

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

BOLETINS DA FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

LXXXVIII

FILOSOFIA

N.º 3



SÃO PAULO
1948

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor

PROF. DR. LINNEU PRESTES

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

Diretor

PROF. DR. ASTROGILDO RODRIGUES DE MELLO

Cadeira de filosofia

PROF. DR. JOÃO CRUZ COSTA

PROF. GILLES GASTON GRANGER

Assistentes

LIC. PROF. LAERTE RAMOS DE CARVALHO

LIC. PROF. LINNEU SCHÜTZER

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

BOLETINS DA FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

LXXXVIII

FILOSOFIA

N.º 3



SÃO PAULO
1948

GILLES GASTON GRANGER

O VERDADEIRO, O FALSO
E O ABSURDO

P R E F A C I O

Não é nenhuma novidade mas talvez não seja de todo inutil repeti-lo aqui que, desde o século XVIII tem sido a influência da França aquela que mais profundamente marcou a vida intelectual do nosso país. Tem sido também a cultura francesa a que mais decididamente se tem feito sentir na orientação do ensino da filosofia no Brasil. Até os collegios e os seminários eclesiásticos da nossa terra a tem seguido.

Na esteira aberta por essa influência e por esse ensino, se processa, como é sabido, a evolução filosófica do Brasil. Dentro dessa orientação cultural desenvolveram-se as "crises" filosóficas que tiveram lugar em nossa terra e, nem mesmo a aventura do "germanismo" da Escola do Recife, foi suficientemente forte para abater ou mesmo diminuir o valimento da cultura francesa e a poderosa atração que sobre nós exerce o brilhante espírito francês.

Seguindo essa tradição, ao ser fundada a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, para a mesma foram contratados mestres franceses a fim de aqui inaugurar o ensino superior, universitário, oficial de filosofia. Sem exclusivismos, como é proprio da sã filosofia, procuraram eles encaminhar as novas gerações de intellectuais e professores brasileiros, não só para o estudo erudito dos problemas filosóficos mas para uma concepção mais concreta e mais humana da filosofia.

Tomando as lições desses mestres como exemplo, — e não como modelo — os moços que conviveram com êsses mestres não procuram hoje simplesmente indagar as condições “puras” dos valores do espirito. Compreenderam que na investigação filosófica existem élos que prendem muito fortemente as teorias e as doutrinas à vida concreta dos homens.

Os moços de hoje aprenderam, e ainda aprendem com êsses mestres, que é preciso superar o “purismo” filosófico, e que é imprescindível, para a exacta e verdadeira compreensão dos valores do espirito, aferi-los às condições historicas que deram nascimento a esses conjuntos arquitetonicos que são os “sistemas” filosóficos. E que é preciso sempre para exacta compreensão dos mesmos, integrá-los nos seus quadros históricos. Só assim, parece, é que a filosofia revela o seu verdadeiro sentido. Retendo essa lição critica e de liberdade, que é consubstancial à filosofia, — os jovens pesam hoje melhor não somente o sentido da filosofia moderna mas, mais do que isso: o sentido dos choques que resultam das vicissitudes do pensamento estranho, nascido em outras terras, em outros climas, das influências culturais em face do meio novo da América. E melhor se preparam para compreender a nossa terra.

Ligados à Europa pelo passado, devemos ainda à influência francesa o não havermos caído nos “deslumbramentos” de uma lusitanidade tão ridicula quanto a vaga e incerta Brasilidade sem conteúdo que muitos patrioteiros interessados apregôam. Na dignidade e no equilibrio da tradição cultural da França, encontramos, seria o caso de dizer agora, exemplo e modelo de um elevado sentimento da dignidade humana que nos leva a meditar sôbre o nosso valor e sobre o sentido do esforço que fazemos para construir, nos trópicos, um ramo da civilização que não desmereça o passado da civilização de que somos parte.

E' certo que é necessário elevar a nossa cultura. Não quer isto dizer que devemos destruir uma serie de valores de que fomos os criadores. Os empréstimos às culturas estranhas não significam apenas imitação. As civilizações têm também individualidade e a

nossa, — é suficiente atentar para a nossa história — tem uma. O que nos cumpre é precisamente compreender melhor essa individualidade e realçá-la para encontrar então a nossa verdadeira “brasilidade”. Mas antes, é necessário que aprofundemos uma série de factos históricos e actuais, uma série de analogias e dissemelhanças que são próprias, parece, a uma determinada família de sociedades às quais estamos ligados por inumeros e complexos fios.

Justifica-se, pois, a colaboração de mestres francêses na nossa Universidade, sobretudo na seção de filosofia. Eles são possuidores de uma culta tradição e, ao mesmo tempo, de um espírito em que todos reconhecem subtileza, graça e, também, equilíbrio. Em suma: todo aquele complexo mundo espiritual que é constituído de “généralité” e de “finesse”...

*
* * *

Tenho hoje grande satisfação de apresentar aos professores e intelectuais meus patricios, assim como aos nossos alunos, o trabalho do Snr. Prof. Gilles Gaston Granger, nosso estimado colaborador nas disciplinas de lógica e de filosofia geral da cadeira de filosofia.

O Prof. Granger, que muito nos honra com a sua presença na Faculdade, fez os seus estudos na afamada “École Normale Supérieure”, de Paris. Ali licenciou-se em filosofia e em matemática. Como todos os seus patricios o fazem, iniciou a sua vida de magistério num liceu. Depois foi encarregado de um curso de lógica na Faculdade de Letras de Dijon, de onde mais tarde foi destacado para ficar adido ao Serviço de Pesquisas do Centro de Pesquisa Científica do seu país. Desde maio está o professor Granger no Brasil e desde esse mês tem a seu cargo, na cadeira de filosofia, as disciplinas de lógica e de filosofia geral.

Entre os seus trabalhos, destacamos os seguintes: “Sur le Traité de Logique de Ch. Serrus” (publicado na Philosophy and Phenome-

nological Research); *Descartes: la logique et l'existence*"; *Pygmalion: réflexions sur la pensée formelle*" (publicado na Revue Philosophique).

Dá-nos agora o Prof. Gilles Gaston Granger este interessante estudo sôbre o "Verdadeiro, o Falso e o Absurdo", em que são estudados varios aspectos da situação densamente do lógico contemporaneo. E' de esperar que, durante a sua estadia entre nós — que desejamos seja prolongada — possa o Prof. Granger nos dar muitos trabalhos com o que constitue o Boletim n.º 3 de Filosofia, que agora se publica.

São Paulo, 1947

Cruz Costa

O VERDADEIRO, O FALSO E O ABSURDO

“**Morrer pela Verdade**” é exagerar demais uma figura de oratória, pois há sempre quem se sacrifique por todos os partidos. A morte do herói, muito ao contrário, é o sinal da presença do “falso” neste mundo, e o seu sacrifício, por si só, não basta para identificar nem apartar o verdadeiro do falso. Mas, exagerando assim esta figura de oratória, nós fazemos subsistir a ambiguidade que torna possível escândalos e paradoxos. Permitímo-nos dessa forma imaginar o verdadeiro como uma virtude que possuímos e o falso como uma potestade perniciosa, sempre hostil e desconhecida, que surge das “**trevas exteriores**”. E assim vivemos ordinariamente, segundo estes modos alternados, entregando-nos com fanatismo a uma ideia qualquer na qual reconhecemos a Verdade, ou professando, por desespero ou indiferença, o absurdo deste universo. Se quizéssemos definir a Verdade por “**o que dá vida aos homens**” então caberia ao psicólogo, talvez, observar as “**intermitências**” do coração. Mas, a verdade exprime algo de ainda mais abstrato, em virtude do que a Lógica é definida ordinariamente como a “ciência do verdadeiro e do falso” (1). A confusão tácita destes dois sentidos do **verdadeiro** faz-nos ver numa ou noutra destas atitudes da existência uma demonstração da hegemonia do lógico ou a evidência da sua irremediável condenação. Nas notas que se seguem, relativas ao verdadeiro, ao falso e ao absurdo, pretendemos saber se nos é possível identi-

ficar a Verdade com vida, riqueza e virtude, e a verdade nua e descarnada do logicista; tentando denunciar a confusão geral de valores que se esconde numa inocente homonímia e numa querela de palavras apenas.



Numa série de lições inéditas sobre a Filosofia, a Ciência e a Verdade, Heidegger (2) refutava a tese aristotélica segundo a qual a verdade tem o seu lugar na proposição. Afirmava ao contrário que a verdade nasce de uma “convivência com a coisa”, que é uma relação de existência à existência, uma **descoberta** (ent-deckung) da qual somente o ser humano é capaz, e que, por isso mesmo, o define como um tipo de existência. O “dasein” é a espécie do ser para a qual se revelam imediatamente os demais existentes. A verdade seria pois anterior ao conhecimento que é uma noção derivada, e esta operação “**veritativa**” seria de natureza existencial e não lógica. Esta tese comum, como diz o próprio autor, não é uma inovação, salvo no que se refere ao “ego” em questão. Já em Platão não há dúvida que a *NOHΣΙΣ* seja uma revelação que se opera pela coexistência de duas gradações do Ser; enquanto que a *ΔΙΑΝΟΙΑ* aparece como o encadeamento lógico do “**discours**”. A confusão expressa destas duas normas da verdade, que é o que afinal de contas pretende Heidegger, seria destruir inteiramente a lógica e permitir que toda a reflexão se desfigurasse, tal como se altera num espelho mágico a imagem do universo. E não é a mesma confusão premeditada que serve de espelho mágico a Hegel? Neste quiproquo sem fim entre a existência e a idéia, a dialética se apresenta como uma promoção da lógica; e jogando com as existências pretende, depois, a posteriori, havê-las suscitado a partir do abstrato. Mas seria prematuro pretender mostrar aqui o processo da dialética.

Nosso propósito é a defesa da lógica e a demarcação do seu domínio.

Ora, a confusão de que falamos vem desnaturar a lógica como disciplina do conhecimento. Ela é, como se diz, **normativa**, é uma "arte de pensar". Esta ilusão que conquistou títulos de nobreza no decorrer da História da Filosofia, torna insustentável, e um pouco ridícula, a posição do logicista em nossos dias a quem se opõe, como a um mestre de escola pedante e inútil, o sábio que pode caminhar sem êle. Mas a lógica não é **mais** normativa do que a geometria ou do que a psicologia que descrevem e constroem universos onde, como na lógica, nem tudo é "permitido". E' certo que a determinação do grupo de operações válidas no domínio da objetividade em questão provem da experiência ou de uma disposição previa de noções, mas dentre todas as combinações possíveis dos elementos de uma ciência (em vias de constituir-se como sistema, suponhamos) há combinações que são distintas. Deste ponto de vista a lógica se apresenta precisamente como uma **ciência** onde o critério de validade é o mais obstrato possível com relação ao estado geral dos outros conhecimentos. Mas o "**válido**" por si só não é de forma alguma o gerador de imperativos ou de receitas para a ciência. Se houvesse preceitos para "descobrir a verdade quando a procuramos" — como dizia Pascal, que acrescenta: "e eu não tratarei de procurá-los", — êles não poderiam ser mais do que a habilidade de artífice própria ao físico, ao biologista, ao psicólogo; e este exercício do método é precisamente o que parece mais escapar às análises teóricas. E' preciso pois concluir que a verdade lógica não é de forma alguma o enunciado normativo das operações **necessárias** para se chegar ao conhecimento; e se assim fora seria muito fácil mostrar as suas contradições e insuficiências como acontece todas as vezes em que existencia é determinada extrinsecamente. A verdade lógica é simplesmente aquilo que **admitimos**, e não aquilo que existe ou que deve existir. Analisaremos diante o sentido deste "admitido", distinguindo-o

do "real" ou do "existente" para bem caracterizar o campo da lógica.



Ao que nos parece desde início, o verdadeiro não é senão o **autêntico**. Dizemos: uma paisagem verdadeira para distingui-la de um cenário. E entretanto, o cenário não é menos real. Seria "verdadeira" pois, a coisa tomada pelo que ela é de fato, do que decorre que toda imagem no sentido em que nos é dada como reprodução é falsificada. Platão parte desta ideia da *MIMHΣΙΣ* para construir a sua dialética. Mas então será preciso renunciar ao conhecimento à descoberta de algo além das imagens, e até das imagens não autênticas, pois que elas substituem o objeto em questão por um modelo esquemático e jamais completo. A dificuldade nasce de que esta definição do verdadeiro como "adequatio rei et intellectus" supõe como dados, e ao mesmo tempo determinados, a imagem e o seu modelo autêntico. Mas não é assim, pois o objeto ao qual conviria comparar a sua "imagem" é determinado e tributário desta própria imagem que atualiza a sua realidade. Do ponto de vista da existência é certo que a discriminação entre uma linguagem claramente inadequada e uma linguagem conforme à experiência pode fazer-se bem ou mal. Se a sentinela vem às pressas dizer-nos que o inimigo se acerca, saberemos desde logo se o que diz é verdadeiro. Notemos entretanto, apesar das aparências, o quanto é abstrada a enunciação do que queremos verificar. O fato considerado como real é de outra complexidade e circunstanciado de outra forma. Ainda que a sentinela atenta possa indicar com precisão por onde e como vem o inimigo, ela não poderia pretender exprimir na sua totalidade o conteúdo do acontecimento. Não é pois por imitar uma realidade ainda indeterminada que o seu julgamento é uma verdade, mas somente enquanto ele não

passa de uma abstração. E' preciso pois conceber o verdadeiro como uma certa retidão do pensamento esquemático, por oposição ao real que envolveu sempre um horizonte de indeterminação; de sorte que pretender uma verdade exhaustiva é condenar-se necessariamente a desesperar pela verdade, quando não, a colocar-nos num estado de permanente alucinação que nos faz tomar por evidencia o nosso sentimento de **certeza**.

Nós nos servimos aqui do vocabulário de Lagneau embora sem seguir exatamente a sua doutrina. Entendemos por evidencia o estado de um pensamento, visando no seu objeto uma simples apresentação, quer como dado, quer como resultado. Precisaremos logo mais o sentido em que se deve tomar o **“dado”** e o **“resultado”**. A certeza, ao contrario, é um sentimento que nos domina interiormente. Se a evidencia é, por assim dizer, um momento operacional do nosso conhecimento, a certeza é o seu termo final. “O homem está repleto de necessidades” diz Pascal, ele procura pois a plenitude da sua satisfação, ao que responde a certeza. Estar certo é ter de antemão a resposta para todas as objeções, é estar defendendo de todos os ataques e possuir uma fonte concreta de argumentos sempre renovados. No sentimento da certeza o real nos será apresentado adequadamente como uma experiencia completa onde a indeterminação se transforma em fertilidade. Os valores morais, estéticos e místicos não passam de especificações mais ou menos incompletas de uma certeza única. Não discutiremos se um tal movimento humano pode efetivamente levar-nos ao “real”; queremos apenas denunciar a oposição fundamental que surge então entre o verdadeiro e um tal valor concreto como o Belo ou o Bem. Toda a força e todas as dificuldades do spinozismo estão precisamente na ambiguidade da “ideia verdadeira” que é ao mesmo tempo: objeto da certeza, miniatura do Ser total, ponto de partida da experiencia absoluta e também, verdade lógica matematicamente desenvolvida, como procuramos defini-la. Na “Ética” o verdadeiro é ao mesmo tempo o objeto de uma percepção de certo modo atômica e o objeto de uma implicação como elemento, num

sistema. Mas esta duplicidade deriva da ambiguidade já sublinhada, da qual procede também toda a teoria da substância. Se a evidencia do verdadeiro concerne ao abstrato, ela não pode visar as essenciais isoladas pois que as abstrações não se podem manter sem que implicadas nas suas relações recíprocas. *ΚΑΛΙΑΣ* será imaginado talvez como uma realidade autônoma e insular, mas o **homem** não será jamais visto fora da sua relação ao **animal**, a **razão** e a outras abstrações em razão das quais eu o defini. O ponto físico que recai nos meus sentidos é apreendido como átomo da realidade, mas o ponto abstrato não tem sentido a menos que ligado ao conjunto dos pontos abstratos de um sistema. Teríamos que submeter à prova esta tese que admitimos provisoriamente, saber que a certeza relativa a um objeto existente pode considerá-lo isolado; mas por enquanto bastanos apanhar o caráter essencial da pluralidade **coerente** das verdades, por oposição ao estatuto metafísico, duvidoso, do real. Husserl na terceira meditação (§24) definiu a evidencia como fenômeno geral e último da vida intencional”, no qual o objeto está presente **em si mesmo**, (**originaliter**), por oposição aos modos vazios da consciencia de alguma coisa. Esta definição dá à evidencia um sentido extremamente largo no qual entra, por exemplo, a experiencia no sentido vulgar. Esta situação da evidencia como noção de base nos parece singularmente instrutiva se compreendermos bem que: o que chamamos de **“certeza”** envolve necessariamente as evidências, porém mais ou menos unidas e interpretadas num sentido existencial. Da mesma forma Husserl indica que a evidencia é correlativa, a todas as modalidades do **“real”** e do **“imaginario”** aí compreendendo-se aquelas que **“tem a sua fonte na esfera efetiva e volitiva”** a que se prendem sempre, de forma mais ou menos perfeita, as nossas certezas. **“A verdade está tão obscurecida em nossos tempos, e o erro tão bem estabelecido que não sendo por amor a Verdade não poderemos conhece-la “diz Pascal, (*Pensées* ed. Brunschv. XIV. 864; querendo referir-se evidentemente a esta verdade “existencial” que dá nascimento a certeza). Mas será necessa-**

rio, para tanto, introduzir estas diversas modalidades na teoria lógica? Ao termo desta análise preliminar parece-nos dispensável desde que nos mantenhamos presos a abstração fundamental da lógica. Isto não significa que não possamos escapar ao problema das lógicas modais. Por ora, nos proporemos esboçar uma interpretação das teorias modernas da modalidade, o que nos permitirá precisar as relações da lógica e das disciplinas mais concretas a que a estendem.

*

* *

Mostramos que o verdadeiro em lógica só pode ser admitido — “posé” — seja como dado ou como resultado. Aí estão duas gradações do processo lógico compassando o movimento de formalização que ele exprime. O verdadeiro é apanhado primeiramente como posição abstrata de um objeto autônomo; mas esta intenção se torna desde logo insustentável, pois que todo abstrato reclama co-determinações que o tornem elemento de um sistema, de sorte que os axiomas e postulados deixam de ter uma verdade intrínseca. Perceba-se bem que eles não são nem verdadeiros nem falsos, mas apenas cômodos, como se diz. Isto significa reconhecer precisamente que o verdadeiro não tem sentido dentro de um sistema relacionado. São as consequências destes elementos primitivos, ou se se quizer, a sua totalidade, que são susceptíveis de verdade.

Concepção realmente próxima daquela de Conseth que substitui o verdadeiro pela ideia de verificação progressiva e de um ajustamento esquemático e revisável. O **idoneísmo** insiste, com efeito, sobre o caráter indefinidamente provisório da teoria que se propõe axiomas e sobre a reciprocidade de relações entre o abstrato e o concreto. A lógica, considerada como “física de um objeto qualquer” seria o primeiro grau desta esque-

matização do existente. Esta tese tem a nosso ver o mérito de trazer à luz a relatividade do verdadeiro a um sistema de referência, afastando o ceticismo. Dadas tais exigências prévias a verdade torna-se unívoca e absoluta, assim se quer imaginá-la; mas o processo do conhecimento consiste em ultrapassar constantemente as exigências prévias. O exemplo mais incisivo desta dialética nos parece apresentar-se na evolução do rigor matemático (3). Muito longe de ter um sentido absoluto e fixo, o rigor — outro nome para a verdade — é um conceito em movimento, definido pelas exigências sempre novas que fazem rejeitar o antigo rigor como primeira aproximação. Mas a expressão de “adequação” usada tão comumente pelo **idoneismo** nos parece singularmente ambígua. Parece-nos que ainda desta vez se dispõe simultaneamente de um concreto definido e de um sistema ao qual ele é comparado; ora, a comparação não tem lugar senão entre esquemas, entre estruturas mais ou menos determinadas. “O espírito não vem do real, mas vai para ele”, diz excelentemente Gaston Bachelard, que parece, por certo, mais disposto a insistir sobre o caráter “**nomenológico**” das construções do sábio que estabelece sob-estruturas radicalmente distintas do fenómeno. Mas o “fenómeno” em si mesmo não é senão uma estrutura particular e cada esboço “**nomenológico**” representa por sua vez o papel de fenómeno em relação a uma estrutura mais elaborada. A verdade de um enunciado científico continua sendo uma propriedade relativa a um nível de abstração determinado, sem ser jamais o predicado da **coisa**. É certo que o movimento do pensamento científico é orientado para o real, do qual se esperam **efeitos** pela aplicação de uma técnica mais ou menos subtil e poderosa. (É Bachelard ainda quem observa em “**Les intuitions atomistiques**” que a física moderna é uma física dos “efeitos”.) Mas, parece-nos claro então que o “real” científico envolve o instrumento em si e o observador. Bem longe de chegar a um nominalismo do conhecimento científico procedente de uma oposição ontológica entre o espírito e o seu objeto, nós somos levados a ideia de uma unidade do real à qual se inte-

gra a operação do conhecimento, cujos progressos traduzem momentos diferentes da estrutura. Esta dialética, que nos parece escapar às objeções mais fortes levantadas contra a dialética hegeliana, torna-se possível em virtude da oposição diametral entre a orientação da ciência para determinação do "existente" (que lhe empresta sempre uma fisionomia realista) e o movimento pròpriamente lógico do pensamento que tende à maior abstração. Os diversos aspectos das "axiomáticas" interpretadas num sentido hilbertiano ou à maneira de Gödel exprimem esta oscilação fecunda entre dois polos do pensamento. Mas a tentação de perder de vista a significação autêntica do lógico, que se encontra efetivamente recoberta nas axiomáticas das diversas ciencias, pois que o seu movimento está sempre encoberto pelo enriquecimento constante do pensamento científico, torna-se muito grande. Daí a impressão de que a lógica em si mesma pode ser modificada e estruturada como as teorias da ciencia. A lógica clássica do verdadeiro e do falso então aparece como uma especificação entre outras de uma lógica mais geral, assim como a geometria euclidiana em relação a uma geometria geral ou a mecânica de Newton em relação à mecânica relativista generalizada. E a dicotomia de valores lógicos não seria mais do que um caso particular de uma repartição a n valores. As tentativas numerosas e bem elaboradas de lógicas plurimodais testemunham a fecundidade desta iniciativa, mas não nos parecem apresentar em nada uma forma nova ao problema do verdadeiro e do falso, pois que elas ultrapassam de um salto as fronteiras do lógico. Seria certamente uma pretensão temerária querer demonstrar a inanidade dos esforços de tantos logicistas notáveis, e nem procuremos, de forma alguma acusar de estêreis os seus empreendimentos; trata-se apenas de elucidar o significado desta multiplicação das modalidades, o que nos servirá, como cremos, de confirmação à ideia já esboçada no tocante à natureza do "verdadeiro". Nossa tese é a seguinte: as pretendidas lógicas modais não são variantes de uma lógica geral, a colocar-se no mesmo pé da lógica clássica; são especies metodologicamente

legitimadas da axiomática que lhes serve de base e da qual parte cada ciência; e que fornece, em suma, o esquema prévio do tipo de objeto de que ela pretende ocupar-se. São pois disciplinas posteriores à lógica autenticamente definida que não é mais do que lógica clássica, convenientemente formalizada, e que serve a todas de instrumento de operação. O primeiro argumento que nos pode orientar é que toda a lógica modal nasceu das exigências de uma ciência particular que se tratava de axiomatizar.

A lógica intuicionista responde às necessidades de um rigor maior para o fundamento das matemáticas. A dicotomia do verdadeiro e do falso obriga a considerar como verdadeiros os enunciados de que apenas se sabe não serem falsos. Mas se a matemática quer permanecer como **“construção de conceitos”**, esta condições já não é suficiente; o verdadeiro será aquilo o que o matemático sabe positivamente construir e demonstrar, e o não falso será uma categoria especial, um terceiro valor. Foram as dificuldades encontradas pela física teórica que inspiraram outras lógicas modais como as de Reichenbach e de Destouches-Février. Os polonezes, é certo, pretenderam ir mais além aplicando à teoria lógica os princípios de extensão e variação das constantes que dominam o desenvolvimento dos sistemas matemáticos. Mas antes de colocar o problema de uma lógica generalizada, examinemos alguns pontos relativos a uma destas lógicas modais, apresentada por J. L. Destouches no tomo I dos seus **“Princípios fundamentais da física teórica”** (Hermann, 1942). Ele se propõe procurar as condições de uma redução à unidade das teóricas da física moderna, contraditórias algumas delas, pois que nos levam a prever a impossibilidade de resultados experimentais efetivamente realizados, ao mesmo que previstos por outros meios. É preciso pois, diz Destouches ou bem se resignar à incoerências das doutrinas teóricas da física, ou bem aceitar a revisão das regras de contradição, o que significa limitar a liberdade de raciocínio concedida pela lógica usual. Não nos deteremos na discussão deste dilema que, embora apre-

sentado como um teorema (th. 328, p. 114 do tomo II). não nos parece de forma alguma ressaltar de uma demonstração irrefutável. Observaremos apenas as consequências curiosas que se teriam verificado se os matemáticos, que já bem antes de Brouwer haviam encontrado dificuldades análogas houvessem reformado a sua lógica em lugar de conciliar por outras formas as suas teorias aparentemente contraditórias. O fato é que nos casos mais desesperados eles revisaram as suas axiomáticas, i. e., refundiram o conceito do objeto constitutivo de sua ciência. Parece-nos que todos os empreendimentos dos logicistas da modalidade limitam-se apenas a esta reforma. Condenamo-los, pois, não por haverem estabelecido axiomáticas determinantes de novos objetos da física ou da matemática, mas por interpretar essas estruturas como inovações lógicas, susceptíveis de modificar profundamente as noções do verdadeiro e do falso. A considerar a lógica clássica das proposições como uma física de um objeto qualquer ter-se-ia conseqüentemente de considerar toda "axiomática", toda "física de um objeto determinado", como uma nova lógica. Esta dialética de especificação, de enriquecimento, traduz, com efeito, o movimento da ciência e pode admitir-se com certeza que toda a estrutura de pensamento se apresenta de fato como a axiomática de uma certa região da objetividade concreta. O pensamento dito primitivo esboça uma destas axiomáticas particulares; e já se percebeu mesmo que o "primitivo" aplicava muitas vezes, no que se refere à técnica, por exemplo, categorias completamente outras, mas de forma alguma incomparáveis às nossas. Ademais, a recíproca é bastante evidente. Compreendemos, pois, o valor e o interesse dos sábios logicistas que acusam esta continuidade do progresso do pensamento objetivo e a relatividade da estrutura do conhecimento em relação aos modos técnicos de determinação do objeto. Mas cremos que invertendo esta perspectiva e percorrendo em sentido contrário os momentos de estruturação do objeto, seremos novamente dirigidos fatalmente a uma forma, — ou mais exatamente a uma direção — extrinsecamente lógica do pen-

samento que caracteriza o fundamento de toda a objetividade, sejam quais forem as determinações posteriores. Se é assim, a intenção de Lukasiewicz de procurar uma lógica geral da qual todas as demais pudessem derivar se é perfeitamente legítima. Todavia, com ele parte de uma destas pseudo-lógicas modais, a teoria englobante que ele pretende alcançar arrisca-se seriamente à mesma sorte que a da pedra filosofal; pois esta lógica "**primeira**" deveria ser essencialmente operacional. Toda a parte explicitamente formalizada de uma teoria tende já a esboçar um objeto de ciência particular, e é por isso mesmo que a lógica clássica, uma vez posta em forma de teoria dedutiva, aparece na realidade como uma física primitiva. Reservaremos, talvez, para outro trabalho a pesquisa de um esquema formal, se é que podemos encontra-lo, muito pobre contudo para responder à ideia do **Escola Poloneza**, de uma lógica generalizada. Nesse propósito exige apenas que insistamos sobre a importância fundamental do conteúdo operacional e não formalizável que define a lógica, pois que a distinção do verdadeiro e do falso anterior a toda diversificação modal pertence precisamente a este último fundo lógico. Não ignoramos portanto que o elemento formal e o elemento operacional não tenham sentido à parte um do outro, e que seria pois ilusório pretender descrever um deles sem fixar o outro, sem se referir, por consequência a **uma** lógica, de tal sorte que a lógica divalente aparecesse apenas como um caso particular, como um exemplo escolhido "para fixar as ideias" como diz o matemático. Nem é menos certo que a dicotomia de valores lógicos além do seu sentido puramente formal e arbitrário traduzido pelas matrizes clássicas possuí um sentido muito mais geral de oposição operacional necessária, e mesmo indispensável, à utilização da lógica polivalente tanto quanto da lógica clássica. É assim que no caso citado anteriormente Des-touches se serve de uma distinção prévia entre o verdadeiro e o não verdadeiro, que ele analisa em seguida em muitos valores distintos. Um exame aprofundado das lógicas polivalentes mostraria além disso que o ganho obtido por elas só concerne às es-

truturas objetivas já complexas e não à mais simples estrutura que define o campo lógico; e que de outra parte o uso efetivo deste formalismo requer constantemente certos princípios operacionais invariáveis, dentre os quais esta dicotomia. (4) Dai resulta que a significação do verdadeiro e do falso tal como tratamos de precisar acima se encontra paradoxalmente confirmada pelas teorias da modalidade. E' ainda uma transposição da confusão entre os dois valores abstratos da lógica e os valores existenciais que nelas se manifesta abertamente. Os novos valores modais não são, na realidade, nada mais que manifestações de um pensamento que quer determinar o "real" (5). Ora, se há gradações na existência — considerada como unidade do cognoscente e do conhecido, sujeito a estruturação progressivas — a verdade não tem gradações algumas. Ela reina num domínio, e orienta um movimento do pensamento estritamente definido e não aparece como absoluta senão dentro de um sistema abstrato, indefinidamente revisável. Trataremos agora de aplicar estas observações ao domínio do **absurdo** susceptível de esclarecer talvez, ao mesmo tempo que um dos temas prediletos do mundo contemporâneo, o próprio estado do pensamento lógico.

*

* *

A verdade é uma só, e os erros são inumeros — diz-se comumente. Mas é preciso notar que o verdadeiro de que se fala é aquele dos elementos abstratos de um sistema bem definido. Se se tratar de "verdade existencial", de realidades concretas —, então a unicidade é apenas aparente e se resolve numa multiplicidade simétrica como a do "falso existencial". Quanto à falsidade lógica ela é tão única na sua abstração como a verdade da mesma ordem. Todavia, como o falso em geral é introduzido

por uma operação explícita de negação, enganamo-nos muitas vezes ao crer que as variedades fenomenológicas pertencem ainda ao domínio lógico, que somente define a mais abstrata na sua unicidade. (6). Isto significa ultrapassar o lógico e especificar de antemão um objeto bastante concreto e não querer dar-se conta das significações diversas do não admitido (“**non-posé**”) ou do não admissível (“**non-posable**”). (O primeiro caso se refere à função “axioma” das proposições, e o outro à função “inferencia”.) É precisamente este o malentendido das lógicas modais, e não voltaremos mais a ele, detendo-nos contudo a uma destas variedades do não verdadeiro da qual o privilégio propriamente lógico vem do fato de que ele parece ser, não uma negação de proposições particulares, mas a negação do próprio “discours” lógico que ela circunscreve, na realidade.

O absurdo é o que é desprovido de sentido, o que viola às regras constitutivas da expressão, isto é, dum certo sistema onde reina a dicotomia do verdadeiro e do falso, debaixo de um nome qualquer. Sem dúvida o “pensamento absurdo” não implica ser de forma necessária um pensamento também de todo estranho a um sistema de expressão; e não se obriga em absoluto a confundir deliberadamente as categorias, como no exemplo hoje clássico: “Cesar é um número primeiro”. Mas nem por isso ele deixa de violar algumas leis abstratas, mais ou menos tácitamente reconhecidas, como por exemplo aquelas da probabilidade que num universo definido nos leva a não considerar senão um determinado tipo de acontecimento. De um deles pode sempre dizer-se se é possível ou quasi certo. Contar com um acontecimento altamente improvável e dar de mão às regras do jogo. Dessa forma o absurdo nos coloca sempre na impossibilidade de julgar, porque repudiadas as nossas normas antigas apresenta-se-nos imediatamente a questão de saber em que circunstancias ele nos reclama que estabelecamos outras regras e reconstruamos o sistema de categorias segundo as quais pensavamos anteriormente. Limitemo-nos a

notar por ora que a todo sistema abstrato pode corresponder um absurdo que o delimita. Se a lógica pode ser definida, como nós o fizermos, por nova ascendência à maior abstração, haverá em cada etapa, em cada **teoria** a possibilidade de um absurdo; e sendo o último fundo lógico de natureza operacional, o absurdo radical consistirá na negação desta atividade elementar e em última análise na negação da exclusão dos terceiros. A esta altura vem a tentação forte de pensar que a lógica pode reproduzir o movimento da ciência que parece proceder por anexações progressivas do território do absurdo. Em face de um enunciado que viola as regras definidoras de um sistema teórico parcialmente comprovado, o sábio estenderá a tal ponto as suas normas que o enunciado encontre sentido num sistema novo, mais "povoado". Um exemplo típico do absurdo científico é o irracional dos pitagóricos. O progresso de um sistema lógico consistirá assim na construção de um sistema mais largo onde o absurdo primitivo adquira um sentido e onde o sistema anterior seja apenas um caso particular. Parece ser essa a ambição da **Escola Poloneza**. Já tratamos de mostrar acima em que esta concepção nos parece incorreta. Vê-se bem, através disto que a finalidade de uma regulamentação lógica não é a de reduzir indefinidamente o inexprimível, o **absurdo**, mas que ela tende, ao contrário, a instituí-lo em todo o seu rigor. Ora, a infração fundamental às regras do pensamento lógico parece consistir na confusão das categorias da existência e da abstração, como ressalta do estudo dos paradoxos. Todos conhecem o apólogo do extranho naufrago que alcançando um ilha onde os nativos tinham o costume de condenar à morte os imigrantes, foi permitido escolher o seu altar de suplicio. Morreria no altar da Verdade se dissesse uma verdade, ou no altar da Mentira se o que dissesse fosse uma mentira. O astuto naufrago respondeu: "Morrerei no altar da Mentira". Ora, se fosse conduzido para o altar da Verdade a sua asserção teria sido falsa e ele não poderia ser sacrificado ali. Mas se fosse levado para o altar da Mentira, então a sua asserção seria uma verdade, e o seu sacrificio não

podia celebrar-se neste altar. A dificuldade reside em que uma **verdade lógica** (a resposta do náufrago) é elevada a uma **“verdade” existencial**, que em si mesma é subordinada à primeira. Todos os paradoxos (o EPIMENIDE, os catálogos, etc...) são construídos sobre um esquema análogo, sobre um círculo vicioso da “existência” e do “abstrato”, tirando proveito da ambiguidade de uma **efetuação** que parece pertencer ao mesmo tempo ao campo da lógica e ao mundo da existência

E’ daí que vem, sem dúvida, o sucesso metafísico e teológico do absurdo, que aparece de tempos em tempos na cena filosófica como o mensageiro do Absoluto: “O que está além da geometria nos ultrapassa” é a marca da transcendência real do ser, e a fé pode então alimentar-se do absurdo. Mas se o absurdo não existe senão como relativo a um certo modo de apresenta são das cousas, será preciso concluir então que cada geração faz um Deus à sua própria imagem, ou melhor, à imagem da sua inteligência. O paradoxo que Kierkegaard descreve, sob a forma do sacrifício de Abraham se denunciaria então todas as vezes em que o pensamento do “geral” entra em conflito com o modo singular da existência concreta, de onde ninguém ousaria construir uma teologia. E na verdade, o absurdo não pode ser uma categoria metafísica, uma vez que é apenas um conceito negativo esboçando o conteúdo da nossa experiência momentânea. Neste sentido subscrevemos a expressão de Camus “ele não é um critério do além, mas um resíduo da experiência deste mundo” (“**Le Mythe de Sisyphe**, p. 57”). Mas embora tenha dissipado a ilusão teológica dos diversos existencialismos que divinizam de uma ou de outra forma o absurdo, não é certo que Camus lhe conceda um valor absoluto e dele faça um dado metafísico da nossa condição? Em lugar de construir a partir daí uma teologia, ele deduz uma ética, embora o “homem absurdo” é um conceito simétrico ao “isolado” kierkegaardiano. Mas, o que é o “homem absurdo”? “Aquele que sem negar o eterno, nada faz por ele” (*ibid.* p. 93); que compreendendo que nenhum

raciocínio pode ser levado logicamente até ao fim, não crê numa resposta definitiva ao problema da existência. Esta atitude, entretanto, procede, no seu fundo, do mesmo pensamento da atitude existencial, pensamento profundamente teológico que disfarça mais ou menos bem a sua fé na posse do absoluto. Um dos heróis prediletos de Camus é o Kirilov dos "Possuídos", exemplo típico do homem absurdo; ora não é o próprio Kirilov quem diz que o suicida, embora negando a Deus, faz de si mesmo um Deus? O filósofo do absurdo crê afastar o homem da ilusão do outro mundo e ensiná-lo a "**viver sem apelo**"; mas, assim fazendo, ele está tirando do absurdo uma teologia secreta. — "Você crê na vida eterna do outro mundo?" pergunta Stavroguine a Kirilov, que responde; "não, mas creio na vida eterna deste mundo". Esta citação de Dostoievski, feita por Camus é bastante para traí-lo. E' precisamente esta teoria, de certa forma positiva, do absurdo que gostaríamos de refutar embora adotando a sua parte crítica e levantando-a, se quiserem, às suas consequências extremas. O absurdo não é simplesmente um resíduo da experiência deste mundo, mas ainda ele não pode ser mais do que o resíduo de experiências particulares, e não de uma experiência total. E' ilegítima, pois, toda a metafísica que se extraia da condição humana. Não se pode afirmar que o mundo, no seu todo é absurdo, desde que a ideia de um sistema total **abstrato** de experiência universal é ilusória. Teríamos de dizer então que o absurdo do mundo é a própria inconsistência desta ideia de um sistema abstrato universal; mas trata-se de uma concepção puramente negativa e inoperante, enquanto não se houverem fixado os modos segundo os quais o homem se esforça insencivelmente ao sentido de inventar esta sistemática. O caráter próprio da criação estética, e em particular do romance, é dar-nos universos fechados sobre si mesmos de maneira que nos permitam pensar verdadeiramente o seu absurdo ou a sua coerência. Assim acontece com o mundo kiriloviano dos "**Possuídos**". Mas isto só é possível em virtude do artifício de um narrador que, vivendo de certa forma secretamente estranho e

exterior a este universo, se constitui num sistema de referência. Do mesmo modo a curvatura de um espaço não euclidiano a duas dimensões só é sensível a quem disponha de uma terceira dimensão que permita sair desse espaço e considerar a imagem. Para o **metafísico** não há nada de contemplativo no seu mundo; mas já não é mais o mundo o que ele percebe. Ele só esboça esquemas fragmentários. Pretender, pois, falar do absurdo ou da coerência como atributos da experiência total é pisar em duas canoas, a do metafísico e a do logicista.

Isto não quer dizer que eles possam ignorar-se e que deva pretender uma metafísica ou uma lógica em **estado puro**. Nossa análise, ao contrário, tenderia mais a ressaltar a necessidade da lógica de minudenciar o seu **estatuto metafísico** e os proventos que adveriam para a metafísica ao discernir a significação dos elementos lógicos de que ela se serve com os olhos vedados. No tocante ao problema aqui em questão, somos levados a rejeitar as metafísicas do absurdo, como baseadas numa "**ignoratio elenchi**". O absurdo radical do universo teria um sentido positivo se o universo fosse apenas um "**discours**", mas como a própria filosofia do absurdo não cessa de proclamá-lo, o universo existe numa forma completamente outra. Esta existência não é de forma alguma uma condenação do pensamento lógico; e é este pensamento que falsificando a sua própria essência se impõe como fonte ou protótipo do mundo existente. A ação do homem que assume, aceita, exprime e transcende esta existência, não pode prescindir da lógica como instrumento. Sejam quais forem os seus protestos de "**atividade**" e o seu desespero de "**revolta**" toda a filosofia que trata o mundo implicitamente como um "**discours**" mal ou bom, se condena a uma passividade contemplativa, e ao que nos parece, adultéra á lógica, torna vã a metafísica e condena os homens a se dividir irredutivelmente em logicistas e **mágicos**.

- (1) Cf. por exemplo, o recente tratado de CH. SERRUS.
- (2) Transmitida por JEAN WAHL numa serie de conferencias realizadas em 1940, após a suspensão dos seus cursos na Ecole Normale Supérieure pelos nazistas.
- (3) Uma análise muito interessante sobre a noção do rigor matemático, com referencias, poderá ser encontrada nos capitulos III e VIII da obra de GUILBAUD e DAVAL: "O Raciocínio Matemático" — (Paris Nouvelle Encyclopédie Philosophique P. U. F. 1945).
- (4) Jean Cavallès, num curso da Sorbonne, em que mostrou que o ganho da lógica intuicionista, é apenas aparente.
- (5) A última parte da "MODALITE DU JUGEMENT" de Léon Brunschvicg, é em suma uma tentativa para precisar este movimento. Mas L. B. adota uma perspectiva idealista à qual não nos parece possível participar
- (6) Vejam-se as considerações interessantes de HAMILTON, "Fragments de Philosophie Ecossoise", sobre a modalidade.

(*)

-
- (*) Este artigo foi traduzido pelo Sr. prof. Lineu de Camargo Schützer quando era ainda aluno da Seção de Filosofia (Curso de especialização). A cadeira agradece aqui a gentileza do excelente estudante que foi o Prof Schützer.

LE VRAI, LE FAUX, ET L'ABSURDE.

L'ambiguïté des notions de vrai et de faux rend possibles à la fois les ambitions téméraires du logicisme, et le mépris injustifié de la pensée logique qu'affectent certaines philosophies. Il s'agit ici de rendre à la Logique sa place, en essayant de dissiper l'équivoque.

§ 1 — Pour Heidegger la vérité est révélée par le "séjour auprès" de la chose. Elle n'est pas, comme le voulait Aristote, dans la proposition. Mais on confond ainsi deux notions dont la distinction fonde précisément la Logique. Nous appellerons donc **évidence** l'acte d'une pensée visant dans son objet abstrait le simple fait d'être posé, comme donnée ou comme résultat; **certitude**, un sentiment qui fait participer tout notre être à la possession supposée d'un réel — "L'homme est plein de besoins", dit Pascal; la certitude serait l'état dans lequel il tendrait vers une satisfaction pleine.

L'évidence se diversifie-t-elle en modes qui constitueraient les domaines de logiques spécifiées?

§ 2 — La pensée rationnelle semble procéder selon deux mouvements inverses. L'un est orienté vers la recherche de systèmes de plus en plus compréhensifs parce que de plus en plus abstraits, où règne la simple dualité du vrai et du faux com-

me posé et non-posé; l'autre tend vers un enrichissement et une "incarnation" de plus en plus parfaite des axiomatiques particulières. Ce second mouvement ne définit nullement de nouvelles valeurs logiques, alors même qu'il paraît rencontrer de nouveaux systèmes d'évidences; il s'agit seulement alors de dessiner de mieux en mieux les divers **objets** de la science. On doit réserver à la Théorie de la déduction, avec ses deux valeurs le nom de Logique. (Application à la "logique" modale de J. L. Destouches).

§ 3 — Il résulte de ces remarques que l'Absurde est seulement l'épreuve négative d'un système abstrait, et qu'il en existe par conséquent autant que de tels systèmes, chaque "absurde" circonscrivant le domaine de l'un deux.

Il semble, dès lors, que la variété la plus générale de l'Absurde consiste dans la confusion de l'abstrait et du concret existant, des "évidences" et des "certitudes", confusion qui circonscrit justement le domaine du logique tel que nous l'avons défini. Mais cet Absurde ne saurait pour autant être élevé au rang de catégorie métaphysique.

Toute philosophie qui considère l'Absurde comme point de départ métaphysique, traite l'univers comme un **discours**. C'est condamner sournoisement la logique, en rendant son entreprise insensée.

TRUTH, FALSITY, ABSURDITY.

The ambiguousness of the notions of truth and falsity is to be made responsible for the temerity of logicism, as well as for the contemptuous way which Logic is dealt with by some philosophies of our days. Our purpose is to put Logic back in its right place, by an attempt to dissipate the equivocation.

§ 1 — According to Martin Heidegger, truth is discovered in a “dwelling by” the thing, and does not lie “in the proposition”, as Aristotle would state. But this statement of Heidegger entails a confusion between two notions, the distinction of which is the very ground-work of Logics.

We shall therefore call **evidence** the act of mind aiming, in its abstract object, at the mere fact of being laid down, as a data or as a result of a previous treatment; we shall call **certitude** a feeling that may mean a participation of our whole being in the would-be possession of reality. — “Man is full of needs”, says Pascal; the so defined certitude would be the state in which man might think of nearing plenary satisfaction.

But does evidence split out into various modalities, which would give birth to a plurality of specified logics?

§ 2 — Rational thought seems to be lead along two paths, in opposite direction. The first of them is directed to the research of systems more and more abstract, and more and more

extensive, being ruled by the mere duality of falsity and truth, considered as that which is laid down and that which is not. The other tendency may be described as a process of full-embodiment and enrichment, as it were, of the specified axiomatics; this process could not, any way, determine new logical values even if new systems of evidences seem to be reached. So the question is here of depicting the particular **objects** of science. The name of Logic, should be reserved only to the Theory of deduction, with its two values of false and true (Application to the modal "logic" of J. L. Destouches).

§ 3 — It follows from these observations that the Absurd is nothing but the inverted image of an abstract system, which means that the "absurds" are as many in number, as the abstract systems the boundaries of which they mark. Among the different kinds of absurd, the most general must be then that which consists of confusing the Abstract and the concretely existing, the evidences and the certitudes; this confusion circumscribes the very logical field, so far as Logic refers to the pure abstract evidences already pointed to.

But, even so this absurd could not be raised to a metaphysical significance, being but a back-ground for logical constructions. Every philosophy which would assume it as a starting point to Metaphysics, would be treating the universe as a mere **discourse**, which amounts to an underhand condemnation of Logic, by turning its purpose to a nonsensical feat of presumptuous audacity.

