religiosa que garantem a dignidade do homem (LEVINAS, 2025d, s/p).

Não menos importante é o reconhecimento por parte de Levinas acerca da destruição do povo judeu em uma curiosa descontinuidade histórica. Quando a humanidade chega ao patamar da civilização se sente livre para não olhar mais para os erros, como se de fato tivesse vencido um inimigo. O problema com essa ideia é justamente o descuidado do Ocidente frente a uma tensão consigo mesmo, tal como em uma arrogância, cujo símbolo maior é o desprezo por tudo que lhe é diferente e, portanto, à arrogância. A ética, como substrato antropológico do ver praticado no tempo, não isolado em um ideal, mas como um dever por um saber de suma importância, o qual se difere quando levamos em conta a estrutura particular a ser examinada. Portanto, o povo judeu é parte dessa incessante perspectiva ética ao criar as condições de visibilidade e ter de lidar com um mundo que muito rapidamente obnubilará os registros do passado nessa tentativa de dar luz ao futuro.

Conclusão

Esse breve trabalho apresentado com a finalidade de discutir pertinentes as traduções feitas por mim de filósofos judeus modernos, nos trouxe muito o que pensar sobre os estudos judaicos. Tais estudos hoje em grande monta nas grandes universidades do mundo carecem de mais traduções para que possamos

aumentar o repertório de pensadores judeus e suas problemáticas como discussões importantes no âmbito social.

Walter Benjamin já é consagrado em grande parte da Academia brasileira, mas, infelizmente, os outros autores citados nesse trabalho carecem de maior importância e reconhecimento. Um dos desafios desse trabalho aponta acerca da negligência acerca dos problemas teológicos apontados por esses autores. A manutenção dos mesmos repertórios de autores denota preguiça e desinteresse da maior parte da Academia brasileira e da própria sociedade. Tais fatos são vistos por nós como um grande agravo na área de estudos judaicos brasileira, pois o trabalho de tradução dos autores é indispensável para aumentar o número de interessados nesses temas e, assim, haver uma discussão substancial a ponto de ser intelectualmente relevante.

Por fim, convidamos aos leitores e interlocutores desse trabalho que conheçam nossas traduções realizadas no Instituto Ágora Perene (agorap.org) (ANEXO). Também enxergamos com bons olhos a livre iniciativa de pesquisadores não vinculados diretamente ao modelo acadêmico que possam pensar e trazerem suas contribuições para o grande público brasileiro. O interesse pelo trabalho intelectual nessa área é crescente e ainda há terreno fértil a ser desbravado quando observamos autores destituídos do devido espaço para uma recepção adequada na Academia brasileira. Nossa vontade em desenvolver esse trabalho tem nos mostrado possibilidades intelectuais inovadoras, as quais anseiam por aperfeiçoar a área de estudos judaicos no Brasil.

Referências

BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem particular. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades / Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. Agesilaus Santander. In: *Gesammelte Schriften VI*: Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, p. 521-523.

BIALE, David. *Cabala e Contra-História*: Gershom Scholem. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BÍBLIA Hebraica. Tradução de Davi Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Séfer, 2006.

BLASKIEVICZ, Bruna Stall; KETZER, Estevan de Negreiros. A Ordem da Passagem: breves considerações sobre as comidas na festa judaica de pessach. *Farinha & Rapadura*, v. 1, p. 53-65, 2022.

BUBER, Martin. Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift. In: *Martin Buber Werkausgabe 14*: Schriften zur Bibelübersetzung. München: Gütersloher Verlagshaus, 2012, pp. 68-85.

BUBER, Martin. Die Bibel auf Deutsch (gemeinsam mit Franz Rosenzweig). In: *Martin Buber Werkausgabe* 14: Schriften zur Bibelübersetzung. München: Gütersloher Verlagshaus, 2012.

BUBER, Martin. Sobre a Escolha das Palavras em Uma Tradução Alemã das Escrituras. *Instituto Ágora Perene*, Rio de Janeiro, 16 mai. 2025. Disponível em: <https://agorap.org/2025/05/16/sobre-a-escolha-das-palavras-em-uma-traducao-alema-das-escrituras1/>. Acesso: 17 jul. 2025a.

BUBER, Martin. A Bíblia em Alemão. *Instituto Ágora Perene*, Rio de Janeiro, 16 mai. 2025. Disponível em: <https://agorap.org/2025/07/16/a-biblia-em-alemao/>. Acesso 16 mai. 2025b.

BUNIM, Irving M. *A ética do sinai*: ensinamentos dos sábios do talmud. Tradução de Dago-berro Mensch. São Paulo: Sêfer, 2004.

CASTRO, Gabriel de Arruda. Marx, Paulo Freire e Foucault: os autores mais citados em universidades do Brasil. *Gazeta do Povo*, 26/05/2024. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/marx-paulo-freire-foucault-os-autores-mais-citados-universidades-brasil/>. Acesso em: 11 jul. 2025.

INSTITUTO Ágora Perene. *Revista Ágora Perene*. Rio de Janeiro, 2025. Disponível em: <https://agorap.org/revista/>. Acesso: 21 jul. 2025.

KETZER, Estevan de Negreiros. Por uma ética do ritmo: A tradu(i)ção bíblica de Henri Meschonnic. *Arquivo Maaravi*, v. 10, p. 47-61, 2016.

KETZER, Estevan de Negreiros. Muro em queda: Projeto para uma teoria da linguagem em Walter Benjamin. *Cadernos Benjaminianos*, v. 14, p. 127-138, 2019.

KETZER, Estevan de Negreiros. Luz que vem da escuridão: a leitura talmúdica de Levinas como partilha da alteridade. In: SOUZA, Ricardo Timm de; TAUCHEN, Jair; FREITAS, Isis Hochmann de; PONTEL, Evandro; PERIUS, Oneide. (Org.). *A Tentação Ancestral*: A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 113-129.

KETZER, Estevan de Negreiros. Apontamos preliminares para a tradução cabalística da letra Aleph. *Revista Criação & Crítica*, v. 1, p. 212-224, 2024.

LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté* : essais sur le judaïsme. Paris : Albin Michel : 1976.

LEVINAS, Emmanuel. (1968) *Quatro leituras talmúdicas*. Tradução Fabio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. (1951) *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. (1947) *Être juif*: suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot. Paris : Édi-

tions Payot & Rivages, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. Amar a Torá mais do que a Deus. *Instituto Ágora Perene*, Rio de Janeiro, 23 mar. 2025. Disponível em : <https://agorap.org/2025/03/23/amar-a-tora-mais-do-que-a-deusi/>. Acesso : 25 jul. 2025a.

LEVINAS, Emmanuel. Monoteísmo Hebraico. *Instituto Ágora Perene*, Rio de Janeiro, 29 jun. 2025. Disponível em : <https://agorap.org/2025/06/29/por-um-humanismo-hebraico/>. Acesso : 25 jul. 2025b.

LEVINAS, Emmanuel. Ser Judeu. *Instituto Ágora Perene*, Rio de Janeiro, 05 mai. 2025. Disponível em : <https://agorap.org/2025/05/05/ser-judeu/>. Acesso : 25 jul. 2025c.

LEVINAS, Emmanuel. Ser Ocidental. *Instituto Ágora Perene*, Rio de Janeiro, 01 jul. 2025. Disponível em : <https://agorap.org/2025/07/01/ser-ocidental/>. Acesso : 25 jul. 2025d.

MAIMÔNIDES. *O guia dos perplexos*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sêfer, 2018.

ROSENZWEIG, Franz. *Estrella de la Redención*. Traducción de Miguel Garcia-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

SCHOLEM, Gershom. Reflections on Jewish Theology. In: *On Jews and Judaism in crisis*. Edited by Werner J. Dannhauser. New York: Schocken Books, 1976, pp. 261-298.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. Trad. Jacó Guinsburg, Dora Ruhamn, Fany Kon, Janete Meiches, Renato Mezan. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHOLEM, Gershom. On Franz Rosenzweig and His Familiarity with Kabbala Literature. *Naharaim*, vol. 6, n. 1, 2012, pp. 1-6. DOI 10.1515/naha-2012-0001.

SCHOLEM, Gershom. Sobre Franz Rosenzweig e Sua Familiaridade com a Literatura Cabalística. Tradução de Estevan de Negreiros Ketzer. *Instituto Ágora Perene*, Rio de Janeiro, 1 mai. 2025. Disponível em: <https://agorap.org/2025/05/11/sobre-franz-rosenzweig-e-sua-familiaridade-com-a-literatura-cabalistica1/>. Acesso: 14 jul. 2025.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

STRAUSS, Leo. Social Science and Humanism. In: WHITE, Leonard D. (Org.). *The State of the Social Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1956, pp. 415-425.

STRAUSS, Leo. The Crises of Our Time. In: SPAETH, Howard (ed.). *The Predicament of Modern Politics*. Detroit: University of Detroit Press, 1964, p. 42-54.

STRAUSS, Leo. Exoteric Teaching. Translation by Kenneth Hart Green. *Interpretation*, London, v. 14, n. 1, jan. 1986, pp. 51-60.

STRAUSS, Leo. *Perseguição e a arte de escrever*. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

TORÁ VIVA. Tradução para o inglês de Rabino Aryeh Kaplan. Tradução para o português por Adolpho Wasserman. São Paulo: Maayanot, 2012.

VOEGELIN, Eric. *As Religiões Políticas*. Tradução de Teresa Marques da Silva. Lisboa: Veja/Passagens, 2002.

ANEXO – Traduções realizadas no site agorap.org

| Autores | Nome dos artigos |
|-----------------|---|
| Gershom Scholem | <ol style="list-style-type: none">1. A pesquisa sobre a Cabala: Reflexões2. Meu caminho em direção à Cabala3. O Potencial Poético da Cabala4. A Doutrina Esotérica da Criação e a Merkabah no Judaísmo Pré-cabalístico: A Literatura dos Hekhaloth e o Gnosticismo Judaico5. Sobre Franz Rosenzweig e Sua Familiaridade com a Literatura Cabalística6. Contra o mito do diálogo judaico-alemão7. Reflexões sobre a teologia judaica8. Na conclusão da tradução da Bíblia por Buber |

| Autores | Nome dos artigos |
|----------------|---|
| Martin Buber | <ol style="list-style-type: none">1. Humanismo Bíblico2. Sobre a Escolha das Palavras em uma Tradução Alemã das Escrituras3. Mito e Judaísmo4. A cura a partir do encontro5. Reflexões sobre a teologia judaica6. A Desconfiança Existencial entre o Homem e o Homem7. A Bíblia em Alemão (junto a Franz Rosenzweig)8. Uma tradução e uma revisão (junto a Franz Rosenzweig)9. O Misticismo Judaico10. O Mito dos Judeus11. Religiosidade Judaica12. O Deus dos Patriarcas |
| Leo Strauss | <ol style="list-style-type: none">1. Ensino Exotérico2. A Crise do Nosso Tempo3. Ciência Social e Humanismo |

| Autores | Nome dos artigos |
|------------------|--|
| Emmanuel Levinas | <ol style="list-style-type: none">1. Paul Celan: do ser ao outro2. A atualidade de Maimônides3. Amar a Torá mais do que a Deus4. Ser Judeu5. Assinatura6. Monoteísmo e Linguagem7. Por um humanismo hebraico8. Ser ocidental9. O pensamento de Martin Buber e o judaísmo contemporâneo10. Franz Rosenzweig: o pensamento judaico moderno11. “A Imagem de Deus” segundo Rabi Haim Voloziner |
| Walter Benjamin | <ol style="list-style-type: none">1. Agesilaus Santander |
| Franz Rosenzweig | <ol style="list-style-type: none">1. Os Construtores: Sobre a Lei |

Dados fornecidos por Instituto *Ágora* Perene (agorap.org), Copyright © 2025 Instituto *Ágora* Perene.

A Teoria do Silogismo e Psicologismo em Prolegômenos

Pedro Araújo¹

DOI: 10.5281/zenodo.20691425

Resumo: O objetivo deste artigo é demonstrar o infundado das hipóteses avançadas pelo psicologismo para a explicação das leis lógicas e da teoria do silogismo em particular. Com efeito, as leis lógicas enquanto tais não podem compreender-se como redutíveis a meras vivências empírico-psicológicas, mesmo as de um sentimento de evidência (Evidenzgefühl), como as explicava Heymans, posto que, em sendo assim, o estatuto ontológico de legalidade-validade de uma lógica pura, que é a fenomenologia mesma, tal qual ela se apresenta nas *Investigações Lógicas*, não se apreende, em absoluto. Por consequência, o aparato crítico dessa obra estudar-se-á sob a perspectiva de concessão de inteligibilidade às leis lógicas fundamentais e à teoria do silogismo em geral.

Palavras-chave: teoria do silogismo; psicologismo; reino legal-ideal.

Abstract: The objective of this article is to demonstrate the unfounded hypotheses advanced by psychologism for the explanation of logical laws and the theory of syllogism in particular. In fact, the logical laws as such cannot be understood as reducible to mere empirical-psychological experiences, even those of a feeling of evidence (Evidenzgefühl), as explained by Heymans, since, in so doing, the ontological status of legality and ideality of pure logic, which is the phenomenology itself, as it is presented in *Logical Investigations*, is not understood at all. Consequently, the critical apparatus of this work will be studied from the perspective of granting intelligibility to fundamental logical laws and to the theory of syllogism in general.

Keywords: theory of syllogism; psychologism; feeling of evidence; legal-ideal world.

Introdução

O pensamento fenomenológico tal como desenvolvido e apresentado nas *Investigações Lógicas* assume o feitio de uma lógica pura, que se contradistingue de uma lógica normativa, na qual se concedem as

¹pedrobarbosaraujo@hotmail.com

leis lógicas *para* o pensar correto. Este estado de coisas objetivo tem muitas consequências: a primeira e mais importante é a de que se pode ver, por essa distinção, *in nuce*, todos os equívocos enunciáveis pelo psicologismo em geral. Com efeito, se um proponente da tese psicologista, por exemplo, enuncia que o princípio de não contradição consiste numa *mera impossibilidade fática* de que duas contraditórias sejam verdadeiras, ao e ao cabo, o que ele estaria dizendo é que algo como a lógica deveria reduzir-se a enunciações possíveis sobre *o pensar correto*, de sorte que, afinal, a ele permaneceriam indistintas a lógica pura (*reine Logik*) e a lógica normativa (*normative Logik*); esta se fundamentando na primeira, em fenomenologia das *Investigações Lógicas*. Pode-se mesmo dizer que todo o intento de Husserl se extrai de uma atividade teórica direcionada ao estabelecimento do *fundamento inconsum* do conhecimento em geral, o que o encaminha para, como se disse, a fundação de uma disciplina tal – a lógica pura, leia-se, a fenomenologia – sem a qual esse estabelecimento não se poderia pensar. A tematização expressa da teoria do silogismo sob a tética psicologista mostrar-nos-á como as asserções apresentadas há pouco podem e serão fundamentadas tal e como se deve. Por consequência, siga-se a essa tematização.

1 A teoria do silogismo sob a tética psicologista

A tese psicologista possibilita apenas certa compreensão equivocada da teoria do silogismo, porque esta teoria compreende-se, pela tética psicologista, enquanto um caso particular abrangido pela axiomática das leis psicológicas que regem, *ex hypothesi*, o entendimento humano. Assim, deduz-se que todo o conteúdo de inteligibilidade da teoria silogística fundamenta-se nos axiomas que puderem determinar-se pelas pesquisas empíricas na ciência psicológica, de modo que, afinal, se julgue desnecessária qualquer fundamentação, puramente *ideal*, a respeito do que constitua, de fato, os princípios lógicos em geral e a teoria silogística, em particular.

De imediato, Husserl (HUA XVIII, 111, p. 78)² argumenta que pela mera noção de “falácia lógica” pode concluir-se do desacerto dos pressupostos da tese psicologista, no que eles implicam de consequências para a sustentação coerente do que a tese intenciona explicar. Pois, com efeito, de toda e qualquer falácia lógica *constatada em algum argumento*, colhe-se, necessariamente, certa *situação objetiva de estado de coisas* que esse argumento não apresenta, justo por sua falácia, a qual, em razão das condições formais que a constituem, *idealiter*, conduz a uma outra *situação objetiva de estado de coisas* que corresponde à razão formal de sua espécie, para além de um uso possível de sua respectiva noção ao

²As obras de Edmund Husserl citam-se pela edição das suas obras completas, conhecidas como Husserliana (HUA), edição essa que foi publicada pela editora Martinus Nijhoff. As citações de Husserl apresentam-se, no corpo textual desde trabalho, entre parênteses, na ordem seguinte: pela sigla HUA, seguida do número do volume compulsado, pelo número da página desse volume e, por fim, pelo número da página da tradução utilizada.

momento do ato de verificação de ocorrências falácias neste ou naquele argumento. Ora, o que se nega pela interpretação psicologista das leis lógicas em geral, e da teoria silogística em particular, é precisamente certa necessária independência da objetividade, o que se significa pela cláusula “em si mesma e desde si mesma”, de tal ou tal situação do estado de coisas objetiva, em relação à vivência cognoscitiva de um determinado indivíduo. Descrevendo-se todos os pressupostos reais que condicionam o ato de conhecimento do entendimento, não se podem compreender, tão só em razão do que por esse meio se torna explicável, as conexões meramente formais constatáveis em uma falácia argumentativa.³

Ademais, mas não menos importante, a noção mesma de “falácia” não pode, em absoluto, compreender-se a partir de uma mera constatação de que o ato de conhecimento em exercício, em relação ao princípio de não contradição, deva adequar-se a este, de modo que, salvando-se as razões da tese psicologista, estaria explicada a própria noção referida – de realidade, de resto, puramente ideal. Ora, a argumentação da tese psicologista recém-apresentada é ela mesma certo sofisma lógico, qual seja, o da passagem da ordem ideal à real, e vice-versa.⁴ Neste sentido, é de todo despropositada a afirmação segundo a qual a falácia logicamente concebida teria que ver com certa inadvertência do sujeito acerca do que não percebe atualmente em seu avanço argumentativo, pois, com efeito, não há na própria exposição da lógica teórica algo assim como duas noções de não contradição, vale dizer, a de “contradição percebida” e a de “contradição não percebida”, de modo que, por esta última, estar-se-ia referindo ao ato judicatório daquele mesmo sujeito, ensina-o Husserl (HUA XVIII, p. 110, p. 77): “Poderia aqui se perguntar se as contradições inadvertidas não são também contradições, e se o princípio lógico afirma somente a incompatibilidade de contradições advertidas.” Ora, o princípio lógico, tal qual se viu, nada tem que ver com o seu possível uso em que pela advertência de certo sofisma em passos argumentativos tais ou tais, o que não era constatado, isto é, a contradição, torna-se constatado, *de facto*, por um indivíduo qualquer. Por consequência, dê-se toda a atenção ao que se apontou na citação em estudo: mesmo as contradições inadvertidas são tanto quanto certas contradições mesmas; isto se deve à própria formalidade, em sua objetividade de carne e osso, que se pode extrair da noção de “contradição”.

³Os “pressupostos reais” referidos no texto correspondem a uma determinada teoria da abstração a cuja finalidade pertence justo explicar o dar-se do ato de conhecimento realmente executado. Neste sentido, por mais refinada e cabalmente explicativa que possa ser uma teoria da abstração, mesmo em relação a ela, os argumentos avançados há pouco são conclusivos, e, por maioria de razão, também o são em relação à teoria da abstração psicologista. Com efeito, trata-se, ainda no corpo do texto, de apontar-se à distinção entre o *reino ideal puro de todo princípio e teoria lógicos* e o *reino real*, a explicar-se por alguma teoria da abstração, ao que se remete toda tese psicologista, em seu intento frustrado de dar a razão da idealidade do universo objetivo puro da doutrina da lógica.

⁴Essa passagem equivocada na *ordo cognoscendi* de um gênero de conhecimento a um outro, em que o primeiro seja constituído de entes ideais e o segundo de entes reais, é o que, já na Antiguidade, Aristóteles designou de *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, cf. (1996, *A. Post.*, 7, 75a 38; *id.*, *De Cael.*, 1, 268b).

Além disso, não faz ainda compreensível a peculiaridade da idealidade lógica no que ela incide sobre as noções tais quais a de “falácia” e a de “princípio de não contradição”, sustentar-se que, psicologicamente, ocorra tão somente um certo evento *novo* – justo o referido à falácia ainda não constatada – no decurso do movimento do pensamento, o qual até então se distinguia do pensamento refutador em sentido contrário, que constata a ocorrência do sofisma. Ora, a constatação factual de certa falácia que se poderia seguir, assim, de dada intencionalidade refutadora de base, é coisa diversa do próprio ato intencional cujo correlato objetivo seja tal ou tal falácia. Em síntese, o que está em análise é que poderia decorrer, do movimento do pensamento, resultados em si mesmos contingentes ao que nele mesmo se mostre, no sentido da idealidade do reino ideal-legal da lógica pura. Neste sentido, nada há nas noções de “refutação” e de “falácia”, consideradas de modo logicamente puro, pelo que se poderia correlacionar uma à outra, de acordo com os seus constitutivos formais respectivos: assim é que podem solidificar-se falácias várias em opiniões crédulas sem que se verifique nenhuma intencionalidade refutatória, como Husserl o explica (HUA XVIII, p. 240, p. 178). Em suma, pense-se no caso de que certo indivíduo, que tem opiniões crédulas, nas quais se apresentam falácias lógicas, intencione realizar o ato de verificação de alguma falácia em suas crenças e refute algumas destas; não só por isso houve a tematização *expressa*, no sentido de uma lógica pura, da noção de *falácia* ou ainda da noção de *refutação*. Nesse sentido, *todo ato de constatação de certa falácia em uma dada crença nada mais é do que um certo uso da noção de falácia, à qual compete, na lógica pura, o seu respectivo significado puro, em idealidade.*

Outrossim, uma outra consequência da tese psicologista que poderia inferir-se acerca dos seus pressupostos equivocados para a compreensão das leis lógicas em geral e da teoria silogística em particular refere-se à tética segundo a qual a contradição formal encontrada entre duas proposições contraditórias deve-se tão somente a um *sentimento instintivo*, de que o seu estado de coisas objetivo seja impossível. Esta é a posição assumida por Gerard Heymans (1857 – 1930). Ora, argumenta este autor (1890, p. 69), que a única razão manifesta para que dois juízos de conteúdo formal contraditório entre si não se possam realizar, se deve, como se disse, ao sentimento interiormente percebido de que ambas as proposições em seu conjunto sejam falsas, conquanto uma delas e tão somente uma é verdadeira. O mesmo autor argumenta ainda que, caso a conclusão do arrazoado anterior seja negada, se considere que na demonstração a respeito de se é ou não lícito o juízo acerca de proposições contraditórias, na hipótese de que aquele sentimento subjetivo de evidência não se dê, deve essa mesma demonstração findar no que se nega hipoteticamente; logo, o sentimento de evidência (*Evidenzgefühl*) é a razão por que se tem certeza sobre os princípios lógicos e seus correlatos. Todavia, e mais uma vez, confundem-se,

por argumentações de cunho semelhante, a incompatibilidade lógica de estado de coisas objetivo e a incompatibilidade psicológica de atos de crença de conteúdo formal diverso – ainda que contraditórios –, bem como os princípios puramente legal-ideais da lógica pura e as meras generalidades empíricas das leis ditas da natureza.

Ora, é justo essa confusão referida que irá expandir-se para a compreensão psicologista da teoria silogística. Onde quer que se postule o sentimento de evidência subjetivamente percebido como condição de inteligibilidade das noções lógicas, como a de “silogismo” e as de suas espécies várias, patenteia-se, *a contrario*, o próprio contrassenso da assunção estabelecida em teses como essas. Desta feita, Heymanns, a quem interessava constituir uma “química dos juízos” (*Chemie der Urteile*), equivocou-se ao intencionar provar a equivalência das condições de evidência de situações tão diversas quanto as que se encontram nos experimentos químicos e no universo ideal-legal da lógica pura, a partir do enraizamento de ambos na subjetividade. Argumentando por mera analogia, sustentava esse autor (1890, p. 62 e segs.) que, assim como, sob circunstâncias favoráveis, pode-se colher, de acordo com a Lei de Lavoisier, a igualdade de massa do produto de uma reação química em relação à quantidade de massa do reagente químico, assim também se pode inferir, sob condições apropriadas – isto é, enquanto se evidencie a própria conclusão –, duas conclusões particulares afirmativas em um silogismo cujas premissas sejam: *todos as plantas são organismos* e *todas as plantas são corpos*. Assim, as duas conclusões deduzidas, vale dizer, *algum corpo é planta* e *algum organismo é planta*, apresentar-se-iam, sob condições favoráveis, *evidentemente*, em um sentimento de evidência.

Entretanto, Heymanns continua a propor as razões que justificariam a tese enunciada: uma vez tendo sido assegurada a conclusividade dada por certo *sentimento de evidência* de ambas as conclusões, relembrem-se – *algum corpo é planta* e *algum organismo é planta* –, tal qual, nesta medida, pode-se ter certeza a respeito do que se concluiu, no exato momento em que se tenha adquirido essa primeira certeza, por certo sentimento de evidência, *contrariamente*, em relação ao porquê, por exemplo, de duas premissas negativas coisa nenhuma se pode concluir em absoluto nada se pode saber. Por consequência, o proponente da hipótese referida termina por sustentar que, na lógica pura, das conexões formais excluídas da tematização dessa mesmíssima lógica não possa vir a ocorrer a produção de novos juízos. Pois, com efeito, se, tão somente, sob circunstâncias favoráveis, os juízos a respeito das duas conclusões particulares, *algum corpo é planta* e *algum organismo é planta*, decorrem do sentimento subjetivo de evidência, sentimento este designado de “as circunstâncias favoráveis”, e, a um só tempo, nada se pode saber, em razão da ausência do sentimento de evidência que as constitui, acerca de meras impossibilidades lógicas tal qual a inconclusividade do silogismo composto de duas premissas

negativas, posto que, neste último caso, não se encontra a vivência da evidência subjetiva *em atualidade*, então, pressupor-se-ia que, nas conexões falaciosas desconsideradas pelos lógicos, não poderia ocorrer a produção de novos juízos, sem que delas houvesse qualquer sentimento de evidência atual. Isto mesmo é uma falácia. De que ela decorre? Da razão argumentativa segundo a qual a formalidade constitutiva da teoria silogística tenha que ver, de um modo ou de outro, seja com os sentimentos singulares de evidência vivenciáveis por um indivíduo qualquer, seja com certas condições favoráveis, as quais, por seu turno, podem-se perfeitamente aceitar na realização de experimentos de uma ciência empírica tal qual a química. Porém, que esses experimentos ocorram em “condições favoráveis” de realização é coisa bem diversa da legalidade puramente ideal que deve distinguir-se como constituindo a lógica *qua* pura; e este é o ponto. Por uma razão deste modo assinalável: a lógica, em sua parte teórica, por definição, tematiza a condicionalidade mesma das condições do conhecimento objetivo em geral; daí a sua formalidade toda própria. Fincando-se ainda nessa formalidade, *in specie*, diversa, da lógica teórica, pode-se perceber que as diferenças todas que se podem notificar acerca das condições favoráveis de realização de certo experimento de ciência empírica são elas próprias tematizáveis, em sua formalidade, no universo ideal-legal que configura, em sentido formal, a mesmíssima lógica teórica.

Além disso, em decorrência do que tem sido argumentado nos parágrafos anteriores, note-se que a tentativa, realizada por Heymanns, de tornar equivalentes a verdade, a certeza e a evidência em constructos teóricos tão diversos tais quais, por um lado, a ciência da natureza em geral e, em particular, a química e, por outro, a lógica pura, tem por consequência o ceticismo absoluto, uma vez que os fenômenos meramente físicos, nos quais se fundamentam aquelas “condições favoráveis” de evidenciação do juízo nas ciências em geral, culminam por transcender o seu universo de objetualidade para um gênero, *in totum*, diverso, de conhecimento, nomeadamente, o da lógica pura. Ora, se se aceitasse a hipótese psicologista ao modo de explicação dos componentes formais que pertencem ao âmbito lógico, no que se refere à totalidade de sua objetualidade, então as vivências psicológicas tanto da verdade, quanto da falsidade, equivaler-se-iam, dado que, na própria coisa em si mesma, os fenômenos psíquicos que caracterizam “sob condições favoráveis” – isto é, a evidência vivenciada subjetivamente –, a constatabilidade da verdade na química ou na lógica se encontram, enquanto tais, vale dizer, enquanto coisas reais, no julgamento exercido a respeito de um sofisma qualquer. De fato, verifica-se neste último caso do mesmo modo certo sentimento subjetivo de evidência vivenciável por tal ou tal sujeito.

Neste sentido, Husserl (HUA XVIII, pp. 114-115, p. 80) faz notar que um sofisma pode manter-se por certo indivíduo a despeito de toda a conclusividade apodítica dos argumentos em sentido

contrário: “Quem perante todas as objeções críticas mantém um sofisma sente a ‘necessidade inabalável’ e o constrangimento de não poder fazer de outro modo.” Assim, a depender a formalidade das leis silogísticas de um mero sentimento subjetivo de evidência, tornar-se-ia verdadeiro que *quot capita, tot sententiae*.⁵ Por consequência, verifique-se que a necessidade formal da qual trata a lógica pura é de todo diversa da necessidade física conotada pelo termo “sentimento de evidência” que leve um indivíduo a manter-se em seu posicionamento, pelo qual assente por convicção ao afirmado, a par do que se lhe argumente. E, inversamente, ainda que o assentimento tenha sido realizado em razão de raciocínios corretos e reconhecidos como tais, nada impede que, conhecidos outros motivos, novos juízos possam vir a elicitar-se.

Desse modo, considere-se a famosa passagem do último ato de *Don Juan* de Molière em que o dramaturgo intenciona criar o efeito cênico a partir do que em lógica se designa de “sorites”,⁶ iniciando-se a exposição da conexão formal das premissas e conclusões deste silogismo com um anexim e, após ele, com certa analogia encontrada entre os termos “pássaro”, “galho” e “árvore”, de um lado, e “homem”, “mundo” e “bons preceitos”, do outro,⁷ de modo que se conote a consistência dos bons preceitos em relação à mera vida mundana pela consistência física encontrada na árvore em relação aos seus galhos; assim o expõe Molière:

Saiba, senhor, que tantas vezes vai o cântaro à fonte, que um dia quebra. E como diz muito bem esse autor que não conheço, o homem está neste mundo, como o pássaro está no galho; o galho está preso à árvore; quem se apoia na árvore segue os bons preceitos; os bons preceitos valem mais do que as belas palavras; as belas palavras se encontram na corte [...]; quem não tem lei vive como animal selvagem; e conseqüentemente, o senhor será condenado ao inferno (MOLIÈRE, 2006).⁸

Pois bem, pela razão formal apresentada na lógica pura que constitui a noção de “sorites”, dão-se, ao menos, duas condições, dentre outras,⁹ que não se cumprem no trecho em análise: que todas as premissas sejam universais e que todas as premissas sejam verdadeiras. Ora, justo pelos característicos formais mesmos que distinguem o sorites *qua* sorites, vale dizer, a sua forma sintética máxima na qual se omitem todas as conclusões, conquanto não a última, e as premissas menores, ainda que não a primeira, a vivência subjetiva de evidência dá-se nele quase que certamente, a despeito de sua verdade

⁵ Lat.: “tantas cabeças, quantas sentenças”.

⁶ Relembre-se: certo silogismo formado de várias proposições nas quais o predicado da primeira é o sujeito da segunda, o predicado da segunda proposição é o sujeito da terceira, e assim por diante, até que se chegue à conclusão, que é formada pelo sujeito da primeira e pelo predicado dela mesma.

⁷ Por essa analogia, pode-se formar o seguinte silogismo que figura ocultamente ao início do sorites: *todos os homens devem obedecer aos bons preceitos, o senhor é homem* etc.

⁸ Em razão da extensão dos elementos conexivos formais, julgou-se apropriado fazer-lhes uma supressão, a qual, porém, não invalida o que será dito.

⁹ Tal qual a de que haja tão somente uma proposição negativa; condição esta não referida em razão da supressão textual realizada a fim de brevidade explicativa.

ou inverdade, e tanto mais ela se dá quanto maior for o número de membros que componham este ou aquele *sorites*. Não é por outra razão que essa espécie de argumentação fosse não de toda recomendável pelos lógicos de antanho, é-o o que afirma Cícero (*Luc.*, 93, p. 122): “*Vitiosi sunt sorites: fragile igitur eos, si potestis, ne molesti sint.*”¹⁰ Porquanto, com efeito, a verificação de sua verdade ou falsidade depende da expansão devida, em silogismos simples, dos silogismos que constituam um dado *sorites*; o que requer certo tempo, qualquer que ele seja, maior do que o exigido pelo movimento raciocinativo de seu início ao seu fim.

Por consequência, fundamentado em razões certas, Husserl (HUA XVIII, p. 114, p. 80) afirma que, referindo-se à inexistência de quaisquer relações entre a formalidade da lógica teórica e certa “*necessidade inabalável*” que haveria de apresentar-se subjetivamente como condição de possibilidade dessa formalidade mesma: “mas todos os silogismos, sejam ou não justificados logicamente, se realizem com necessidade psicológica, e também o constrangimento sentido [...] é o mesmo.” Desta feita, não é pela necessidade psicológica ocasionalmente sentida por um indivíduo qualquer que devem compreender-se os característicos formais constitutivos das leis lógicas em geral, e do silogismo em particular. Porém, este estado de coisas objetivo não implica que não haja certa intelecção cujo correlato intencional seja a própria legalidade, a que Husserl designa de reino ideal-legal, que distingue a lógica enquanto ciência pura. Ensina-o o autor (HUA XVIII, *ibid.*, *ibid.*): “Não se pode, por isso, confundir-lo [uma necessidade inabalável subjetiva qualquer] com a genuína necessidade lógica pertencente a todo o raciocínio correto, a qual nada diz, nem pode dizer além da validade ideal-legal do raciocínio”, validade esta ideal-legal do raciocínio, acrescenta ele, que é reconhecível por um ato de intelecção.

Por fim, considerem-se mais atentamente aquelas ditas “condições favoráveis” postuladas por Heymanns em seu ensejo de criar uma “química dos juízos.” A conotação deste termo aponta para as condições sob as quais o juízo evidente pode realizar-se, e apenas nelas, pois como ele o argumenta, no exato momento em que a evidência surge a respeito da impossibilidade de que duas contraditórias simultaneamente sejam verdadeiras, nada se sabe a respeito de outras impossibilidades lógicas tal qual a conclusão silogística de duas premissas negativas, e assim por diante. Ora, deve-se observar que essas “condições favoráveis” não se encontram, de *per se*, relacionadas à objetualidade própria da lógica pura, a qual não se tematiza, *a principio*, nem na ciência química e nem na ciência psicológica. Em relação à primeira, o controle sistemático dos experimentos permitiu a ela a enunciação de leis gerais colhidas indutivamente da experiência, na qual podem prever-se as condições em que mais favoravelmente ou

¹⁰Lat.: “Os *sorites* são falaciosos: quebrai-os, portanto, se puderdes, para que não vos causem aborrecimento”.

não se alcance o que fora expresso universalmente nessas leis gerais. Por exemplo, dada a lei de conservação das massas em um sistema fechado, conclui-se que, nesse sistema fechado, no qual se verifiquem as “condições favoráveis” de tal ou tal reação química, a quantidade de massa do produto químico há de ser a mesma que a quantidade de massa do reagente químico. Não se pode concluir, porém, que *efetivamente* todo e qualquer experimento químico há que ocorrer nessas condições referidas. Contudo, dado que elas existam, porque fora-o verificado por Lavoisier em experimentos repetidos, e apenas na medida em que existam, a quantidade de massa há de igualar-se, ao início e ao término do experimento. Ainda que a lei referida possibilite a enunciação de juízos certos, dadas as condições favoráveis, justo esta condicionalidade para o eliciar-se do juízo afigura-se à lógica pura como certa verdade derivada, que não compete a ela.

Em relação à segunda, vale dizer, à ciência psicológica, a situação dir-se-ia piorar francamente, uma vez que em razão de seu finca-pé na realidade dos atos psíquicos, estes mesmos guardam nessa ciência condições tão indeterminadas para a determinação perfeita da elicitação do ato de juízo evidente, em que se consuma o conhecimento psicológico, que nenhum psicólogo arriscaria apresentar os pressupostos reais, no sentido da realidade da objetualidade de sua ciência, da conclusão de uma proposição particular negativa que se deve seguir de uma universal negativa e de uma particular afirmativa. Desta feita, o apontamento de condições favoráveis, pela ciência psicológica, sob as quais o juízo evidente a realizar-se poderia ocorrer, não atinge a formalidade do que constitui os componentes formais da lógica pura, como o argumenta Husserl (HUA XVIII, p. 116, p. 81): “No caso da psicologia [...] as circunstâncias ou condições em sentido rigoroso, sob as quais se produzem os atos de raciocínio com necessidade causal, estão-nos inteiramente ocultas.” Essa necessidade, conquanto não *causal* – temática a considerar-se num outro artigo – encontra-se, pois é o que a caracteriza enquanto disciplina científica *pura*, a mãos cheias, na própria lógica pura.

Conclusão

A tentativa frustrada de Gerard Heymans para a fundamentação das noções atinentes à teoria do silogismo e à lógica pura parte de um equívoco sobressalente a respeito do reino de legalidade ideal que performa e constitui a lógica pura em geral, e a teoria do silogismo, em particular. De fato, sem essa legalidade ideal, como se viu ao longo do artigo, que Husserl apresenta como válida (*Geltung*), a disciplina lógica não poderia identificar-se e compreender-se como certa disciplina empírica, na qual, *a princípio*, nenhum ato de intelecção se apresenta em sua pureza apodítica. Em suma: não há necessidade formal, em senso forte, em qualquer ciência empírica.

Nela, ainda ponderando os resultados alcançados, pode-se ter certa *constringência* para a reali-

zação do juízo; mas, ora, observa Husserl que ninguém jamais argumentou pelo falso sem certo sentimento de constringência característica daquilo que a ele se apresenta como verdadeiro, conquanto seja falso. Mais sinteticamente ainda: o *falsum* qua *falsum* não pode reduzir-se a uma vivência empírica que o constata em sua falsidade. Ele se contradistingue pela noção do *verum*, a qual exige uma validade ideal mediante a qual os atos de intelecções puros se possibilitam, em legalidade de essência. Reduzir toda a teórica da teoria do silogismo a sentimento de evidência (*Evidenzgefühl*) é não apreender, em si mesmo e por si mesmo, o que a caracteriza enquanto tal: o pertencimento a uma disciplina pura, que é a própria lógica pura, em que as suas significações puras, por exemplo, a referente à noção de “silogismo”, devem performar categorias puras de significações, as quais, por seu turno, perfazem leis puras de significação. O intuito último de Husserl é, na obra em análise, francamente *legalista* e é assim que todo intento psicologista mostra-se infundado em suas bases últimas.

Com efeito, pela análise da noção de “falácia lógica”, chegou-se à compreensão dessa legalidade ideal de um certo mundo de validade em que a possibilidade mesma do conhecimento científico, em senso estrito, se estabelece. Na lógica pura – mundo de validade constituído –, justo em razão de seu constitutivo ontológico, não se passa, sofisticamente, do domínio real ao ideal, ou vice-versa, conforme se viu no texto. Por consequência, a lógica é ciência de *significações puras*, o que não fora percebido por Heymans, como se pôde depreender de sua noção de “sentimento instintivo”, que pensa, equivocadamente, a atividade de pensamento subjetiva do sujeito como lastreando todo um domínio de objetividades puras que se abre, é verdade, fenomenologicamente a um sujeito, mas na sua própria abertura, em si e por si mesma, lhe apresenta algo que é a própria manifestação do real, em idealidade.

Referências

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotles I*. Trad. Jonathan Barnes. Princenton: Princenton University Press, 1996. (Cita-se como *A. Post.*; *De Cael.*).

HEYMANS, Gerard. *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens: Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1890.

HUSSERL. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: *Husserliana III/1*. Haia: Martinus Nijhoff, 1976.

_____. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. In: *Husserliana XVIII*. Haia: Martinus Nijhoff, 1975.

_____. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Préf. Carlos Alberto Ribeiro Moura. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Investigações Lógicas – Prolegômenos à Lógica Pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. *Investigações Lógicas – Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão, 2012.

_____. *Investigaciones Lógicas II*. 2.^a ed. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

_____. *Investigaciones Lógicas I*. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. *Investigaciones Lógicas II*. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

Os Principios Lógicos sob a Tética Psicologista nos Prolegômenos

Pedro Araújo¹

DOI: [10.5281/zenodo.20691462](https://doi.org/10.5281/zenodo.20691462)

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar a compreensão equivocada dos princípios lógicos sob o psicologismo – corrente de pensamento setecentista e oitocentista que intencionava explicá-los por certa redução à execução in fieri dos atos de conhecimento humano. Analisar-se-ão, junto a Husserl, quatro enunciações do princípio de não contradição propostas pelo psicologismo, em que se evidencia o seu contrassenso (Widersinn), isto é, o seu absurdo formal. Absurdo formal porque o psicologismo, em sua enunciação dos princípios lógicos, não atina ao que os distingue de toda proposição meramente empírica: a sua idealidade legal que permite atos de intelecção absoluta ou pura, pelos quais a evidenciação plena de essências pode manifestar-se, o que perfaz o próprio conceito de coisa nas Investigações lógicas e nos Prolegômenos compostos a ela.

Palavras-chave: princípios lógicos; contrassenso; psicologismo; evidência; idealidade.

Abstract: The objective of this article is to present the wrong understanding of the logical principles under the psychologism - current of thought of the XVIII and XIX century that intended to explain them by certain reduction to the execution in fieri of the acts of human knowledge. We will analyze, together with Husserl, four statements of the principle of non-contradiction proposed by psychologism, in which its formal absurdity (Widersinn), is evident. Formal absurdity because psychologism, in its enunciation of the logical principles, does not match what distinguishes them from any merely empirical proposition: its legal ideality that allows acts of absolute or pure insight, by which the full evidence of essences can be manifested, which makes up the very concept of thing in the Logical investigations and in the Prolegomena composed to it.

Keywords: logical principles; logical absurdity; psychologism; evidence; ideality; insight.

¹pedrobarbosaraujo@hotmail.com

Introdução

A finalidade do presente artigo é ponderar o valor lógico de umas tantas enunciações psicologistas do princípio lógico de não contradição – quatro delas, em particular. Nelas, ver-se-á que a tética psicologista confunde-se, *in totum*, com o estatuto ontológico mui típico que deve perfazer a objetualística da ciência lógica, a qual, toda dela, se configura como uma ciência pura de significações puras, isto é, de leis puras, para além de qualquer uso *normativo* que delas, possivelmente, se venha a fazer. Com efeito, as leis lógicas *podem* ter um característico de normatividade somente a um segundo momento, na medida em que elas já tenham sido objeto de um ato de intelecção absoluta, determinada em pureza noético-noemática. Ainda que não seja objeto expresso deste estudo, trata-se da distinção que se há de manter entre vivência (*Erlebnis*) e significação (*Bedeutung*), significação esta que é, a um só tempo, extraível, a princípio, das vivências reais, por um ato de abstração, e, tanto quanto, é certa vivência *pura*. Entretanto, este é o Husserl dos *Prolegômenos* e das *Investigações lógicas*, obras nas quais o estabelecimento e o desenvolvimento de uma lógica pura (*reine Logik*) são o fio de Ariadne, através do qual, afinal, *toda interpretação psicologista* – e seus muitos matizes – *impugna-se desde os seus fundamentos últimos*.

1.1 Pressupostos implícitos em toda tética psicologista

De início, a assunção da tese psicologista faz, *in totum*, ininteligível a validade ideal dos princípios lógicos tais quais o da não contradição, o do terceiro excluído e o da identidade, na medida em que os compreende sob o pressuposto de que perfaçam tão somente alguma *generalização da experiência*. Essa generalização da experiência fundamenta-se na tese segundo a qual, por exemplo, o princípio de não contradição tem validade ideal-legal em razão de os homens, desde muito cedo, tendo percebido que é impossível assentir, simultaneamente, a um fenômeno positivo e a outro negativo, generalizaram esse ato perceptivo na forma de uma lei lógica universal.² Percebendo-se que os fenômenos de luz e de escuridão, de calor e de frio, de silêncio e de som, de peso e de leveza, de maciez e de rugosidade etc. tornam impossível, a um só tempo, a formação proposicional de duas proposições contraditórias, os princípios lógicos que determinam e possibilitam o exercício do conhecimento humano se conceberam e se enunciaram. Nesse sentido, percebo atualmente o frio sutil da brisa que emana do aparelho de ventilação. Neste exato momento, não que a mim me seja *impossível* designá-la de modo contrário,

²Como Husserl (HUA XVIII, p. 89, p. 59) no-lo expõe. – As obras de Edmund Husserl citam-se pela edição das suas obras completas, conhecidas como Husserliana (HUA), edição essa que foi publicada pela editora Martinus Nijhoff. As citações de Husserl apresentam-se, no corpo textual desde trabalho, entre parênteses, na ordem seguinte: pela sigla HUA, seguida do número do volume compulsado, pelo número da página desse volume e, por fim, pelo número da página da tradução utilizada.

mas eu designo essa brisa de “fria” e não de “quente.” Enquanto é-me fria a brisa, ela não me é quente, vale dizer, a percepção do fenômeno positivo “frio” leva-me a assentir à impossibilidade *atual* da percepção do fenômeno negativo “quente.” Portanto, esses são fenômenos que em si mesmos implicam certa razão formal de contrariedade. Neste sentido, teria havido, segundo os propositores da tética psicologista, dessa experiência, a sua universalização com a formulação do princípio de não contradição, bem como de outros, do mesmo modo fundamentados em uma universalização semelhante. Porém, observe-se o seguinte: dizer que o “frio” não seja o “calor” ou que a “luz” não seja a “escuridão” nada mais é do que enunciar uma mera tautologia.

Pois, com efeito, no significado formal do conceito de “frio” há justo certa oposição ao que é perceptível pelo conceito de “calor”, isto é, está na *definição* dos termos correlativos referentes aos fenômenos positivo e negativo certa exclusão recíproca. Ora, o sustentar-se que os princípios lógicos nada mais sejam do que uma certa universalização da experiência em razão do fato de que quando se percebe o frio, o calor não é percebido, é apenas dizer o seguinte: o calor é o calor e não é o frio, e por seu turno, o frio é o frio e não é o calor. Ceda-se, certamente, que estas duas proposições sejam contraditórias: “há luz na sala” e “não há luz na sala”, de modo que, quando um dos dois fenômenos seja percebido, o outro não o seja, e vice-versa. Contudo, atente-se a isto: a) tanto o princípio de não contradição *não é* tautológico, b) quanto a *definição* das proposições contraditórias não manifesta que haja contradição entre as duas proposições contraditórias referentes àqueles fenômenos. Em relação a a), o princípio de não contradição não é tautológico em razão do fato de que ele somente enuncia as condições de possibilidade da coerência de toda teoria em geral e, em particular, de toda objetualidade que perfaça a lógica como ciência pura, por exemplo, que haja contradição formal entre as proposições universal afirmativa e particular negativa de um único sujeito e de um único predicado. Ora, se o princípio de não contradição fosse apenas tautológico, não se conheceria a contraditoriedade entre ambas as proposições. E em relação a b), a definição da contradição expressa em $Xa M + Xo M$ não diz que as proposições que se encontrem nela se excluam em razão de um ato perceptivo de sensação, cujo objeto é singular, pois, se o “M”, isto é, o predicado da premissa maior, fosse “quente” e se “X”, o sujeito da premissa maior, fosse corpo, construir-se-ia a proposição seguinte: “todo corpo é quente”, o que não é a coisa percebida, de acordo com o exemplo acima utilizado do “vento frio do ventilador”, enquanto fenômeno singular *hic et nunc*. Com efeito, a contradição expressa em $Xa M + Xo M$ manifesta certa legalidade ideal de validade absoluta, evidenciável por uma intelecção, do mesmo modo, absoluta.

Por fim, a assunção stuartiana fundamenta-se, em suma, em uma noção equivocada do que sejam a crença (*belief*) e o ato de intelecção, pois, por um lado, a respeito da noção de “crença”, essa

assunção não distingue que *não se performa nenhum ato intelectual absoluto* em relação ao estado de coisas objetivo colhível das proposições contraditórias $Xa M + Xo M$, e, por outro lado, essa mesma assunção não alcança, *objetivamente*, que no *ato de intelecção* que tem como correlato intencional a contradição formal $Xa M + Xo M$, essa contradição se manifestou em si mesma e desde si mesma, de acordo com o próprio testemunho intelectual, de modo que *se saiba* que haja inverdade conjunta de ambas as proposições. Essa *inverdade* compreende-se mediante o fundamento de um reino ideal-legal *puro* de validade. Em poucas palavras, o *inteligido*, isto é, a noção de “contradição” enquanto tal, não se reduz ao ato de inteligi-la, e, assim, o *crer*, uma vez que não seja o ato de intelecção, está para o *crido* assim como o inteligido para o inteligir, apenas no sentido do que se alcance pelo ato de crer e pelo ato de inteligir, respectivamente. Em relação ao mesmo conjunto de proposições contraditórias, quem tão somente nele *crê*, dele não compreende o que haveria a compreender-se, vale dizer, a *definição* ou a *noção* de “proposição contraditória”.

Além disso, elicitando-se uma consequência implícita na tese psicologista a respeito da formalidade dos princípios lógicos apresentada por Mill, pode-se concluir que essa própria tese, considerada a partir dos pressupostos psicologistas nos quais se assenta, ou seja, em sua enunciabilidade enquanto fato psicológico, não se torna, de modo nenhum, *certa lei*, posto que, assim como qualquer outra proposição de experiência, ela é tão indeterminada e cientificamente não comprovada quanto uma mera proposição de experiência. Ora, se tudo o que manifeste o princípio de não contradição se reduzir a um ato de crença individual acerca da não mostraçã dos fenômenos positivo e negativo, que se excluem reciprocamente, a um mesmo sujeito, é evidente, de *per se*, que as circunstâncias concretas são tão variadas em sua manifestação que a sua verificabilidade noética se tornaria impossível de realizar-se. De fato, a não ser que a multiplicidade indefinida das possibilidades de concreção da fenomenalização do princípio de não contradição se levasse em consideração, possibilidades de concreção essas tais como a de um louco, a de um hipnotizado, a de um animal irracional etc., não poderia sustentar-se que, *ex necessitate*, a validade ideal-legal do princípio de não contradição fosse válida, pela razão por que ela se mostrasse em si mesma e desde si mesma. Assim, a tese psicologista, levada às últimas consequências, tem como efeito a impossibilidade de compreenderem-se as leis lógicas, no que elas mostram, em evidência apodítica, em si mesmas e desde si mesmas.

Todavia, os proponentes da lei psicologista podem acrescentar o argumento segundo o qual a validade ideal-legal das leis lógicas puras deve-se a uma determinada constituição, que é a “normal”, do pensar da espécie *homo, e*, também, deve-se ao uso “normal” da razão que o constitui. Ora, ao que se manifestava em um ato de intelecção efetivo e imediato, acrescentam-se-lhe outras várias noções

que complexificam o que se dá em simplicidade imediata e, além disso, sem que os próprios conceitos utilizados tais quais o de “constituição normal do pensar da espécie *homo*” e o de “uso *normal* da razão” manifestem qualquer coisa de evidente *per se* – evidência esta que se fenomenaliza no ato de intelecção acerca do princípio de não contradição. Neste último caso, não há nenhum ato *conjectural*, ao passo que as condições acrescidas são, de fato, conjecturas, pelas quais se daria a fundamentação última do que, *a contrario*, se manifesta em si mesmo e desde si mesmo, por evidência noética. Esta evidenciação, no que ela mostra, mais uma vez, “em si mesma e por si mesma”, não pode referir-se a quaisquer condições conjecturais adicionadas, *a posteriori*, em razão da tese psicologista que se propõe.³

Executo factualmente o juízo a respeito da brisa leve que entra pela janela e pela porta aberta de casa justo para que essa brisa aqui entrasse. Começa a chover ao mesmo tempo em que falta luz. Fecham-se a janela e a porta. A situação objetiva é já uma diversa: não executo factualmente o juízo cujo objeto seja a agradabilidade da temperatura ambiente. Ao contrário, para mim, a situação atual afigura-se-me desagradável, de modo que o manifestar-se da situação objetiva faça-me emitir um juízo de *sentido objetivo* contrário ao anterior. Ora, o sentido objetivo dos dois juízos reza: o estado de coisas A é agradável e o estado de coisas B é desagradável. Porém, a significação presente na proposição comparativa posterior que diz “o sentido objetivo dos dois juízos reza...” é de *per se* agradável ou desagradável, na acepção precisa de que esses termos se refiram à vivência da agradabilidade anterior e à vivência da desagradabilidade posterior? Nem uma coisa nem outra, pois, *in concreto*, o objeto da vivência atual do estado de coisas B, que me é desagradável, é de intencionalidade diversa da primeira vivência da situação objetiva “agradável”, de forma que, na vivência do ato comparativo, em cujo ato intencional de comparação se tematizaram, comparativamente, dois estados de coisas objetivos, o A e o B, não se fenomenaliza o sentir-se em ato da “agradabilidade” e da “desagradabilidade” enquanto *sentidos em ato*, porquanto tão somente enquanto membros de certa relação comparativa. Ora, assim como o ato comparativo refere uma outra situação objetiva, assim também a objetividade do princípio de não contradição manifesta outra coisa que não o ato judicatório concreto em que se manifestam dois fenômenos diversos tais quais o calor e o frio.

Enfim, há diversidade essencial entre o ato judicatório a respeito de fatos concretos dos quais se têm crenças, cujo correlato objetivo é tal ou tal estado de coisas e o ato intelectivo acerca de leis lógicas tais quais “duas proposições contraditórias não são ambas verdadeiras”, pois, neste último ato,

³Descreve-o o autor (HUA XVIII, pp. 92-93, pp. 62-63): “As convicções, resultantes, sem qualquer intelecção, de mecanismos psicológicos, sem melhor justificação do que a de preconceitos generalizados, carecidos, por força de sua origem, de uma delimitação firme ou sustentável, e que, se forem porventura tomadas à letra, contêm elementos demonstravelmente falsos – devem apresentar os fundamentos últimos para a justificação de todo o conhecimento científico no sentido mais rigoroso do termo”.

o correlato intencional apresenta validade independentemente do ato judicatório, *realiter*, executado, posto que a sua formalidade é indiferente a uma concreção exemplificativa de sua validade.

Posto isso, Husserl considera que um dos principais problemas, senão o mais acentuado, acerca das interpretações psicologistas dos princípios lógicos consiste na enunciação mesma que se sói propor a partir dos pressupostos empiristas que caracterizam o psicologismo. Frise-se que esse ponto não é de somenos importância. Os significados dos termos utilizados em uma ciência teórica de evidência apodítica tal como a lógica pura devem estabelecer-se com todo o rigor necessário para que as condições de possibilidade de certa teoria em geral se manifestem em si mesmas e desde si mesmas. Neste sentido, é necessário tecer alguns apontamentos em relação a quatro possibilidades – equivocadas, como se verá – de enunciação do princípio de não contradição, de modo que se torne evidente, com luz suficiente, a questão de fundamento de toda teoria em geral que está como que o fundo destes aprestos críticos.

1.2 O princípio de não contradição sob a tética psicologista

Pois bem, a primeira proposição a analisar-se do princípio de não contradição pela tese psicologista enuncia “a afirmação e a negação se excluem no pensar.”⁴ Todo e qualquer ato de pensamento é necessariamente individual. Assim, eu penso acerca do conteúdo inteligível da assunção: “a afirmação e a negação se excluem no pensar.” Assinto-lhe, de modo que, para mim, por um momento, essa tese é-me verdadeira. Ademais, constato que, neste lapso temporal exato em que a tomo por verdadeira, a negação do que se afirma nessa enunciação é-me impossível, factualmente. Entretanto, observo que essa impossibilidade subjetiva pode estender-se a outras inúmeras teses, de número indefinido, precisamente, mesmo àquelas que me são notoriamente falsas, como esta: “o movimento não existe.” Na medida em que a tomo por verdadeira, é falso que o movimento exista. Além disso, o próprio enunciado em análise do princípio de contradição, ao modo em que o propõe o psicologismo, pode negar-se por mim, de uma forma tal que, em o negando, eu não o afirmo, fenomenalizando-se em sua possibilidade, para mim, que a afirmação e a negação se excluem no pensar, tal qual estabelece a tese.

Ora, problemas vários seguem-se desta inteligibilidade proposta pela tese psicologista do princípio de não contradição, vincado como é por ela na subjetividade humana. De início, e ainda que este não seja o ponto principal da objeção contra a tese psicologista do princípio de não contradição, uma vez que este argumento parte de certa possível atualização do ato de conhecimento, observe-se que o ato de juízo, seja negativo ou afirmativo, em si mesmo considerado, é necessariamente posterior a um ato de simples concepção a respeito de qualquer coisa, de modo que a noção de “pensar”, incluída naquela enunciação psicologista, seja mais universal do que o que se pressupõe ao tomá-la como

⁴Cf. (HEYMANS, 1890, § 19 e segs.).

correlacionada apenas aos atos subjetivos de afirmação ou de negação. De fato, o que é uma hipótese levantada por este artigo, a verificar-se em seu desenvolvimento, toda a fenomenologia husserliana assenta-se nessa noção recém-apresentada do “pensar.” Que poderia ser, com efeito, a exigência da *reductio* fenomenológica senão certa inibição metódica de um *sim* ou de um *não* que estão implícitos, enquanto atos, *realiter*, realizados, em quaisquer afirmação e negação? Ademais, como já ensinava Aristóteles (1996, 79a25, I, p. 129) todo conhecimento de essência (*οὐσία*) é necessariamente afirmativo, mas de modo que essa necessidade esteja antes para a mostração em carne e osso fenomenológica do que para alguma afirmação ou negação seguida de certo ato ponderativo, vale dizer, que requeira algum lapso temporal depois do qual se pode emitir o sim ou o não acerca da realidade da coisa. O conhecimento, de acordo com a enunciação do princípio dos princípios, é o mostrar-se da coisa, em si mesma e desde si mesma, no *modo* como ela se mostra, e tanto quanto ela se mostra. A cada redução fenomenológica corresponde um conhecimento realizado. Entretanto, não a quaisquer “sim” ou “não” que seguem a uma pergunta questionada. Assim, pergunta-se: “Está chovendo?” Pensa-se na pergunta, constata-se e responde: “Está.” Mas, se se dissesse: “A chuva bate sobre a janela do quarto, de onde escrevo”, nesta resposta, aponta-se a um campo fenomenológico tal em que as coisas mesmas se mostrem, em si mesmas e desde si mesmas. Por consequência, e se este é o estado de coisas objetivo, a mostração fenomenal não permite uma liberdade subjetiva tal pela qual, constatando-se a coisa, ela não se constate, ou vice-versa, isto é, se ela não se mostrou por si mesma e desde si mesma, *poderia* vir a mostrar-se, olhando-a mais de perto ou sob alguma perspectiva lateral; conquanto esse “poderia vir a mostrar-se” seria efetivamente possível, na medida em que o campo fenomenológico inicial o possibilitasse, e precisamente nessa medida. Ora, se o conhecimento da essência é necessariamente afirmativo, como o dizia Aristóteles, onde por “afirmativo” se entende antes a positividade da essência da coisa do que qualquer ato de juízo “afirmativo” subjetivamente realizado, de modo que se trata aqui de certa mostração fenomenológica *avant la lettre*, em que sentido o princípio de não contradição poderia formular-se corretamente através das noções de “negação” e de “pensar”, tal como as desenvolve a tese psicologista? Suponha-se certo ato conceptivo a respeito da noção de “centauro.” Nada há para entender por meio desse ato a não ser o que se expressa pela noção correlata de “ficção.” Neste sentido, apenas pela negativa poderia responder-se à pergunta em que se questionasse se a essência de qualquer coisa tenha sido apreendida nalgum ato de intelecção cujo correlato fosse a noção de “centauro”. Todavia, ainda com Aristóteles, o conhecimento da essência do conceito de “contradição” é, necessariamente, afirmativo, no sentido do ato de intelecção absoluto que o performa.

Entretanto, a objeção husserliana a respeito da enunciação do princípio de não contradição

em comento funda-se no pressuposto subjetivista do que se deixa colher como conteúdo inteligível dessa mesma enunciação, vale dizer, na medida em que o referido princípio conotaria alguma *constringência* sentida por este ou aquele indivíduo à realização do ato de pensamento cujo objeto fosse, a um só tempo, uma afirmação e uma negação. Assim, a nota “excluem-se no pensar” distinguida enquanto característica do princípio de não contradição, de acordo com a sua enunciação que se analisa, constrangeria o próprio ato de pensamento, assim como a fome constrange o esfomeado a roubar, nalguns casos. Porém, pergunta-se Husserl (HUA XVIII, p. 97, p. 66), o que pensar da validade objetiva da coisa mesma, que se percebe por certo ato de intelecção apodítica – mas que independe desse ato em seu conteúdo formal –, que é característico do universo ideal-legal da lógica pura? Ademais, continua o autor, é-se levado, em toda constringência, ao conceito de tempo, dado que ela é momentânea, isto é, o constranger-se implica certo feixe temporal no qual a constringência se dá. Com efeito, o ato de intelecção, sob esse ponto de vista, também é algum fenômeno subjetivo, ainda que, este é o ponto, o que o distingue de todos os outros atos humanos é a *sua abertura à objetividade das coisas mesmas tal qual elas se mostram*. Sob este último ponto de vista, alcança-se o meio pelo qual se deve corrigir o enunciado: “a afirmação e a negação se excluem no pensar”.

A segunda enunciação equivocada por psicologismo tem o feitiço seguinte: “em simultâneo, numa consciência, não podem subsistir conjuntamente juízos reconhecidos como contraditórios.”⁵ De fato, observa Husserl (HUA XVIII, p. 97-98, p. 66-67) que tudo quanto se apresentou no argumento refutativo em relação à primeira formulação psicologista, analisada há pouco, do princípio de não contradição, tem peso conclusivo acerca do significado que se apreende por essa segunda enunciação. Pois, tal qual na primeira tinha sido incluída a noção de “pensar”, nesta segunda se acrescenta a noção de “consciência”, a qual, na medida em que exerce certo ato de conscienciosidade da contradição de juízos contraditórios, assume a mesma feição psicologista que se verificou na primeira enunciação. Contudo, pode-se dar o caso em que o proponente dessa última elaboração do princípio de não contradição replique que, ao ter-se referido a uma consciência, ele tenha intencionado significar não qualquer consciência individual, mas a *consciência em geral*. Ora, tal correção significativa dos termos utilizados em sua enunciação principal finda, do mesmo modo, por dar em nada, em razão tanto das noções incluídas de “em simultâneo” e “juízo reconhecido” na fórmula nocional recém-referida, quanto de seu *point d'appui* infundado acerca do conceito de “consciência em geral”, o qual, desta feita, haveria de forçosamente pairar no ar como fumaça, dada a sua posterioridade acentuada se comparada ao que está agora em questão, nomeadamente, o conceito de princípio de não contradição e a

⁵Cf. (HEYMANS, 1890, § 19 e segs.). Sigwart (1889, p. 419 e segs.) apresenta uma modulação dessa enunciação: *que é impossível simultaneamente afirmar e negar, com consciência, a mesma proposição*.

sua formulação burilada ou inequívoca, em sentido meramente objetivo. Ora, qualquer “consciência em geral” *não pensa e não reconhece nenhuma contradição*; logo, equivocou-se esta segunda enunciação na expressão que se utiliza.

Ademais, em relação às noções de “em simultâneo” e de “juízo reconhecido”, a sua problematidade, tanto quanto o que se constatou na primeira formulação, consiste numa referência implícita à temporalidade, haja vista que seria a consciência, realmente existente em um dado momento de tempo, que não poderia, simultaneamente à eliciação de alguma afirmação, emitir a sua negação contraditória, e nisto consistiria o princípio da não contradição, isto é, em certa realidade temporal, a qual, por seu turno, se significa e se indica com o uso da noção de “juízo reconhecido”, pois, neste termo, o prefixo “re” (*re-* = movimento para trás, ou em sentido contrário; repetição) leva a uma transitoriedade temporal do que se percebeu em vista do que agora se percebe, de molde que, afinal, ninguém reconhece algo a não ser que anteriormente o tenha conhecido; daí a pressuposição da memória, do lembrar-se, e do passado. Por consequência, atribui-se acertadamente a alcunha de psicologista à segunda enunciação em análise do princípio lógico. De fato, as noções de “memória”, de “lembrar-se” e de “passado” fenomenalizam-se de forma, *in totum*, diversa do conteúdo formal do princípio de não de contradição, que se buscou explicar com a expressão “em simultâneo, numa consciência, não podem subsistir conjuntamente juízos reconhecidos como contraditórios.” Nesse sentido, é tão somente com uma *doutrina lógica pura*, em seu universo objetivo ideal-legal, é que se pode formular, em pureza, o conteúdo dos princípios lógicos, tal como o da não contradição e o de outros.

Em continuação, outras duas formulações do princípio de não contradição identificam-se no teor formal que apresentam. Ei-las: “é impossível crer numa contradição explícita” e “ninguém pode admitir que algo seja e não seja simultaneamente.”⁶ Em razão dos argumentos desenvolvidos acima em relação às duas primeiras enunciações psicologistas do princípio de não contradição, pôde-se colher a conclusão na qual se percebe, com evidência apodítica, os maus pressupostos em que elas se baseiam. Ora, certo *não poder crer* ou certo *não poder admitir* coleavam em si mesmos a existência concreta de algum indivíduo que executa, precisamente, ou um ato de crença ou um ato de admissão hipotética. Assim como crenças não pairam no ar, assim também hipóteses não se estabelecem por si próprias. Ademais, se se pudesse verificar o que estas duas outras formulações do princípio de não contradição sustentam, não haveria sentido algum na objeção que se pudesse levantar contra os que negam a validade do princípio de não contradição pela assunção à tese do ceticismo absoluto segundo a qual não há verdade absolutamente, nem em geral, nem em particular. Ora, *a tética, enquanto posicionada, do*

⁶A primeira das quais tinha sido sustentada por John Stuart Mill (1878, pp. 484 e 491); ao passo que a segunda é certa reformulação livre de Husserl da enunciação milliana.

eticismo absoluto não deixa de ser uma admissão qualquer e uma crença qualquer; e, assim, a verdade e o erro identificar-se-iam, se o conteúdo formal do princípio de não contradição fosse dependente de certa admissão e de certa crença individuais. Desse modo, o que está em questão, nestas duas outras formulações do princípio de não contradição, é precisamente a admissão de uma afirmação infundada, na qual se crê subjetivamente. Neste sentido, se o princípio de não contradição fosse válido apenas mediante algum ato de crença, que se admite, dissolver-se-ia a possibilidade mesma do conhecimento científico. Ora, a sistematicidade coerente dos enlaces dedutivos constitui formal e objetivamente a noção de “conhecimento científico”, de um modo tal que, para que estas duas últimas formulações psicologistas do princípio de não contradição tivessem qualquer conteúdo válido, de *per se*, o conhecimento científico *qua* conhecimento científico dependeria deste ou daquele ato de crença individual ou deste ou daquele posicionamento também individual. Sumir-se-ia toda a objetividade do conhecimento científico enquanto tal que, em fenomenologia, pode apreender-se com as expressões “em si mesmo e desde si mesmo”.

Pois bem, deve-se atentar, de acordo com a ponderação que Husserl (HUA XVIII, p. 101 e segs., p. 69 e segs.) realiza em torno das análises fenomenológicas realizadas, a fim de que não se confundam duas acepções diversas da noção de “possibilidade”, em que a primeira delas se refere à impossibilidade *física* e a outra à impossibilidade *lógica*. Com efeito, todas as quatro enunciações psicologistas analisadas acima do princípio lógico de não contradição, de uma forma ou de outra, tomam, como elemento de suas enunciações, a impossibilidade *lógica* pela impossibilidade *física*. Quando se enuncia o princípio de não contradição em sua fórmula tradicional, isto é, “*é impossível que o mesmo predicado pertença e não pertença ao mesmo sujeito simultaneamente e sob o mesmo aspecto*”, não se está significando, conquanto, *a posteriori*, ele possa receber certa transmutação para uma dada regra prática, que João ou Paulo não *conseguem*, por certa incapacidade intelectual inerente à espécie humana, negar que está chovendo quando afirmam que este é o caso. Ou ainda que ambos não poderiam *crer* que foram roubados, quando tanto o primeiro quanto o segundo sabem – no sentido de terem alguma opinião acerca do fato – que o foram. Ceda-se, uma vez que, em o negando, se negaria a própria razão humana, que os dois tenham alcançado objetivamente a realidade à qual os seus juízos se referem. Contudo, deve-se negar que o princípio de não contradição tenha algo que ver com esses atos de conhecimento subjetivamente realizados, dado que se passaria da ordem ideal à real sofisticadamente. Por consequência, a *impossibilidade* lógica significa, pura e simplesmente, que o sentido objetivo, isto é, o seu respectivo estado de coisas objetivo, de duas proposições conjuntas contraditórias em um reino de legalidade ideal não valem simultaneamente. Diz-se “reino de legalidade ideal” não por mero floreio

frasal, e muito menos no sentido de certo transcendentalismo reles em que a relação entre o imanente e o transcendente seria separada por algum fosso intransponível para o conhecimento humano em geral. Não. A expressão “reino de legalidade ideal” aponta à distinção que se há de manter entre os atos individuais de consecução cognoscitiva dos princípios lógicos fundamentais e estes mesmos enquanto caracterizados por validade tanto universal, quanto necessária. Ademais, a passagem sofística do reino ideal ao real, e vice-versa, não se verifica, justo em razão da compreensão fenomenológica da noção de “ato de intelecção”, no que por esta se intenciona significar certa subordinação da inteligência à abertura da fenomenalização da realidade principiológica.

Por fim, o princípio lógico de identidade também recebe certo feitiço psicologista nas mãos de Sigwart (1830 – 1904), o qual, na *Logik* (1889, p. 385) tece as considerações seguintes acerca das razões de realizações de qualquer conhecimento efetivo: tanto o princípio de não contradição, quanto o princípio de identidade são certas *leis naturais* que devem anteceder, seja lógica, seja temporalmente, a qualquer concepção de *leis normativas* pelas quais esses princípios poderiam tornar-se, num segundo momento, regras para o pensar correto. Sinteticamente, é da condição de possibilidade do conhecimento objetivo que os princípios lógicos referidos pré-formem e pré-configurem a elicitação do ato de conhecer individual. Pois, é tão somente pelo princípio de não contradição, igualado neste ato fundacional à validade do princípio de identidade, que se pode conhecer o significado da *negação*, como argumenta Sigwart (*id.*, *ibid.*). A seguir, note-se que este é o ponto mais crítico em que se realça o matiz psicologista de sua tese, o que tinha sido de valência natural deve tornar-se de valência normativa, isto é, em razão da unidade da consciência exigida pela compreensão adquirida do princípio de identidade e do princípio de não contradição, compreensão essa que se segue naturalmente ao ato de intelecção segundo o qual se constata que “é impossível, a uma consciência em exercício, num dado momento, que A seja B e A não seja B”, estabelece-se, em função do princípio de identidade, que neste caso denota a permanência absoluta e o fundamento inexorável de inteligibilidade de todos os conceitos, a normatividade do ato de conhecer em geral, o qual se realiza, efetivamente, mediante a legalidade expressa no princípio de não contradição, conquanto este tenha como o seu chão noético a constância inamovível possibilitada pelo conteúdo formal do princípio de identidade.

Numa palavra, o princípio de identidade, que se toma por Sigwart, tanto quanto, enquanto certo *princípio de coerência* do conhecimento humano, em seu aspecto natural ou legal, concebe-se de acordo com a função *real* que ele venha a exercer no conhecimento humano em geral. De início, esse princípio se iguala ao seu equivalente do princípio da não contradição. Por ambos, conhece-se o significado do conceito de negação, isto é, que, sendo dado certo A do qual se constata certo B, é im-

possível que esse mesmíssimo B em A seja um nada, uma mera negação, uma ausência de efetividade. O B em A é e não pode *não ser*. Desse nada de não poder, no preciso momento que se percebe, colhe-se apoditicamente a noção de “negação.” Pois bem, até aqui o conceito sigwartiano de *princípios lógicos* enquanto *leis da natureza*. Conhecendo-se e possuindo-se os princípios recém-referidos, constitui-se a exigência de *coerência* (*Übereinstimmung*) do conhecimento humano, para o qual o princípio de identidade apresenta o solo infranqueável da *permanência absoluta de todos os conceitos*, de modo que no dever ser da realização dos atos de conhecimento temporais, subsumíveis sempre que se queira ao princípio de não contradição, possa verificar-se se existe ou não a coerência efetiva na consciência em relação à multiplicidade indefinida dos conhecimentos adquiridos. Essa coerência possível é a normatividade que pertence ao princípio de identidade, o qual implica certa constância total de todos os conceitos. Se essa constância se constata, aos conceitos $A_1 A_2 A_3 A_4 A_5 \dots$ correspondem $B_1 B_2 B_3 B_4 B_5 \dots$ por $C_1 C_2 C_3 C_4 C_5 \dots$, cuja possibilidade normativa lhes deu o princípio de não contradição.

De fato, o ensejo explicativo de Sigwart mostra-se deveras refinado. Porém, em relação à sua enunciação do princípio de não contradição à qual se acrescenta a noção de “consciência em exercício”, pela qual o *significado* do conceito de negação se apreende em razão de uma imediata contraposição ao que se constata empiricamente de algum B em A, de modo que, neste caso, o princípio de não contradição, tal qual o de identidade, seriam certa lei natural, que *regem todo exercício físico do conhecimento humano*, deve-se notar que nenhuma “lei da natureza” pode caracterizar-se apenas através de significados conceituais, cuja referência objetiva manifeste alguma necessidade de elicitação do conhecimento humano, pois, numa possível não realização de um ato como esse, caducar-se-ia a valência do princípio de não contradição e dos outros equivalentes a ele. Ademais, deve fazer-se uma objeção fundada numa razão símile acerca da noção sigwartiana de “princípio de identidade”, segundo a qual ele faria as vezes de certo *princípio de coerência* a exercer a função de um postulado de garantia do conhecimento objetivo possível. Numa palavra, assim concebido, o princípio de identidade condicionar-se-ia a uma verificação possível da “permanência absoluta de todos os conceitos.” Se pelo termo “permanência absoluta de todos os conceitos” se intenciona significar a exigência de precisão conceitual e terminológica no quefazer científico, isto é, *qua* certo *ideal* a seguir-se individualmente por este ou por aquele cientista, nada há para objetar nessa concepção. Contudo, se se supõe que essa “permanência absoluta de todos os conceitos” condicione, de antemão, todo o conhecimento objetivo, ao modo de um *deus ex machina*, então, deve-se realizar nele a distinção há pouco referida.

Qual é, portanto, o conteúdo objetivo do princípio de identidade, sem nenhum lastro de subjetividade? Husserl deste modo o descreve:

Assim como o fluxo dos conteúdos empíricos de cor e a incompletude da identificação qualitativa não atinge a diferença entre as cores como *espécies* de qualidade, assim como uma espécie é um ideal idêntico perante a multiplicidade de casos particulares possíveis (que não são também cores, mas precisamente casos de *uma* cor), assim se passa também com os significados ou conceitos idênticos em relação às representações conceituais, cujos “conteúdos” eles são (HUA XVIII, pp. 108-109, p. 75, grifos do autor).

Pois bem, para que se compreenda essa passagem, tome-se a diferença acerca dos conteúdos empíricos manifestados sensivelmente em relação à sua respectiva espécie universal que se mantém indiferente para com a variação indeterminada de seu múltiplo sensível. Assim, percebe-se um leque indefinido de matizes de laranja, de vermelho, de azul, etc., na própria empiria, na qual não se encontram se pode encontrar um único caso concreto de espécie ideal que *perfaça a totalidade do conteúdo objetivo* que pertence a ela. Tal incompletude de “identificação qualitativa” (*qualitative Identifizierung*) torna a própria espécie ideal inexistente no que ela supõe de certo limite necessário ao conhecimento sensível humano? De modo nenhum. Por ela, ao contrário, distingue-se o ideal do real, os princípios de não contradição e de identidade da atualização do conhecimento humano subjetivo. Percebem-se cores efetivamente, conquanto tal efetividade não é qualquer “efeito” causalmente da valência ideal dos princípios lógicos fundamentais; em suma, a ordem ideal não é a ordem real, e vice-versa.

Conclusão

Neste artigo, constatou-se, por evidência plena, as incoerências e contradições em que cai a tética principiológica do psicologismo a respeito dos princípios lógicos últimos. Com efeito, pela indistinção entre as vivências reais, concretas, naturais e o significado ideal de validade pura dos princípios lógicos, essas incoerências e contradições não se podem deixar de manifestar em cada uma das enunciações que acerca de tal temática realiza o psicologismo enquanto movimento gnosiológico. Pelas razões apresentadas no texto, constatou-se que nas quatro enunciações típicas do psicologismo, verifica-se uma incompreensão de base a respeito das significações *puras* que devem performar o campo fenomenológico de uma ciência *pura*, que é a lógica. Assim, alcança-se o que fora estabelecido como objetivo deste artigo: impugnar, junto a Husserl, o psicologismo tal e qual se apresenta nos *Prolegômenos às Investigações lógicas*.

É somente a partir de então, depois de feito esse trabalho crítico, é que Husserl irá desenvolver uma fenomenologia propriamente mais *propositiva*, a qual cabalmente irá configurar-se no período de suas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

Referências

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle I*. Trad. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1996.

CRUZ, Juan Cruz. *La Transparencia del Signo*. In: POINSOT, João. *El Signo Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del Ars Logica*. Navarra: EUNSA, 2000.

HEYMANS, Gerardus. *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens: Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1890.

HUSSERL. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: *Husserliana III/1*. Haia: Martinus Nijhoff, 1976.

_____. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. In: *Husserliana XVIII*. Haia: Martinus Nijhoff, 1975.

_____. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Préf. Carlos Alberto Ribeiro Moura. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Investigações Lógicas – Prolegômenos à Lógica Pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. *Investigações Lógicas – Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão, 2012.

_____. *Investigaciones Lógicas II*. 2.^a ed. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

_____. *Investigaciones Lógicas I*. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. *Investigaciones Lógicas II*. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

MILL, John Stuart. *Autobiografia*. Introd. e trad. de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras 2006.

_____. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. 5.^a ed. Londres: Longmans, Green, Reader and Dyer: 1878.

SIGWART, Christoph von. *Logik I. Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*. Friburgo: J. C. B. Mohr, 1889.

STEINTHAL, Heymann. *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein*

Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen. 1.^o vol. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1890.

_____. *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen.* 2.^o vol. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1894.

DIRETRIZES DE PUBLICAÇÃO

O *Caderno de Estudos Ágora* publica artigos acadêmicos, ensaios livres, resenhas e textos traduzidos de autores brasileiros e estrangeiros, com foco nas disciplinas de filosofia, ciências sociais e humanidades, abordando temas como: i) pensamento brasileiro e ibérico; ii) estudos clássicos; iii) estudos orientais; iv) estudos esotéricos. São aceitos artigos em português, inglês e espanhol.

Regras de submissão

Para Ensaios Acadêmicos

1. Os artigos devem atender aos seguintes requisitos de formatação: I. Extensão mínima de 10 páginas; II. Fonte: tamanho 12; III. Espaçamento: 1,5; IV. Incluir resumo (máx. 200 palavras) e palavras-chave (máx. 5).
2. O arquivo da submissão deverá estar em formato Microsoft Word (.docx) e enviado à plataforma OJS de submissão de artigos em <https://cadernos.agorap.org/index.php/cea/about/submissions>
3. Os artigos, uma vez submetidos, serão avaliados por revisão de pares pelo Conselho de Avaliação. O conteúdo aportado deve ser resultante de pesquisas, ensaios teóricos e discussões atuais inéditas e não podem estar sob avaliação por nenhuma outra publicação.

Para Ensaios Livres (ou Resenhas/Traduções)

1. Extensão mínima de 10 páginas.
2. O arquivo da submissão deverá estar em formato Microsoft Word (.docx) e enviado à plataforma OJS de submissão em <https://cadernos.agorap.org/index.php/cea/about/submissions>
3. Os ensaios livres (ou resenhas/traduções) são dedicados à divulgação científica e, uma vez submetidos, serão avaliados pelo Conselho de Avaliação. A avaliação será menos formal que nos artigos acadêmicos, com foco na acessibilidade e na clareza para um público mais amplo.



Copyright © 2025 Instituto Ágora Perene
55.559.007/0001-30 - Todos os direitos reservados