

REFLEXÕES META-FILOSÓFICAS DE UMA PERSPECTIVA PRAGMÁTICA E INFORMACIONAL

META-PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ABOUT A PRAGMATICAL AND INFORMATIONAL PERSPECTIVE

*Edna Alves de Souza**

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre algumas características fundamentais daquilo que entendemos por ‘filosofar’, a partir de uma perspectiva pragmática e informacional, inspirada nas respectivas propostas de Wittgenstein e de Floridi. Acreditamos que o pensamento de Wittgenstein e de Floridi pode nos auxiliar a compreender o papel da linguagem no direcionamento de questões filosóficas concernentes à ação cotidiana. Será argumentado a favor da hipótese de que a concepção tradicional da filosofia como apenas um tipo de erudição sofisticada não dá conta de aspectos distintivos do fazer filosófico, enquanto uma atitude diante da experiência comum da vida. Concluiremos com a elucidação das razões de nossa defesa de uma forma de filosofia do senso comum.

Palavras-chave: Meta-filosofia. Filosofia do senso comum. Linguagem. Atitude filosófica. Informação.

Abstract: This paper aims to reflect on some fundamental characteristics of ‘philosophy’, from a pragmatic and informational perspective, inspired by the proposals of Wittgenstein and Floridi. We believe that the thought of Wittgenstein and Floridi can help us understand the role of language in the direction of philosophical questions concerning the daily action. It will be argued in favor of the hypothesis that the traditional conception of philosophy as just a kind of sophisticated erudition does not account for distinctive aspects of the philosophical work as an attitude on the common experience of life. We will conclude with the elucidation of the reasons for our defense a form of philosophy of common sense.

Keywords: Metaphilosophy. Philosophy of common sense. Language. Philosophical attitude. Information.

1. Apresentação

No presente artigo, temos por objetivo refletir sobre características fundamentais daquilo que entendemos por ‘filosofar’, a partir de uma perspectiva pragmática e informacional, inspirada nas respectivas propostas de Wittgenstein e de Floridi.

Encontramos em Wittgenstein a discussão de alguns temas que sugerem uma concepção de filosofia que tem essencialmente uma dimensão prática, no sentido ético e de uma filosofia como método de investigação.

* Pós-Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP/Marília. Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP/Marília em 2005. E-mail: souzaednaalves@gmail.com

A nossa reflexão neste artigo pretende explorar uma as concepções de filosofia apresentadas por Wittgenstein e por Floridi, em especial, no que diz respeito à relação entre o fazer filosófico e a prática da vida comum.

Estamos conscientes dos riscos decorrentes de se fazer aproximações dessa natureza, mas nos permitimos, neste trabalho temático, sem desmerecer a reflexão histórica, correr tais riscos. Em poucas palavras, o pensamento de Wittgenstein e de Floridi nos servem de pretexto para uma reflexão livre sobre o papel da linguagem no direcionamento de questões filosóficas concernentes à ação cotidiana.

O fazer filosófico a que nos referimos não se compromete, necessariamente, com doutrinas ou conjunto de teses substantivas, mas com a busca metódica de esclarecimento diante de pretensos conhecimentos e com temáticas da vivência. Um dos métodos da filosofia do senso comum diz respeito à procura e aplicação de clareza conceitual, a partir da problematização, análise rigorosa, reflexão crítica, sustentação de argumentos e debate. Neste sentido, a linguagem pode ser vista como um instrumento da própria investigação. Ter o domínio da linguagem permite direcioná-la para pensar de forma adequada questões filosóficas concernentes à ação cotidiana.

Argumentamos a favor da hipótese de que a concepção tradicional da filosofia como apenas um tipo de erudição sofisticada não dá conta de aspectos distintivos do fazer filosófico, enquanto uma atitude diante da experiência comum da vida. A imaginação especulativa da filosofia tradicional pode conduzir a um discurso que muitas vezes parece estranho aos usos da vida, ou seja, um mero fruto da engenhosidade verbal.

Para chegarmos ao objetivo proposto, de apresentar as características fundamentais do ‘filosofar’, o artigo foi estruturado de modo que contém três seções. Duas delas apresentam as ideias-chave das perspectivas assumidas, respectivamente, por Wittgenstein e por Floridi, no que diz respeito às características basilares do filosofar. Ao mesmo tempo em que procuramos sugerir um paralelo entre tais perspectivas, dedicamos uma seção para discutimos a relação, mediada pela linguagem, entre o filosofar e a vida comum. Apresentado esse cenário, acreditamos poder argumentar a favor de nossa hipótese, segundo a qual aspectos distintivos do fazer filosófico, enquanto atitude diante da vida comum, escapam da concepção tradicional da filosofia, enquanto especulação que está para além da experiência comum, do senso comum e da linguagem comum; acreditamos também poder lançar as bases de nossa

defesa de uma forma de filosofia do senso comum, ancorada nas abordagens pragmática e informacional.

Assim, apoiados em algumas ideias de Wittgenstein, na *primeira seção* apresentamos a filosofia como uma atividade, em dois sentidos: (i) como um método de investigação, em que a análise da linguagem e explicitação do significado consiste em um dos procedimentos fundamentais, e; (ii) como uma espécie de terapia. Na *segunda seção* terá lugar uma reflexão sobre a relação entre o filosofar e a vida comum. Por fim, na *terceira seção* apresentamos a concepção inovadora de Floridi a respeito do que constitui as questões filosóficas e, conseqüentemente, a filosofia propriamente dita. Concluimos com a elucidação das razões de nossa defesa de uma forma de filosofia do senso comum.

Neste contexto, em vez de usarmos, indistintamente, o substantivo ‘filosofia’ para nos referir às duas perspectivas filosóficas conflitantes – a filosofia enquanto doutrinas e escolas filosóficas tradicionais e a filosofia enquanto atividade –, consideramos mais adequado utilizarmos o ‘filosofar’ para nos referir à última, pois o verbo no infinitivo pertence à classe de palavras que, do ponto de vista semântico, indica uma ação, processo ou estado que não tem vinculação com um tempo, modo ou pessoa específica. Além disso, tal distinção pode evitar confusões desnecessárias. Assim, a partir de agora, seguindo o costume, usaremos ‘filosofia’ para nos referir à tradição filosófica ocidental e chamaremos de ‘filosofar’, ‘atividade filosofante’ ou ‘fazer filosófico’ a perspectiva a qual somos solidários e que se opõe a essa tradição. No entanto, em contextos que deixar claro a perspectiva denotada, poderemos simplesmente utilizar o termo ‘filosofia’.

2. A filosofia como atividade: análise e terapia

Antes de adentrarmos em nossa reflexão, propriamente dita, apresentaremos alguns esclarecimentos.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) é um dos filósofos mais influentes do século XX e um dos principais responsáveis pela virada linguística da filosofia, como ficou conhecido o movimento que elevou a linguagem ao centro da reflexão filosófica, deixando de figurar apenas como um meio para nomear objetos ou transmitir ideias. No entanto, a trajetória intelectual desse pensador pode ser dividida em dois momentos, períodos, dada uma profunda revisão de seu pensamento, empreendida por ele próprio, não obstante a permanência da mesma temática central, qual seja, o problema da

linguagem. Assim, tradicionalmente e de acordo com essas fases, diferenciamos o “primeiro Wittgenstein”, que corresponderia ao seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado em 1921, do “segundo Wittgenstein”, cuja principal obra é as *Investigações Filosóficas*, publicada, postumamente, em 1953. A nossa reflexão aqui se restringirá à consideração das propostas do segundo Wittgenstein.

A discussão mais extensa e detalhada de Wittgenstein sobre a natureza da filosofia está em um capítulo, denominado “Filosofia”, no texto datilografado que ele compilou, já na segunda fase de seu pensamento, em 1933, conhecido como *The Big Typescript* (MS 213 no catálogo de von Wright). Este capítulo foi traduzido para o português pela Revista Internacional de Filosofia: *Manuscrito*. É notório que ele contém muitas observações sobre a natureza da filosofia que aparecem nas *Investigações Filosóficas*, obra mais conhecida, mas há considerações que não encontramos nesta última e que será de grande relevância para a nossa compreensão da proposta wittgensteiniana sobre o tema.

Na sequência, vamos utilizar, basicamente, essas duas obras de Wittgenstein e, em razão de economia, nos referiremos a elas do seguinte modo: as citações das *Investigações Filosóficas* serão indicadas com a abreviação “IF” e os números dos parágrafos correspondentes, entre parênteses; as citações do texto “Filosofia” serão indicadas, considerando os dados do texto original datilografado (que são mantidos na tradução para o português), com a abreviação “TBT”, os números das seções e das páginas correspondentes.

Seguindo Wittgenstein e Floridi (2013), não distinguimos aqui “problema” de “questão” filosófica, “solução” de “resposta” filosófica, podendo, ambos os pares, serem utilizados alternadamente. Embora exista uma diferença significativa entre o método de resolução de problemas e a lógica de perguntas e respostas.

Nas *Investigações Filosóficas*, podemos identificar, pelo menos, duas concepções de “filosofia”, uma criticada e outra defendida por Wittgenstein.

Na primeira, a “filosofia” é entendida enquanto investigação da “essência de todas as coisas” da realidade, a partir da investigação da “essência incomparável da linguagem”; neste sentido, a filosofia consistiria em um conhecimento “mais profundo” do que aquele das ciências (IF, §§ 89 e 97). A esta concepção de filosofia chamamos de tradicional e Wittgenstein a rejeita, sugerindo que ela resulta de um mal-uso de nossa linguagem, que desconsidera os usos que, comumente, fazemos das palavras em nosso cotidiano. “Os problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas linguísticas têm o caráter de *profundidade*” (IF, § 111). É, assim, que criamos “superconceitos” quando nos referimos a eles.

Estamos na ilusão de que o especial, o profundo, o essencial (para nós) de nossa investigação residiria no fato de que ela tenta compreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem que existe entre os conceitos de frase, palavra, conclusão, verdade, experiência, etc. Esta ordem é uma *superordem* entre – por assim dizer – *superconceitos*. Enquanto que as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, se têm um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”. (IF, § 97)

É, assim, que, em contraposição a esta concepção tradicional, Wittgenstein apresenta outra em que “filosofar” consiste em uma atividade investigativa, que não visa a “aprender nada de *novo*”, mas que procura “*compreender* algo que já esteja diante de nossos olhos”, por meio da consideração de nossa linguagem. Essa consideração é “gramatical”, ou seja, é uma descrição do uso que fazemos de nossa linguagem cotidiana, das nossas expressões linguísticas, permitindo-nos afastar os mal-entendidos concernentes a esses próprios usos (IF, §§ 89, 90, 120 e 124). Assim, o filosofar, para Wittgenstein, tem duas tarefas principais e interconectadas:

(1) uma “tarefa descritiva ou analítica”, que representaria uma tentativa de tornar as expressões linguísticas mais exatas, a partir da clarificação dos seus diversos modos de uso, por analogias e comparações com expressões familiares. A “isto se pode chamar de ‘análise’ de nossas formas de expressão, pois esse processo assemelha-se muitas vezes a uma decomposição” (IF, § 90). O objetivo é, portanto, oferecer uma “visão panorâmica do uso de nossas palavras”, do funcionamento de nossa linguagem, do “modo pelo qual vemos as coisas” (IF, § 122).

(2) uma “tarefa terapêutica”, na qual procuramos mostrar como determinados usos de expressões são apenas aparentemente filosóficos, quando, de fato, são “sem sentido” ou “metafísicos” (IF, §§ 116 e 464). Desse modo, aqui, a filosofia é comparada a uma terapia da linguagem, que pretende demonstrar que problemas filosóficos surgem da má-compreensão de nossa linguagem cotidiana (IF, §§ 109, 111).

Aprofundaremos, a seguir, a descrição desta segunda concepção de filosofia: a wittgensteiniana, propriamente dita.

Wittgenstein é, sem dúvida, um dos poucos filósofos que se dedicaram com afinco à problemática da natureza da própria filosofia. Apesar da concepção de filosofia de Wittgenstein ser um dos aspectos mais conhecidos de seu pensamento, é também um dos mais problemáticos. Além da dificuldade de interpretação de seus textos de natureza aforística, não é claro que a prática do próprio Wittgenstein esteja inteiramente de acordo com sua meta-filosofia.

Wrigley (1995), por exemplo, questiona: Como podemos entender a passagem em que Wittgenstein diz que “A filosofia deixa tudo como está” (IF, § 124), ao considerarmos, simultaneamente, o seu argumento contra uma linguagem privada (IF, §§ 243-315), que parece refutar a teoria cartesiana da mente, implicando, assim, uma tese filosófica substantiva, que de modo algum deixa tudo como está?

Uma via de resposta para questões como essa pode ser encontrada no próprio Wittgenstein. Em outras palavras, podemos aplicar o próprio método wittgensteiniano de análise da linguagem para, em posse de uma “visão panorâmica” de sua obra, esclarecer os “usos” feitos das expressões linguísticas e o “modo pelo qual ele vê as coisas” (IF, § 87).

Para Wittgenstein, é na prática e não apenas na teoria que reside o caráter basilar de seu modo de filosofar. Mas, como dito anteriormente, se a filosofia não é um corpo teórico, uma doutrina, mas sim uma atividade, um fazer filosófico, a pergunta é: “Afinal, em que tipo de atividade consiste o filosofar?” Da perspectiva que estamos considerando aqui, a atividade do filosofar apresenta como uma de suas características fundamentais a *investigação* de problemas ou temas que nos circundam no cotidiano. Uma investigação que, minuciosamente, procura clareza da linguagem e recursos sistemáticos para os seus argumentos.

Nas palavras de Wittgenstein:

[...] não devemos construir nenhuma espécie de teoria. Não deve haver nada de hipotético nas nossas considerações. Toda *explicação* deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos. Estes problemas não são empíricos, mas são resolvidos por meio de um exame do trabalho de nossa linguagem e de tal modo que este seja reconhecido: contra o impulso de mal compreendê-lo. Os problemas são resolvidos não pelo acúmulo de novas experiências, mas pela combinação do que é já há muito tempo conhecido. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem. (IF, § 109)

A sugestão de Wittgenstein é de que a tarefa da filosofia seja a análise. A análise é, antes de tudo, uma maneira de se filosofar, voltada para a linguagem ordinária, a fim de entender melhor a nossa experiência do real, sem os desvios das especulações filosóficas. A análise filosófica revela analogias enganadoras no uso da nossa linguagem:

Nós reconduzimos de novo as palavras de sua utilização metafísica para a sua utilização correta (normal) na linguagem. (O homem que dizia que não podemos entrar duas vezes no mesmo rio, dizia algo falso; podemos entrar duas vezes no mesmo rio). E este é o aspecto que têm todas as soluções de dificuldades

filosóficas. As suas respostas, quando são corretas, tem que ser caseiras e familiares. (TBT, seq. 88, p. 412)

Aqui, nos encontramos no ponto de responder (ou desfazer) a questão de Wrigley (1995) acima, que sugere uma contradição entre a meta-filosofia de Wittgenstein e sua própria atividade filosofante:

“A filosofia deixa tudo como está” (IF, § 124), porque, como exposto acima, não tem a pretensão de fazer novas descobertas, de chegar à essência das coisas. No entanto, enquanto análise, ao esmiuçar os diversos usos que fazemos das palavras, o filosofar permite que se entenda melhor a nossa experiência do real, sem os desvios das especulações filosóficas. É assim que é possível retirar das análises de Wittgenstein o “argumento” contra uma linguagem privada (IF, §§ 243-315), que parece refutar a teoria cartesiana da mente, apesar de não constituir uma tese filosófica substantiva, mas apenas uma reflexão elucidativa de prévias confusões no uso da linguagem, das falsas analogias adotadas etc. Em outras palavras, Wittgenstein não está burilando o conceito abstrato de “linguagem privada” para chegar a sua essência, mas está examinando teorias, teses (como a teoria cartesiana representacionista da mente) que implicam que a nossa pressuposta linguagem fenomênica (formada por enunciados sobre estados mentais como “Eu tenho dor.” ou “Eu vejo vermelho.”) seja algum tipo de linguagem privada (que só o sujeito cognitivo em primeira pessoa do singular tem acesso), e constando que tais teorias estão equivocadas desde sua origem, em seus pressupostos.

Tal equívoco se dá porque essas teorias representam um ideal, a que se chega por sucessivas abstrações, e não a realidade com a qual lidamos em concreção. Esse ideal, segundo Wittgenstein, “[...] é como óculos assentados sobre o nariz e o que vemos, vemos através deles. Nem nos ocorre a idéia de tirá-los” (IF, § 103). E esses ideais acabam nos conduzindo a clássicos problemas como o “problema da referência”, o “problema mente-corpo” e o “problema das outras mentes”.

Wittgenstein ao ver a filosofia como uma atividade terapêutica dissolve todos esses problemas: “A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada” (IF, § 126).

Em uma palavra, como afirma Wittgenstein, no *Livro Azul*, “A filosofia é uma luta contra o fascínio que certas formas de expressão exercem sobre nós” (p. 27). A ideia de Wittgenstein não é trocar os velhos óculos por outro melhor, mas apenas retirá-los e reaprender a ver a realidade como antes de se servir deles.

Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e procuram apreender a essência da

coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? – *Nós* reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano. (IF, § 116)

Mas, afinal, o que é “jogo de linguagem”?

Wittgenstein não nos apresenta uma definição precisa, exata, localizada, do que seja “jogo de linguagem”. Talvez, exatamente porque procura romper com essa concepção de filosofia, segundo a qual para cada palavra existe um objeto correspondente e de que a linguagem é transparente, capaz de descrevê-los fielmente, conforme já mencionamos. Então, talvez a pergunta mais feliz seja: “Como podemos compreender, a partir do uso, a noção de jogos de linguagem evocada por Wittgenstein?”

Wittgenstein faz uma analogia entre as noções de linguagem e de jogo. Existem vários tipos de jogos, como aqueles de bola, de cartas, de tabuleiros, até mesmo a capoeira e algumas modalidades de competições esportivas podem ser consideradas jogos, e assim por diante. Mas, qual seria a essência desses jogos? Para Wittgenstein, não haveria algo que possa ser identificado como a essência dos jogos. Os exemplos de jogos acima mostram que todos eles apresentam algumas semelhanças, bem como significativas diferenças. O que há é o que ele chama de “semelhança de família”. Familiares podem compartilhar da mesma cor dos olhos, da pele, dos cabelos, do mesmo tipo de estrutura física, o tom de voz, a forma de caminhar e até de reagir a determinadas situações, e assim por diante. No entanto, certamente existem características que não pertençam todos os membros da família, exatamente da mesma forma. Isso é o que se dá com o conceito de “jogo”: há uma semelhança de família entre a diversidade de atividades que consideramos como um tipo de jogo. (IF, §§ 66, 67).

De forma análoga, diferentes práticas linguísticas são denominadas de “linguagem”, por apresentarem certas semelhanças de família. Mas, para Wittgenstein, não há algo de essencial por trás da linguagem a ser revelado, que nos brindará com o mundo. É por isso que Wittgenstein chama a essa diversidade de práticas linguísticas “jogos de linguagem” (IF, § 7).

Em resumo, assim como “jogo” não tem uma essência definidora, “linguagem” também não, e essa coisa multifacetada que costumamos chamar “linguagem” consiste em jogos (outra modalidade de jogos), em jogos de linguagem.

É importante notar que a teoria do significado como uso, do segundo Wittgenstein, não o conduziu a um sentido de filosofia como um jogo de linguagem entre tantos outros. O filosofar

permanece extemporâneo aos jogos de linguagem. O filosofar é uma atividade que tem o papel de analisar, ou seja, desemaranhar os jogos de linguagem, revelando o feitiço exercido pela linguagem ao conhecimento, ao produzir problemas que são desvinculados da prática humana e das “formas de vida”. É para este sentido de análise que, especialmente, voltamos o nosso interesse.

Outra característica fundamental do filosofar consiste em seu efeito terapêutico, como já mencionado. Mas o que podemos entender por “terapia”? Esta indagação é compreensível e justificada, já que a noção de terapia pode sofrer relevantes variações de sentido, de acordo com o contexto. Então, sem entrarmos em uma análise semântica detalhada à procura de uma acepção ampla do termo, nos restringimos a uma acepção restrita de ‘terapia’: aquela encontrada no pensamento do segundo Wittgenstein.

É assim que Wittgenstein diz que “Não há um método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias” (IF, § 133). As perguntas, então, continuam: Que tipo(s) de terapia(s) é a filosofia? Qual o propósito dessa(s) terapia(s)?

Uma resposta simples, que ecoa o modo cético de pensar e agir, é que esta terapia consiste em sanar a “confusão” a qual as doutrinas filosóficas nos conduzem; ela tem como propósito romper com a perplexidade inquietadora de procurar incessantemente por respostas que não podem ser encontradas.

Cabe ao fazer filosófico, esclarecer até onde se pode dar vasão às inquietações, com vistas a não se perder (ou perder a paz) em questões que não podem ser respondidas. O filosofar aparece então como uma terapia orientada para revelar a falta de sentido dos problemas colocados tradicionalmente como filosóficos. No segundo Wittgenstein, *os limites* da linguagem (não mais estabelecidos *a priori*), com os quais se choca a terminologia rebuscada da filosofia tradicional, vão se definindo na medida em que os usos anômalos da linguagem, implicados pelas doutrinas filosóficas, se enfrentam.

Nas palavras de Wittgenstein,

A verdadeira descoberta é a que me torna capaz de romper com o filosofar, quando quiser. – A que acalma a filosofia, de tal modo que esta não seja mais fustigada por questões que colocam ela própria em questão. – Mostra-se agora, isto sim, um método por exemplos, e a série desses exemplos pode ser interrompida. (IF, § 133)

Wittgenstein vê a filosofia como uma atividade que não é capaz de produzir conhecimento novo sobre o mundo, mas que pode, quando praticada adequadamente, reorganizar o nosso corpo de crenças e eliminar as pretensões ao conhecimento, traçando um limite entre o que podemos conhecer (o conhecimento ordinário) e o que não podemos conhecer (pretensão saber metafísico).

Ao contrário do que possa parecer, à primeira vista, esse feito filosófico tem em si um grande valor moral, um valor *fundamental* para o ser humano: permite que se alcance clareza sobre os limites e possibilidades do conhecimento.

Falta ainda esclarecer em que medida se pode entender as “investigações gramaticais” como fundamentais. Segundo Wittgenstein,

A nossa investigação gramatical diferencia-se de facto da de um filólogo, etc.; a nós interessa-nos, por ex., a tradução de uma linguagem noutra, por nós inventada. Interessam-nos sobretudo regras que o filólogo não considera de todo. [...] Por outro lado, seria enganador dizer que nós tratamos do que há de essencial na gramática (ele, do que há de accidental). (TBT, seq. 88, p. 413)

Poderíamos dizer que o estudo do filósofo é mais fundamental do que o do filólogo. Mas, “A palavra ‘fundamental’, onde ela tem de todo um significado, não pode significar nada de metalógico ou filosófico” (TBT, seq. 88, p. 412). “Fundamental” aqui não significa ter caráter essencial, mas quer dizer que serve de fundamento, de alicerce, no sentido usual do termo: a base natural para o entendimento do uso comum da linguagem e suas implicações para o entendimento e a ação do cotidiano.

À objeção: “ ‘Mas isso é apenas uma diferenciação exterior.’ ” Respondemos: “Penso que não há outra.” (TBT, seq. 88, p. 413). Enfim, o que o filosofar pode fazer é destruir ídolos ondem existem e, na ausência desses, não cria-los.

A história nos mostra que, para Sócrates, a *ignorância douta* é a pré-condição do filosofar. Para Platão, a primeira virtude do filósofo é a *admiração*. Aristóteles também fala do *espanto* como o princípio da filosofia.

Ignorância douta, admiração, espanto... tudo isso é traduzido por Arruda (2011, p. 4) como “o sentimento da perplexidade” que “sempre foi e continua sendo a origem da *episteme* (e em particular da Filosofia)”.

Para esta forma de filosofar, os problemas filosóficos são problemas em um sentido muito particular do termo. São problemas que desencadeiam uma atividade que não tem como resultado uma solução para os mesmos, mas sua dissolução, além de uma compreensão dos fenômenos e das artimanhas da linguagem.

À crítica de que esta forma de filosofar é estéril e sem relevância, pode ser replicada, seguindo o próprio Wittgenstein:

De onde nossas considerações tomam sua importância, desde que parecem destruir tudo o que é interessante, isto é, tudo o que é grande e importante?

(Como em todas as construções, na medida em que deixam sobrando montes de pedras e escombros.) Mas são apenas castelos de areia que destruímos, e liberamos o fundamento da linguagem sobre o qual repousavam. (IF, § 118)

Não se nega aqui a existência do conhecimento, apenas se expõe a fragilidade de certas pretensões ao conhecimento. Não se nega sequer a existência de um sentido transcendente, mas é colocado em dúvida as pretensões ao seu conhecimento por quaisquer sistema de crenças estabelecido.

A perturbação gerada pela filosofia tradicional é apresentada por Wittgenstein, na seguinte passagem: “O filósofo procura encontrar a palavra libertadora, a qual é a palavra que nos permite finalmente apreender aquilo que até agora, inapreensível, sempre incomodou a nossa consciência” (TBT, seq. 87, p. 409).

Longe de alimentar esse tipo de perturbação, persistindo numa busca incessante daquilo que aparentemente não pode ser encontrado, Wittgenstein, semelhantemente aos cétricos antigos, se volta para as questões morais, as da linguagem e as do conhecimento ordinário, abrangendo a totalidade de nossa experiência comum, do dia-a-dia, como veremos a seguir.

3. A relação entre o filosofar e a vida comum

Ao refletirmos sobre a natureza do filosofar, nos perguntamos também sobre o seu propósito, ou seja, sobre a tarefa do filósofo, nos deparando, assim, com a questão de saber quem é o seu interlocutor, para quem o filósofo se dirige, afinal, o fazer filosófico não é um empreendimento privado. O filósofo busca reconhecimento de sua atividade como aceitável e, no limite ideal, aceita pela comunidade dos seres racionais. Um discurso que não passa de um elenco de ideias não é considerado filosófico; um discurso que não pode ser aceito pelo interlocutor, por não considerar a ordem das razões, também não é filosófico; bem como um discurso que não pode ser compreendido porque essa ordem é obscura ou ininteligível, não pode ser reconhecido como filosófico.

Desde a antiguidade, ao filósofo couberam dois públicos distintos: a comunidade filosófica (público especializado) e o homem em geral (o homem comum). A mensagem trazida por Wittgenstein aos filósofos, em geral, parece clara:

Os aspectos para nós mais importantes das coisas estão ocultos pela sua simplicidade e trivialidade. (Podemos não nota-los por tê-los sempre diante dos nossos olhos.) Os homens não se dão conta dos

verdadeiros fundamentos de sua pesquisa. A menos que uma vez tenham se dado conta *disto*. (IF, § 129)

Neste sentido, cabe ao fazer filosófico mostrar o caminho de volta à vida cotidiana. Interessa-nos, em particular, saber, por um lado, que tipo de mensagem o filósofo pode trazer ao homem comum, e; por outro lado, o que o homem comum pode revelar ao filósofo. Acreditamos que o pensamento wittgensteiniano pode lançar alguma luz a essa inquietação, ao sugerir a volta do olhar filosófico à experiência e à linguagem comuns.

A mensagem do filósofo ao homem comum é que as decisões que são tomadas na vida cotidiana devem ter por base a própria vida cotidiana, com a clareza e a provisoriedade que lhes são características, e não as abstrações especulativas, que não oferecem sustentação sequer a si mesmas. Na vida cotidiana, um gesto, como um simples modo de olhar, pode ser o melhor critério para uma tomada de decisão, em vez de critérios baseados em uma pretensa instância privilegiada que, dogmaticamente, se propõe a dar a resposta correta, já que isso, ao que tudo indica, não parece possível.

O que a consideração do homem comum e da experiência cotidiana pode revelar ao filósofo é que a tentativa de resolver os problemas da vida prática por meio de doutrinas filosóficas conduz à frustração, uma vez que esse modo de proceder dá origem a problemas teóricos, interessantes em si mesmos, que geram novos e novos problemas teóricos, indefinidamente, desviando dos problemas concretos da vida cotidiana e, conseqüentemente, da possibilidade de resolvê-los com a leveza própria do saber prático.

Mas, com este tipo de filosofia do senso comum, não estaríamos *idealizando* o cotidiano, o senso comum e a linguagem ordinária, ao contrário do manifesto de sua própria proposta, quando, de fato, estes estão impregnados de *conteúdos* filosóficos, lógicos, científicos, religiosos etc.?

O ponto aqui, ao que parece, é que o mais relevante não são as contaminações teóricas da vida comum (da linguagem ordinária, das crenças, dos valores e assim por diante), e sim o modo prático de seu saber e de seu agir: o simplesmente “deixar-se guiar pela vida” do ceticismo antigo, tal como apresentado por Sexto Empírico (1997).

Ao contrário do que sugere a questão acima, é a imaginação especulativa da filosofia tradicional que se distancia cada vez mais para além da vida comum (experiência comum, senso comum, linguagem comum), criando problemas (ou pseudoproblemas), como a dificuldade de explicar em que medida um sujeito cognitivo

encapsulado pode contatar um mundo externo, permitindo que sua linguagem encontre aderência a tal mundo. O filósofo tradicional, então, lança mão de recursos cada vez mais especulativos e, de uma altura suficientemente ideal, procura salvar a contradição pragmática que existe entre o contexto real e o conteúdo de seu discurso. Os filósofos do senso comum, por sua vez, têm os pés firmes no chão e podem falar com propriedade sobre os fenômenos, sobre o aparente, se comunicando, tranquilamente, com as pessoas.

A ideia é que o conhecimento teórico encontre fundamento em um pré-conhecimento prático e não o processo inverso, em que a imaginação especulativa, alçando-se, dite do alto, quando se permite olhar para baixo, como a experiência comum da vida deve ser conduzida.

De uma perspectiva informacional, para Capurro (2003), só tem sentido falar de um conhecimento como informativo em relação a um pressuposto conhecido e compartilhado com outros, com respeito ao qual a informação pode ter o caráter de ser nova e relevante para um grupo ou para um indivíduo.

Wittgenstein (1995, p. 25) observa que:

Estamos sempre a ouvir de novo a observação de que a filosofia não faria qualquer progresso, que os mesmos problemas filosóficos que já ocupavam os Gregos ainda nos ocupam. Aqueles que o dizem, porém, não compreendem a razão porque isto é // tem que ser // assim. Esta é, porém, a de que a nossa linguagem se manteve igual e nos leva sempre para as mesmas perguntas.

Wittgenstein (1995, p. 24) ainda reflete:

Por que é que os problemas gramaticais são tão duros e aparentemente inerradicáveis? _ Porque eles estão interligados com os mais antigos hábitos de pensamento, i. e., com as imagens mais antigas, que estão gravadas na nossa própria linguagem.

A ideia é que apesar de possíveis acréscimos no significado de um conceito e das conseqüentes mudanças em sua extensão, como podemos perceber nos estudos de Capurro (2015), ele permanecerá para sempre, de algum modo, ligado a sua origem, de maneira que o estudo etimológico, por exemplo, possa auxiliar no esclarecimento de seus usos tanto no passado, como no presente. Podemos aplicar, analogamente aqui, um princípio comumente utilizado no contexto da filosofia da ciência, o chamado “princípio da caridade” (PUTNAM 1978) ou “princípio da humanidade” (KITCHER, 1993). Este princípio exige que interpretemos os conceitos, de tal forma flexível, que não obstante a ocorrência de algumas variações ou mudanças em seus usos, em

contextos distintos, eles sejam entendidos como se referindo (aproximadamente, pelo menos) às mesmas coisas a que se referiam em seus usos anteriores.

Apesar desse “núcleo duro” do conceito, que lhe garante permanência ao longo do tempo e em contextos diversos, não precisamos negar à filosofia qualquer forma de progresso. Podemos, por exemplo, reconhecer que a filosofia progride na medida em que envolve melhorias em seus potenciais de referência.

Ilustrativamente, Capurro (2008; 2012) tem desenvolvido o que denomina “ética intercultural da informação”. Trata-se de um diálogo intercultural sobre normas, valores e costumes que possam reger, com certa estabilidade, os processos comunicacionais de uma sociedade, assim como as relações entre indivíduos, sociedades, estados e culturas na rede digital global, que denominamos *internet*.

De acordo com Capurro (2012),

[...] quando ocorre uma transformação comunicacional como a que vivemos atualmente com os meios digitais interativos, estes levam a uma transformação das relações sociais e da relação entre o ser humano e o mundo, isto é, a uma nova forma de ser-no-mundo e, em particular, de ação moral no sentido da responsabilidade social, que é o fundamento das instituições que sustentam a vida social.

Desta perspectiva, a linguagem é entendida como um veículo de informação de hábitos de ação coletiva e individual que perpassam a história, em seus diversos momentos. É por isso que hoje, mais do que nunca, o conceito de informação nos interessa, não obstante o fato de sua raiz poder ser identificada já na antiguidade grega.

Em suas palavras,

Se o mundo humano é um mundo de coisas que nós descobrimos ou produzimos e compartilhamos *na* e *pela* linguagem – incluindo também o que está para além da linguagem, para qual conceitos como as “coisas em si” kantianas ou “o real” lacaniano apontam –, e se entendemos a expressão “o mundo da linguagem” em ambos os sentidos do genitivo (subjeto e objetivo), então podemos empreender a tarefa de explorar o passado, presente e futuro do conceito de informação, que é um dos mais populares e controversos de nossa época, não apenas na vida cotidiana, mas também em teorias científicas, em especial naquelas datadas da segunda metade do século XX. (CAPURRO, 2015, p. 23)

Com efeito, para não cairmos nas armadilhas da especulação, Wittgenstein recomenda que, ao considerarmos uma expressão causadora de perplexidade filosófica, recordamos as situações em

que a usamos, os propósitos para os quais a empregamos, recorrendo, desse modo, ao seu entendimento usual, coerentemente, com a proposta de dar à vida cotidiana um papel central.

Para Wittgenstein “[...] os problemas filosóficos nascem quando a linguagem *entra em férias*” (IF, § 38), ou seja, quando descuidamos do uso comum de nossas palavras. O significado de uma palavra ou expressão está em seu uso comum; sua compreensão depende do jogo de linguagem do qual a palavra participa, das regras que tornam possível o emprego da palavra em um determinado contexto e com um objetivo específico. O significado não é, desse modo, algo fixo, estabelecido de uma vez por todas, mas, como vimos, tampouco algo que não deixa raízes.

Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica [clara] do uso de nossas palavras. [...] O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo pela qual vemos as coisas. (É isto uma ‘visão de mundo’?) [...] O fato fundamental aqui é que fixamos regras, uma técnica, para um jogo e quando seguimos as regras, as coisas não se passam como havíamos suposto. Que portanto nos aprisionamos, por assim dizer, em nossas próprias regras. Este aprisionamento em nossas regras é o que queremos compreender, isto é, aquilo de que queremos ter uma visão panorâmica. Isto esclarece nosso conceito de *querer dizer*. Pois, naqueles casos, as coisas se passam de modo diferente do que havíamos querido dizer e previsto. É exatamente o que dizemos quando, por exemplo, surge a contradição: “Não foi o que eu quis dizer”. A posição cotidiana (*bürgerliche*) da contradição ou sua posição no mundo cotidiano (*bürgerlichen*): este é o problema filosófico. (IF, § 122)

A despeito das pretensões da filosofia tradicional, usando a terminologia de Putnam (1981), não dispomos da visão do “olho de Deus”, distanciada de nossas formas de vida, para examiná-las e discuti-las de um ponto externo e privilegiado. O filosofar pode ser entendido, ao contrário, como uma maneira de nos trazer de volta a nossa forma de vida, repercutindo em nossa maneira de ver o mundo e de agirmos nele.

Para Capurro (2012), “O ser não é, então, o ser da metafísica, uma espécie de substituto neutro de Deus, mas o horizonte de possibilidade de agir a que estão expostos aqueles que compartilham o mundo com outros”.

Subscrevemos a sugestão de Gonzalez et. al (2004, p. 213):

[...] que abandonemos uma tal busca de verdades na fundamentação do conhecimento, adotando uma postura informacional perspectivista que, sem cair no relativismo, possa estar comprometida com a ação, a preservação do meio ambiente e da vida na sua dinâmica criadora.

Um modo de acatar a sugestão acima é, seguindo Wittgenstein, analisar de que modo alguns problemas filosóficos tradicionais podem ser revelados como pseudoproblemas, cuja origem

está no mau uso de nossa linguagem cotidiana e nas frustrantes ambições epistemológicas fundadas na vontade e não na razoabilidade. Assim, segundo Wittgenstein, “O que há que ultrapassar não é uma dificuldade do entendimento, mas da vontade” (TBT, seq. 86, p. 407). Daí o resultado da atividade filosofante legítima ser uma espécie de terapia, como vimos na seção anterior.

Para Wittgenstein, a máquina da linguagem funciona adequadamente. O entrave está na resistência da vontade do filósofo tradicional, que energicamente recusa uma mudança de ponto de vista. Enquanto isso, o alegado conhecimento filosófico fica girando no vazio.

No cenário atual, uma abordagem, renovada, da concepção de filosofia que se destaca é a apresentada por Floridi (2013). Este pensador analisa as diversas maneiras pelas quais, comumente, se compreende a natureza das questões filosóficas e, por conseguinte, da filosofia. Ele considera a morfologia, semântica, relevância ou extensão dessas questões, e conclui que as abordagens que focam apenas nesses aspectos, para classificar uma questão como filosófica, hoje estão defasadas, ou seja, descompassadas com as mudanças ocorridas na filosofia e na sociedade em geral. Sendo assim, ele propõe uma abordagem diferente: dependendo do tipo de recursos informativos necessários para responder a uma questão é que se pode classificá-la como filosófica ou não. Esta abordagem será apresentada na próxima seção.

4. A concepção de filosofia de Floridi

Em “O que é uma questão filosófica?”, Luciano Floridi (1964 -) apresenta uma concepção, contextualizada com o nosso tempo, a respeito da filosofia. Ele toma como ponto de partida de sua reflexão, a obra clássica *Os problemas da filosofia* de Russell.

Floridi (2013) observa que, nessa obra de 1912, Russell optou, explicitamente, por privilegiar problemas epistemológicos em detrimento de metafísicos. O critério para tal escolha, segundo ele mesmo, seria a crença na possibilidade de dizer algo positivo e construtivo em relação a esses problemas, uma vez que não caberia ali uma crítica meramente negativa.

No entanto, Floridi (2013) não se envolve com a seleção de questões filosóficas de Russell, com a sua formulação, ou mesmo com as respostas que ele apresenta e defende. Em vez disso, Floridi (2013) se concentra apenas no primeiro parágrafo do livro, aqui transcrito:

Existe no mundo algum conhecimento tão certo que nenhum homem razoável possa dele duvidar? Esta questão que à primeira vista poderia não parecer difícil, é, na realidade, uma das mais difíceis que podemos fazer. Quando tivermos compreendido os obstáculos na direção de uma resposta clara e segura, estamos bem encaminhados no estudo da filosofia – pois a filosofia é simplesmente a tentativa de responder a essas questões fundamentais, não de uma forma descuidada e dogmática, como fazemos na vida cotidiana e mesmo nas ciências, mas de uma maneira crítica, após examinar tudo o que torna estas questões intrincadas, e após compreender tudo o que há de vago e confuso no fundo de nossas idéias habituais. (RUSSELL, 2005, p. 7)

Floridi (2013), mais especificamente, se propõe a apresentar uma interpretação do que Russell chamou de “essas questões fundamentais” na passagem acima, e algumas de suas consequências para a nossa concepção de filosofia de hoje.

Floridi (2013, p. 4) concorda com Russell que a tarefa da filosofia seja dupla: a análise precedente de questões deve conduzir, em seguida, à síntese das respostas: “Uma filosofia sem perguntas claras é um aborto, mas sem respostas convincentes é inútil”.

Floridi (2013) considera os principais critérios, comumente, utilizados para definir a natureza das questões filosóficas, ou seja, a morfologia, a semântica, a relevância ou a extensão, e propõe uma nova abordagem, mais adequada ao nosso tempo, que é baseada no tipo de recursos informativos necessários para respondê-las.

Em termos morfológicos, se examina a estrutura típica de uma questão filosófica genuína, sem levar em conta, por exemplo, a investigação que ela enseja. As seguintes perguntas reconhecidas como clássicas da filosofia são bastante ilustrativas, neste caso: “Há um Deus?”, “O que é a verdade?”; “Por que devemos nos comportar altruisticamente?”, “Quem eu sou?”, “Pode haver a justiça?”, “Como a linguagem adere ao mundo?” Com efeito, estes são exemplos de típicas indagações socráticas.

Embora estes sejam bons exemplos da forma básica de uma pergunta adequada à filosofia, levanta-se uma dificuldade: a especificidade filosófica de perguntas como estas parece estar em seus tópicos, e não na sua morfologia.

Por tratar de temas como Deus, a verdade, o dever, o altruísmo, a identidade pessoal, a justiça, a linguagem, a realidade, o conhecimento etc. é que as questões ditas “socráticas” são filosóficas. A morfologia seria um mero meio para revelar a problematidade de suas metas conceituais. Como sugere Floridi (2013), podemos imaginar uma linguagem em que todos os porquês e perguntas existenciais fossem expressos de outro modo, como proposições da forma: “Eu preciso saber que p” ou “Eu

preciso saber se p” e ainda manter a sua natureza filosófica. Talvez existam conteúdos intrinsecamente filosóficos ou assuntos nesse tipo de questão que fazem com que herde um correspondente valor filosófico. Mas, mesmo com a morfologia certa e os aspectos semânticos necessários, as perguntas socráticas podem começar a partir de, mas não ser sobre, por exemplo, essa verdade empírica particular, ou aquele ato de altruísmo individual. Além disso, na filosofia não procuramos saber se existe um Deus ou se pode haver justiça, por exemplo, no mundo de fantasia da Terra do Nunca. Então, abrangência e relevância também são importantes. Por esta razão, nós também qualificamos as perguntas socráticas como abstratas, universais, às vezes atemporais, e como importantes para nós, a nossa vida, escolhas, atividades práticas e intelectuais, preferências e comportamentos morais.

Por isso, ao que tudo indica, é que Russell considera as questões filosóficas como “questões fundamentais”. Mas, ao contrário de Russell, Floridi (2013) não está certo disso. Embora a mistura de morfologia, semântica, alcance e relevância tenha funcionado por um longo tempo como critério de definição para “questões filosóficas”, Floridi (2013, p. 5) sugere que há uma outra abordagem, compatível com a interpretação socrático delineada acima, e que pode ajudar a esclarecer melhor quais são, hoje, questões filosóficas autênticas e quais não podem ser. “A cláusula cronológica é importante”.

Como observa Floridi (2013), a abordagem informacional por ele defendida dificilmente poderia ter sido proposta por Russell. Isso porque esta abordagem é baseada em uma lição simples, mas inovadora, que aprendemos, mais recentemente, a partir de estudos sobre complexidade computacional. Esses estudos, que tiveram suas raízes na obra de Alan Turing, foram desenvolvidos a partir da segunda metade do século XX e hoje, com a implementação e a expansão do projeto computacional, encontram meios propícios para o seu aprimoramento.

Segundo Floridi (2013), Turing nos deu uma análise clara do que é um algoritmo e isso foi crucial para mudar a nossa perspectiva sobre a natureza dos problemas computacionais. Ter uma forma padrão de formular algoritmos significa ter um parâmetro universal para calcular a complexidade dos problemas que tais algoritmos devem resolver.

[...] O resultado, algumas décadas após a pesquisa pioneira de Turing, é que, em teoria computacional, se investiga a natureza dos

problemas, olhando para a sua complexidade, entendida como o grau de dificuldade de resolvê-los, estudando os recursos necessários para resolvê-los. Isto significa que não se concentra sobre a *morfologia* específica dos problemas – porque este é o lugar onde ter um modelo universal, como uma máquina de Turing, ajuda-nos a não ser desviados –, em seus *aspectos semânticos* – porque estamos interessados nas classes inteiras de problemas independentemente de seu conteúdo e tópico específicos – ou em seu *escopo e relevância* – porque estamos interessados em sua complexidade independentemente da sua aplicabilidade atemporal. Em vez disso, investigamos a complexidade de problemas computacionais, estudando a quantidade e a qualidade dos recursos que seriam necessários para resolvê-los. Isto significa geralmente considerar a quantidade de tempo (número de passos) ou espaço (quantidade de memória) requeridos. Desta forma, torna-se possível estudar classes de problemas que compartilham o mesmo grau de complexidade e estruturar essas classes em hierarquias de diferentes graus de complexidade. (FLORIDI, 2013, p. 6)

A proposta de Floridi (2013) é que, analogamente, podemos estudar questões filosóficas considerando os recursos exigidos para suas respostas. Assim procedendo, qualquer preocupação com a estratégia a ser seguida também seria dissipada.

Floridi (2013) não pretende classificar e estudar os problemas filosóficos com base na sua complexidade computacional. Pelo contrário, ele considera isso um sonho leibniziano ultrapassado. Em filosofia não há experimentos, nem cálculos. O que Floridi (2013) empresta da teoria de complexidade computacional, é apenas um *insight* simples, mas poderoso, de que a natureza de problemas pode ser proveitosamente estudada, concentrando-se no tipo de recursos necessários, em princípio, para resolvê-los, ao invés de sua forma, significado, referência, alcance e relevância.

Na análise de Floridi (2013), embora questões possam ser de várias espécies (tomemos, por exemplo, as perguntas retóricas de Sócrates ou as suas perguntas-teste, metódicas), e, assim, servirem a uma variedade de propósitos (como afirmar implicitamente que p ou explicitamente checar se A sabe que p), parece claro que, em última instância, essas questões são pedidos de informação ou consultas, ou seja, no fundo estamos à procura de uma resposta que não temos, mas gostaríamos de obter. Segue-se que podemos distinguir entre diferentes tipos de perguntas como consultas, dependendo do tipo de informação necessário para respondê-las, dos recursos requeridos para respondê-las.

Obviamente, algumas perguntas exigem informação empírica para serem respondidas (por exemplo, quando se pergunta se algum convidado para o jantar é vegetariano); outras questões exigem informações lógico-matemáticas para serem

respondidas (por exemplo, quando se pergunta quantas pessoas podem vir ao jantar, se os cônjuges dos convidados estão adicionados na conta, e se há cadeiras o suficiente para acomodar a todos). Mas há, ainda, outras perguntas que não podem ser respondidas por informação empírica ou por informação lógico-matemática, nem pela combinação desses dois tipos (por exemplo, quando se pergunta se o jantar deveria ser oferecido realmente no sábado ou porque poderia ser preferível antecipá-lo para sexta-feira). Neste caso, não importa quanta informação empírica e lógico-matemática pode ser usada para formular uma resposta, ainda assim, é possível que não se comtemple, de fato, a pergunta feita, ou seja, que não se consiga respondê-la como se espera. As questões filosóficas parecem ser desse tipo e isso é reconhecido por muitos filósofos das mais variadas escolas.

Floridi (2013) encontra um exemplo em Uygur (1964, p. 67), segundo o qual,

[...] a pergunta “A consciência é um mecanismo ou um organismo?” requer primeiramente uma investigação aprofundada dos respectivos conceitos de “mecanismo” e de “organismo”. A base para o tratamento de questões filosóficas não é, portanto, os vários fatos do mundo – por exemplo, máquinas ou seres vivos – mas diferentes discursos que incorporam esses conceitos.

Pensando de um modo geral, ainda é possível que se faça diversas combinações com informações empíricas e lógico-matemáticas para se formular respostas diferentes, mesmo quando as pessoas são bem informadas, razoáveis, sensíveis às perspectivas do outro e sinceramente comprometidas com a busca da melhor resposta, ou seja, mesmo estando honestamente dispostas a ceder frente à resposta do outro. A este tipo de questão Floridi (2013, p. 8) chama “questões abertas”. As questões filosóficas são perguntas abertas, nesse sentido.

Para Floridi (2013, p. 8), “as perguntas empíricas e lógico-matemáticas são, em princípio, fechadas, ao passo que, as questões filosóficas são, em princípio, abertas”. Com isso, Floridi (2013) não quer sugerir que as pessoas, necessariamente, chegam a um acordo sobre como responder a questões empíricas e lógico-matemáticas, nem que a informação empírica ou lógico-matemática relevante está sempre disponível como um recurso para formular uma resposta correta a quaisquer questões empíricas e lógico-matemáticas. O que ele sugere é que questões empíricas e lógico-matemáticas são tais que uma vez que temos os recursos necessários e suficientes para formular uma resposta correta a elas, qualquer desacordo novo sobre essa resposta será sobre elementos

envolvidos na resposta, mas não sobre a própria resposta. Por exemplo, se houver discordância sobre quem ou quantas pessoas vieram ao jantar, é porque alguém não está, de fato, informado ou está mal informado, ou está sendo irracional, ou está confuso, ou talvez seja apenas teimoso, ou um pouco de tudo isso. Mas se a discordância for sobre se o jantar deve ser (ou deveria ter sido) na sexta-feira, em vez de no sábado, todos podem estar perfeitamente informados, sendo racionais e tendo a mente aberta, sendo mutuamente compreensivos e, ainda assim, não chegarem a um acordo.

As questões filosóficas são perguntas não respondidas empírica ou matematicamente, com observações ou cálculos. Elas são questões em aberto, ou seja, questões que permanecem, em princípio, abertas a desacordo informado, racional e honesto, mesmo depois de tornarem-se disponíveis todas as observações e cálculos relevantes e as respostas terem sido formuladas. (FLORIDI, 2013, p. 8)

Esta definição de questões filosóficas como perguntas abertas é ainda provisória e será refinada, por Floridi (2013), mas, para o nosso propósito aqui, vamos considerá-la como aceita: Supondo-se que algumas questões são realmente abertas, como podemos reconhecê-las? Lembrando que as perguntas são entendidas por Floridi (2013, p. 8-9) como pedidos de informações, ele apresenta um teste para determinar a natureza genuinamente aberta de uma pergunta:

Em circunstâncias ordinárias – exceto, por exemplo, as circunstâncias em que se pode desejar checar se se tem recebido a quantidade correta de informação e assim por diante – se a comunicação for bem e se recebe a informação solicitada, não seria razoável reiterar a questão. Se Alice pergunta a Bob: “Quantas pessoas estão vindo para a festa” e Bob responde: “Oito”, então, em circunstâncias normais, assumindo que Alice tenha entendido plena e claramente a resposta de Bob, não seria razoável da parte de Alice reiterar a pergunta, porque ela não poderia esperar ser melhor informada por proceder dessa forma. Para usar a analogia de Wittgenstein [IF, § 265], ela estaria comprando outro exemplar do mesmo jornal para certificar-se das novidades. Esta não é uma jogada inteligente. No entanto, se é razoável reiterar a pergunta, como um pedido de informações complementares, depois de ter recebido qualquer quantidade relevante de informação empírica ou lógico-matemática, então, claramente, se está fazendo uma pergunta que não pode ser satisfeita pela resposta exatamente recebida. Agora, isso é o que acontece com questões abertas. Bob pode perguntar a Alice por que eles estão organizando uma festa no sábado e todos os fatos empíricos ou observações, provas lógico-matemáticas ou cálculos disponíveis não tornarão não-razoável continuar perguntando

o típico “sim, mas...”: “Sim, eu entendo, mas por que estamos organizando uma festa no sábado?”

Ao responder a algumas objeções contra essa definição de “questões filosóficas como perguntas abertas”, Floridi (2013) a torna mais precisa e convincente. Não temos espaço aqui para perpassar o caminho percorrido por Floridi (2013), examinando cada crítica e resposta, mas vamos indicar, pelo menos, a sua direção.

Para Floridi (2013), mesmo esta definição provisória de “questões filosóficas como perguntas abertas” já pode ser usada para barrar algumas formas de ceticismo radicais, do tipo que considera qualquer conhecimento impossível e a verdade inapreensível. O erro de alguns céticos, como Hume, seria que procuram respostas para suas perguntas em “raciocínios abstratos” ou “raciocínios experimentais”. Mas esses tipos de raciocínios são, exatamente, voltados para a busca de informações empíricas ou lógico-matemáticas, como mencionado acima. Como consequência, se eles encontram respostas para suas questões nesses raciocínios, então, parece que, como filósofos, deveriam procurar em outro lugar, porque estão na área da ciência, e não ainda da filosofia. Mas se não encontram respostas, então seria equivocado pensar, ceticamente, que ali não pode conter nada além de sofismas e ilusões. Muitas perguntas que não podem ser respondidas por meio de informações empíricas ou lógico-matemáticas também não são uma questão de “sofismas e ilusões”. Há muito espaço entre esses dois tipos de questões (as empíricas ou lógico-matemáticas e as sofisticadas ou ilusórias), preenchido por questões abertas (filosóficas) da mais alta importância. Parte da tarefa de um filósofo seria separar o último do primeiro.

Segundo Floridi (2013) a definição de questões filosóficas a que chega tem ainda outras vantagens, além de responder ao ceticismo radical. Por exemplo, considerar problemas filosóficos como questões abertas ajuda a explicar o desenvolvimento da própria filosofia. Com o tempo, a filosofia terceiriza perguntas cujas respostas acabam por exigir recursos não noéticas, mas empíricos ou lógico-matemáticos. Houve um tempo em que muitas questões que consideramos hoje científicas, isto é, fechadas, eram consideradas abertas, questões que vão da astronomia à medicina, da psicologia à zoologia. Ao mesmo tempo, a filosofia incluiu novas ou renovadas questões abertas, gerados pela história da humanidade, o seu desenvolvimento, descobertas, invenções, novos artefatos semânticas, novas respostas para questões empíricas ou lógico-matemática, e assim por diante. Em uma palavra, trata-se de um comércio bilateral entre

perguntas abertas e fechadas. As descobertas geográficas e seu impacto cultural, a revolução científica, o iluminismo, novos conflitos sociais, políticos e econômicos, o debate sobre os fundamentos da matemática e da física, as crises ambientais e, como Floridi tem reiteradamente afirmado, a revolução da informação, são todos exemplos significativos de fontes macroscópicas de novas questões abertas abordadas pela filosofia.

Em uma analogia interessante, Floridi (2013) apresenta a filosofia como um coração vivo, que passa por um ciclo de sístole e diástole, a contração e a dilatação, a terceirização e a internalização de problemas e soluções. Mas, ao olhar apenas para a metade do ciclo, como uma espécie de longa e agonizante contração, alguns chegam a declarar tal coração morto ou prestes a morrer. O erro agora deve parecer óbvio. A história da filosofia pode ser vista, preferencialmente, como uma evolução dos artefatos semânticos que desenvolvemos para lidar com questões abertas. A evolução da filosofia pode ser medida em termos de acumulação de respostas para abrir novas perguntas, respostas que permanecem, pela própria natureza das perguntas a que se referem, abertas à discordância razoável.

Para Floridi (2013), aqueles que dizem que a filosofia nunca “resolve” qualquer problema, mas permanece presa em intermináveis debates, que não há progresso real em filosofia, claramente, estão equivocados a respeito do que seja a filosofia. Segundo Floridi (2013, p. 26), como

[...] a filosofia formula novas perguntas abertas e projeta novas respostas, ou revê velhas questões abertas e redesenha suas respostas, por estar em uma interação de duas vias com o seu tempo, é melhor entender a filosofia como um estudo *oportuno* [*timely*], ao invés de um estudo *atemporal* [*timeless*], de questões abertas.

Com o exposto acima, Floridi (2013) não está convidando-nos a seguir modas intelectuais, mas, sim, está nos deixando um lembrete de que a filosofia viva precisa interagir com problemas abertos para não perder a sua relevância quanto ao contexto e ao interesse humano.

Quando percebemos que as questões filosóficas são aquelas abertas à discordância razoável, em um ato de humilde racionalidade, devemos admitir a possibilidade de que outras respostas possam ser igualmente aceitáveis, às vezes preferíveis àquelas que oferecemos ou nos simpatizamos. Mas, como observa Floridi (2013, p. 26), não se propõe aqui uma forma de relativismo, pois “[...] é perfeitamente

viável avaliar o valor de respostas diferentes e deliberar sobre os seus respectivos méritos”. Ter tolerância é algo positivo, no entanto, não é algo ilimitado.

O quadro geral da filosofia que emerge das páginas anteriores é o de um empreendimento construtivo, no qual a análise das questões em aberto não é toda a tarefa, mas a fase preparatória para a concepção (não invenção, não descoberta) de respostas satisfatórias. [...] Em filosofia, não se prova nem calcula. [...] Seu método é o *design conceitual*, isto é, a arte de identificar e esclarecer questões abertas, e de conceber, propor e avaliar as respostas explicativas. [...] (FLORIDI, 2013, p. 27-28)

Em suma, para Floridi (2013) a filosofia é uma atividade, ela é dinâmica, trata de problemas que, nos dias de hoje, podem ser entendidos como perguntas cujas respostas são, em princípio, abertas à discordância informada, racional e honesta; fundamentais, mas não absolutas; fechadas sob outras perguntas; possivelmente limitadas por recursos empíricos e lógico-matemáticos, mas que requer recursos noéticos para serem respondidas.

5. Considerações finais

Um modo de compreender o filosofar consiste em vê-lo como uma atividade que não se resume ao estudo e desenvolvimento de doutrinas, mas, sim, conduz a problematização de temas, visando a um posicionamento crítico, isto é, não-dogmático, e que permite, por um lado, se ter um panorama que extrapola o domínio pontual de saberes como a ciência, mas, por outro, permanece solícito à vivência comum. Neste sentido, o filosofar pode ser entendido como método(s) de investigação, em que, de nossa perspectiva, se destaca a análise da linguagem e explicitação do significado. Outra faceta do filosofar, o aspecto propositivo resultante desse procedimento metodológico, consiste em seu efeito terapêutico, na acepção wittgensteiniana, de eliminar e prevenir frustrações e trazer-nos de volta à leveza e à admirabilidade da realidade cotidiana.

Uma das razões pelas quais consideramos relevante esta forma de filosofar (que, como visto, em nada se assemelha a quaisquer formas de niilismo) é que ela é indissociável da vivência comum, nos atingindo diretamente; e, no ambiente de tantas incertezas em que vivemos, ao ponto de alguns chegarem a decretar o fim da filosofia, a sua visão enquanto atividade, com metas bem definidas, contextualizadas e executáveis, parece permanecer imune a esse tipo de pessimismo. Neste sentido, acreditamos que o

filosofar não esteja passando por uma crise, pelo contrário, encontra terreno fértil para o seu desenvolvimento nos dias atuais.

Enfim, acreditamos que seja possível argumentar favoravelmente a essa forma de filosofar que se volta para a vida comum, propiciando um aperfeiçoamento em nossas condições, sejam elas teóricas ou práticas, em oposição àquelas doutrinas filosóficas que se distanciam da vida comum, em um infinito procedimento especulativo.

Em termos éticos, parece que devemos considerar as implicações teóricas e práticas do pensar. Remeto-me, agora, a algumas passagens, do livro *Renovar a filosofia*, em que Putnam identifica algumas visões “perigosas”, pois, em suas palavras, “fornecem ajuda e conforto para extremistas de todos os tipos”. O século XX testemunhou “eventos horríveis, cuja responsabilidade é tanto da extrema esquerda quanto da extrema direita”. Por isso, deveríamos estar mais aptos a refletir que “a irresponsabilidade filosófica de uma década pode tornar-se tragédia política do mundo-real de algumas décadas posteriores. Desconstrução sem reconstrução é irresponsabilidade”.

Embora certos de que as discussões filosóficas não aspirem a resolver de uma vez para sempre problemas práticos, científicos e nem mesmo os ditos típicos problemas filosóficos, todas essas formas de saber repousam sobre uma pré-compreensão de seus respectivos objetos. Como alerta Capurro (2003), uma das grandes lições que podemos tirar das discussões do século XX é que dicotomias criadas, como teoria e *práxis*, nos impedem de ver as falhas de nossas concepções de mundo, de vivência comum etc. Gostaríamos que a reflexão aqui apresentada, para além de seus limites e simplificações, permitisse ao menos um vislumbre de que as proposições ontológicas e epistemológicas, ao que parece, não podem ser desvinculadas das questões éticas, e que isso, nos dias de hoje, significa que, embora difíceis de prever, as consequências sociais e ecológicas dessa revolução, não apenas midiática, mas também epistêmica, provocada pela *internet*, em nossas sociedades técnica-informacionais, dos meios de comunicação de massa, não podem ser ignoradas.

Referências

ARRUDA, A. T. M. Filosofia Geral e Problemas Metafísicos. In: *Rede São Paulo de Formação Docente - Filosofia* [recurso eletrônico]. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, Núcleo de Educação a Distância, 2011.

- CAPURRO, R. Passado, presente e futuro do conceito de informação. In: BROENS, M. C.; MORAES, J. A. SOUZA, E. A. (Orgs.). *Informação, complexidade e auto-organização: estudos interdisciplinares*. Coleção CLE, v. 73, p. 21-50, 2015.
- _____. Informação e ação moral no contexto das tecnologias de comunicação. In: GONZALEZ, M. E. Q.; BROENS, M. C.; MARTINS, C. A. (Orgs.). *Informação, conhecimento e ação ética*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.
- _____. Intercultural Information Ethics. In: Kenneth E. Himmay & Herman T. Tavani (eds.). *The Handbook of Information and Computer Ethics*. New Jersey: Wiley, 2008, p. 639-665.
- _____. Epistemologia e ciência da informação. In: V Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação. Trad. CABRAL, A. M. R.; DIAS, E. W.; PAIM, I.; DUMONT, L. M. M.; AUN, M. P. & e BORGES, M. E. N. Belo Horizonte. 10 de Novembro de 2003.
- FLORIDI, L. (2013) What is a Philosophical Question? *Metaphilosophy*. 44 (3) 195-221. <http://blogs.oii.ox.ac.uk/floridi/wp-content/uploads/sites/67/2014/05/wiapq.pdf>. Acesso em 18/02/2016.
- GONZALEZ, M. E. Q.; NASCIMENTO, T. C. A. & HASELAGER, W. F. G. Informação e conhecimento: notas para uma taxonomia da informação. In: FERREIRA, A. GONZALEZ, M. E. Q. & COELHO, J. G. (Org.) *Encontro com as ciências cognitivas*. Vol. 4. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004.
- KITCHER, F. *The Advancement of Science*. Science without legend, Objectivity without illusions. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- LAUDAN, L. A Confutation of Convergent Realism. In: LEPLIN, J. (Ed.) *Scientific Realism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984.
- PUTNAM, H. *Meaning and the Moral Sciences*. Boston, London, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- _____. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- RUSSELL, B. [1912] Os problemas da filosofia. Trad.: CONTE, J. Florianópolis, 2005.
- SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposes Pirrônicas. In: *O que nos faz pensar*. Trad.: MARCONDES, D., n.12, setembro de 1997. p 115-122.
- UYGUR, N. (1964) What Is a Philosophical Question? *Mind*. 73, n. 289, p.64-83.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores)
- _____. Filosofia. In: *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*. Trad. ZILHÃO, A. Vol. XVIII, n. 2. Campinas: CLE/UNICAMP, outubro de 1995. p. 1-37.
- _____. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2010.
- _____. *O Livro Azul*. Trad. de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70.
- WRIGLEY, M. Introdução. In: *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*. Trad. ZILHÃO, A. Vol. XVIII, n. 2. Campinas: CLE/UNICAMP, outubro de 1995. p. 1-37.

Agradecimentos:

Meus sinceros agradecimentos a Profa. Dra. Maria Eunice Quilici Gonzalez, que me orienta em minha pesquisa de pós-doutorado, realizada na Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, Câmpus de Marília. Agradeço também a esta instituição pelas condições de trabalho que me são oferecidas e ao CNPq pelo apoio financeiro.