

# "TAPHONIA"

"ENTREVISTA HISTÓRIA DO PACT FILOSOFIA POR  
PROF. GAMBEM" 14

A MATEMÁTICA NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER:  
INTUÍÇÃO VS. LÓGICA DEMONSTRAÇÃO POR MEIO DE UM  
CONTRADIÇÃO 23  
WILSON ANTONIO FRAZZATTI JR.

A INESSACIÁVEL DA NÃO CONSCÍENCIA PARA A  
CIVILIZAÇÃO 45  
MAYRA CÉSAR SPINDOLA

AS MÊDAS DE NATURALIA E HUMANA OR. GILLES  
DELYTE E SUAS RELAÇÕES - 57  
ESTER MARIA DELORE HENRIK

"ÉTICA, FATORES DE FILOSOFIA" - LINDO  
LÉVITAS 79  
FÉRE GAMBEM

SÃO E NÃO SÃO, NA INTUÍÇÃO DE SÁNTIAC,  
A CONSTITUIÇÃO DE PAULA-SÉ E A CONSCÍENCIA DO  
SANTO 101  
MELI ALMEIDA DOS SANTOS MARRAS

INDICATOS: DA UNIDADE INDETERMINADA DA NATUREZA E  
SUAS DESCOBERTAS 114  
CÉSAR AUGUSTO BATTISTI

AUTO-DESENVOLVIMENTO E HUMANISMO EM POPUL - 136  
ANGÉLO FERNANDO DA SILVA HARTMANN

NOTAS SOBRE COMUNITARISMO E OBRIGATE ENVIGATIVO E  
COOPERATIVO 153  
SIRIO LOPES VILASBOI



# Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE  
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

# Revista DIAPHONÍA

Toledo	Volume 1	Número 1	2015	ISSN
--------	----------	----------	------	------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de filosofia.

### Apoio:



## **Grupo PET Filosofia 2013-2015**

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Tutor)

Angela Maria da Silva

Angelo Eduardo da Silva Hartmann

Charles Eriberto Wengrat Pichler

Cristiane Picinini

Elizandra Bruno Sosa

Fabiane Libardi

Felipe Ricardo Deuter Becker

Henrique Zanelato

Jéssica de Almeida Frigélio

Josieli Aparecida Opalchuka

Katyana Martins Weyh

Mauricio Smiderle

Nilson Rodrigo da Silva

Saulo Sbaraini Agostini

Thayla Magally Gevehr

## **Conselho Editorial**

Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

Pedro Gambim (UNIOESTE)

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

## **Conselho Científico**

Cristiano Perius (UEM); Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR); Ernildo Jacob Stein (PUC/RS); Evanildo Costeski (UFC); José Fernandes Weber (UEL); Marcos José Müller (UFSC); Mirian Donat (UEL); Sirio Lopez Velasco (FURG); Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA).

## Apresentação

É, com especial satisfação, que o projeto editorial da Revista DIAPHONÍA do Curso de Filosofia da UNIOESTE, retoma, com vigor, o impulso de produção acadêmica em curso desde o período inicial de formação do Grupo PET [Programa de Educação Tutorial]. Nessa direção, a Revista que circulou em outras edições, sob o título de *Cadernos de Estudos Petianos*, reafirma, significativamente, a vocação primordial do Programa como um espaço, de fato, diferenciado e propulsor no tocante ao conjunto de pesquisas e atividades realizadas. Ora, é esse dinamismo que tal proposta mais uma vez materializa tornando público os seus resultados e, com isso, marcando uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Visando reconstituir o cenário inicial dessa história, a presente edição (que devota uma menção honrosa ao ex-acadêmico petiano Ângelo Eduardo da Silva Hartmann por ter, na verdade, organizado a primeira versão desse número) é aberta com uma entrevista inédita concedida pelo ex-tutor **Pedro Gambim** que também exerceu a função de avaliador local e nacional do PET junto a CAPES. O que o professor traz à tona é a memória histórica de um projeto marcado, sem dúvida, por lutas e resistências, mas que também se manteve persistentemente atuante como política estratégica de formação acadêmica. Trata-se – conforme, bem lembra ele – de uma proposta diferencial em comparação a outras, na medida em que sempre incrementou o princípio indissociável entre a pesquisa, o ensino e a extensão, sem deixar, ainda, de assegurar a autonomia e a emancipação dos acadêmicos bolsistas tendo em vista o promissor horizonte de seus estudos em nível de pós-graduação.

A segunda seção é composta de oito colaborações no formato de artigos oriundos do ciclo de palestras ministradas por docentes convidados, um artigo do ex-professor visitante do Programa, bem como das pesquisas individuais apresentadas em seminários pelos acadêmicos bolsistas. O primeiro texto, “A matemática na filosofia de Schopenhauer: intuição *versus* demonstração por meio de um experimento” de **Wilson Antonio Frezzatti Jr** versa sobre a proposta schopenhauriana de usar a intuição e não os conceitos da razão no aprendizado da matemática. Tendo como alvo central, a tarefa da decifração do enigma do mundo, Wilson mostra como o pensador alemão compreende essa tarefa não por meio dos conceitos da Razão, mas pela intuição, embora os conceitos devam ser empregados para a exposição dessa doutrina através da linguagem. Esse é o significado da tese segundo a qual, “o mundo é minha representação”. O mundo é aparência e não a realidade da coisa-em-si. Esse é, aliás, um traço do seu caráter relativo: devido à causalidade, as coisas só existem em relação às outras. Em termos schopenhaurianos, o mundo é uma efetividade (*Wirklichkeit*) e não uma realidade (*Realität*). O mundo é um incessante vir-a-ser, uma incessante relação de causa e efeito que produz um fluxo contínuo de mudança. Schopenhauer compara a intuição a um ponto e o conceito a um círculo, de modo que a primeira é particular e precisa enquanto que, o segundo, o que contém uma extensão, o que faz com que ele seja impreciso.

**Maurício Smiderle** demarca em, “A necessidade da má consciência para a civilização”, a posição nietzschiana na contramão do ideal iluminista de que a civilização representaria uma condição de melhoramento da humanidade. Ora, pelo contrário, aqui não há um fortalecimento do animal homem, mas um enfraquecimento

dos instintos próprios da espécie humana. Do ponto de vista fisiológico, a civilização expressa a decadência de tais impulsos como um aspecto patológico. Nietzsche promove, então, a distinção entre uma fisiologia saudável e doentia: a primeira está em conformidade com o fluxo da vida, que é a tendência ao crescimento de potência; a segunda condição fisiológica é aquela que não está de acordo com a vida, já que nega o movimento do mundo. Ao buscar domar o ser humano, reprimindo os seus impulsos, a civilização transforma a homem em um animal doente, submisso e domesticado. A própria criação de noções metafísicas e ideias representam um exemplo desse traço fisiológico patológico que teria conduzido o homem, no ocidente, a um processo da mais sintomática decadência.

Em, “As noções de natureza e homem em Gilles Deleuze e suas relações”, **Ester Maria Dreher Heuser** traça uma instigante cartografia. Trata-se de mostrar como Deleuze desterritorializa o debate em torno da relação homem-natureza para além da clássica lógica binária sujeito/objeto. É sob esse aspecto, que o filósofo francês se aproxima das artes a fim de recolher nessas, aquilo que, em última análise, é capaz de “violentar” o pensamento como fluxo, dobra, afeto, intensidade e experimento. Esse é o alcance de seu professorado “empirismo superior ou transcendental” que afirma a imanência, a existência do mundo, do dado, da experiência. Mediante esse mundo selvagem de constante mudança, movimento sem identidade nem lei como “anarquia coroada” é que emerge a subjetividade. Disso provém a concepção de filosofia como agenciamento, no sentido de uma composição de elementos distintos, ideias, relações e circunstâncias capazes de criar conceitos que possam transformar nossa relação com o mundo. Para além da distinção entre natureza e artifício, Deleuze convoca, oportunamente, alguns autores que

protagonizam, conforme sua expressão, um “pensamento da diferença”. Hume, Espinosa, Bergson e Nietzsche comparecem nesse debate. Com relação a estes dois últimos, um acento especial: no caso de Bergson, se retoma o princípio de que a natureza teria desenvolvido um contraponto ao poder dissolvente da inteligência. Tal é o sentido do “elã vital”, como princípio intrínseco à evolução criadora. No caso de Nietzsche, é a clássica distinção entre natureza e homem que se dissipa radicalmente. O homem, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza.

Em seu texto, “‘Ética fazendo-se filosofia’ – lendo Lévinas”, **Pedro Gambim** explora um tema emergente no debate filosófico contemporâneo retratado por Derrida como uma “anterioridade absoluta do rosto do outro”. Ora, qual o estatuto desse estado de questão e, em que medida, Lévinas o eleva, num primeiro plano de sua obra? É no “acolhimento de Outrem”, isto é, no “aproximar-se do próximo na proximidade”, na dissimetria da relação, entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo, que se abre uma diferença sem fundo, que é também a não indiferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível a qualquer sistema. Dessa forma, a abertura do eu a outrem, “relação sem relação” é o sentido profundo do humano, em sua significância ética. Esse alcance só é possível porque, em sentido levinasiano, é a própria ontologia que é posta em xeque como um empreendimento temerário. Trata-se de expor a possibilidade e significação última da “ética fazendo-se filosofia” como “ética-filosofia-primeira”. Ora, que estatuto é conferido a essa “Ética”? Lévinas não a aborda à maneira de uma disciplina filosófica ou de uma determinada região do saber filosófico. Ao propor a “ética como filosofia primeira” não se trata apenas de “inverter” a prioridade ou de sublinhar a primazia da

ética com relação à ontologia. Menos, ainda, de propor leis ou regras morais, ou, de determinar uma moral. Trata-se, a rigor, de explorar a essência da *relação* ética em geral no sentido de que a ética abra a dimensão de uma significação outra que a ontologia. Por isso, não se trata de elaborar uma nova ética, mas a de mostrar a “ética fazendo-se filosofia”. Essa é a radicalidade e o seu estatuto mais próprio.

No artigo, “Ser e não-ser na ontologia de Sartre: a constituição do para-si e a emergência do sentido”, **Helen Aline dos Santos Manhães** situa, para além da fenomenologia de Husserl, a tese sartriana de que reduzir o objeto ao seu aparecer, não basta. Há que se elucidar o sentido do ser transfenomenal do fenômeno, ou seja, aquilo que sustenta a aparição do que aparece e, no entanto, não se revela diretamente numa intuição. Ora, a investigação do ser do fenômeno, se põe num plano que transcende a simples aparição fenomênica, pois não depende de uma relação de conhecimento para ser apreendido. Com isso, é o estatuto da reflexão que se subverte radicalmente, na ontologia fenomenológica de Sartre. Ou seja, não se pressupõe mais um ego que habite formal ou materialmente atrás de uma consciência. A reflexão aparece como retomada da vivência irrefletida, que a recupera e posiciona como seu objeto. Antes de existir voltada para si mesma, a consciência é consciente (de) si através de sua relação com o mundo. Assim, o irrefletido traduz uma primazia ontológica em relação a uma consciência tomada como instância última irreduzível, conforme a tese canônica da redução fenomenológica husserliana. Trata-se, agora, de uma autêntica “consciência” que se revela também como “angústia” e “descompressão do ser”, projetando-se, ainda, como liberdade. Por isso, ao se valer do princípio de que “a existência

precede a essência”, Sartre mostra que, originariamente, o homem surge no mundo, depara-se consigo, e, a partir de suas escolhas e ações, constroi a sua própria essência. A construção de si implica um vazio original, um não-ser primeiro que se tornará algo.

Em seu artigo, “Descartes: da unidade originária da razão e seus desdobramentos”, **César Augusto Battisti** discute a tese cartesiana da unidade originária da razão e os diferentes tipos de unidades dela decorrentes. Qual o significado das discussões atuais sobre o tema da interdisciplinaridade do conhecimento? O que significa uma pesquisa transdisciplinar? Isso parece indicar que às diferentes ciências falta algo que deve ser buscado na interdependência ou no fundo comum que une a todas elas. Neste caso, não seria melhor chamar tais pesquisas, não de transdisciplinares, mas de aquém-disciplinares? Não seria melhor dizer que elas buscam, não algo além delas, mas aquém ou anterior a elas? De todo modo, a divisão excessiva a que foram submetidas as ciências propõe um movimento de refluxo à sua própria lógica, por meio da busca de certas dimensões unificadoras. Esse quadro, rapidamente traçado aqui, parece indicar que houve diferentes tentativas de retorno ou de recuperação de alguma espécie de unidade do conhecimento cuja falta tem acarretado diferentes problemas.

No artigo “Autoesclarecimento e humanismo em Popper”, **Angelo Eduardo da Silva Hartmann** explora, a partir da interpretação crítica popperiana, o real sentido do iluminismo europeu e a perspectiva de um novo humanismo. Ora, as ideias de autoritarismo e totalitarismo estão presentes numa das doutrinas dominantes da primeira metade do Século XX – que propaga “a impotência essencial e a irrelevância prática de toda a filosofia genuína e, portanto, da epistemologia”. Perante estas

ideias, Popper, assim como Kant e Russell, extrai da epistemologia consequências novas e diretas para as atividades da ciência ao mesmo tempo em que recupera a visão otimista, presente entre os filósofos da modernidade, de que o conhecimento é revolucionário. Em oposição frontal à relação entre o otimismo epistemológico e as ideias do liberalismo está a articulação entre o pessimismo epistemológico e o tradicionalismo (do qual decorre o autoritarismo e o totalitarismo). Ainda que sejamos portadores das “fontes” do conhecimento – como a razão e a sensibilidade – estas são as que menos pesam no processo de autoesclarecimento: a tradição permeia toda a formação da nossa compreensão de como o mundo é.

Por fim, no texto “Notas sobre ecomunitarismo e esporte educativo cooperativo”, **Sirio Lopez Velasco** expõe, sumariamente, os fundamentos da ética, o perfil geral do ecomunitarismo e as noções básicas de educação e educação ambiental ecomunitarista, para introduzir nossa visão do conceito de atividade física e esporte educativos e cooperativos e dar alguns exemplos possíveis do mesmo.

Posto isso, a presente edição, na forma impressa e eletrônica, fomenta a difusão de uma plataforma de pesquisa itinerante há mais de 20 anos, como programa de vanguarda em termos de formação na universidade. Um convite para o rico e propulsor diálogo filosófico aqui se abre mais uma vez. Que sejam, então, bem-vindos os seus leitores e interlocutores a tomarem também parte desse projeto.

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
Tutor do PET/Filosofia, Gestão 2013-1016



**Entrevista**

**História do PET Filosofia pelo Prof. Gambim - 16**

**A matemática na filosofia de Schopenhauer: Intuição  
versus demonstração por meio de um experimento - 25**  
WILSON ANTONIO FREZZATTI JR.

**A necessidade da má consciência para a civilização - 47**  
MAURÍCIO SMIDERLE

**As noções de natureza e homem em Gilles Deleuze e suas  
relações - 59**  
ESTER MARIA DREHER HEUSER

**“Ética fazendo-se filosofia” – lendo Lévinas - 77**  
PEDRO GAMBIM

**Ser e Não-Ser na ontologia de Sartre:  
a constituição do Para-si e a emergência do sentido - 103**  
HELEN ALINE DOS SANTOS MANHÃES

**Descartes: da unidade originária da razão e seus  
desdobramentos - 116**  
CÉSAR AUGUSTO BATTISTI

**Auto Esclarecimento e Humanismo em Popper - 138**  
ANGELO EDUARDO DA SILVA HARTMANN

**Notas sobre ecomunitarismo e esporte educativo e  
cooperativo - 155**  
SIRIO LOPEZ VELASCO

**Entrevista**  
**História do PET Filosofia pelo Prof. Gambim**  
(Tutor 1993-2005)

PET FILOSOFIA

Tutor do PET Filosofia da UNIOESTE de 1993 a 2005, o Professor Pedro Gambim concedeu-nos uma entrevista sobre a implantação e a manutenção do Programa no Curso de Filosofia de nossa universidade. Consultor *ad hoc* da CAPES na década de 90 e Avaliador do Programa na UNIOESTE e na CAPES de 2004 a 2009, a atuação do ex-tutor foi imprescindível para a elaboração e o amadurecimento do PET no Curso de Filosofia e na Pró-Reitoria de Graduação da universidade. Atualmente, o Prof. Gambim é membro do Colegiado do Curso de Filosofia na instituição, onde leciona a disciplina de Ética e atua no Grupo de Pesquisa em Ética e Política, promovendo grupos de estudos, orientações de monografias e projetos de pesquisa, além de palestras e seminários. Esperamos com a presente entrevista resgatar a história e o amadurecimento do Programa de Educação Tutorial de Filosofia em nossa universidade.

\*\*\*

**PET Filosofia:** Professor Gambim, é uma alegria para nós, que atualmente fazemos parte do Grupo PET/Filosofia da UNIOESTE, podermos conversar contigo sobre a implantação e o desenvolvimento do Programa em nossa Instituição e, mais especificamente, no Curso de Filosofia. Pretendemos com esta entrevista, resgatar algumas características, alguns aspectos históricos, como também reconstruir a memória do Programa gestado no início da década de 90. A própria concepção filosófica do PET foi alterada com a Portaria MEC de 2005 e, posteriormente, com a Minuta de 2010. Vivenciamos hoje um Programa radicalmente diferente comparado ao seu modelo inicial. Então, gostaríamos de conversar sobre esses aspectos – que envolvem a história, a concepção filosófica e a compreensão formativa do PET. Quais eram os objetivos e a

proposta inicial do Programa no Curso de Filosofia da UNIOESTE?

**Prof. Gambim:** O PET Filosofia, que surge aqui na universidade em 1992, seguia uma política e uma filosofia diferentes da atual. Até o nome era diferente – era “Programa Especial de Treinamento”. Tinha uma característica forte de preparação de quem ingressava na universidade para continuar seus estudos em nível de pós-graduação: mestrado e doutorado.

A filosofia do Programa tinha a característica forte de iniciação à pesquisa filosófica. E esse perfil do Programa perdurou até 94, quando começou a ter uma modificação significativa na medida em que se falava que o PET estava concorrendo com o PIBIC, sendo que o PIBIC era, na verdade, um programa de iniciação científica. Aí se entendeu em nível nacional que era preciso mudar as características dos programas ou fechar um dos programas, porque a CAPES não fomentaria dois programas com as mesmas características.

Em 94 já houve uma modificação, se insistindo que o Programa (PET) não poderia ter a característica forte de pesquisa científica, mas que deveria também incluir atividades de extensão e ensino. Ora, na época, não se sabia muito bem como fazer isso. Não só aqui na nossa instituição, pois havia dificuldades de como trabalhar com esse tripé fundamental dentro do próprio Programa. Com isso, se deu continuidade a essas características nos programas – sendo na filosofia principalmente a pesquisa.

Em 98, o PET foi reestruturado significativamente, na medida em que até 98 o Programa nas IES estava ligado diretamente a Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. De 98 pra 99 passou para a Pró-Reitoria de Graduação. Aí parecia que o Programa havia centrado suas atividades no ensino, mas ninguém sabia como fazer isso.

De 99 até 2001 foi um período conturbado na discussão do Programa. Ele teria que ser redimensionando. Discussões foram feitas de 2004 a 2005 e até o nome mudou de “Programa Especial de Treinamento” para “Programa de Educação Tutorial”, onde se insiste que o programa tem que ter como fundamento o tripé ensino-pesquisa-extensão. Essas são as modificações que ocorreram significativamente no Programa em nível nacional. E em nível do PET de Filosofia aqui, dentro das condições, a gente foi se adequando e o programa está aí.

**PET Fil:** E como se caracterizava a pesquisa antes da reformulação do Programa em 2005? Era planejada em atividades que integravam a extensão e o ensino por meio de grupos de estudos ou tinha o caráter de pesquisa individual, semelhante ao PIBIC?

**Prof. Gambim:** À época que exerci a tutoria do grupo, o programa estava marcado fortemente pela pesquisa, de tal forma que, no planejamento das atividades anuais, tínhamos atividades de estudos em grupo, que caracterizava ensino e pesquisa e resultava em extensão também. Cada aluno tinha que se dedicar ao estudo e pesquisa de um tema e autor, que gostaria de dar continuidade aos seus estudos. Na época, muitos continuaram seus estudos em nível de mestrado, doutorado, a partir das pesquisas realizadas individualmente por eles.

O grupo tinha um tema comum, o estudo de um filósofo comum. Em termos de ensino, a gente inventava algumas coisas. Como na época a gente ainda não tinha o nível de mestrado em Filosofia na IES e não tínhamos como fazer atividades relacionadas à pós-graduação, se promovia determinadas atividades que eram de extensão, chamadas de “extensão restrita universitária”. Como, por exemplo, havia certa dificuldade da época a responder a demanda ou uma necessidade ao curso de graduação. Então, a gente promovia, por exemplo, curso preparatório para a elaboração de monografia; é um curso técnico, mas é ensino. Era aberto para o curso de graduação. Além disso, a gente promovia determinados eventos onde se divulgava as atividades do PET.

Havia dificuldade, porque em Filosofia tínhamos que inventar o que fazer para nos adequarmos ao Programa. Teve uma coisa importante que foi um projeto que o PET promoveu, quando existia só dois PET's de Filosofia, o nosso e o da Federal do Paraná: o Encontro dos PET's de Filosofia. Como eram dois programas, o encontro começou aqui e só ficou nesse encontro. Depois não sei como ficou, porque saí da tutoria. Podem ter ocorrido outros encontros depois que saí. Mas a ideia era dar continuidade, para se discutir, porque na época o Programa estava sendo discutido em nível nacional. Nas diversas áreas estavam se discutindo o PET. E em Filosofia, eles queriam saber como poderiam atuar de acordo com as diretrizes do órgão financiador.

É, entretanto, fundamental considerar que o programa PET, não só na Filosofia, é extremamente importante principalmente

para os universitários, nas áreas de estudos das universidades. E isso na medida em que possibilita a formação dos acadêmicos de uma forma ampla, a ponto de poderem atuar em diversos níveis de formação com maior competência. E nunca esquecendo os que participam do Programa: eles devem ser facilitadores, juntos aos acadêmicos da graduação; no caso das universidades onde os PET's existem, há um nível mais avançado de formação na graduação e pós-graduação. Esse é um dos objetivos do Programa (PET) que o diferencia do PIBIC. O PIBIC é uma pesquisa individual, orientada especificamente por um professor, em um projeto de pesquisa específico.

O Programa de Educação Tutorial tem uma característica diferenciadora porque procura uma formação nos diversos âmbitos do tripé daquilo que a universidade se propõe como política de formação mesmo. Essa é uma diferenciação importante. O Programa exerce uma maior ou menor competência conforme aquilo a que se propõem os seus integrantes.

**PET Fil:** Nós encontramos algumas fotos e arquivos dos primeiros planejamentos e relatórios em nossos armários, que mostram que a partir de 94 havia um eixo temático que aglutinava todas as atividades. Você poderia comentar um pouco sobre a organização das atividades que eram planejadas a partir desse eixo?

**Prof. Gambim:** Na época, a implantação do “Programa Especial de Treinamento” exigia que se passassem dois anos de execução das atividades para que o grupo fosse consolidado. Então, no primeiro ano, não fui tutor desse PET. Para os dois primeiros anos, havia um projeto de implantação do Programa no nosso curso de Filosofia. E, na época, o projeto de implantação tinha que ter uma questão bem definida: um projeto de pesquisa próprio.

O professor que foi o primeiro tutor e que fez a proposta para a implantação do programa propôs uma temática num âmbito bem delimitado que foi a questão antepredicativa na filosofia contemporânea. Ficou claro que empregava estudos fundamentais da Fenomenologia. Estudou-se Husserl, Merleau-Ponty, Wittgenstein, ou seja, autores e temas dessa área.

Em 92, entrei para o Programa e continuei o que havia sido proposto [para cumprir o planejamento]. Considerando que minha área de formação não era especificamente a área da atuação do

Programa, mas na área de Ética e Política, redimensionei o problema da pesquisa em 94 e passei para o tema da fundamentação em Ética. Esse era o núcleo do trabalho com o grupo, ou seja, todos os integrantes do grupo obrigatoriamente trabalhavam o tema. Ao mesmo tempo, todos tinham liberdade de escolher outros temas. Fato é que, por exemplo, temos professores atuando em universidades que participaram do Programa e que estudaram áreas que não eram desse núcleo temático do grupo. E se perguntarem pra eles, eles afirmam significativamente que se instrumentalizaram através das atividades do grupo, para terem uma capacitação melhor para enfrentarem os desafios do mestrado e do doutorado.

É importante ressaltar que nesses 20 anos de existência do grupo, há números significativos de participantes que hoje são professores universitários, mestres, doutores e pós-doutores. Então, o Programa na Filosofia aqui, na UNIOESTE, foi extremamente frutífero. E acredito que cumpri para com as responsabilidades.

Uma das atividades de extensão foi a criação dos *Cadernos de Estudos Petianos* de Filosofia. Na época, o Programa era ligado a CAPES. Era recebida uma ajuda de custos, num valor “X”, semestralmente, pra ser aplicada em educação ou em participação/apresentação de trabalhos em eventos. Não era um recurso a ser utilizado para fins de custeio em material; tinha que ser para a formação mesmo. Isso durou até 97, pois, em 98, já não tinha mais as taxas acadêmicas. O que esses *Cadernos* propunham? Que os alunos do grupo tivessem um espaço de publicação dos trabalhos que eles realizavam como petianos. Assim, conseguimos duas edições dos *Cadernos*, depois sem recursos financeiros não deu mais para dar continuidade. Fora, no entanto, uma experiência boa e interessante.

Outro elemento que não existe mais, mas na época existia, eram os recursos da CAPES, que, anualmente, se destinavam aos grupos no intuito de trazerem um professor para trabalhar seja com o Programa, seja com a graduação. A figura deste professor era chamada de “Professor Visitante Recorrente”. Inicialmente, a tarefa do Professor Visitante era permanecer quinze dias junto ao Programa, trabalhando com os alunos, ou seja, com aquilo que se estava estudando, e também com algumas programações que o grupo promovia junto à graduação. Depois, passou para um mês, o que se tornou mais difícil ainda. Dado o contexto, não era muito fácil para os PET’s conseguirem trazer um professor com esse perfil,

uma vez que tinha que ser doutor. Não podia ser um recém doutor, mas, sim, um doutor com experiência. Era, portanto, difícil fazer com que um professor doutor obtivesse uma liberação de quinze dias de suas atividades junto ao programa de mestrado e doutorado de sua IES, para ficar aqui.

**PET Fil:** Tendo em vista que hoje temos dificuldades enormes de contatar os gestores do Programa no MEC-SESu, como se operavam as relações com a CAPES, à época, principalmente, quanto às verbas de custeio?

**Prof. Gambim:** Ah, as dificuldades sempre existem, porque as burocracias são todas complicadas, todas elas. Só que, na época, os grupos individualmente não entravam em contato com a CAPES. Quem respondia pelos diversos PET's era o Pró-Reitor e só ele podia encaminhar oficialmente todas as demandas dos grupos de sua universidade.

Como éramos um caso atípico, no sentido de que o único PET na nossa IES era o de Filosofia, o gerenciamento do Programa dependia muito da capacidade do Professor Tutor, mas, mesmo assim, nunca entrei em contato direto com a CAPES, como tal, mas sempre via Pró-Reitoria. Tanto no período que o PET estava vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós Graduação, e depois à de Graduação, eu sempre ligava, buscando melhor encaminhar todas as questões ou as demandas referentes ao PET. Da Pró-Reitoria é que se entrava em contato com a CAPES, depois com o MEC.

Quando a gestão do Programa passou para o MEC, essas coisas ficaram mais difíceis ainda. Porque, por um longo período, nem no MEC, eles sabiam como situar as diversas formas que burocraticamente o Programa devia ser trabalhado. No seguinte sentido: um setor manda as bolsas, outro recebe os relatórios, outro faz avaliação e, assim, por diante. Então, essa era a grande dificuldade – que acredito que vocês estejam passando ainda hoje. É que não se sabe que um relatório vai pra um lugar, outro, vai para outro. Aí parece que fica burocraticamente difícil. Na época não! A gente fazia um relatório único, anual, se encaminhava pra Pró-Reitoria e esta encaminhava pra CAPES. E, anualmente, a CAPES realizava a avaliação dos relatórios por meio de comitês específicos chamados de Comitê de Avaliação do Programa, formados por um

terço de professores que a própria CAPES indicava de modo que dois terços tinham que ser tutores do Programa. Como tinha quatro áreas, eram formados quatro comitês que analisavam anualmente os relatórios e faziam um parecer para a CAPES e a CAPES retornava às IES com as devidas orientações aos tutores.

Então, do ponto de vista das relações, a CAPES, anualmente, avaliava os grupos e não a instituição. A instituição através da avaliação desses comitês era ouvida. A CAPES emitia o parecer do que teria que ser melhorado e quais os caminhos que tinham de ser seguidos e tal. E nesses relatórios, nós tínhamos a oportunidade de estabelecer as nossas dificuldades, sobretudo quanto ao financiamento. As bolsas de alunos sempre foi bastante difícil. Na implantação, quando o aluno ingressava, se ficava alguns meses sem receber, mas pagavam mais tarde. Mas depois que ingressava não tinha mais problema.

Em 1999, o MEC solicitou que as instituições criassem comitês internos de avaliação do Programa, porque a CAPES já não fazia mais aquilo. Aí criaram um sistema em que as próprias instituições avaliassem seus próprios grupos. Tinha que enviar o relatório com a avaliação institucional do Programa. Como na época era só o nosso grupo, a gente até tinha dificuldade de constituir o comitê, porque tinha que ter um terço da Pró-Reitoria que estava ligada ao Programa e dois terços de tutores. Ora, eu era o único tutor! Então, como na época, estava sendo pensada a criação de novos PET's na Unioeste, sugeri à Pró-Reitoria que um membro assumisse a responsabilidade de um novo grupo, que seria um novo tutor, e um aluno bolsista, no sentido de, pelo menos, constituirmos um grupo de quatro pessoas. Depois, quando foi surgindo novos PET's, aí as coisas foram se modificando.

**PET Fil:** Esse comitê é hoje chamado de CLAA, que é o Comitê Local de Acompanhamento e Avaliação. Só que ele é constituído pelo tutor de cada grupo, um petiano representante de cada grupo, um membro do Colegiado de cada Curso, a Pró-Reitora de Graduação e uma secretária da Pró-Reitoria de Graduação. Foi um avanço para o funcionamento do Programa a criação de tais comitês institucionais?

**Prof. Gambim:** Isso veio substituir o que a CAPES vinha fazendo de modo unificado. A CAPES tinha o comitê de avaliação das

quatro áreas de conhecimento, que era constituído por dois terços de tutores, que tinha que ser da área, e um terço de avaliadores escolhidos pela CAPES.

Naquela época, havia também, em nível nacional, um coordenador de área, que era responsável em coordenar todos os grupos da sua área. Na época, tinha uma coordenadora de São Paulo na área de Humanas e ela era responsável também por indicar os nomes dos tutores para a formação desses comitês. A dinâmica era muito interessante, uma vez que eles distribuíam os relatórios. Assim, por exemplo, um professor de ciências sociais analisava os relatórios referentes à sua área; um professor de filosofia, os de filosofia e, assim, por diante. E, depois disso, se reunia o comitê e cada avaliador apresentava o que tinha recebido. Então, a avaliação não era uma atividade individualizada, mas o tutor não podia avaliar seu grupo e nem participar na hora da discussão do grupo dele no comitê. Eu participei como avaliador também e não pude acompanhar no comitê a discussão do grupo PET daqui, já que só recebia a avaliação posteriormente. Os tutores que participavam do comitê eram os últimos a saberem como foi avaliado o seu grupo e os últimos a receberem na universidade a avaliação do seu grupo.

Também esses comitês eram responsáveis pela implantação de novos projetos do PET. Isso era responsabilidade desse grupo constituído pela CAPES. Atualmente parece que as universidades já têm autonomia de avaliar os projetos mais internamente e encaminhar de acordo com a cota estabelecida de PET's por universidade. As universidades, no entanto, gozam de mais autonomia no geral do gerenciamento do programa.

**PET Fil:** Prof. Gambim, agradecemos imensamente por esta conversa e por ter nos acolhido em sua residência. Suas informações enriquecem, e muito, a nossa compreensão da trajetória do PET e contribuem, em grande medida, para repensarmos as nossas atividades no cenário atual do compromisso que a Filosofia tem com as escolas, com a formação acadêmica e com a sociedade. Esse nosso trabalho é uma tentativa de resgatar os *Cadernos*, realizados até a terceira edição e que, a partir de agora, se reconfigura no projeto da Revista DIAPHONIA. E como o PET Filosofia da UNIOESTE está completando 21 anos, consideramos essa conversa um momento especial para podermos resgatar também um pouco da nossa história e do compromisso que temos em manter vivo o

Programa. Muito obrigado!

**Prof. Gambim:** Espero que o Programa, com essa diversificação e com as novas características, cada vez mais tenha sucesso e cumpra com aquilo que é a filosofia e a essência do Programa de Educação Tutorial. Vocês têm mais responsabilidade, principalmente quanto às atividades de extensão. A minha experiência como tutor só é válida como experiência histórica mesmo, porque depois que saí do Programa não continuei acompanhando de perto as modificações que foram ocorrendo. Hoje o PET tem uma tonalidade totalmente distinta do que era em 92, 93... Só pra ter uma ideia: as orientações, até 92, eram duas páginas, algo bem geral. E, claramente, indicava candidatos para se prepararem para o mestrado. Isso tudo, porque tinha uma diferenciação muito importante: o aluno para ingressar no PET (e isto era uma exigência da normatização da CAPES), não podia ter vinte e dois anos completos. Muitos alunos reprovados gostariam de ingressar no Programa. A CAPES avaliava o processo de seleção dos bolsistas. A primeira questão que eles observavam era a idade. Aconteceu em uma universidade que bolsistas selecionados estavam acima da idade permitida e a CAPES não aceitou. O programa surgiu para incentivar o ingresso na pós-graduação principalmente em nível de mestrado e doutorado. Por isso, o critério da faixa etária. O objetivo era formar uma massa com cabeça pensante em uma idade bastante jovem. Outro requisito para o não ingresso no programa era a reprovação. O aproveitamento escolar na graduação era um critério muito severo, na época. O aluno tinha que se dedicar mesmo. Nos relatórios, se mostravam as notas tomadas como critério técnico para a avaliação. Se numa avaliação, a nota de um aluno não foi classificada, a CAPES sugeria uma substituição desse aluno. Os tutores tinham liberdade de fazer como quisessem a seleção de bolsistas, mas tinham critérios que eram rigidamente fixados pela CAPES.

**A matemática na filosofia de Schopenhauer:  
Intuição *versus* demonstração por meio de um experimento**

**The mathematics in the Schopenhauer's philosophy:  
Intuition *versus* demonstration by means of an experiment**

WILSON ANTONIO FREZZATTI JR.<sup>1</sup>

**Resumo:** Schopenhauer opõe dois modos de se apreender o conhecimento matemático: intuição contra demonstração. Aqui, demonstração é a demonstração geométrica euclidiana a partir de princípios básicos e elementares. Intuição (em alemão, *Anschauung* ou *Intuition*) refere-se exatamente à apreensão imediata da noção *a priori* de espaço, ou seja, à intuição pura *a priori* de espaço. Para o filósofo alemão, esses dois tipos de conhecimento ocorrem por meio de duas faculdades distintas: a Razão (*Vernunft*), produtora dos conceitos utilizados na demonstração, e o Entendimento (*Verstand*), ligado às intuições. Os conceitos são formas transformadas das intuições e, por isso, menos confiáveis. Dessa forma, Schopenhauer propõe que a matemática deve ser aprendida pelo uso da intuição e não das demonstrações euclidianas. Nosso artigo investiga essa concepção schopenhauriana por meio do Teorema de Pitágoras. Apresentamos a proposta de Schopenhauer por meio de um experimento matemático, cujas conclusões serão tiradas pelo próprio leitor.

**Palavras-chave:** Conceito. Demonstração. Euclides. Geometria. Intuição. Schopenhauer.

**Abstract:** Schopenhauer puts in opposition two ways to acquire the mathematical knowledge: the intuition against the demonstration. The demonstration is the Euclidean geometrical demonstration or the synthetic method. The intuition (*Intuition* or *Anschauung*) refers to the immediate knowledge of the *a priori* notion of space, ie the pure and *a priori* intuition of space. For the German philosopher, these two types of knowledge occur through two distinct faculties: the Reason

---

<sup>1</sup> Professor Doutor dos Cursos de Graduação e de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Professor Colaborador do Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Tutor PET-Filosofia da UNIOESTE (2010-2013). Coordenador do GT-Nietzsche (ANPOF). Membro do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN-USP), do Groupe Internationale de Recherche sur Nietzsche (GIRN) e do Grupo de Pesquisa "Filosofia, Ciência e Natureza na Alemanha do século XIX" (UNIOESTE). Endereço eletrônico: wfrezzatti@uol.com.br.

(*Vernunft*), the creator of the concepts used in the demonstration, and the Understanding (*Verstand*), related to intuitions. The concepts are transformed forms of the intuitions and therefore less reliable. Thus, Schopenhauer suggests that mathematics should be learned by the use of the intuition and not by the use of the Euclidean demonstrations. Our paper presents this conception of Schopenhauer through the Pythagoras' theorem. We present the Schopenhauer's proposal through an mathematical experiment, whose conclusions will be drawn from the reader.

**Keywords:** Concept. Demonstration. Euclid. Geometry. Intuition. Schopenhauer.

## Introdução

O filósofo alemão Arthur Schopenhauer, em *O mundo como vontade e como representação (Die Weltals Willeund Vorstellung)*, Primeiro Livro § 15, afirma que o método matemático desde Euclides é estranho e absurdo. Em suas palavras:

Exigimos que toda demonstração lógica se resuma a uma demonstração intuitiva; as matemáticas, pelo contrário, dão-se a um trabalho infinito para destruir a evidência intuitiva, que lhes é própria, e que, aliás, está mais a seu alcance, para lhe substituir uma evidência lógica. É, ou antes deveria ser, aos nossos olhos como se alguém cortasse suas duas pernas para caminhar com as muletas, ou como se o príncipe, no *Triunfo da sensibilidade*<sup>2</sup>, virasse as costas à verdadeira natureza para se extasiar perante um cenário de teatro, que é apenas uma imitação dela (SCHOPENHAUER, 2001, p. 78).

Schopenhauer opõe dois modos de obter o conhecimento matemático: a demonstração lógica euclidiana e a intuição. Faz mais do que isso: não só a intuição é superior, mas a primeira é

---

<sup>2</sup> *Der Triumph der Empfindsamkeit: EinedramatischeGrille (O triunfo do sentimentalismo: uma mania dramática)* é uma peça de seis atos escrita por Goethe provavelmente em 1778. A obra satiriza o exacerbado sentimentalismo da época, especialmente *A nova Heloísa* de Rousseau e seu próprio livro *O sofrimento do jovem Werther*.

um empecilho. Para compreendermos os motivos que levam o filósofo alemão a rejeitar o que durante séculos foi considerado modelo de pensamento reto e certo, tanto para a ciência quanto para a filosofia, devemos ter claro quais as noções envolvidas nessa crítica: intuição, conceito, Razão, Entendimento, etc. Para isso, é necessário apresentarmos os elementos principais da metafísica schopenhauriana. As intuições e os conceitos utilizados nas demonstrações são produzidos por diferentes faculdades do intelecto, o Entendimento e a Razão, respectivamente, as quais estão relacionadas com o mundo de modo também diverso, o que explica a superioridade cognitiva de uma sobre a outra.

Após passarmos pelas principais noções da metafísica schopenhaueriana, mostraremos a diferença entre a intuição e a demonstração geométrica proposta por Schopenhauer através de um exemplo utilizado por ele mesmo: o Teorema de Pitágoras (SCHOPENHAUER, 2001, p. 82). Esse exemplo ocorre apenas por meio de uma figura sem nenhuma explicação. Neste texto, faremos dois movimentos que o próprio filósofo não realizou em *O mundo como vontade e como representação*, mas que, para nós, é essencial para a compreensão da proposta schopenhaueriana. O primeiro movimento é a comparação direta com a demonstração euclidiana. No entanto, devido à complexidade da demonstração do Teorema de Pitágoras (“Nos triângulos retângulos, o quadrado do lado oposto ao ângulo reto é igual aos quadrados dos lados contendo o ângulo reto”, *Elementos*, Livro I, Proposição 47, cf. EUCLIDES, 1952, p. 28-29), lançaremos mão de uma demonstração mais simples: “Dadas duas linhas retas desiguais, cortar da maior uma linha reta igual à menor” (Livro I, Proposição 3, cf. EUCLIDES, 1952, p. 3-4). Esse procedimento é justificado porque nosso interesse não é a demonstração do próprio Teorema de Pitágoras, mas o processo euclidiano e os seus componentes.

O segundo movimento é a explicação de como ocorre a apreensão do teorema por meio da intuição pura *a priori* do espaço. Acreditamos que Schopenhauer não realizou nenhuma explicação de sua figura porque isso implicaria o uso de conceitos, o que inviabilizaria sua própria proposta, ou seja, o conhecimento do teorema de Pitágoras sem o uso de conceitos e, portanto, da Razão. Embora do ponto de vista schopenhauriano possamos comprometer essa intenção de não utilizar conceitos, consideramos que, como

pesquisadores, devemos explicitá-la e deixar a cargo do leitor a decisão sobre a questão: podemos aprender geometria utilizando a intuição conforme a entende Schopenhauer? Trazemos ao leitor uma experiência ou um ensaio (*Versuch*): vivenciar a demonstração geométrica euclidiana por meio de conceitos e definições e a figura schopenhaueriana por meio apenas da noção de espaço. Que o leitor tire suas próprias conclusões.

### **“O mundo é minha representação”: a teoria do conhecimento de Schopenhauer**

*O mundo como vontade e como representação* (1ª edição: 1818; 2ª edição: 1844) é dividido em quatro partes:

Livro I: O mundo como representação – Primeiro ponto de vista: A representação submetida ao princípio da razão suficiente: o objeto da experiência e da ciência;

Livro II: O mundo como vontade – Primeiro ponto de vista: A objetivação da vontade;

Livro III: O mundo como representação - Segundo ponto de vista: A representação considerada independente do princípio da razão. A ideia platônica: o objeto da arte;

Livro IV: O mundo como vontade – Segundo ponto de vista: Chegando a conhecer-se a si mesma, a vontade de viver afirma-se; depois se nega.

De forma resumida, podemos dizer que cada livro corresponde, respectivamente, a uma Teoria do Conhecimento, a uma Filosofia da Natureza, a uma Filosofia da Arte e a uma Moral. Embora apenas a primeira seja de interesse para nosso tema, cada uma delas corresponde a uma diferente perspectiva que visa a um único alvo: a decifração do enigma do mundo. Por que a viver é sofrer? De que forma podemos ultrapassar essa condição? Essa decifração deve ser obtida não pelos conceitos da Razão, mas pela intuição, embora os conceitos devam ser utilizados para a exposição dessa doutrina às outras pessoas através da linguagem. Segundo Barbosa: “A filosofia de Schopenhauer é o resultado de uma ‘intuição’ de mundo, apoiada nas conceituações de Platão e Kant, seguida de exposição

conceitual visando à acessibilidade ao público” (BARBOZA, 1997, p. 6). Nessa definição, temos a diferenciação entre intuição e conceito e, de forma implícita, aquela entre Entendimento e Razão. Antes, porém, de compreendermos essas diferenças, temos que entender a noção de representação.

A primeira frase de *O mundo como vontade e como representação* é “O mundo é minha representação” (“*Die WeltistmeineVorstellung*”) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 9). Schopenhauer, com ela, quer dizer que a realidade do mundo é relativa, que não há nada no mundo como representação que seja algo isolado, absoluto e imutável. Sujeito (aquilo que conhece e é uno na ação de conhecer) e o Objeto (aquilo que é conhecido e é múltiplo) não existem como formas puras e isoladas. Um só existe pelo outro (cf. Schopenhauer, 2001, p. 11-12); assim, o filósofo alemão pode criticar aqueles que, em suas investigações filosóficas, têm o objeto como ponto de partida (os realistas) e aqueles cujo ponto de partida é o sujeito (os idealistas) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 20-25). O ponto de partida deve ser a relação entre o Sujeito e o Objeto, e, portanto, a Representação.

As representações são os fenômenos, os quais, por meio de atividades fisiológicas de um cérebro, se têm consciência através de uma imagem mental. A maior diferença que podemos ter entre elas é “a do estado intuitivo e do estado abstrato” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 12), ou seja, podemos dividi-las entre abstrações e intuições. As abstrações são os conceitos, que são exclusivos do homem, pois são produzidos por uma faculdade que apenas essa espécie animal tem: a Razão. As intuições, produzidas pelo Entendimento<sup>3</sup>, são as representações dos dados empíricos (intuições empíricas) e suas condições de possibilidade (as formas puras do Entendimento, *a priori* e inatas – o Princípio de Razão)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> O Entendimento é uma faculdade que integra todos os seres vivos que possuem cérebro. Isso significa que todo animal tem certo grau de conhecimento das relações causais do mundo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 30-31). No homem, esse grau é o mais complexo. A falta da faculdade do Entendimento chama-se parvoíce ou tolice (*Dummheit*).

<sup>4</sup> Há, em Schopenhauer, outro tipo de intuição: a intuição estética, ou seja, a intuição das Ideias. As Ideias são a primeira revelação ou manifestação (*Offenbarung*) da Vontade universal, são modelos para as representações empíricas. As Ideias estão fora do âmbito do Princípio de Razão e são atingidas apenas pelo gênio artístico através da negação da vontade individual.

A partir do sujeito, abstraindo-se o objeto, temos as formas essenciais dos objetos, as intuições puras do Entendimento: o tempo, o espaço e a causalidade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 12) – o Princípio de Razão. Assim, a representação empírica é construída por três formas puras (*a priori* e inatas) do Entendimento: o tempo, o espaço e a causalidade<sup>5</sup>. Qualquer intuição empírica depende do Princípio de Razão; uma pedra, por exemplo, necessariamente, está em um determinado espaço, num determinado tempo e tem relações causais (foi transportada, pode ser deslocada, pode ser quebrada, etc.). O Princípio de Razão, portanto, é a forma *a priori* e inata do Entendimento, resultado de atividade cerebral e prescreve leis à natureza. Tudo que está no mundo como representação, isto é, todo objeto natural está submetido ao Princípio de Razão, pois todos os fenômenos nos aparecem por meio do Entendimento.

Esse é o significado de “O mundo é minha representação”. O mundo é aparência e não a realidade da coisa-em-si. Por isso, o mundo é relativo: devido à causalidade, as coisas só existem em relação às outras. Nos termos schopenhaurianos, o mundo é uma efetividade (*Wirklichkeit*, do alemão *wirken*, agir, produzir) e não uma realidade (*Realität*, do latim *res*, coisa, substância) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 15). O mundo é um incessante vir-a-ser, um incessante ser causa e efeito que produz um fluxo contínuo de mudança. Se o Entendimento depende das atividades fisiológicas do cérebro e o homem é finito, o conhecimento propiciado pelo Entendimento é limitado: só podemos conhecer a relação entre os objetos e não os objetos em si<sup>6</sup>. Enfim, o mundo (enquanto representação) é aparência produzida pelas regras do Princípio de Razão, e, portanto, ilusão intelectual (véu de Maya<sup>7</sup>), finitude e multiplicidade.

Não é a faculdade da Razão, a marca distintiva do humano,

---

5 Igualmente a Kant, Entendimento e Razão são faculdades e tempo, espaço e causalidade estão *a priori* na consciência. Temos, no entanto, grandes diferenças quanto ao significado dessas noções e seu funcionamento. Por exemplo, em Schopenhauer, o Entendimento assume as funções da Sensibilidade e do Entendimento kantianos; a única forma *a priori* do Entendimento schopenhaueriano é a causalidade. Todas as outras funções kantianas, para o autor de *O Mundo*, derivam daquela.

6 A causalidade, isto é, a relação entre os objetos é o alvo de todas as ciências. Elas se diferenciam porque os objetos são diferentes.

7 Segundo a religião hindu, Maya é um demônio que impede a visão da verdadeira realidade.

que nos tirará o véu de ilusão. A Razão é responsável pela formação de conceitos que fixam as representações intuitivas, e, nesse procedimento, há degradação do conhecimento intuitivo e não sua ultrapassagem. Os conceitos, as palavras e as ciências são as principais expressões da Razão. Se elas nos trazem algumas vantagens, produzem também desvantagens (SCHOPENHAUER, 2001, p. 44-46). Se a Razão nos possibilita, através dos conceitos e da linguagem, a ciência, a arte, a política, o Estado, a civilização e a memória<sup>8</sup>, ela também é responsável pelos preconceitos, pelo engano, pela hipocrisia, pelos dogmas, pelas superstições e pelo aumento do sofrimento humano<sup>9</sup>, produtos dos erros conceituais e do mau uso dos conceitos e da linguagem.

As noções abstratas e discursivas da razão têm sua origem nas intuições empíricas “tal como se passaria da luz direta do sol para essa mesma luz refletida pela lua” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 43). O conceito de árvore, por exemplo, surge da generalização de inúmeras intuições empíricas de árvores particulares. No conhecimento intuitivo tudo é certo, seguro e claro, embora seja representação e não a coisa-em-si, isto é, embora seja ilusão. A intuição é imediata, direta, íntegra, particular, precisa e basta a si mesma. É com a Razão que o erro e a dúvida aparecem<sup>10</sup>. Uma intuição empírica pode ter um equívoco na relação de causalidade, mas ele é momentâneo e particular. Uma próxima intuição pode estar livre do equívoco. O erro conceitual pode ser mantido indefinidamente

8 A memória é importante para Schopenhauer porque ela produz o aprendizado pelas experiências do passado e a capacidade de previsão do futuro. Essas habilidades aumentam as possibilidades de sobrevivência da espécie humana.

9 Para Schopenhauer, grande parte do sofrimento humano é causada pela consciência da morte, o que ocorre pela Razão: “O animal apenas tem ideia da morte quando morre; o homem caminha todos os dias para ela com pleno conhecimento, e esta consciência derrama sobre a vida uma tinta de melancólica gravidade, mesmo para aquele que não compreendeu ainda que ela é feita de uma sucessão de aniquilamentos. Esta presciência da morte é o princípio das filosofias e das religiões; contudo, não se poderá dizer se elas alguma vez produziram a coisa mais inestimável na conduta humana, a livre bondade e a nobreza de coração. Os seus frutos mais evidentes são, do ponto de vista filosófico, as concepções mais estranhas e mais arriscadas; do ponto de vista religioso, os ritos mais cruéis e mais monstruosos, nos diferentes cultos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 45-46).

10 Schopenhauer é enfático em dizer que é preciso denunciar e extirpar o erro: “Todo erro traz em si uma espécie de veneno. Se é a inteligência e a ciência que fazem do homem o dono da terra, daí resulta que não há erros inofensivos e ainda menos os erros respeitáveis e sagrados. [...] O erro pode agir livremente enquanto a verdade não faz sua aparição e atuar ao abrigo da noite como fazem os mochos e os morcegos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 44).

pela Razão<sup>11</sup>. Os conceitos são representações de representações (as intuições). Eles não existiriam sem as representações intuitivas, e, por isso, são mediatos, indiretos, degradados, gerais e imprecisos. A transformação da(s) intuição(ões) empírica(s) em conceito ocorre por meio de um processo de generalização, que reduz e simplifica a efetividade<sup>12</sup>. Na passagem entre intuição e conceito, perde-se a multiplicidade e a dinâmica originais do vir-a-ser.

Schopenhauer compara a intuição a um ponto e o conceito a um círculo, a primeira é particular e precisa e o segundo tem uma extensão, o que faz com que ele seja impreciso. O conceito é como um mapa simplificado de uma cidade: foi feito para uma determinada cidade, mas, por acaso, pode servir para outras (SCHOPENHAUER, 2001, p. 50). Utilizando essas analogias, o filósofo alemão analisa a produção de juízos pela lógica. A “área” da extensão de um conceito se intersecciona diretamente ou por meio de um terceiro conceito com um segundo conceito. Realizar essas intersecções é produzir um juízo. Schopenhauer produz uma teoria dos juízos, reduzindo todas as combinações possíveis entre conceitos em cinco casos que são representados por círculos<sup>13</sup> (SCHOPENHAUER, 2001, p. 50-52): 1. Noções conversíveis entre si por necessidade ou por relação entre princípio e consequência: por exemplo, Ruminantes e fissípedes (pés fendidos), representado por um círculo único; 2. A esfera de um conceito encerra totalmente a esfera de outro conceito:

---

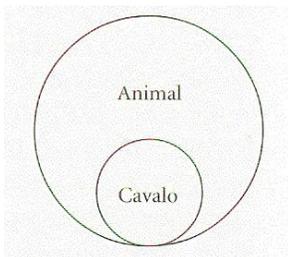
11 Os erros da Razão são aqueles que são passíveis de verdade ou falsidade, são as ligações entre representações, os juízos ou proposições (S é P). As intuições não são verdadeiras nem falsas, elas são particulares e precisas. Tanto a intuição quanto o conceito estabelecem relações, a diferença é que as intuições estabelecem relações entre representações de uma mesma classe (intuições) e os conceitos, também relações entre representações de classes diversas (entre os próprios conceitos e entre os conceitos e as intuições).

12 Esse processo de generalização, segundo Schopenhauer, pode ocorrer tanto a partir de inúmeras intuições quanto a partir de uma só. A propriedade de um conceito ser válido para vários objetos é acidental e não essencial. Para sua justificação, cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 49-50.

13 “Uma das ideias mais engenhosas que se teve foi a de representar, com a ajuda de figuras geométricas, esta extensão dos conceitos. Godefroy Ploucquet teve verdadeiramente a primeira ideia; ele empregava, para este efeito, quadrados; Lambert, que veio depois dele, servia-se ainda de simples linhas sobrepostas; Euler levou o processo à perfeição, fazendo uso de círculos. Não saberia dizer qual é o último fundamento desta analogia tão exata entre as relações de conceitos e as das figuras geométricas. O que é verdade é que há para a lógica uma preciosa vantagem em poder assim representar graficamente as relações dos conceitos entre si, mesmo do ponto de vista da sua possibilidade, isto é, *a priori*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 50-51).

Todo cavalo é animal (figura 1); 3. Um círculo compreende setores que se excluem (disjunção): um ângulo é reto ou agudo ou obtuso (figura 2); 4. Intersecção parcial entre círculos: Algumas flores são vermelhas (figura 3); 5. Dois círculos estão contidos num terceiro sem se interseccionarem: a água é matéria e a terra é matéria (figura 4). Schopenhauer pretende que esses casos dêem conta também de toda produção de silogismos, bastando, para isso, criar formas compostas das figuras apresentadas<sup>14</sup>.

A lógica, segundo Schopenhauer, não tem, entretanto, utilidade de não ser especulativa, não nos diz nada sobre as coisas em si (SCHOPENHAUER, 2001, p. 54-57). A lógica é uma forma abstrata da ciência ou um sistema de verdades abstratas e gerais ou ainda uma ciência geral dos procedimentos essenciais e necessários da Razão. Portanto, também está sujeita aos erros da Razão. A forma do silogismo é infalível, mas não o seu conteúdo. Além disso, podemos obter deduções rigorosas quando as verdadeiras relações entre os círculos conceituais são seguidas, mas se essas relações forem deturpadas temos

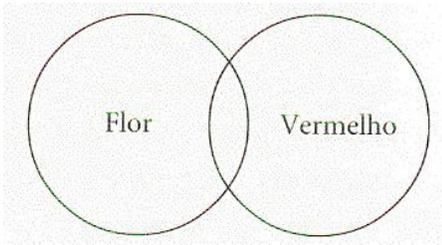


**Figura 1.** Todo cavalo é animal.

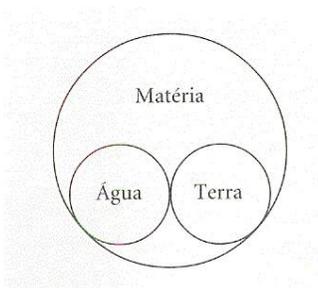


**Figura 2.** Um ângulo é reto ou agudo ou obtuso.

<sup>14</sup> Schopenhauer, em *O mundo como vontade e como representação*, dá exemplo do conceito de viagem (SCHOPENHAUER, 2001, p. 58).



**Figura 3.** Algumas flores são vermelhas.



**Figura 4.** A água é matéria.e  
A terra é matéria.

a sofisticada, a arte da persuasão (quando, por exemplo, estamos diante do caso 4 e fazemos acreditar que é o caso 1). A determinação da extensão (a área) dos conceitos (círculos) é incerta e os círculos se interpenetram de inúmeros modos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 78).

### **A necessidade metafísica e a possibilidade do conhecimento puro**

Enfim, todas as representações (os conceitos da Razão e as intuições do Entendimento) são ilusões, pois não nos dão o conhecimento da coisa em si. O conhecimento produzido tanto da Razão quanto do Entendimento é fenomênico. Ele surge como meio de conservação do indivíduo: o conhecimento fenomênico é tão útil como qualquer outro órgão (CACCIOLA, 1994, p. 112-114). O homem, segundo Schopenhauer, tem, no entanto, uma inexorável necessidade de encontrar as causas últimas, a verdade absoluta, ou seja, o homem tem uma necessidade metafísica. A ciência só pode nos dar os nexos causais entre os objetos e não o conhecimento da coisa-em-si; a lógica apenas nos esclarece sobre

os procedimentos racionais mais gerais das ciências; na religião, temos principalmente preconceitos e superstições; a filosofia tradicional tem o mesmo problema da religião. Há possibilidade de termos um conhecimento puro ou da coisa-em-si? O filósofo alemão acredita nessa possibilidade e oferece um caminho.

A filosofia schopenhaueriana tem como alvo investigar o que não está submetido ao Princípio de Razão: o próprio Princípio de Razão e a vontade universal (a coisa-em-si)<sup>15</sup>. Como chegamos à vontade, haja vista as limitações da Razão e do Entendimento? Se o mundo exterior só nos fornece aparências, temos que buscar uma via interna, ou melhor, nosso próprio corpo. O corpo, para Schopenhauer, tem um duplo aspecto: por um lado, é um corpo como outro qualquer, submetido ao Princípio de Razão; por outro, no caso do homem, o corpo assume a forma da motivação. Esse aspecto nos permite, por analogia, chegar à vontade universal: percebemos que nossas ações são movidas por um querer; percebemos que o ato de querer e a ação não perfazem uma relação causal, pois são uma única e mesma coisa; ao abstrairmos essas ideias, sentimos que há uma vontade universal em todas as coisas (homens, animais, vegetais, seres inorgânicos, as forças físicas – magnetismo, eletricidade, gravidade, etc.).

No mundo como vontade, o Princípio de Razão não tem validade. A vontade não pode ser definida, é pura contradição. Ao contrário dos seres finitos que são representações, a vontade é infinita, eterna, atemporal, una (não tem espaço), livre (não tem causalidade). O mundo é, concomitantemente, vontade e representação; consequentemente, a vontade não é causa das representações: as representações são revelações ou manifestações e não efeitos da vontade. O mundo (enquanto representação) é revelação (*Offenbarung*) ou objetivação da vontade; portanto, os seres particulares também são objetivações da vontade e, por isso, formam uma multiplicidade hierárquica. Numa primeira ordem de objetivação, temos as Ideias, que, semelhantes à Ideia platônica, são modelos para os seres particulares e não estão sujeitas ao Princípio de Razão; numa segunda ordem, temos a multiplicidade do mundo

---

15 Neste texto, a presença da vontade se justifica apenas para localizarmos melhor o papel da intuição na teoria de conhecimento schopenhaueriana. Dessa forma, faremos uma exposição muito resumida dessa noção. Grande parte das informações sobre a vontade foi baseada em Barboza, 1997, p. 46-56.

natural (os indivíduos). Todo indivíduo (por exemplo, um homem, uma samambaia, uma pedra ou um *quantum* de força) é uma vontade particular manifestada pela vontade universal. Enquanto vontade particular, o indivíduo é representação<sup>16</sup> e está sujeito ao espaço, tempo e às relações causais.

Nesse panorama, há apenas uma possibilidade para se atingir o conhecimento puro: a negação da vontade particular. Somente alguns homens atingem essa condição que exige o rompimento da rede causal: o gênio artístico que ultrapassa a multiplicidade fenomênica e o santo que, através da compaixão, rompe com sua cadeia causal. Esses rompimentos são apenas momentâneos, pois a persistência desses estados significa o rompimento do princípio de individuação, ou seja, o aniquilamento do indivíduo.

### **A matemática: intuição pura *versus* conceitos**

Sabemos que o Entendimento nós dá um conhecimento imediato da relação causa-efeito entre os objetos, o que, para Schopenhauer, constitui a sagacidade, a prudência e a invenção. Os conceitos produzidos pela Razão retiram sua inteligibilidade da intuição empírica e, em consequência, produzem um conhecimento abstrato, derivado e degradado. O grande valor do conhecimento abstrato, especialmente a ciência, é que ele pode ser comunicado, pois o conhecimento intuitivo ele próprio não pode ser comunicado (SCHOPENHAUER, 2001, p. 63-65). Em algumas atividades, o conhecimento abstrato (a reflexão) pode até atrapalhar: por exemplo, fazemos a barba automaticamente, mas, se pararmos para pensar no que fazemos, podemos nos cortar. A certeza das ciências está ancorada nas intuições e não nas demonstrações lógico-conceituais, especialmente nas intuições puras *a priori*, ou seja, no Princípio de Razão (tempo, espaço e causalidade):

---

<sup>16</sup> Eis o trágico na concepção de mundo schopenhauriana: cada vontade particular tem seu querer próprio que entra em conflito com as outras vontades particulares. Há disputa por posse de matéria entre as representações. Por isso, para Schopenhauer, viver é sofrer: “Existe uma contradição notória em querer viver sem sofrer, contradição que está totalmente envolvida na palavra ‘vida feliz’” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 100). Ao contrário do que a opinião leiga estabeleceu, a filosofia de Schopenhauer tem, entretanto, como um dos seus principais objetivos a superação do pessimismo.

A certeza desta última [a astronomia] provém de que ela tem na sua raiz uma intuição do espaço *a priori*, e por consequência infalível, e, de que as relações no espaço derivam umas das outras com uma necessidade (princípio de ser) que dá certeza *a priori*, e podem deduzir-se com toda a segurança (SCHOPENHAUER, 2001, p. 75).

A noção pura de espaço é a base da Geometria; a de tempo, Aritmética; e a de causalidade, Física. A ciência, portanto, não é inteiramente dedutiva, pois deve remeter suas provas para uma intuição que não é demonstrável. Qualquer um, para o filósofo alemão, que tenha a Razão sã, pode deduzir, provar e concluir, mas abstrair e fixar pela Razão o conhecimento intuitivo em conceitos determinados não é vulgar. Aqueles que o fazem são os verdadeiros criadores de ciência. A dedução silogística está sujeita a inúmeros erros, pois é mediada, enquanto que a intuição é direta. O caminho mais curto, segundo Schopenhauer, é o mais seguro, e, portanto, a evidência direta é preferível à demonstração (SCHOPENHAUER, 2001, p. 78).

Devemos chamar atenção para a defesa que o filósofo alemão faz da intuição. O verdadeiro conhecimento, puro ou da coisa-em-si, é o conhecimento metafísico ligado às intuições sobre a vontade. No âmbito do mundo como representação, no entanto, a intuição *a priori* é infalível. Isso significa que, enquanto os conceitos são superficiais e só podem nos dar o “como?” das coisas, a intuição *a priori* pode nos dar o “porquê?” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 79). É o que ocorre com a geometria euclidiana, “para grande prejuízo da ciência”: Euclides deveria ter mostrado, no caso do Teorema de Pitágoras, como os lados e os ângulos se determinam reciprocamente e como são causa e efeito uns dos outros segundo a noção pura de espaço, mas, por meio do princípio de contradição, mostra algumas proposições lógicas que não abarca todas as relações espaciais:

Somos certamente forçados a reconhecer, em virtude do princípio de contradição, que o que Euclides demonstra; mas nós não aprendemos por que motivo é assim. Além disso, tem-se o mesmo sentimento de mal-estar que se experimenta depois de ter assistido a habilidades de escamoteação, às quais, com efeito, a maior parte das demonstrações de Euclides se

assemelham espantosamente (SCHOPENHAUER, 2001, p. 79).

Por que as monstruosas proposições lógicas fatigantes são preferidas em detrimento da direta intuição pura? Além da já mencionada dificuldade de se proceder apenas com as intuições puras, Schopenhauer aponta um problema já enraizado na filosofia grega antiga: não devemos confiar na intuição porque os sentidos nos enganam e a verdade, por isso, deve se basear no pensamento racional puro e lógico (SCHOPENHAUER, 2001, p. 80-81). Esse preconceito tem sua origem na indistinção entre intuição pura *a priori* e intuição empírica. Esta última pode nos enganar, mas a primeira não, pois é infalível. Kant teria sido o primeiro a perceber essa diferença, ao mostrar que as noções puras de tempo e espaço não dependem da sensibilidade que condiciona os dados empíricos. O Princípio de Razão, portanto, é, no âmbito das representações, certeza absoluta e indemonstrável, já que é o padrão comum de todos os nossos conhecimentos científicos.

A intuição *a priori* é superior à intuição empírica (SCHOPENHAUER, 2001, p. 87-88). Com as intuições empíricas, só podemos chegar à causa a partir dos efeitos (indução). Como não podemos reunir todos os casos do efeito, não podemos, entretanto, garantir a necessidade da relação causa-efeito. No caso da intuição *a priori*, temos o conhecimento da causa e do efeito ao mesmo tempo. Assim, a relação de necessidade entre eles é infalível, pois agora podemos partir da causa para o efeito. O conhecimento dessa necessidade é o motivo da superioridade da matemática, da ciência natural pura e da lógica sobre as ciências empíricas e outras formas de conhecimento: “como conhecimento *a priori*, [essa superioridade] repousa unicamente no fato de que a parte formal dos conhecimentos, sobre a qual se funda toda a aprioridade, é dada de uma só vez, e que, por consequência, é apenas aí que se pode ir da causa ao efeito” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 87).

A mesma argumentação que Schopenhauer faz para a Geometria vale também para a Aritmética (SCHOPENHAUER, 2001, p. 84-85). A intuição do número só existe no tempo e todas as operações aritméticas podem ser reduzidas ao ato de contar. É por intuição pura do tempo que chegamos, por exemplo, a  $\{(7+9) \times 8\} - 2 \} / 3 = 42$ . Para os números maiores de dez, precisamos de

palavras para fixar o conceito abstrato do número que representa a intuição. Mesmo assim, a Aritmética tem algumas características que, segundo o filósofo alemão, fazem com que em suas operações a ação da intuição *a priori* seja mais nítida: o tempo tem apenas uma dimensão (o contar) enquanto que o espaço tem três; a aritmética não precisa de esquemas sensíveis enquanto que, na Geometria, as figuras são necessárias; e não há demonstrações lógicas para as operações aritméticas como no caso da Geometria. De qualquer forma, a Geometria e a Aritmética deveriam se apoiar na intuição pura e não nas demonstrações lógicas: a prova lógica é uma muleta para quem não precisa.

### **A demonstração euclidiana do Teorema de Pitágoras**

O Teorema de Pitágoras é representado algebricamente pela fórmula  $a^2 = b^2 + c^2$ ; na qual “a” é a hipotenusa de um triângulo retângulo, b e c são os catetos. Seu enunciado: no triângulo retângulo, o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos. Os *Elementos* de Euclides são compostos por treze livros, e, em cada um deles, há axiomas e proposições que são derivadas desses axiomas e de proposições mais simples. No Livro I, os axiomas estão divididos em definições, postulados e noções comuns<sup>17</sup>. A demonstração do Teorema de Pitágoras está na Proposição 47 do Livro I: “Nos triângulos retângulos, o quadrado do lado oposto ao ângulo reto é igual aos quadrados dos lados contendo o ângulo reto” (EUCLIDES, 1952, p. 28-29).

Como dissemos acima, exemplificaremos o procedimento euclidiano com uma proposição mais simples: “Dadas duas linhas retas desiguais, cortar da maior uma linha reta igual à menor” (Livro I, Proposição 3, cf. EUCLIDES, 1952, p. 3-4). A figura 5 mostra a rede conceitual envolvida na demonstração do teorema de Pitágoras e a figura 6, a construção euclidiana do mesmo teorema. A proposição 3 utiliza-se da Proposição 2 (“Colocar em um dado ponto – uma extremidade, por exemplo – uma linha reta igual à linha reta dada”, EUCLIDES, 1952, p. 3)<sup>18</sup> e dos seguintes axiomas:

<sup>17</sup> Apenas o Livro I possui definições, postulados e noções comuns. Os outros doze livros possuem apenas definições.

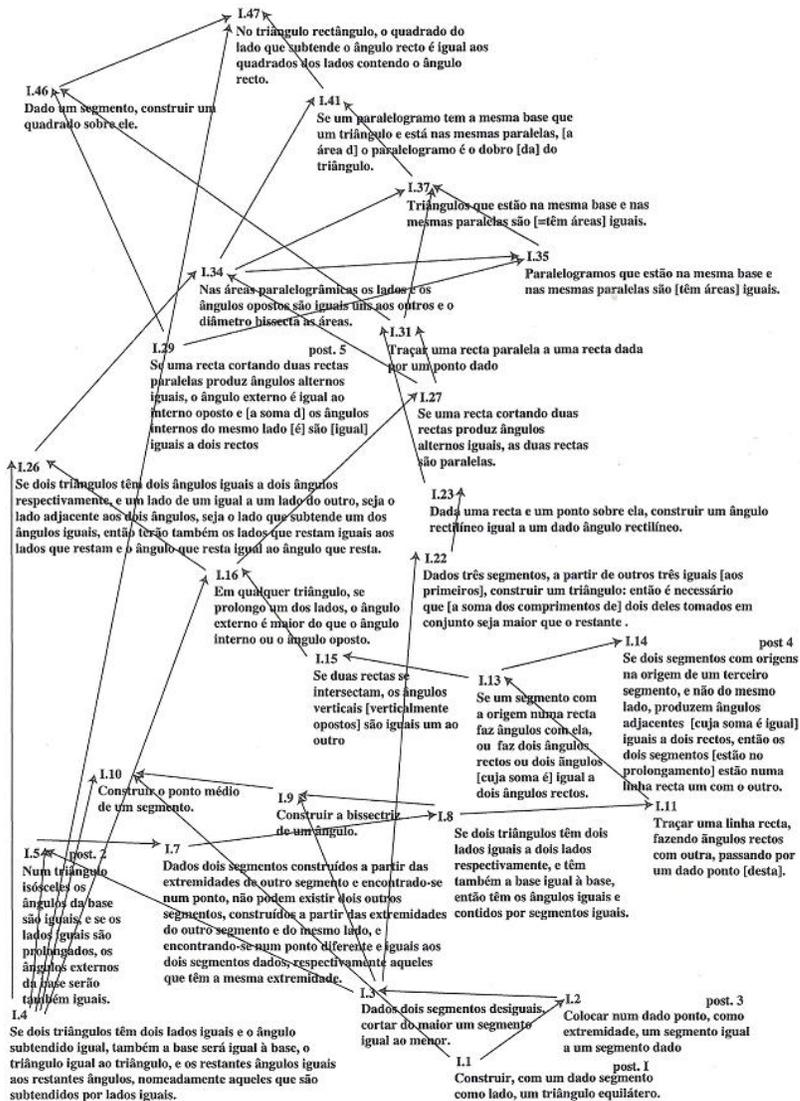
<sup>18</sup> A Proposição 2 utiliza-se dos postulados 1 (Traça-se uma linha reta a partir de dois pontos), 2 (Produz-se uma linha reta finita prolongando-se uma linha

o postulado 3 (Traça-se um círculo a partir de um centro e uma distância), a definição 15 (Um círculo é uma figura plana contida por uma linha tal que todas as linhas retas que a ela conduzem de um ponto existente no interior da figura são iguais) e a noção comum 1 (Coisas que são iguais a uma outra são iguais entre si). A figura 7 mostra a construção de Euclides:

---

reta) e 3, das noções comuns 1 e 3 (Se partes iguais são subtraídas de iguais, os restos são iguais), e da Proposição 1 (“Construir um triângulo equilátero sobre uma dada linha reta finita”). A Proposição 1 necessita dos postulados 1 e 3, da definição 15 e da noção comum 1. (cf. EUCLIDES, 1952, p. 1-3)

# Intuição versus demonstração por meio de um experimento



**Figura 5.** Teorema de Pitágoras nos *Elementos* de Euclides.

Fonte: <geom-gsp.eduardoveloso.com/02textos\_de\_apoio/T01/02.pitagoras.pdf>.

AB e C são duas linhas retas distintas, e AB é a maior.

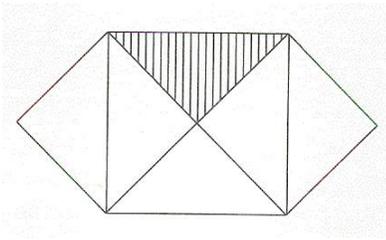


apresenta uma figura (figura 8) e afirma:

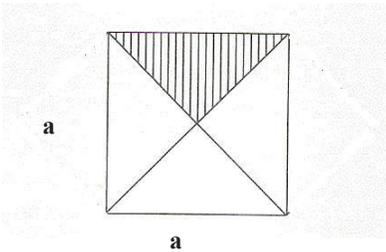
o teorema de Pitágoras ensina-nos uma “qualidade oculta” do triângulo retângulo; a demonstração defeituosa e mesmo capciosa de Euclides abandona-nos ao *porquê*, enquanto que a simples figura, já conhecida, que reproduzimos faz-nos entrar à primeira vista, e bem mais profundamente que a demonstração, no próprio cerne da questão; ela conduz-nos a uma convicção mais íntima dessa propriedade, e da sua ligação com a própria essência do triângulo retângulo: [figura 8]. Mesmo no caso em que os lados do triângulo são desiguais, deve-se chegar a uma demonstração semelhante, e, em geral, no caso de qualquer verdade geométrica possível (SCHOPENHAUER, 2001, p. 82).

Todas as verdades geométricas, segundo Schopenhauer, são intuídas a partir da noção pura de espaço, e a demonstração racional é acrescentada posteriormente. Com a intuição, acessamos diretamente o que é necessário das propriedades geométricas. A necessidade geométrica não vem das noções abstratas (conceitos), mas do conhecimento *a priori* que temos na consciência, isto é, do Princípio de Razão.

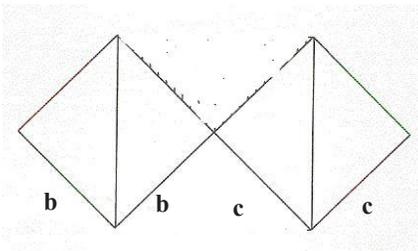
Faremos o que Schopenhauer não fez: tentaremos “explicar” como através da figura e da noção pura de espaço podemos chegar ao Teorema de Pitágoras. No centro da figura, podemos observar uma forma com quatro lados iguais (um quadrado) (figura 9). A forma é o quadrado ( $a \times a$ ) do lado  $a$ . Se unirmos os ângulos internos opostos, dividiremos a forma duas vezes (diagonais), obtendo quatro triângulos iguais. Os ângulos formados pelas diagonais são retos, pois uma diagonal (uma linha reta e, portanto,  $180^\circ$ ) é dividida ao meio pela outra. Tomando por base o triângulo inferior (figura 10), observamos que os quadrados externos são os quadrados dos lados  $b$  e  $c$ . Os seis triângulos da figura 8 são iguais ou congruentes entre si. O quadrado  $a \times a$  tem quatro triângulos e os quadrados  $b \times b$  e  $c \times c$ , dois. Portanto, a área do quadrado  $a \times a$  é igual à



**Figura 8.** A figura apresentada por Schopenhauer.



**Figura 9.**  $a \times a = a^2$



**Figura 10.**  $b \times b = b^2$ ;  $c \times c = c^2$ ;  $b = c$

somados quadrados  $b \times b$  e  $c \times c$ . Com isso, percebemos ou intuimos o Teorema de Pitágoras.

A construção da figura numa folha de papel dobrável permite a constatação dos ângulos retos e da igualdade dos espaços sem a utilização de termos ou conceitos geométricos. Nesse caso, podemos dobrar a folha e sobrepor os quadrados e os triângulos, comparando apenas os comprimentos e as áreas, ou seja, usando apenas a noção *a priori* de espaço. Na demonstração euclidiana, segundo Schopenhauer, apenas os axiomas, que são simples, são intuídos, sendo todo o resto conceitos derivados desses axiomas por meio do princípio de contradição (Razão). Uma relação geométrica intuída é imediatamente certa da mesma forma que uma verdade metafísica: além de dar o “porquê”, não precisa de demonstração lógica (SCHOPENHAUER, 2001, p. 83). A certeza lógica é supérflua.

## Conclusão

A preocupação de Schopenhauer não é apenas metafísica ou epistemológica, mas também visa ao ensino de matemática. Embora mais complexos que os axiomas, os teoremas da geometria também podem ser intuídos (cf. Schopenhauer, 2001, p. 84). O predomínio do método sintético euclidiano repousa em um preconceito: crer que a verdade demonstrada é superior ao conhecimento intuitivo, que o princípio de contradição é superior à intuição pura do espaço. A melhora do processo de aprendizado da matemática passa, para o filósofo alemão, pela rejeição desse preconceito<sup>19</sup>. As escolas, contudo, preferem o conhecimento indireto em detrimento do direto, e o aluno se habitua a aplicar o princípio de contradição, fazendo um esforço de memória para reter inúmeros dados, ou seja, o aluno não usa o Entendimento, que é imediato. Assim, deixa-se de lado o conhecimento necessário (por quê?) das coisas e exacerba-se o conhecimento “histórico” (como?). A evidência matemática (Geometria e Aritmética) deveria se apoiar na intuição *a priori*. O erro que a indução pode acarretar na intuição empírica não ocorre na intuição pura: quando temos o conhecimento da causa não erramos, mas, ao partir do efeito para a causa, pode ocorrer a troca

---

19 “Na Alemanha, já se começa, aqui e ali, a mudar o modo de exposição das ciências matemáticas e a preferir o método analítico. A mais enérgica tentativa neste sentido é a de M. Kosack, professor de matemática e física no colégio de Nordhausen, que, no programa dos exames de 6 de abril de 1852, inseriu um projeto detalhado para o ensino da geometria segundo os meus princípios” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 82-83).

de causas ou o uso de “sempre” quando deveríamos usar “quase sempre” ou “até agora”.

Não é nossa intenção fazer nenhuma proposta acerca do ensino de matemática, assunto que foge de nosso âmbito e capacidade. Nosso objetivo era justificar as críticas que Schopenhauer faz ao método euclidiano através de sua teoria do conhecimento: para ele, a intuição pura parece ter o mesmo grau de verdade do conhecimento metafísico, ou seja, o máximo possível. Além disso, quisemos explicar o diagrama do Teorema de Pitágoras considerado intuitivo pelo filósofo alemão e proporcionar ao leitor a experiência de conhecer o teorema através da proposta schopenhaueriana e da demonstração geométrica.

### Referências bibliográficas

BARBOZA, J. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

EUCLID. *The thirteen books of Euclid's Elements*. Translated by T. L. Heath. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952. (Great books of the western world, v. 11).

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

**A necessidade da má consciência para a civilização**  
**The necessity of the bad conscience for civilization**

MAURÍCIO SMIDERLE<sup>1</sup>

**Resumo:** O texto explora o tema nietzschiano da necessidade da má consciência para a civilização na contramão do ideal iluminista de que a civilização representaria uma condição de melhoramento da humanidade. Trata-se de mostrar que, para Nietzsche, não há, aqui, um fortalecimento do animal homem, mas um enfraquecimento dos instintos próprios da espécie humana.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Cultura. Iluminismo. Má consciência. Moral.

**Abstract:** The paper explores the nietzschean theme of the necessity of bad conscience for civilization against the grain of the illuminist ideal that civilization would represent a condition for improvement of humanity. This is to show that, for Nietzsche, there is here a strengthening of the human animal, but a weakening of own instincts of the human species.

**Keywords:** Nietzsche. Culture. Illuminism. Bad conscience. Moral.

Para poder viver na civilização, o animal homem necessitou sofrer diversas mudanças. Transformar uma população violenta, cruel e inconstante em trabalhadora, pacífica e estável não foi uma tarefa fácil. Isso só foi possível, segundo o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, com surgimento da mais sinistra doença que a humanidade possuiu, isto é, a má consciência. A civilização (*civilisation*), para o filósofo, não é entendida como um melhoramento da humanidade. Aqui não há um fortalecimento do animal homem, mas um enfraquecimento. “O processo civilizatório é aquele que enfraquece os impulsos ou os instintos próprios da espécie humana” (FREZZATTI, 2006, p. 91). Do ponto

---

<sup>1</sup> Formado em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista PET-Filosofia de janeiro de 2012 a dezembro de 2014. Texto referente ao projeto de pesquisa individual sob orientação do Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. Endereço eletrônico: mauricio-smiderle@hotmail.com.

de vista fisiológico, a civilização irá representar a decadência dos impulsos, isto é, um aspecto doentio ou mórbido. Nietzsche realiza a distinção entre uma fisiologia saudável e doentia: a primeira está em conformidade com o fluxo da vida, que é a tendência ao crescimento de potência; entretanto a segunda não está de acordo com a vida, apresentando instintos que negam o movimento do mundo. Ao buscar domar o ser humano, reprimindo os seus impulsos, a civilização transforma o homem em um animal doente. Através da doença, consegue-se transformar seres terríveis, inconstantes e cruéis em indivíduos de rebanho e obedientes. A própria criação de noções metafísicas e ideias representam um exemplo de fisiologia decadente do homem, pois acabam negando o vir-a-ser do mundo. Por meio da distorção dos impulsos básicos, a civilização irá domesticar e amansar a “natureza terrível e de animal de rapina”, isto é, a configuração saudável.

A civilização não possui o objetivo de distanciar os diferentes tipos de indivíduos, ou seja, ela procura realizar um contato entre todos os tipos de homens, transformando a humanidade em um único modelo: o homem decadente. “Em outras palavras, a civilização (*civilisation*) caracteriza-se pelo enfraquecimento em massa” (FREZZATTI, 2006, p. 98). Segundo Nietzsche, não é tarefa dos sãos cuidar desses seres, mas, ao contrário, devem ficar afastados, pois é justamente os mórbidos que provocam a doença nos seres sãos. Foi por meio da civilização que o ser humano adquiriu a doença da má consciência. Porém, em primeiro lugar, isso só foi possível com a criação de uma memória no animal homem. Esta possibilitou que fosse estabelecida a relação entre credor e devedor, que serviu como base para o surgimento do sentimento de culpa e da má consciência, proporcionando a existência da civilização.

Antes de aprender a conviver na civilização, isto é, na pré-história da humanidade, o ser humano era um animal que não possuía memória, apenas seguia seus instintos. Nesse período da história, o indivíduo expressava livremente todos os seus impulsos ou instintos, ele agia de forma violenta, inconstante, cruel, dominadora, buscando sempre se expandir, ou seja, a sua vida andava de acordo com a tendência ao crescimento de potência. Com, portanto, o aparecimento da civilização, o homem sofreu uma radical mudança, necessitando agir de outro modo. Ele teve que adquirir as “virtudes” que são exigidas para estabelecer

aquele convívio social. Então, primeiramente, precisou criar uma memória para tornar a si mesmo constante e necessário, isto é, para transformar o animal homem em um animal capaz de fazer promessas.

Logo no início da segunda dissertação do seu livro *Genealogia da moral*, Nietzsche comenta que o ser humano tem a necessidade de esquecer. Esta habilidade faz com que se consiga processar as novas operações mentais que o indivíduo realiza. “Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; [...] um pouco de sossego, um pouco de *tábula rasa* da consciência” (NIETZSCHE, 2009, 43). Esta é a tarefa do esquecimento, ou seja, trazer ativamente a ordem e a paz, realizando uma assimilação psíquica. Não foi fácil, segundo o filósofo, adquirir uma memória, pois anteriormente o homem não a possuía, sendo incapaz de se tornar constante e realizar qualquer promessa. A memória fez com que o indivíduo suspendesse o esquecimento, realizando de maneira ativa um “*não-querer-livrar-se*”, isto é, continuar desejando o já obtido.

Como, porém, o homem adquiriu uma memória? Foi por meio da dor, ou seja, aquilo que não para de causar dor grava-se na memória: “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória” (NIETZSCHE, 2009, p. 46). Com o constante sentimento de dor, o ser humano percebeu a necessidade de fixar algumas ideias que, de certo modo, cessavam aquele sentimento, realizando a construção de uma memória. Esta impedia que o espírito se ocupasse de novas aquisições e as processasse, sendo que a manutenção constante daquilo que lhe permitia viver em sociedade impossibilitava o aproveitamento de múltiplas experiências.

Através da memória, o ser humano, que era inconstante e irresponsável, passou a se transformar em um ser previsível, constante e, principalmente, responsável pelos seus atos, podendo responder pelas suas próprias ações. A história da responsabilidade mostra como o homem tornou-se um ser uniforme e constante, isto é, “um animal capaz de fazer promessas” (NIETZSCHE, 2009, p. 44). Com a transformação do indivíduo em algo previsível, foi possível estabelecer uma relação que foi fundamental, segundo Nietzsche, para a construção da civilização: a relação entre credor e devedor.

Na relação entre credor e devedor, que possui como base a responsabilidade, percebem-se as primeiras etapas da formação de um convívio social do ser humano. Foi nessa relação que se mediu um ser com outro, transformando o homem em um “animal avaliador”. A partir disto, houve uma generalização, acreditando que tudo possui o seu valor, ou seja, tudo pode ser pago. Buscando adquirir a confiança do credor, o devedor submetia algo que possuía ao credor caso a sua promessa não atingisse êxito, tal como o seu corpo, sua liberdade e sua vida. Se a dívida não fosse paga, segundo o filósofo alemão, o credor poderia realizar todo o tipo de tortura e humilhação ao devedor, principalmente sobre o corpo deste, cortando quanto acreditasse ser o tamanho da dívida, por exemplo. A meta desse procedimento é substituir um dano ocorrido por uma satisfação íntima do credor, ou seja, trocar o sofrimento do dano pelo prazer de causar o sofrer. O ser humano sempre foi cruel e violento, deleitando-se com o sofrimento alheio. Nisso consistia a sua descarga impulsional, isto é, praticar o mal pela satisfação de realizá-lo. “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda” (NIETZSCHE, 2009, p. 51). Aqui, causar o sofrimento é gratificante, a crueldade é um grande prazer tanto da pré-história do homem<sup>2</sup> quanto do homem atual.

A comunidade da pré-história possui como fundamento a relação do credor e devedor. Ela proporciona vantagens aos indivíduos que mantêm a sua promessa, não precisando que haja preocupação com os abusos que ocorrem fora da comunidade, como a violência e a guerra. Entretanto, na comunidade, quando devedor não pagar a sua dívida, ele será considerado um criminoso, isto é, um ser que não consegue permanecer com a sua promessa e que ainda atenta contra o próprio credor. Neste caso, a comunidade irá aplicar o castigo, que é devolver o criminoso ao estado selvagem, ou seja, o credor poderá descarregar livremente a sua ira ao devedor. “Daí que ele [o criminoso] não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo – doravante lhe será lembrado *o quanto valem esses benefícios*” (NIETZSCHE, 2009, p. 56). Na verdade, esta espécie de castigo nada mais é do que o comportamento normal de um homem ao se deparar com o seu

---

<sup>2</sup> Nietzsche aponta que a crueldade era considerada uma fonte de satisfação na humanidade antiga. Os casamentos e festas eram inimagináveis sem suplícios e assassinatos. “Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem” (NIETZSCHE, 2009, p. 51).

inimigo. O credor, assim, irá provocar no devedor todos os tipos de martírios que achar necessário, substituindo um dano ocorrido pelo prazer de provocar o sofrimento.

Ao aumentar, porém, o poder da comunidade, o credor não poderá dar vazão a sua ira contra o devedor. Este já não é mais expulso do convívio social, mas é abrigado pelo protegido do indivíduo que provocou dano. Aqui a medida de riqueza é suportar prejuízos sem sofrimento. “O ‘credor’ se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza” (NIETZSCHE, 2009, p. 57). Quanto mais rica é uma comunidade, mais ela poderá suportar tormentos sem se abalar, ou seja, ao enriquecer a comunidade, diminuirá o valor do castigo.

A respeito do castigo é necessário distinguir duas características: o que é duradouro e o que é fluido. A primeira característica é o ato, o costume pelo qual o castigo é aplicado, que se mantém o mesmo para toda espécie de castigo. A ação de castigar, o prazer de ver-sofrer e fazer-sofrer são elementos que existem, até mesmo, anteriormente ao próprio castigo. Esse procedimento deve ser algo mais antigo que o exercício de castigar, este foi introduzido em uma ação que já existia. A segunda característica é o objetivo, o sentido do castigo. Isto não é algo permanente, mas altera-se conforme o indivíduo. Aqui há uma pluralidade de sentidos, não havendo uma única meta, como por exemplo: castigo como um impedimento da criação de novos prejuízos e castigo como forma de pagamento por um prejuízo. Apesar dessa pluralidade de sentidos, o castigo, de maneira genérica, é uma ferramenta que provoca uma sombria seriedade no ser humano. O seu efeito é um aumento de prudência, o controle dos desejos. Pode-se dizer que o castigo doma o homem, fazendo este controlar os seus próprios instintos. Assim,

Inquestionavelmente se deve buscar o genuíno efeito do castigo, antes de tudo, numa intensificação da prudência, num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio (NIETZSCHE, 2009, p. 66).

Porém o sentimento de culpa e a má consciência não possuem

a sua origem aqui, eles foram, até mesmo, detidos com o castigo. Na pré-história do homem, quando aplicavam o castigo não tinham a noção de estar lidando com um culpado, mas com um causador de danos, com algo que foi produto do destino. “Durante milênios os malfeitores alcançados pelo castigo pensaram a respeito de sua ‘falta’: ‘algo saiu errado’, e *não* ‘eu não devia ter feito isso’” (NIETZSCHE, 2009, p. 66). O criminoso não sentia que era culpado pelos seus atos, mas apenas percebia que algo tinha ocorrido de forma errada, que alguma coisa imprevista sucedeu. Pensando nisso, o malfeitor se subordinava ao castigo sem apresentar qualquer espécie de medo ou revolta. Assim, de certo modo, o sentimento de culpa e a má consciência foram detidos, porque, ao aplicar o castigo, o devedor sentia que não estava mais em dívida com o credor, pois conseguiu pagar a sua dívida de algum modo, proporcionando um prazer ao credor.

A má consciência surgiu quando o homem necessitou inserir-se na vida social de modo mais intenso. O filósofo alemão comenta: “vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (NIETZSCHE, 2009, p. 67). O ser humano é um ser violento, cruel e que está sempre buscando se expandir, dominando os demais. Os seus instintos possuem a tendência ao crescimento de potência, ou seja, toda a constituição do homem ocorre conforme a vontade de potência. Quando existiu a necessidade de viver socialmente, o indivíduo precisou domar os seus instintos, isto é, impedindo de descarregá-los para fora, mas os direcionando para o interior do próprio homem. Desta forma, “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência” (NIETZSCHE, 2009, p. 68). A má consciência originou-se quando os instintos não puderam mais se expandir externamente para aumentar em potência, voltando-se contra o próprio indivíduo. Em vez de exteriorizar os seus instintos, o ser humano acabou por internalizá-los, ganhando um alargamento na sua alma. Com a má consciência, o ser humano passou a perceber a si mesmo, o seu corpo de maneira desprezível, merecedor de martírios. Isto ocorreu devido uma rápida mudança provocada na

pré-história da humanidade. Como o indivíduo ainda possuía os seus instintos básicos, ele apenas alterou a direção destes, isto é, fazendo-os voltar contra o próprio possuidor. Assim, a solução que o animal homem encontrou para o problema da expansão de seus instintos foi a internalização, pois não era possível que eles fossem eliminados, já que fazem parte da constituição do ser humano.

Nietzsche destaca dois fatores que foram importantes para a criação da má consciência: a radical mudança que o indivíduo sofreu de forma involuntária, ela surge de forma abrupta, como uma ruptura, não gradual e não voluntária, isto é, como uma coerção; e a inserção de um grupo de homens desregrados e violentos em uma sociedade estável e pacífica, que só foi levado a termo por meio de atos de violência. O antigo Estado surge com um tirano que doma e produz uma forma no homem. Esse Estado é formado inicialmente por um pequeno conjunto de senhores e conquistadores, porém organizados conseguem dominar uma grande população nômade e informe. Nietzsche aponta:

Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

Nesses senhores não se formou a má consciência, mas eles foram necessários para que ela aparecesse. Foi a força que os senhores exerceram sobre os mais fracos que fez com que os instintos destes voltassem contra eles próprios, originando, assim, a má consciência. Esta não era possuída por todos os indivíduos no antigo Estado, ou seja, apenas alguns seres apresentavam sintomas dessa doença. É a civilização que possui objetivo de espalhar essa doença por toda a humanidade, transformando o animal homem em um ser fisiologicamente decadente.

Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma

vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer de fazer sofrer, essa ‘má consciência’ *ativa* também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos (NIETZSCHE, 2009, p. 70).

A má consciência fez os instintos se voltarem contra o seu possuidor. A violência, a crueldade, o prazer de provocar sofrimento, que eram exteriorizados, possuíam agora uma nova direção: o próprio indivíduo. Com ela o ser humano violentava a si mesmo, pois precisava dar vazão a sua força. O prazer em torturar os outros acabou sendo transformado no prazer de torturar a si mesmo. Todos os instintos que não podiam ser descarregados para fora terminavam por lançar a sua força no interior do ser humano. Através da má consciência, ocorreu um alargamento na alma do indivíduo. Com isto, existiu a necessidade de encontrar justificativas para o seu sofrimento, pois “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (NIETZSCHE, 2009, p. 53). Surgiram, então, os ideais e noções metafísicas que tinham por objetivo oferecer uma significação para o martírio dos homens.

Segundo Nietzsche, a má consciência é uma doença que o homem precisou adquirir. Foi na relação entre credor e devedor que esta doença conseguiu atingir o seu auge. Na pré-história da humanidade, os indivíduos mantinham uma relação especial com os seus antepassados: uma relação de credor e devedor. A geração que vive reconhece uma dívida com a geração passada, pois, por meio dos esforços realizados pelos antigos, a geração atual conseguiu diversos benefícios. Esta dívida irá crescer e diminuir conforme as vantagens e desvantagens que a geração atual possui, sendo que quanto maior o poder da estirpe maior será a sua dívida. Com isto, nasce a convicção de que a dívida com os antepassados deve ser paga com sacrifícios e realizações. Para o filósofo alemão, é possível perceber que essa lógica conduz a transformar o ancestral em algo divino, isto é, “o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus” (NIETZSCHE, 2009, p. 72). Crescendo o poder da estirpe, os ancestrais serão vistos de forma grandiosa, como deuses.

O enobrecimento dos ancestrais, segundo Nietzsche,

significa uma evolução do sentimento de culpa, pois cresce o valor da dívida a ser paga. Ou seja, quanto mais as antigas gerações forem divinizadas maior será também a sensação de possuir culpa e dever para com elas. “O sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus” (NIETZSCHE, 2009, p. 73). Esta forma de dívida para com os ancestrais provoca no ser humano a consciência de culpa e dever devido à impossibilidade do homem de exercer alguma ação para pagar a sua dívida. Como não é possível tanto o pagamento da dívida quanto a realização do castigo, o indivíduo fica incapaz de efetuar o pagamento para as antigas gerações, gerando, assim, o sentimento de culpa e dever.

Por meio da impossibilidade de realizar ações, ou seja, liquidar a dívida, expressar os seus impulsos e, até mesmo, sofrer o castigo, o sentimento de culpa e a noção de dívida acabaram se voltando contra o possuidor desses impulsos. Com a incapacidade de realizar o pagamento, o ser humano passa a se perceber com maus olhos, como um ser vil que não deveria ter existido.

Desta forma,

As noções de culpa e dever devem voltar para trás – contra quem? Não se pode duvidar: primeiramente contra o ‘devedor’, no qual a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipo, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a ideia de que não se pode realizá-la (o “castigo eterno”); mas finalmente se voltam até mesmo contra o ‘credor’: recordaremos a causa prima do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado (NIETZSCHE, 2009, p. 74).

O sentimento de culpa se enraíza no indivíduo, no qual já está presente a má consciência, causando um afundamento, um agravamento na situação, porque não é possível nem saldar a dívida nem praticar a penitência. Desta forma, o devedor não consegue efetuar qualquer ato exteriormente para expressar os seus instintos básicos. Estes, portanto, se voltam contra o seu possuidor, tornando mais grave a doença que o homem contraiu, isto é, a má consciência.

Entretanto as noções de culpa e dever também vão contra o próprio credor. Os homens passam a perceber o início da espécie humana como algo ruim, como alguma coisa que não deveria existir, por exemplo: o ancestral é amaldiçoado; a natureza é concebida como o princípio maléfico de toda a desgraça; e a existência é vista como algo que não tem valor.

Com a má consciência “foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal” (NIETZSCHE, 2009, p. 68). O sentimento de culpa e a noção de estar em dívida com outros indivíduos agravaram a situação dessa doença. O homem não apenas reprime os seus instintos, descarregando contra si próprio, ele também percebe o seu corpo com maus olhos, isto é, olha a si mesmo como algo errado que não devia ter existido. Ao bloquear a expressão natural dos instintos, o ser humano não foi capaz de eliminar os seus impulsos, o que resulta na possibilidade de fazer o mal a si próprio. Foram criados, até mesmo, ideais e noções metafísicas para que o indivíduo consiga realizar isto. O pensamento de estar em dívida com Deus serve como meio de conceder um sentido ao seu sofrimento. Aqui é possível praticar toda a espécie de tortura e crueldade consigo mesmo, pois o suplício está disfarçado de culpa e dever para com Deus e, portanto, se torna justificado. O homem sente-se culpado de algo, não sabe o motivo, mas considera que o castigo, que o sofrimento, é merecido:

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua vontade de crê-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua vontade de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de ‘ideias fixas’, sua vontade de erigir um ideal – o do ‘santo Deus’ – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total dignidade (NIETZSCHE, 2009, p. 75).

A vontade do indivíduo de expressar exteriormente os seus instintos ou impulsos não conseguiu ser satisfeita. Aqueles

impulsos violentos, o prazer na crueldade e na tortura, necessitaram ser reprimidos. Não foi possível a sua extinção, o indivíduo mudou a direção: em vez exteriorizar, como ocorria na pré-história do homem, os instintos foram internalizados. A má consciência representa uma doença para a humanidade. E o sentimento de culpa acentuou essa doença. Desta forma, o ser humano acabou apresentando uma dinâmica impulsional decadente, em que os próprios impulsos vão contra o fluxo da vida.

A má consciência é necessária para que exista a civilização. Esta não pode ser encarada como um melhoramento do homem. Na verdade, ela é um amansamento do ser humano. Somente com a doença da má consciência, que internaliza os instintos, a civilização se torna possível. O processo civilizatório transforma todos os seres saudáveis em doentios, ou seja, doma e amansa os instintos ou impulsos do indivíduo. Desta forma, o animal homem violento e cruel é transformado em um animal pacífico, uniforme e constante, porém acaba sofrendo consigo mesmo.

Assim, segundo o filósofo, a má consciência é o sofrimento do animal homem consigo mesmo. Através de uma sensação de que existe algo de errado com si próprio, o ser humano acredita que é o culpado da sua condição. A noção metafísica de Deus apresenta um sentido para esse sofrimento do indivíduo. Agora é possível realizar todo o tipo de martírio para si mesmo, pois o sofrimento é justificado por meio da crença em Deus. Há um sentido para o sofrimento: se eu sofro, eu mereço sofrer, porque eu fiz algo de mau, não sei o que, mas devo ser punido. Essa ideia de buscar um sentido para o atual estado fisiológico do homem será mais bem desenvolvida por Nietzsche na terceira dissertação do seu livro *Genealogia da moral*.

## Referências bibliográficas

FREZZATTI JR, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MAURÍCIO SMIDERLE

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

## As noções de natureza e homem em Gilles Deleuze e suas relações<sup>1</sup>

### The notions of nature and man in Gilles Deleuze and their relations

ESTER MARIA DREHER HEUSER<sup>2</sup>

**Resumo:** Nesse artigo, traço uma cartografia quanto à maneira pela qual Deleuze desterritorializa o debate em torno da relação homem-natureza para além da clássica lógica binária sujeito/objeto. Busco ainda explorar que esse procedimento se opera pela aproximação das artes a fim de recolher nessas, aquilo que, em última análise, é capaz de “violentar” o pensamento como fluxo, dobra, afeto, intensidade e experimento.

**Palavras-chave:** Deleuze. Homem. Natureza. Arte. Experimento.

**Abstract:** In this paper, trace a cartography as to how Deleuze deterritorialized the debate on human-nature relationship beyond the classical binary logic subject/object. Seeking still explore this procedure operates by aligning the arts in order to collect these, what, ultimately, is capable of “ravish” as the thought flux, fold, affection, intensity and experiment.

**Keywords:** Deleuze. Man. Nature. Art. Experiment.

Considerando que Gilles Deleuze (1925-1995) é filósofo contemporâneo e tem, como nós, mais de dois mil anos de história do pensamento filosófico pairando sobre sua cabeça, cabe, inicialmente, apresentar qual sua relação com essa história e quem são seus aliados para pensar as noções de natureza, homem e suas relações. Deleuze é um crítico mordaz à história da filosofia, especialmente aos usos que costumeiramente se faz dela. Como estudante de graduação de filosofia, Deleuze teve uma experiência

---

<sup>1</sup> Texto preparado para o 3º Encontro do Ciclo de Palestras e Debates 2012, realizado dia 15 de agosto, no contexto do planejamento de atividades do Grupo PET.

<sup>2</sup> Doutora em Educação e Professora dos Cursos de Graduação e Mestrado em Filosofia da Unioeste, Toledo, Paraná – Brasil. Endereço eletrônico: esterheu@hotmail.com

negativa com ela, diz ter feito parte de uma geração que foi quase assassinada pela história da filosofia, sobre isso ele conta:

Era história demais quando chegávamos lá, método demais, imitação, comentário e interpretação, a não ser por Sartre [...] Felizmente, havia Sartre. Sartre era nosso Fora, era realmente a corrente de ar fresco [...]. E Sartre nunca deixou de ser isso, não um modelo, um método ou um exemplo, mas um pouco de ar puro, uma corrente de ar [...]; um intelectual que mudava singularmente a situação do intelectual [...]. A história da filosofia sempre foi o agente de poder na filosofia, e mesmo no pensamento. Ela desempenhou o papel de repressor: como você quer pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger, e o livro de fulano e sicrano sobre eles? Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento [...]. Uma imagem do pensamento, chamada filosofia constituiu-se historicamente e impede perfeitamente as pessoas de pensarem (DELEUZE, 1998, p. 20-21).

Com a negatividade da experiência, Deleuze poderia ter aberto mão da história da filosofia, mas isto não ocorreu. Tanto em suas aulas, como em seus livros fez outro uso dela: um uso funcionalista. Tratou de um autor, de uma filosofia mostrando como ela funciona, com quais engrenagens. Ao invés de questionar: “o que isso quer dizer?”, perguntou: “como isso funciona?”. E nos sugere que façamos o mesmo, perguntando: como isso funciona para você? Por fim, recomenda: se não funciona abandone o livro; troque-o por outro (DELEUZE, 1992, p. 16) – por algum que faça com que algo em você se mexa. Ou seja, se nada se passa entre você e o livro, desista dele, tome um que faça passar intensidades, fluxos, processos, coisas que não querem dizer nada, que não têm um significado escondido a ser encontrado, uma verdade a ser desvendada; um livro com ideias que tenham ligação com o Fora, com o exterior da filosofia e do pensamento, com aquilo que impulsiona, provoca, violenta o pensamento, que tira-o do mero exercício de reconhecimento e abre-o para a possibilidade da criação. Foi com essa perspectiva que selecionou filósofos da tradição, tais como Hume, Bergson, Spinoza e Nietzsche, orientados pela cultura da alegria, pela exterioridade das forças e das relações. Com esses filósofos, inventou seus

próprios métodos, novas regras e um novo tom para a filosofia: por meio da técnica da colagem, utilizada por artistas do século XX, desterritorializada para a filosofia<sup>3</sup> compôs seus próprios conceitos, isto a partir de elementos diversos de filosofias variadas, bem como a partir da não-filosofia, da literatura, da pintura, do cinema e das ciências. Assim, considero que Deleuze fez da filosofia uma arte do encontro e da composição, na medida em que criou aquilo que nomeou de empirismo superior, ou empirismo transcendental.

Não o empirismo comumente definido pela história da filosofia em oposição ao racionalismo como uma crítica ao inatismo, uma teoria segundo a qual o inteligível, o conhecimento, tudo o que diz respeito ao entendimento vem dos sentidos, começa e deriva da experiência; não um empirismo preocupado com o conhecimento que pertence a um sujeito e remete a um objeto. Ao invés disso, trata-se de um empirismo que se opõe a tudo o que compõe o mundo organizado e justificado pela lógica do sujeito e do objeto, dos estados de coisas, do mundo da matéria formada; é

---

<sup>3</sup> Em sua filosofia das relações, Deleuze retira do território das artes a técnica da colagem, utilizada especialmente pelos dadaístas e a reterritorializa na filosofia: “A colagem é conhecida como um procedimento artístico que consiste em unir pedaços de papel liso, estampado, pintado ou impresso (jornais, embalagens), cartão, tecido ou pequenos objetos sobre um suporte geralmente plano. Começou a ser praticada por diversos grupos de artistas plásticos a partir dos primeiros anos do século XX, mas técnicas análogas foram usadas por músicos e poetas” (In: <http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n1/artigos/02-DodiPassetti.htm>). Analogia que Deleuze fez à sua ideia de filosofia e de um livro filosófico por vir: “Aproxima-se o tempo em que já não será possível escrever um livro de Filosofia como há muito tempo se faz: ‘Ah! O velho estilo...’ A pesquisa de novos meios de expressão filosófica foi inaugurada por Nietzsche e deve prosseguir, hoje, relacionada à renovação de outras artes, como, por exemplo, o teatro ou o cinema. A este respeito, podemos, desde já, levantar a questão da utilização da História da Filosofia. Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo (imagina-se um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx filosoficamente glabro, do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda). Seria preciso expor um livro real da Filosofia passada como se se tratasse de um livro imaginário e fingido” (DELEUZE, 1988, p. 19). Trata-se, em nossa interpretação a respeito da proposta de Deleuze, de uma dessacralização da história da filosofia, tal como Duchamp dessacralizou a arte quando em 1919 expôs uma reprodução da *Gioconda de Da Vinci* desenhando bigodes nela. Dessacralização para a abertura de novas possibilidades para o pensamento conceitual, para que passe ar puro na própria história da filosofia.

antes, um empirismo a-subjetivo e a-objetivo, explicado por uma “estranha ‘razão’ o múltiplo e o caos da diferença [...] diferença que está por trás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença”, por isso, um empirismo transcendental (DELEUZE, 1988, p. 107; 2002, p. 10).

Entendo que desde o primeiro livro, *Empirismo e subjetividade* (1958/2001), quando ainda era um jovem professor, Deleuze, ao apresentar a filosofia de Hume, estava compondo o seu próprio empirismo e a sua teoria das faculdades – peça chave para a constituição de tal empirismo (HEUSER, 2010) – para tanto, foi preciso engendrar a gênese do pensar, isto é, fazer a descrição genética das condições de efetividade da experiência, sempre frente à violência que lhe é própria, edificando uma teoria diferencial das faculdades. Nesta primeira obra, Deleuze assegura que o fundo único do empirismo, seu ponto de partida, é a afirmação da imanência, o que implica não pôr em dúvida a existência do mundo, do dado, da experiência. Aliás, muito tempo depois, em 1990, Deleuze, em uma entrevista afirmará: “Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle...” (DELEUZE, 1992, p. 218). Para Deleuze e, para o empirismo, o problema de uma origem, de uma causa da natureza e do espírito também não se coloca. Ou seja, nas linhas de Hume, há o mundo, o dado, sucessão movimentada de percepções distintas – fluxo do sensível, conjunto de percepções – e, nele, o espírito, puro delírio, coleção de ideias ligadas ao acaso<sup>4</sup>, imaginação fantasista e delirante, absolutamente embaralhada e sem determinação: movimento de ideias inconstantes que percorre o universo livremente e cria cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos (HUME, 2001, p. 34). Por meio desse mundo selvagem de constante mudança, movimento sem identidade nem lei – anarquia coroada –, que pode ser chamado simplesmente de experiência, a questão do empirismo que afirma o dado tal como o conjunto do que aparece é a da subjetividade. Ou melhor: o problema da constituição do sujeito a partir do dado, os processos de subjetivação, ou, como Deleuze preferirá mais tarde:

<sup>4</sup> Acaso enquanto negação de uma causa que, por sua vez, traça o caminho para o pensamento e força-o a considerar objetos determinados em relações determinadas. Tudo o que o acaso faz é destruir tal determinação do pensamento, deixando a mente em seu estado original de indiferença (HUME, 2001, p. 158).

produção de novos tipos de acontecimentos (DELEUZE, 1992, p. 218). Em tal produção, vemos a questão “o que significa pensar?” sempre presente de modo que compreendo que é esse o problema orientador da filosofia de Deleuze.

Ao encontrar-se com Hume, Deleuze mostra uma das originalidades do empirista inglês e que será adotada pelo francês, qual seja: “*as relações são exteriores aos seus termos*” (DELEUZE, 1995, p. 210; grifos do autor). Uma vez que há, exclusivamente, ideias nas impressões sensíveis, as relações<sup>5</sup> entre elas são, necessariamente, exteriores e heterogêneas a seus termos, impressões ou ideias. Deleuze afirma que Hume foi o primeiro a desdobrar o mundo empirista em toda a sua extensão e elevar o empirismo a uma potência superior. Inaugurando o ponto de vista transcendental, tornou manifesta a exterioridade do mundo, um mundo ilógico

[...] em que o próprio pensamento está numa relação fundamental com o Exterior [o Fora], mundo em que há termos que são verdadeiros átomos, e relações que são verdadeiras passagens externas – mundo onde a conjunção ‘e’ destrona a interioridade do verbo ‘é’ (DELEUZE, 1995, p. 211).

É em decorrência da exterioridade das relações ou das conjunções, que se pode afirmar que o espírito devém uma natureza humana, que o sujeito se constitui no dado e o ultrapassa em um mundo “conjuntivo de átomos e relações” (DELEUZE, 1995, p. 211). Ou seja, é à medida que variam as relações entre as ideias, enquanto faz diferentes conexões entre os termos, na medida em que cria, inventa relações, experiencia ilimitadas combinações, faz rizoma, que o espírito devém homem e se constitui enquanto sujeito. O privilégio da exterioridade e a autonomia das relações entre termos e ideias é a base para o construcionismo filosófico de Deleuze, para a invenção de inauditas combinações, para a arte do encontro e da composição em um “mundo de Arlequim, com toda a variedade de matizes e de fragmentos não totalizáveis onde se comunica por

---

<sup>5</sup> Relação “é o que nos faz passar de uma impressão ou de uma ideia dadas à ideia de alguma coisa que não é atualmente dada. Por exemplo, penso em algo de ‘semelhante’... Ao ver o retrato de Pedro, penso em Pedro, que não está aí” (DELEUZE, 1995, p. 210).

meio de relações exteriores” (DELEUZE, 1995, p. 211). Daí sobrevém também a concepção de filosofia como agenciamento, no sentido de uma composição de elementos distintos, ideias, relações e circunstâncias capaz de criar conceitos que possam mudar nossa relação com o mundo. A ideia de filosofia como agenciamento – que Deleuze intensificará em seu encontro com Guattari – põe em relação todas as formas de conexão, inclusive as não-humanas:

[...] todas as combinações são possíveis entre máquinas técnicas, animais e humanos. São sempre processos de subjetivação, de individuação que estão no horizonte. Tal objetivo pressupõe não somente desvios, mas também reconecta o homem com a natureza, com a *physis*. Na verdade, não há mais distinção pertinente, no nível das ligações de agenciamento, entre natureza e artifício (DOSSE, 2010, p. 211).

Para abordar o problema que nos reúne hoje, aqui, e que há muito vem sendo pensado pelos componentes do PET, decidi chamar, além de Hume, três outras figuras caríssimas a Deleuze para ver se elas podem funcionar na composição da tematização, numa perspectiva deleuziana, a respeito das noções de natureza/homem e suas relações. [Ainda que tal chamada torne essa abordagem difusa, acredito que a singularidade aberta e rizomática da filosofia de Deleuze possa mesmo abrir para uma diversidade de perspectivas talvez ainda impensadas nesse grupo de jovens pesquisadores]. Trata-se de três figuras solitárias. Solitárias porque são sem lugar, porque a elas era impossível integrar-se a qualquer meio, uma vez que eram *átomos*. Ocupavam, propriamente, a condição do filósofo, pois, para Deleuze: “O filósofo pode residir em diversos Estados, habitar diferentes meios, mas à maneira de um eremita, de uma sombra, viandante, inquilino de apartamentos mobiliados” (DELEUZE, 2002, p. 10). De acordo com Deleuze, o único espaço para o filósofo é o da resistência, resistência ao seu tempo “a favor, espero, de um tempo por vir”. (DELEUZE, 2002, p. 10).

A primeira dessas figuras é aquela que Deleuze chama de “cristo dos filósofos” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 79), o artesão, ou operário da filosofia: Spinoza. No prefácio à terceira

parte de sua obra *Ética*, ele escreve:

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem [...] conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam [...]. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força dos afetos nem, por outro lado, que poder tem a mente para regulá-los [...] eis aqui o meu raciocínio. Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte [...]. Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, [...] considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos (SPINOZA, 2007, p. 161-162).

Conservemos, por ora, para tematizar nosso problema, a contrariedade de Spinoza à ideia de que o homem é um império à parte dentro do império da natureza e sua proposta de que o homem e todas as coisas são produção da natureza.

A segunda figura é Bergson, que, em *As duas fontes da moral e da religião* (1978), afirma o caráter utilitarista da natureza e mostra o demorado trabalho que ela teve para resolver problemas a fim de atender às suas próprias exigências vitais. Enquanto a natureza deu instintos aos animais, aos homens deu-lhes inteligência<sup>6</sup>, cuja

---

6 Em *Instintos e instituições*, texto de Deleuze ordenado por ele próprio no bloco de textos “De Hume a Bergson”, se afirma que quanto mais imperfeito for o instinto na espécie, mais submetido estará à variação, à indecisão, a circunstâncias exteriores e, assim, ele dará mais lugar à inteligência. No caso do homem, que tem instintos fracos, ou não os tem, a fim de satisfazer suas tendências e necessidades,

função original é:

[...] resolver problemas análogos àqueles que o instinto soluciona, por método muito diferente, é certo, que garante o progresso e que não se pode executar sem uma independência teoricamente completa em relação à natureza. Mas essa independência é limitada, de fato: ela se detém no exato momento em que a natureza vá contra seu alvo, frustrando um interesse vital. A inteligência é, pois, necessariamente vigiada pelo instinto, ou antes, pela vida, origem comum do instinto e da inteligência (BERGSON, 1978, p. 133).

Bergson reconhece que, no entanto, a evolução criadora da natureza – a própria Duração, o Movimento, o Impulso vital – aconteceu de modo descontínuo; se deu por saltos e, a cada parada, produziu uma “combinação perfeita em seu gênero comparável às figuras que se sucedem quando se gira um caleidoscópio” (BERGSON, 1978, p. 105). O mesmo é dito em outras palavras por Deleuze, em *Bergsonismo* (DELEUZE, 1999, p. 84): “toda espécie é, portanto, uma parada de movimento [...] funciona como uma solução vital tão perfeita quanto pode sê-lo em variados graus”;

---

a inteligência cria instituições (por exemplo, para satisfazer as necessidades sexuais e a procriação da espécie, cria-se o casamento), desse modo, na natureza, há duas formas organizadas de uma satisfação possível num meio dado: o instinto e a instituição (DELEUZE, 2006, p. 29). Na perspectiva bergsoniana, apresentada por Deleuze (1999, p. 88ss), desde o surgimento das sociedades humanas estão implicadas compreensões inteligentes de suas necessidades e uma organização racional das atividades, mas também estão contidos, em sua formação, fatores irracionais, os quais são os elementos de conservação de sua existência enquanto sociedade. Não há sociedade sem religião, sem algum tipo de mistificação, de superstições, de representações coletivas, mais ou menos irracionais e absurdas, inscritas nas instituições, na linguagem e nos costumes. Exemplos evidentes de tais representações infundadas racionalmente são a mitologia e a tragédia grega; outro exemplo de algo arraigado tanto nas sociedades primitivas quanto nas contemporâneas que lhes dá subsistência e que está fundado em um fator irracional é a *obrigação*. Cada obrigação particular é convencional e pode beirar o absurdo – seja “cumprir com as obrigações morais”, “sempre agir justamente”, ou, simplesmente, “ter que estudar”, “ter que trabalhar”, “ter que pagar dívidas”. O que há de fundado, para Bergson, é o todo da obrigação, ou seja, a obrigação de ter obrigação, a sua regularidade – nada mais que a analogia com a ordem inflexível dos fenômenos da vida – trata-se de um fundamento proveniente da natureza, imposto sobre a razão para que uma sociedade humana possa subsistir. Então, a obrigação é por nós representada como um elo entre os homens, mas também o que liga o homem individual a si mesmo. Trata-se, pois, de uma necessidade determinada pela natureza a fim de manter a coesão social (BERGSON, 2001).

quer dizer, não é sempre que a solução vital criada pela natureza é um sucesso perfeito. Na linha do homem, contudo, o impulso vital passou com sucesso, ele “é a razão de ser do desenvolvimento completo” (BERGSON, 1978, p. 175; 2005, p. 200).

Este aspecto é o que Deleuze quer investigar, quer saber de onde vem o privilégio atribuído ao homem. Talvez o que pode ser o mais interessante para pensar o nosso problema. Há algo no homem que não acontece entre as demais espécies: “o homem é capaz de baralhar os planos, de ultrapassar seu próprio plano como sua própria condição, para exprimir, enfim, a Natureza naturante” (DELEUZE, 1999, p. 87; BERGSON, 1978, p. 48: “é para voltar à *natura naturante* que nos separamos da *natura naturata*”). Nesse baralhar dos planos, o homem ultrapassa o plano que de início a natureza criara para ele. O que não significa que o natural no homem foi expulso, pois, nas palavras de Bergson, “ele [o natural] não se deixa expulsar. Ele está sempre presente”, pois, “a natureza é indestrutível” (BERGSON, 1978, p. 226).

Vale demorar-nos um pouco mais neste aspecto da especulação que Bergson faz e que Deleuze insiste em seu *Bergsonismo*. Isto porque na leitura deleuziana as possibilidades do humano se abrem, na medida em que novas faculdades, ou novos poderes – o que é o mesmo – são dados ao homem pela natureza (ou produzidas de acordo com os agenciamentos estabelecidos), para além da inteligência. Eis mais uma linha lançada para ampliar a perspectiva de nosso problema.

De início, a natureza, com sua sabedoria, ao dar ao homem a faculdade da inteligência, havia previsto uma vida em sociedade, mas numa extensão limitada: sua sociabilidade fora “calculada para culminar em pequenas sociedades, e sua inteligência destinada a favorecer a vida individual e a vida do grupo” (DELEUZE, 1999, p. 47-48). Porém, por seu próprio e imprevisível esforço, a inteligência se dilatou e assumiu um desenvolvimento inesperado. Deleuze vê, neste gesto da inteligência, a liberdade e a diferença se atualizando. Diferença que é, para Deleuze e também para Bergson, positiva e criadora.

Sobre a linha de diferenciação do homem, o impulso vital soube criar com a matéria um instrumento de liberdade,

soube “fabricar uma mecânica que triunfava sobre o mecanismo”, soube “empregar o determinismo da natureza para atravessar as malhas da rede que ele havia distendido”. A liberdade tem precisamente este sentido físico: “detonar” um explosivo, utilizá-lo para movimentos cada vez mais potentes (DELEUZE, 1999, p. 87).

Neste dilatar-se da inteligência, o homem enganou a natureza, iludiu-a de muitas maneiras. Bergson apresenta dois exemplos distintos das artimanhas da inteligência. O primeiro deles é referente ao que deveríamos ter em comum com os demais seres vivos: a procriação ilimitada. No entanto, com sua astúcia, a inteligência encontrou “o meio de frustrar o ato sexual de suas consequências”: o homem enganou a natureza tornando-se capaz de “abster-se de colher sem renunciar ao prazer de semear” (BERGSON, 1978, p. 47). O segundo exemplo refere-se a quando o homem rompeu com o plano da natureza que previra a vida humana em pequenos grupos unidos por estreitos laços sociais, “mas que de grupo a grupo houvesse hostilidade virtual: devia-se estar sempre pronto para atacar ou defender” (Ibidem). O que fez a inteligência? Forçou as barreiras da comunidade e transformou “a solidariedade social em fraternidade humana” – o que por minha conta e risco complemento: a inteligência ilude a natureza, quebra divisas naturais e sociais, ao ponto de propor uma união planetária entre os homens.

Sabemos, no entanto, por experiência, que nenhum desses exemplos de arдил da inteligência são universalizáveis, aplicáveis a todas as inteligências existentes<sup>7</sup>. São raros os indivíduos dispostos a lançarem-se nesta aventura de uma união planetária, as hostilidades entre grupos estão por toda parte – de algum modo, as tendências orgânicas a vida em sociedade reduzida permanecem o que eram nas sociedades fechadas (BERGSON, 1978, p. 47); aliás, talvez, aqueles que tendem aos grupos fechados ainda estejam orientados pela moral elementar das sociedades primitivas; assim

---

<sup>7</sup> Em *O pensamento e o movente*, na parte em que trata do pragmatismo de William James, Bergson afirma que a inteligência tem “hábitos de economia” (o que parece ser possível traduzir por preguiça), pois é “aficionada por simplicidade. Ela economiza o esforço e quer que a natureza se tenha arranjado de modo que só exija de nós, para ser pensada, a menor soma possível de trabalho” (BERGSON, 2006, p. 246).

como a procriação humana que não se limita: já somos sete bilhões de humanos ocupando e devastando a Terra! É, portanto, apenas alguns indivíduos que são capazes, ao menos no princípio, de “enganar” a natureza. Para Bergson, porém, entre estes indivíduos e a natureza não se deu uma cisão, pelo contrário, o ardid dessas inteligências de gênios provém da própria natureza:

É verdade que se descêssemos até a raiz da própria natureza, talvez nos apercebêssemos de que é a mesma força que se manifesta diretamente, voltando-se sobre si mesma, na espécie humana uma vez constituída, e que atua depois indiretamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, para impelir a humanidade para a frente (BERGSON, 1978, p. 42).

A força da natureza, contudo, não parou por aí. A fim de afirmar seu impulso vital, ao mesmo tempo em que impeliu a humanidade para frente com as potências da inteligência capazes de romperem com a sociabilidade e baralhar os planos, precisou agir contrariamente aos efeitos danosos da dilatação da inteligência. Explico: com a aparição da inteligência no homem, a vida [no homem] inventa uma série de faculdades que rompem com o instinto social, tais como a iniciativa, a independência e a liberdade. No entanto, com o uso dessas faculdades corre-se o risco de prejudicar a disciplina social, pois, uma vez enriquecida com todas elas, a vida inteligente tende a romper com os instintos gregários, e a ocupar-se, pela reflexão, com o desenvolvimento das potencialidades individuais. Surge, assim, o egoísmo – ausente nas demais espécies.

Para proteger a barreira que fora aberta pelo egoísmo e que agora ameaça a segurança do social, é preciso um guardião, uma reação ao poder dissolvente da inteligência: a natureza encontra na religião a sua primeira defesa contra a inteligência. Por meio dela, o que é habitual aos membros do grupo passa a ter um caráter religioso e, em certa medida, o elo entre os indivíduos se restabelece e o social pode ser conservado. (BERGSON, 1978, p. 101). Fica, no entanto, a questão: por quais meios a religião é produzida pela natureza?

Ainda mais. Além de oferecer perigos à sociabilidade, à vida

de um povo e de uma cultura, a atividade da inteligência pode ser arriscada para o próprio indivíduo. Ela pode implicar um excesso de lucidez sobre o homem quando, por meio da faculdade de observar, toma consciência de que está sujeito a perigos e doenças e que irá morrer, assim, não poderá exercer o seu poder de pensar sem representar para si um futuro incerto, que lhe desperta medo. É preciso, então, uma resposta da natureza, que ponha freios à atividade da inteligência, uma vez que ela pode pôr a vida em xeque, não só pelo impulso individualista que põe em risco a coesão social, mas também porque, devido à excessiva consciência da sua finitude, da incerteza e fragilidade dos seus empreendimentos, da acumulação de conhecimentos que ultrapassam qualquer necessidade vital, produz sobre o homem certo amedrontamento e dificulta a ação do indivíduo (BERGSON, 1978, p. 134ss).

Como resposta a tais perigos, a natureza teria desenvolvido um contraponto ao poder dissolvente e desencorajante da inteligência. Por uma necessidade vital, como uma espécie de instinto, ou melhor, um resíduo de instinto que perdura em torno da inteligência – um “instinto virtual” –, a natureza exigiu do espírito um outro gênero de atividade e criou no homem uma função compensatória, uma nova faculdade: a função fabuladora ou a faculdade de fabulação, que, sem ser um instinto, joga nas sociedades humanas um papel simétrico ao instinto nas sociedades animais (BERGSON, 1978, p. 171).

Aquela guardiã da natureza, a religião, fora criada por essa faculdade fabulatória que cumpre uma função criadora de representações fictícias, as quais, contrapostas à representação intelectual do real, tendem a equilibrar a relação de forças entre o social e o individual. Bergson indica que, em princípio, trata-se de representações religiosas, tais como os deuses da cidade, o culto aos ancestrais, crenças nos espíritos, superstições de todo gênero, as quais, por sua intensidade, levarão os indivíduos a pensar em outra coisa que não em si mesmos. Essas representações são um conjunto de ficções que constitui uma espécie de inteligência social, complementar das inteligências individuais. Tudo o que é habitual aos membros de um grupo e o que a sociedade espera dos indivíduos é alcançado pela mediação do fabuloso, através da imposição de costumes e leis religiosas. Posteriormente, a faculdade fabuladora passa a inventar, a partir da religião, a literatura e o teatro. Através

dela, as fantasias do artista, do poeta e do dramaturgo se atualizam quando apresentam as fisionomias, as características e as histórias dos deuses (emblemático deste poder do artista é a obra de Hesíodo com sua *Teogonia*); quando narram suas aventuras e intervenções nos assuntos humanos (aqui, podemos pensar em Homero com suas *Iliada* e *Odisséia*). No entanto, a fabulação, depois do período mitológico, segue tendo a mesma função enquanto uma “faculdade de alucinação voluntária” (BERGSON, 1978, p. 161).

Proteção individual e social: a função fabuladora aparece, também, como uma reação de defesa da vida individual, a própria condição da consolidação do social, uma vez que indivíduo e sociedade se implicam reciprocamente. A neutralização da hegemonia da inteligência serve de mecanismo de segurança em situações nas quais o excesso de lucidez ou de conhecimento acabaria por inundar a vida, pois, a ficção, quando é eficiente, pode ser comparada a uma alucinação nascente: ela pode contrariar o julgamento e o raciocínio, que são as faculdades propriamente intelectuais. Ora, o que fez a natureza? Apesar de ter criado seres inteligentes, a fim de frear certos perigos da atividade intelectual, mas, sem comprometer o futuro da inteligência, fez do homem também um animal imaginativo e supersticioso, não por puro prazer, mas por necessidade (BERGSON, 1978, p. 47). Com a tinta trágica nietzschiana concluímos daí que religião e arte têm uma mesma proveniência e, na sua gênese, uma única função: mascarar os terrores e atrocidades da existência, criar um antídoto para superar a negatividade da vida e dizer *sim* à ela.

Para Bergson (1978, p. 161), a função fabuladora, mesmo que não estivesse inicialmente presente nos planos da natureza (BERGSON, 1978, p. 163), continua cumprindo seu papel ainda hoje em nossas sociedades abertas, ainda que em diferentes graus, pode ser encontrada em todas as pessoas. Está mais viva nas crianças, por certo, mas não só; ela opera intensamente nos dramaturgos e romancistas e, por meio de suas obras, eles nos fazem sentir a existência dessa faculdade especial de alucinação voluntária, mesmo quando não somos nós os autores das ficções: é ela que entra em jogo quando nos emocionamos ao assistir um filme<sup>8</sup>,

<sup>8</sup> Deleuze retomará o conceito de função fabuladora bergsoniano no segundo livro consagrado ao cinema (*Cinema II: a imagem-tempo*), pois percebe tal função viva e operante no cinema moderno e atribuirá à ela uma função política: criar um povo de falta. Para tanto, fará torções nesta noção, o que em *Bergsonismo*

quando nos comovemos pelo romance que lemos e quando as mesmas sensações que atravessam as personagens passam também por nós<sup>9</sup>.

Em seus estudos em torno da filosofia de Bergson, já está inscrito o pluralismo que caracterizará toda a filosofia de Deleuze e, coerente com ele, sua noção de homem. Apesar de sofrer rearranjos<sup>10</sup>, conforme a composição de componentes e aliados que fará ao

---

não fora realizado.

<sup>9</sup> Pelo recurso à faculdade fabuladora, Deleuze ainda não se dá por satisfeito frente ao problema da proveniência do privilégio do homem que se torna capaz de enganar a natureza e ultrapassar seu plano inicial de manter os homens em sociedades limitadas. Como um descobridor de segredos, Deleuze afirma que a faculdade fabuladora não teria impelido o homem a ultrapassar sua condição natural de viver em sociedades fechadas como as formigas e as abelhas, afinal, há sociedades fechadas com panteão povoado por deuses e com belas fábulas sem que ultrapassem o círculo que as isola. Segundo ele, algo que difere da inteligência e dos instintos e, ao mesmo tempo, que difere do egoísmo individual inteligente e da sociabilidade quase instintiva, vem se inserir entre eles. Trata-se de um elemento puro gerador de ideias novas: a emoção criadora. Tal emoção é diversa daquelas advindas do egoísmo, da pressão social, das fantasias promovidas pela função fabuladora; essas emoções estão ligadas a representações, aquela é pura, precede a representação. É emoção criadora por três razões: exprime a criação em sua totalidade, funcionando “como um Deus em nós” (DELEUZE, 1999, p. 90); porque cria a obra na qual se exprime (ainda que Bergson apresente a emoção criadora e a fabulação como aspectos presentes na criação das artes, afirmará que isso se dá em proporção variável: o romance e o teatro são criados predominantemente pela fabulação, a música, por sua vez, pela emoção e criação); a terceira razão, porque ela comunica a seus ouvintes um pouco dessa criatividade. Essa emoção criadora, Deleuze nomeará como “Memória cósmica” que libera o homem do plano da natureza, um ente adequado a todo o movimento da criação. Entretanto, não é em todo homem que essa memória cósmica se encarna, apenas em almas privilegiadas: “A emoção criadora salta de uma alma a outra, “de quando em quando”, atravessando desertos fechados. Mas, a cada membro de uma sociedade fechada, se ele se abre à emoção criadora, esta comunica a ele uma espécie de reminiscência, uma agitação que lhe permite prosseguir e, de alma em alma, ela traça o desenho de uma sociedade *aberta*, sociedade de criadores, na qual se passa de um gênio a outro por intermédio de discípulos, de espectadores ou de ouvintes” (DELEUZE, 1999, p. 91). Com este conceito, Bergson indica a gênese da arte musical e também do misticismo, uma vez que as grandes almas são dos artistas e dos místicos, e não dos filósofos. No entanto, disso Deleuze não se ocupa, é aí que ele, “diz” a Bergson: “sim... mas...”, essa emoção criadora é gênese também da intuição – o que mais interessa a Deleuze, no agenciamento com Bergson: “a intuição é o método do bergsonismo [...] um dos mais elaborados métodos da filosofia” (DELEUZE, 1999, p. 7), mas esse já é outro problema que não nos diz respeito neste momento...

<sup>10</sup> Um filósofo não para de remanejar seus conceitos, e mesmo de mudá-los; basta às vezes um ponto de detalhe que se avoluma, e produz uma nova condensação, acrescenta ou retira componentes. O filósofo apresenta às vezes uma amnésia que faz dele quase um doente: Nietzsche, diz Jaspers, “corrigia ele mesmo suas ideias, para constituir novas, sem confessá-lo explicitamente; em seus estados de alteração, esquecia as conclusões as quais tinha chegado anteriormente”. Ou Leibniz: “eu acreditava entrar no porto, mas... fui jogado novamente em pleno mar” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 34).

longo das demais obras, Deleuze nunca definirá o homem por uma única faculdade: a inteligência, ou a razão, ou o pensamento. Ao contrário, o homem é a composição de um conjunto de faculdades não necessariamente convergentes.

A terceira figura fecha a tríade dos intercessores de Deleuze, provindos da história da filosofia, que contribuiram definitivamente para a criação de uma filosofia vitalista e, a seu modo, pode funcionar ao lado de Spinoza e Bergson naquilo que nos interessa aqui: as noções de natureza, homem e suas relações. Trata-se de Nietzsche, aquele que, para Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 15), é o filósofo que “dá o gosto para cada um de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências e experimentações”. O prefácio do livro que Nietzsche nunca escreveu, *A disputa de Homero*, inicia com a peremptória recusa da separação entre natureza e homem, em suas palavras:

Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza... (NIETZSCHE, 1996, p. 73).

Para compreender a tematização da cultura, do mundo inventado pelo homem, feita por Nietzsche, a qual Deleuze corrobora, é, portanto, imprescindível não fazer oposição entre natureza e cultura, uma vez que ele considera que a separação entre natureza e homem não existe. Tal divisão trata-se de uma mistificação metafísica, pois em suas faculdades mais nobres e elevadas, o homem é inteiramente natureza e carrega em si a estranheza deste duplo caráter natural. Ao tematizar sobre a cultura, Nietzsche quer cumprir a tarefa de triunfar sobre as interpretações que separaram o homem da natureza, que romperam com o texto *homo natura* e retraduzir o homem de volta à natureza, ele quer:

Fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência já se coloca frente à *outra* natureza, com intrépidos olhos

de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra origem!” (NIETZSCHE, 1992, § 230).

Na medida em que Nietzsche interpreta as coisas humanas e a natureza num mesmo plano, o princípio irredutível da cultura é o mesmo de tudo o que vive: os instintos, as forças – exatamente aquilo que é tomado como inumano por aqueles que querem dar uma origem superior ao homem. Seguindo esse princípio, a perspectiva deleuziana interpreta que a cultura exprime a violência das forças que se apoderam do pensamento, pondo em jogo o inconsciente do pensador, porque é nele que a atividade do nosso espírito ocorre, onde a espécie mais vigorosa de pensamento acontece. Deleuze encontrou em Nietzsche uma nova aproximação da ideia de um empirismo superior: fez da teoria da vontade de potência o novo princípio de compreensão das condições de efetividade da experiência; definiu-a como força plástica interna das forças e das representações; pelo conceito de vontade de potência criou um método genealógico que permitiu Deleuze determinar a gênese ativa e reativa das faculdades e de seus usos.

Esse momento da obra de Deleuze será apresentado pelas jovens pesquisadoras nos encontros de estudos restritos ao PET, por essa razão, não apresentarei essa leitura de Deleuze. Ao invés disso, aproveitarei a oportunidade para finalizar a apresentação e mostrar que Deleuze, especialmente quando está com Guattari, pensa a constituição do mundo, da cultura em relação com o animal, assim como a tarefa do escritor como aquele que está à espreita, tal como um animal. Não que ele ignore as diferenças entre os animais e os homens, mas, coerente com um pensamento pluralista, que comporta uma multiplicidade de perspectivas coletivas sobre a vida, pensa a produção de subjetividades e a constituição de mundo a partir de possíveis agenciamentos também com moléculas inumanas. Aliás, toda sua perspectiva ética, ele afirmará, se trata de uma etologia, a ciência que estuda as composições de relações ou de poderes entre as coisas. Sua ética será, então, “uma sinfonia da Natureza, da constituição de um mundo cada vez mais amplo e intenso” (DELEUZE, 2002, p. 133). Para a constituição de um mundo, trata-se, portanto, de criar agenciamentos compostos de elementos

humanos e também inumanos, como forças animais, vegetais, minerais, mecânicas. Nesta composição ainda haverá homem? Deleuze aposta e indica que, na medida em que o homem entra em relação com novas forças é uma nova forma que se constitui. Será isso, ainda, o homem? Talvez, nos aproximemos mais do além-do-homem. Aliás, na medida em que há muito entramos em relação com o silício – e vocês, jovens mais do que nós, os velhos – seremos ainda homens?

### Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. São Paulo: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Ed.34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Conversações, 1972 – 1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992.

\_\_\_\_\_. Hume. In. CHÂTELET, François. *História da filosofia*. (vol.2). Lisboa: Dom Quixote, 1995, p. 209-219.

\_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 1997.

\_\_\_\_\_. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 1999a.

\_\_\_\_\_. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério de Educação, “TV Escola”, 2001a.

ESTER MARIA DREHER HEUSER

\_\_\_\_\_. *Empirismo e subjetividade*: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: 34, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Espinosa*: filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. Imanência: uma vida; tradução de Tomaz Tadeu. In. *Revista Educação & Realidade* – v. 27, n° 2 (jul/dez). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002, p. 10-17.

\_\_\_\_\_. *A ilha deserta*: e outros textos; edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DOSSE, François. *Biografias cruzadas*: Gilles Deleuze & Félix Guattari. Porto Alegre: ARTMED, 2010.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: UNIJUÍ, 2010.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: UNESP, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

**“Ética fazendo-se filosofia” – lendo Lévinas**  
**“Ethics is doing philosophy” - reading Levinas**

PEDRO GAMBIM<sup>1</sup>

**Resumo:** O trabalho visa retratar o estatuto pelo qual Lévinas, conforme a expressão de Derrida, reconhece uma “anterioridade absoluta do rosto do outro”. Dessa forma, a abertura do eu a outrem, “relação sem relação” é o sentido profundo do humano, em sua significância ética.

**Palavras-chave:** Lévinas. Ética. Rosto. Alteridade. Sentido.

**Abstract:** The paper aims to depict the status by which Lévinas, as the expression of Derrida, recognizes an “absolute priority of the other’s face”. Thus, the opening of the ego to others, “relation without relation” is the profound sense of humanity, in its ethical significance.

**Keywords:** Levinas. Ethics. Face. Alterity. Sense.

“La transcendance n’est pas une optique, mais le premier geste étique”  
(Levinas).

“... a exigência ética não é uma necessidade ontológica” (Levinas).

“A ética é o humano, enquanto humano” (Levinas).

“Ética fazendo-se filosofia” indica um itinerário de aproximação à “obra” de Emmanuel Lévinas, obra cuja “fecundidade” é inquestionável. Como atesta Jacques Derrida em “Adeus”, discurso pronunciado por ocasião da morte de Emmanuel Lévinas:

Todos os dias, para além mesmo da França e da Europa, já temos mil indicações – através de tantas obras em tantas línguas, tantas traduções, tantos colóquios, etc. – de que a repercussão deste pensamento mudou o curso da reflexão

<sup>1</sup> Trabalho apresentado ao Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia) da UNIOESTE, em maio de 2013, no 2º Encontro do Ciclo de Palestras e Debates.

filosófica de nosso tempo, e da reflexão sobre a filosofia, sobre o que ordena à ética. A um outro pensamento sobre a ética, sobre a responsabilidade, sobre a justiça, sobre o Estado, etc., a um outro pensamento sobre o outro, a um pensamento mais novo que tantas novidades, porque ele se ordena à anterioridade absoluta do rosto do outro (DERRIDA, 2004, p. 18).

Neste percurso pelo pensamento levinasiano, a atitude é de “acolhimento”, na “escuta” desta palavra que “abre o acesso à humanidade do humano”, e “um novo ponto de partida para a ética”. Na contestação da prioridade originária do ser, em seus privilégios de inteligibilidade e significação – evadindo-se do ser – afirma-se a prioridade da ética entendida não como “corolário de uma visão do mundo, como fundada sobre o ser, sobre o conhecimento, sobre categorias ou existenciários” (LÉVINAS, 2002, p. 164) e que não se fundamenta numa “vontade livre e racional” e na “autonomia soberana do eu” no exercício de seus poderes e de seus saberes. É no “acolhimento de Outrem”, no “aproximar-se do próximo na proximidade”, no “um-para-o-outro”, na dissimetria da relação, é o “não contemporâneo” do “outro”, o “não englobável”, o “não tematizável”, o “não sintetizável” pelo “eu”. No dizer de Lévinas: “um-para-o-outro como um-guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro. Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não indiferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível a qualquer sistema” (LÉVINAS, 1993, p. 15). Esta diferença da não-indiferença estrutura originariamente o humano. Dito de outro modo: a abertura do eu a outrem, “sem fundo de comunidade”, “relação sem relação” é o sentido profundo do humano, em sua significância ética.

## I

Lévinas, em seu artigo “A ontologia é fundamental?”, publicado em 1951 (LÉVINAS, 2005, p. 25-33), embora reconhecendo a novidade da ontologia contemporânea que, “nas suas preocupações temporais soletra-se a compreensão do ser”, e que a “compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o

comportamento humano” sendo o homem inteiro ontologia (LÉVINAS, 2005, p. 22-23), põe em questão o estatuto da ontologia. Reconhece Levinas que “questionar esta evidência fundamental (primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento) é um empreendimento temerário. Mas abordar a filosofia por este questionamento é, pelo menos, remontar à sua fonte, para além da literatura e seus patéticos problemas” (*Ibidem*, p. 21). Se “a ontologia é a essência de toda a relação com os seres e até de toda relação no ser, [...] submetendo as relações entre entes às estruturas do ser, a metafísica à ontologia...” (LÉVINAS, 2005, p. 25-27), há, no entanto, uma relação que não é ontologia: a relação com outrem, relação esta que “excede a compreensão”. “O homem – diz Lévinas – é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda a atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar” (LÉVINAS, 2005, p. 28). À compreensão e à significação – nível ontológico – Lévinas opõe a significância ética do Rosto. A experiência irreduzível e última da relação está “no face a face dos humanos, na sociabilidade, na significação moral”. A relação inter-humana é, por excelência, o “não-sintetizável”, e o que não cabe na tematização. Na inquietude com a *intromissão* de Outrem no Eu irrompe a significância ética e o “humanismo do outro homem”. O “traumatismo do outro” que vem do outro instala “o não-reposo, a inquietude em que a segurança do realizado e do fundado é posta em questão”. “Relação ao Outro – no dizer levinasiano – o qual precisamente por sua diferença irreduzível, se recusa ao saber tematizante e, assim, sempre assimilador. Relação que, desta forma, não se faz *correlação* (grifo meu)” (LÉVINAS, 2002, p. 149).

Se no artigo supracitado já se encontra delineado o itinerário do pensamento levinasiano, é, no entanto, na obra *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité* que Lévinas afirma que a ética precede a ontologia. Nos termos de Lévinas: “Ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento e como sentido do ser, preexiste a relação com o ente que se expressa; o plano da ética precede o plano da ontologia” (LÉVINAS, 1971, p. 220). E de modo ainda mais enfático: “A ética mais além da visão e da certeza, esboça a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas é filosofia primeira” (LÉVINAS, 1971, p. 340). E, ainda em *Éthique et*

*Infinit; dialogues avec Philippe Nemo*: “É necessário compreender que a moralidade não vem como uma camada secundária por cima de uma reflexão abstrata sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem um nível independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética” (LÉVINAS, 1982, p. 71).

No itinerário do pensamento levinasiano, constata-se um progressivo aprofundamento no sentido de estabelecer a ética como “filosofia primeira”. Neste sentido, assume a importância significativa – no conjunto de sua obra – a conferência por ele proferida, em setembro de 1982, em Louvain, com o título *Éthique Comme Philosophie Première*, sobretudo porque, como observa Jacques Rolland, este texto pertence “ao último período filosófico de Emmanuel Lévinas”, aos anos de “suprema maturidade e lucidez: de suprema maestria” (ROLLAND, 1998, p. 11). É significativo porque, com maturidade e maestria, Lévinas expõe a possibilidade e significação última da “ética fazendo-se filosofia” – ética-filosofia-primeira.

## II

“Ética como filosofia primeira”, marca distintiva da originalidade do pensamento levinasiano, estabelece uma nova significação para a “filosofia primeira”, fundamentalmente na significação do “*autrement qu’être*”, como também na significância “*an-árquica*” da ética. A orientação dada por Lévinas para o ético não se liga ao conceito de Ética presente na tradição filosófica ocidental, no qual a ética é derivada de um conhecimento ou da “Razão como faculdade do universal”, sendo a ética uma “camada superposta ao ser”. Em Lévinas, Ética é um termo preciso, não podendo ser confundido com a habitual “filosofia moral”, nem com a axiologia (filosofia dos valores), pois, “o fato ético – no dizer levinasiano – não deve nada aos valores, mas são os valores que lhe devem tudo. O concreto do Bem é o valor do outro homem” (LÉVINAS, 2002, p. 197). Afirma Lévinas, de forma enfática:

Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução.

O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível (LÉVINAS, 2005, p. 149-150).

Ao se falar de ética, com efeito, como sugere Fabio Ciaramelli, é preciso se questionar: *quem* fala? Na perspectiva da filosofia transcendental, o

[...] discurso ético é enunciado por um Sujeito universal e repousa na coincidência inofensiva e abstrata da racionalidade, norma e sujeito. A filosofia deve negligenciar sua singularidade em nome deste Sujeito transcendental no qual a estrutura racional é *norma* do pensar e do agir. [...] O sujeito transcendental é um princípio formal que, no fundo, não tem alteridade. A intersubjetividade *Ihe* é interior e a obrigação para com o outro se justifica antes de tudo como obrigação em relação a si mesmo, ou seja, como uma coerência íntima com sua natureza intersubjetiva. A racionalidade da norma assegura a autonomia do sujeito na obediência ao dever ético. [...] a ética se torna produção de valores subjetivos e instituições razoáveis (CIARAMELLI, 1989, p. 13).

Lévinas não deriva ética de sua significação grega como *ethos* – permanência, estadia, etc. – ou da ideia grega da ética como pesquisa de uma morada comum ou como formulação de regras para o bem viver ou para o “viver segundo o bem”. Não se trata também de algo semelhante à “primazia da Razão prática”. Em Lévinas, o ético não fica subordinado quer seja à prudência, quer seja à “universalização da máxima” ou, ainda, a “contemplação de uma hierarquia de valores”. A ética não diz respeito a uma lei universal, nem envolve reciprocamente liberdade e moralidade num absoluto incondicional, distanciando-se de todo “formalismo”, ao estilo kantiano.

Como afirma Jacques Derrida:

[...] não esqueçamos que Lévinas não quer nos propor leis ou regras morais, não quer determinar uma moral, mas a essência da *relação* (grifo meu) ética em geral. Por isso, uma vez que esta determinação não se dá como uma teoria da Ética trata-se de uma Ética da Ética (DERRIDA, 1967, p. 184).

Lévinas não aborda a ética como o nome de uma disciplina filosófica ou de uma determinada região do saber filosófico. Ao propor a “ética como filosofia primeira” não se trata apenas de “inverter” a prioridade ou de sublinhar a primazia da ética com relação à ontologia. Com efeito, propor a “ética como filosofia primeira” não significa, simplesmente, a afirmação da prioridade e da anterioridade da ética com relação à ontologia – primeiro se elabora uma ética para, ao depois, sobre ela elaborar uma ontologia, ou seja, não se trata da questão “anterioridade/posterioridade”. O que está posto em questão é a “primazia grega da ontologia”, ou seja, todo o pensamento ocidental “que nos é transmitido” – um pensamento, segundo Lévinas, incapaz de reconhecer a irreduzível originalidade do exterior ao ser – a ontologia iguala os entes e lhes dá um fundamento a partir da totalidade do ser, enclausurando-se no que Lévinas qualifica de “egoísmo ontológico”. Como afirma Pintor-Ramos: “A ontologia é incapaz de conceber o exterior a ela sem violentá-lo em seu caráter irreduzível, de modo que a transcendência é sempre dentro do ser (transcendência na imanência), ou, em caso extremo, em referência última ao ser” (PINTOR-RAMOS, 1987, p. 25). A questão que se põe, ao se falar em “filosofia primeira”, diz relação ao questionamento radical do “império total e totalitário do ser”, questionando se a “linguagem e gramática do ser” é a única possível de se soletrar.

Enfaticamente, não se trata de uma questão de fundamentação, ou de uma investigação sobre o fundamento (*arqué*), em que a ética seria um fundamento ou princípio constitutivo originário mais radical do que a ontologia. Trata-se do fato de que a ética abre a dimensão de uma significação outra que a ontologia; ela dá testemunho do “outramente que ser” e da “an-arquia” de todo fundamento. Na significância do “um-para/pelo-outro”, a ética atesta decisivamente o ocultamento, por toda filosofia ocidental que “nos é transmitida”, do egoísmo espontâneo do Eu (*Moi*), e põe em questão a espontaneidade do Eu (*Moi*) em seu constante esforço

de perseverar em seu ser. Como afirma Lévinas: “À teoria, como inteligência do ser, convém o título geral de ontologia. A ontologia devolve o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é identificação do Mesmo que não se deixa alienar pelo Outro” (LÉVINAS, 1971, p. 33). A intenção crítica, como respeito à Exterioridade, continua Lévinas, vai além da ontologia. No dizer levinasiano:

[...] a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe o exercício do Mesmo em questão. Um questionamento do Mesmo – que não pode ser feito pela espontaneidade egoística do Mesmo – se realiza pelo Outro. Esta estrangeiridade de Outrem – sua irreducibilidade do Eu (*Moi*) – aos meus pensamentos e minhas posses, se leva a termo precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, do Outro pelo Eu (*Moi*) se produz concretamente como o pôr em questão o Mesmo pelo Outro, ou seja, como ética que leva a termo a essência crítica do saber (LÉVINAS, 1971, p. 33).

A inteligibilidade do sentido da ênfase dada à primazia da Ética sobre a Ontologia não pode ser compreendida formalisticamente, correndo o “perigo de simplificações e fáceis desvios”. Como esclarece Pergentino Pivatto:

Mas esta primazia resulta de todo um processo em que se põe em cheque o império do ser-essência comumente entendido na tradição ocidental e se instaura, nas brechas abertas da ruptura do ser, uma relação melhor com a alteridade inabarcável pela intencionalidade e, contudo, incontornável pelo eu. A alteridade, aqui, deve ser entendida como rosto, é o outro presente e seu vestígio que remanda para um passado para sempre irrecuperável. Haveria, pois, uma razão mais profunda que a razão conhecida, mas não seguida pela prática filosófica ocidental, que preferiu quase sempre a razão da autonomia do eu às vicissitudes de uma relação transcendente. Percebe-se que a Ética, assim como Lévinas a propõe, ergue-se sobre os pilares da razão mais profunda e se estende em relações assimétricas. Consequentemente, a Ética não será entendida como uma ciência regional ou como

uma região Ontologia-Metafísica... (PIVATTO, 1992, p. 328).

Curiosamente – e é digno de nota – se “ética precede a ontologia” e “ética é filosofia primeira” são a expressão do pensamento levinasiano, por mais paradoxal que possa parecer, Lévinas não tem nenhuma obra tematicamente dedicada à ética mesma. Como observa Fabio Ciamarelli:

Na realidade, por mais paradoxal que isto possa parecer, Lévinas jamais escreveu uma ética, mesmo que seu nome e seu pensamento sejam imediatamente associados a noções tais como a proximidade, a responsabilidade, o acolhimento do outro e, sobretudo, o primado deste último em relação à posição do eu e às suas próprias aspirações legítimas. Uma vez que é indubitável o alcance ético desta reabilitação de uma sensibilidade e de uma linguagem centrada na alteridade e na sua concretude (basta mencionar a insistência, em todos os escritos de Lévinas, sobre a ideia de que a alteridade é sempre aquela de um rosto, isto é, de um ser humano determinado, de sua irrepetível unicidade), mais motivo se tem para considerar o fato de não haver no inteiro *corpus* levinasiano uma obra ou uma parte dedicada *ex professo* e tematicamente à ética mesma (CIARAMELLI, 2008, p. 157).

O aparente paradoxo, no entanto, se dissipa ao se levar em conta que, ao estabelecer um acesso de evasão da “ontologia de Heidegger como ontologia do Neutro, ontologia sem moral” – no dizer de Philippe Nemo – e com os filósofos da Totalidade, a ética, como um programa de filosofia não tem sido, como explicitamente declara Lévinas, o seu tema próprio. Interrogado a este respeito por Philippe Nemo, responde: “Minha tarefa não consiste em elaborar a ética; ensaio unicamente encontrar seu sentido. Com efeito, não creio que toda filosofia deva ser programática” (LÉVINAS, 1982, p. 85). É significativo, neste contexto, apontar para o que afirma Derrida: Lévinas propõe, “sim, a ética antes e para além da ontologia, do Estado ou da política, porém ética também para além da ética”, e referindo-se a uma dessas “conversas iluminadoras pelo brilho do seu pensamento, a bondade doce do seu sorriso, o humor gracioso de suas elipses, ele (Lévinas) me diz: ‘você sabe, fala-se frequentemente de ética para descrever o que faço, mas o que me

interessa, afinal das contas, não é a ética, não apenas a ética, é o santo, a santidade do santo” (DERRIDA, 2004, p. 19).

Enfim, é necessário reiterar que a tarefa levinasiana, do ponto de vista filosófico, não consiste em elaborar e propor uma nova ética, mas a de mostrar que a ética deve ser o ponto de partida de toda filosofia, ou seja, enfaticamente, a “ética fazendo-se filosofia”. Neste sentido, é que Ciamarelli chega a concluir que

Lévinas não escreve uma ética, mas defende que toda filosofia, tendo a tarefa de remontar do dito ao dizer, seja ética: e o é precisamente porque precede o *logos*, mesmo se ao final de contar não pode prescindir dele. A ontologia sustentada e veiculada pelo *logos* não é a única possibilidade de se tomar consciência, de maneira completa, da experiência humana. A ética, ou experiência extraordinária e cotidiana da relação com o outro, é o lugar de origem dos significados, das motivações, das representações e dos valores que tornam humana a vida. A tarefa da filosofia não se reduz, portanto, a desmontar ou eliminar a ‘lógica formal’, mas ‘comporta uma fase positiva: mostrar o significado específico do Dizer aquém da tematização do Dito’. Na realização desta tarefa, a filosofia é, em seu todo, ética (CIARAMELLI, 2008, p. 173).

### III

Em sua conferência *Ética como filosofia primeira*, proferida em 1982, Lévinas toma como ponto de partida o questionamento do pensamento da “*correlação*” que designa o fato fundamental da “filosofia que nos é transmitida”, e “como a forma do pensamento nascido na Grécia, ou seja, de todo pensamento ocidental” (cf. ROLLAND, 1998, p. 18). A questão que se impõe ao pensar é a de se a correlação é a forma, por excelência, do pensar ou se há a possibilidade da pensabilidade de um além da correlação – um *outramente* que correlação – como forma do pensamento. A questão é posta por Lévinas nos seguintes termos: “Nesta exposição, nós queremos nos perguntar se o pensamento entendido como saber, depois da ontologia da filosofia primeira, esgota as possibilidade da significância do pensamento e se, após o saber e seu domínio

sobre o ser, não surge *uma sabedoria mais urgente*” (grifo meu) (LÉVINAS, 1998, p. 77).

A convicção permanente de Lévinas é que “a filosofia que nos é transmitida” é o pensamento da correlação – com ênfase na correlação. Por esta permanente correlação, Lévinas inicia sua conferência retornando ao dito da palavra grega, constatando que:

A correlação entre o *conhecimento*, entendido como contemplação desinteressada, e o *ser*, é, em conformidade com a nossa tradição filosófica, o lugar mesmo da inteligibilidade, a presença (*occurrence*) mesma do sentido. A compreensão do ser – a semântica deste verbo – seria assim a possibilidade ou a chance mesma da sabedoria e dos sábios, e, neste sentido, *filosofia primeira* (LÉVINAS, 1998, p. 67).

Na correlação conhecimento-ser, a diferença é fundada na verdade, na qual o conhecido (ser) é compreendido e apreendido pelo saber e, assim, fica superada sua alteridade. Na correlação saber-verdade, diz Lévinas, “o *ser*, como o *outro* do pensamento, se faz o *próprio* do *pensamento-saber*” (LÉVINAS, 1998, p. 68). Nesta correlação, a atividade do pensamento é exercida como atividade desinteressada e autossuficiente por ser independente de qualquer finalidade que lhe seja exterior. Desta forma, fica fundamentada a noção da atividade *teórica pura* da “equivalência entre sabedoria e liberdade, da coincidência parcial do humano com a vida divina” da qual, segundo Lévinas, fala Aristóteles.

Esta inteligibilidade do pensamento como saber se reencontra na aurora do pensamento moderno a partir do conceito de Consciência, quer seja na compreensão cartesiana do *Cogito*, quer seja na descrição husserliana da consciência, a partir da intencionalidade, como consciência-de..., inseparável de seu “objeto intencional”, em sua “estrutura noético-noemática” (LÉVINAS, 1998, p. 72).

O cenário em que se desenrola a intriga “do ser enquanto ser” é o da atividade livre e desinteressada do saber, da identificação e da apropriação do ser pelo saber, na redução da identidade do outro no mesmo. Como afirma Tsonglo Luutu:

Para Lévinas, a tradição filosófica sempre privilegiou a relação

que liga o conhecimento ao ser como objeto do conhecimento (ou como objeto conhecível). Por esta atividade, o sujeito cognoscente busca estabelecer uma equivalência entre o pensamento e o pensado, a ideia e o objeto que ela visa, o conhecendo e o conhecido. Nesta ordem de ideias, a ontologia aprisiona o ser no campo do conhecimento. O ser perde sua identidade e sua consistência dentro do entendimento do sujeito cognoscente (TSONGO LUUTU, 1993, p. 12).

Esta compreensão do pensamento como correlação se faz presente através da história da “filosofia que é transmitida”. O que leva Lévinas a afirmar: “A *contemplação* ou o *saber* e a *liberdade do saber* constituirão ... o sopro mesmo do espírito. O saber é o psiquismo ou o pneumatismo do pensamento, mesmo no *sentir* e no *querer*” (LÉVINAS, 1998, p. 72).

E conclui, enfaticamente, Lévinas:

*A sabedoria da filosofia primeira se reduz à consciência de si. Identidade do idêntico e do não-idêntico. O trabalho do pensamento tem razão de toda a alteridade das coisas e dos homens. Depois de Hegel, toda finalidade ainda aparentemente estrangeira ao desinteressamento do conhecimento, fica subordinado à liberdade do saber; e o ser, nesta liberdade, fica desde logo entendido como afirmação ativa deste ser mesmo, como a força e o esforço de ser. O homem moderno persiste em seu ser, soberanamente preocupado unicamente em assegurar os poderes de sua soberania. Tudo o que é possível é permitido* (LÉVINAS, 1998, p. 73-74).

A filosofia que nos é transmitida é, significativamente, uma ontologia. Filosofia do pensar a totalidade e a totalização, remontando toda racionalidade à “gesta” do ser enquanto se afirma ser, ao ser enquanto ser, da “identificação da identidade”, “do fundamento e do fundamental”, da “não inquietude da identidade”, do “ato de repouso” tão “imperturbável quanto a própria identidade do idêntico”: filosofia da “mesmidade”. A “venerável tradição” intelectual repousa, na interpretação levinasiana, nesta “experiência profunda e fundamental e que é também uma

experiência do fundamental, da fundação e do profundo, que é a experiência da *essência*, experiência ontológica da firmeza da terra sob o céu visível, mas intangível, do céu estrelado; experiência do fundamental afirmando-se *enfaticamente* precisamente enquanto experiência (LÉVINAS, 2002, p. 155). Ser enquanto ser: identidade do idêntico, identidade do “ser e conhecimento do ser” como o “próprio teatro do Espírito”, na expressão levinasiana. Afirmção da primazia do mesmo, em sua atividade, exercendo-se como violência à exterioridade do Outro.

No dizer levinasiano:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O fato de a razão ser no fim das contas a manifestação da liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo (LÉVINAS, 1971, p. 34).

Como símbolo da ontologia, Lévinas, várias vezes, refere-se ao mito de Ulisses, “cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro” (LÉVINAS, 1993, p. 50). Em conformidade com as colocações de Pintor-Ramos:

Ulisses sai de sua pátria conservando todos os seus pertences e, ao final de seu périplo, retornará a mesma deixando de lado e margeando, mediante o engano e a astúcia – hegeliana ‘astúcia da razão’ – todos os perigos ‘exteriores’ que se opunham ao seu retorno; e o vencer tais perigos é justamente o que o converte em herói. Também a totalização ontológica

só é possível mediante a violência que relega a margens insignificantes o diferente e coloca no centro a deslumbrante luz do sujeito triunfador, centro a partir do qual tais margens carecem de relevo, envoltas pelas trevas daquela ‘noite escura em que todas as vacas são negras’. O triunfo do ser é o triunfo do senhor único que silencia a voz dos escravos, mas que, paradoxalmente, necessita dos escravos para afirmar-se senhor sobre eles. História de violência, de marginalização, de escravidão e de segregação total, cuja lógica interna só é barrada na demência da destruição absoluta que atinge o próprio destruidor num estúpido jogo de aprendiz de feiticeiro (PINTOR-RAMOS, 1987, p. 23-24).

Não é sem propósito, talvez mesmo necessário, fazer menção ao modo radical do posicionamento levinasiano ao referir-se ao abalo da noção de Sujeito, do desfalecimento do ser, do homem cuja humanidade foi desmentida pela história, da precariedade do conceito homem. Na Revista *Arché*, de junho de 1981, Lévinas escreve, com ênfase e exasperação:

No sofrimento e na morte de milhões de judeus – dos quais um milhão de crianças – revelou-se a inexplicável danação de todo nosso século: revelação ou apocalipse. Século de guerras mundiais e dos campos de extermínio, dos totalitarismos e dos genocídios, do terrorismo e da tomada de reféns, de uma razão que se converte em perigo atômico, de um progresso social que se inverte em stalinismo. Mas é em Auschwitz que se reúne de todas as maneiras e continuará em ebulição até o fim dos tempos, o sangue que – de Guernica ao Camboja – inunda a terra (LÉVINAS *apud* POIRIÉ, 2007, p. 30-31).

Ou ainda: “Mas a violência nem mesmo é da raça de Caim; é filha de Hitler ou sua filha adotiva” (LÉVINAS, 1993, p. 16). Por isso, ecoa, enfaticamente, o questionamento de Maurice Blanchot:

Como filosofar, como escrever com a lembrança de Auschwitz, daqueles que nos falaram, às vezes em notas enterradas perto dos crematórios: saibam o que se passou, não se esqueçam e, ao mesmo tempo, vocês jamais saberão. É esse pensamento que atravessa, carrega toda a filosofia de Lévinas e que ele

nos propõe, sem dizê-la, além e antes de toda e qualquer obrigação (*Apud POIRIÉ, 2007, p. 18*).

E a resposta a esta inquietante interrogação nos é oferecida pelo próprio Maurice Blanchot, ao nos dizer:

Porém, não é preciso desesperar da filosofia. Pelo livro de Emmanuel Lévinas, *Totalidade e Infinito*, onde parece-me que ela nunca falou, em nosso tempo, de uma maneira mais grave, recolocando em questão, como é necessário, nossos modos de pensar e até mesmo nossa referência fácil pela ontologia, somos convocados a tornar-nos responsáveis pelo que ela é essencialmente, acolhendo precisamente a ideia do Outro, quer dizer, a relação com o outro, em todo o esplendor e a exigência infinita que lhes são próprios. Encontra-se aí como um novo ponto de partida da filosofia e um salto que ela e nós mesmos seríamos exortados a realizar (*DERRIDA, 2004, p. 24*).

Enfim, assim se torna compreensível a significativa epígrafe contida em *Autrement qu'être...*: “à memória dos seres os mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, ao lado de milhões e milhares de humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio do homem, do mesmo anti-semitismo” (*LÉVINAS, 1978*).

#### IV

A questão que Lévinas coloca é se a “ontologia como filosofia primeira”, da *correlação* ser-saber, é a completude das possibilidades da significância do pensar, ou, se “para-além” ou “para-aquém” (hesitação favorita de Lévinas em *Autrement qu'être...*) da sabedoria da filosofia primeira reduzida à consciência-de-si”, não “surge uma sabedoria mais urgente”.

Lévinas elabora sua resposta a esta interrogação partindo “da intencionalidade tal como é apresentada na fenomenologia husserliana”, pois nela se formula “de maneira mais direta” a equivalência do pensar ao saber (*LÉVINAS, 2005, p. 187*). Este recurso à fenomenologia husserliana se justifica, segundo Jacques

Rolland, pois é com “Husserl que se faz necessário decifrar o código do pensamento ocidental (grego) enquanto pensamento que encontra sua forma na correlação”, ou seja, “a correlação teria regido o pensamento ocidental quanto a sua *forma*, ela teria vindo a ser *pensamento* com Husserl” (Cf. ROLLAND, 1998, p. 24). Assim sendo, Lévinas centra suas análises na noção de “intencionalidade tal como ela figura na fenomenologia husserliana” – intencionalidade que é considerada por Husserl como “tema capital”, o “coração mesmo da fenomenologia”, sendo que, na interpretação levinasiana, “a fenomenologia é a intencionalidade”.

A intencionalidade, como esclarece Jacques Rolland, não é compreendida como “algo” interposto entre a consciência e o objeto, mas como “consciência-de...”. Como consciência-de..., a intencionalidade é *relação ao objeto* enquanto tal (objeto intencional), ou seja, é a *consciência-ela-mesma*: a consciência em sua intimidade ou em sua essência. É a relação mesma. Num primeiro momento, a análise, centra-se no *a* da relação ao objeto; *a* que “define plenamente a consciência como consciência-de, como transcendência na imanência. Mas, e quanto ao *objeto*? A questão é complexa. Na consciência intencional, o objeto é constitutivo da unidade na conformação do ato consciente, como pólo correlativo da “tensão intencional”. Entretanto, embora insistindo sobre o “caráter polimorfo e polissêmico” da intencionalidade, Lévinas vai afirmar “a essência radicalmente teórica da intencionalidade”. Ou seja, na interpretação levinasiana: “Ao fazer surgir a ideia de intencionalidade original, não teórica, da vida afetiva e ativa da alma, Husserl manteve em sua base a representação – o ato objetivante – adotando sobre este ponto a tese de Brentano” (LÉVINAS, 2005, p. 187) – para quem “nada pode ser pensado, nem desejado, esperado ou temido, se não é representado”. A representação implica necessariamente a representação de um objeto enquanto objeto teórico. E, assim, “objeto teórico-consciência-de teórica”; “objeto de conhecimento-conhecimento do objeto”. “O conhecimento – diz Lévinas – é intencionalidade: ato e vontade” (LÉVINAS, 2005, p. 185), isto quer dizer: saber como um certo modo de *relação ao objeto*, qual seja, a *teoria pura* instauradora da verdade, na qual “o ser como o *outro* do pensar se faz o *próprio* do *pensamento-saber*” (LÉVINAS, 1992, p. 68). e, sendo a fenomenologia, num sentido, o ápice da filosofia que nos é transmitida, a filosofia é, essencialmente,

saber: precisamente, *saber teórico*.

Na análise fenomenológica husserliana, e em conformidade com uma “venerável tradição ocidental”, há um privilégio do teórico, da representação e da tematização desinteressada, e, por conseguinte, do “sentido ontológico do ser”. A intencionalidade constitutiva da consciência de si é “doação de sentido” que, totalmente imanente, é justamente objetividade, em que o mesmo se reencontra no Outro. Por isso, a filosofia se faz “Onto-teologia, logocentrismo, “identidade do idêntico e do não idêntico” e, em Husserl, “a filosofia é egologia”.

A partir da análise do conceito de intencionalidade – saber teórico, objetivante e tematizante, “satisfazendo-se” e “repletando-se” à medida da visada que anima a consciência, é se levado ao essencial da fenomenologia, a saber: o pensado – objeto, tema, sentido – *correlaciona-se* ao pensamento que o pensa e que articula suas determinações, no seu aparecer: “o ser determina seus fenômenos”. Com efeito, afirma Lévinas:

Como saber, o pensamento leva ao pensável, ao pensado chamado ser. Levando ao ser, ele está fora de si mesmo, mas permanece maravilhosamente em si mesmo ou a si retorna. A exterioridade ou alteridade do si é retomada na imanência. Aquilo que o pensamento conhece ou o que em sua “experiência” ele apreende é, ao mesmo tempo, o *outro* e o *próprio* do pensamento. Não se apreende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, re-presentável. Reminiscências e imaginação asseguram como que a sincronia e a unidade do que, na experiência submetida ao tempo, se perde ou está apenas por vir (LÉVINAS, 2005, p. 167).

A racionalidade da atividade do pensamento como atividade sintética, sintetizadora e englobante, remete à “unidade originariamente sintética da apercepção, comunidade do *eu penso* ou consciência de si”. E assim conclui Lévinas: “A unidade do *eu penso* é a forma última do espírito como saber. E a esta unidade do *eu penso* são reconduzidas todas as coisas que constituem um sistema. O sistema do inteligível é, no fim de contas, consciência de si” (LÉVINAS, 2005, p. 169).

## V

A partir das análises apresentadas, a questão a ser posta diz relação ao estatuto da afirmação do pensamento à medida do pensador, da racionalidade da atividade sintética e sinóptica, incompatível com a dispersão e com o que se dá como outro, do pensamento que se afirma na suficiência de si mesmo, no saber absoluto e como ser absoluto. É preciso interrogar com Lévinas:

A intencionalidade é sempre... fundada sobre representação? Ou, a intencionalidade é o único modo de ‘doação de sentido’? o significativo (*sensé*) é sempre correlativo de tematização e de representação? Resulta ele sempre da reunião da multiplicidade e da dispersão temporal? O pensamento é imediatamente votado à adequação e à verdade? Será ele somente captação do dado na sua identidade ideal? (LÉVINAS, 2005, p. 167-170).

O itinerário seguindo por Lévinas toma como ponto de partida a intencionalidade, a partir da qual a consciência “deve ser entendida como modalidade do voluntário”, como sugere o termo intenção. A estrutura intencional da consciência se caracteriza pela representação que é a base de “toda consciência teórica e não teórica”. “Consciência implica presença, posição-diante-de-si, ou seja, ‘mundaneidade’, o fato-de-ser-dado. Exposição à apreensão e a à captação, à compreensão, à apropriação” (LÉVINAS, 2002, p. 227) – como esclarece Lévinas.

Ao analisar a intencionalidade constitutiva da consciência, como observa Lévinas, Husserl quer saber “para onde ela propriamente quer ir”. Esta é a tarefa da redução transcendental como um remontar radical de todo pensamento a “sua significância no pensamento pensante”, ou seja, redução a um pensamento absoluto ou a consciência absoluta. A redução é o modo de atingir este pensamento puro do Eu puro. Na interpretação de Lévinas:

Na intuição da verdade, o saber descreve como preenchimento, como satisfação da aspiração ao objeto. Domínio sobre o se equivalente à constituição deste ser: a redução transcendental, ao suspender toda independência no *ser* outra que não seja

a da própria consciência, faz reencontrar este ser suspenso como noema, e conduz – ou deveria conduzir – à plena consciência de si afirmando-se como ser absoluto, se confirmando com um eu, que se identifica através de todas as diferenças ‘senhor de si mesmo como do universo’, e capaz de clarear todos os ângulos sombrios em que este domínio do eu seria contestado (LÉVINAS, 2005, p. 188).

A questão que Lévinas coloca é a de se a “redução assim pensada” vai até o fim, ou se a consciência intencional da reflexão que toma por objeto o “eu transcendental, seus estados e atos mentais” não faz pressupor um outro que não ela própria. Com efeito, a consciência estruturada como intencionalidade, ao se afirmar como consciência-de-si e ser absoluto, permanece, segundo Lévinas, indiretamente, “como por acréscimo, consciência não-intencional de si mesma, sem nenhuma visada voluntária; consciência não intencional exercendo-se como saber, sem ela saber, do eu ativo que se representa mundo e objetos. Ela acompanha todos os processos intencionais da consciência do *eu* que, nesta consciência, ‘age’ e ‘quer’ e tem intenções” (LÉVINAS, 2005, p. 188).

O que se passa nesta consciência que não tem a estrutura da intencionalidade? Na consciência não intencional? Seria ela apenas uma consciência pré-intencional? Uma consciência tomada apenas como pré-reflexiva? Uma não-consciência? “A consciência não intencional – diz Lévinas – acompanha todos os processos intencionais da consciência do Eu [...] Consciência da consciência, ‘indireta’ e implícita, sem iniciativa que procederia do *eu*, sem visada (intencional), de puro acompanhamento” (LÉVINAS, 2002, p. 228). “Consciência passiva como o tempo que passa e me envelhece sem mim. Consciência imediata de si, não-intencional, a distinguir da reflexão, da percepção interior à qual, certamente, o não-intencional seria apto a se oferecer como objeto interior ou à qual a reflexão estaria tentada de se substituir para explicar suas mensagens latentes” (LÉVINAS, 2002, p. 188).

A filosofia, segundo Lévinas, no seu projeto fundamental de “esclarecer a inevitável ingenuidade transcendental da consciência esquecida de seus horizontes, de seu implícito e do próprio tempo em que ela dura”, deve interrogar se “o não-intencional vivido como contraponto do intencional conserva e libera seu sentido

verdadeiro” (LÉVINAS, 2005, p. 189). A não intencionalidade num pensar que se quer radical, por se tratar de um nível *originário*, tem de ser a tarefa primeira a ser investigada pela filosofia (LÉVINAS, 2005, p. 189).

Nesta tarefa primeira, questiona Lévinas: “O que se passa, pois, nessa consciência não-reflexiva, que se toma somente por pré-reflexiva e que, implícita, acompanha a consciência intencional visando na reflexão, intencionalmente, o si mesmo, como se o eu-pensante aparecesse ao mundo e a ele pertencesse? O que pode significar, de algum modo positivamente, essa pretensa confusão, essa implicação?” (LÉVINAS, 2002, p. 229).

Lévinas elabora uma resposta a esta interrogação abordando o não intencional, considerado como originário, em contraponto e a partir da intencionalidade. Em ordem à redução transcendental, a consciência intencional da reflexão, ao tomar por objeto o eu transcendental, “seus estados e atos mentais”, na tematização e representação, se afirma na esfera da certeza absoluta de si e do “campo objectual”. A consciência de si fica assegurada na sua soberania como ser absoluto e como *eu* que se identifica através de todas as diferenças, “senhor de si mesmo e do universo”. E a consciência não intencional, onde busca sua segurança? Desprovida de segurança, esta “consciência confusa”, sem ter onde “repousar a cabeça”, “não é ato, mas passividade pura”, um “*ser-sem-ter-escolhido-ser*”. Esta “falta de segurança”, pois ela não se assegura nem no objeto, nem na certeza de si, menos ainda na presença, faz com que ela não assuma a forma de saber, de tematização e de representação. Nos termos da análise levinasiana:

‘Consciência’ que antes de significar um saber de si é apagamento ou discrição da presença. Pura duração do tempo; [...] duração subtraída a toda vontade do eu, absolutamente fora da atividade do eu e que – como envelhecimento – é provavelmente a própria efetuação da síntese *passiva* a partir da passividade do *lapso* cuja irreversibilidade nenhum ato de recordação, que restitui o passado, poderia reverter. [...] Duração como pura duração, como não intervenção, como ser-sem-insistência, como ser-sobre-a-ponta-dos-pés, como ser sem ousar ser; instância do instante, sem a insistência do eu e já lapso que ‘sai ao entrar’ (LÉVINAS, 2005, p. 190-191).

Lévinas elabora de tal maneira a questão de se pensar o não intencional que só é possível ser conduzido a uma adequada resposta à questão posta a partir da linguagem ética. Com efeito, não intencional, não representável, não tematizável, não presentificável, não *saber*, esta consciência confusa, essa “implicação” do não intencional se diz mais precisamente: *má-consciência*. O não intencional, como má-consciência, Lévinas o descreve como ênfase até a exasperação, nos seguintes termos:

Má consciência: sem intenções, sem visadas, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar; sem nome, sem situação e sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. Nudez diferente daquela do desvelamento, diferente daquela que põe a descoberta a verdade. Na sua não-intencionalidade, aquém de todo o querer, antes de toda falta, na sua identificação não-intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, daquilo que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência. Má consciência ou timidez: sim culpabilidade acusada e responsável por sua própria presença. Reserva do não invertido, do não-justificado, do ‘estrangeiro sobre a terra’ segundo a expressão do salmista, do sem-pátria ou do sem-domicílio que não ousa entrar. A interioridade do mental é, talvez, originalmente isso. Não no-mundo, mas em questão. Em relação a que, na ‘lembrança’ de que, o eu que já se põe e se afirma – ou se firma – no mundo e no ser fica ambíguo – ou enigmático o suficiente – para se reconhecer, segundo a palavra de Pascal, detestável na própria manifestação de sua identidade enfática da ipseidade – na linguagem, no dizer eu? (LÉVINAS, 2002, p. 229-230).

A conotação ética da má-consciência é evidente. Predomina-se, entretanto, o sentido ético na significância de má-consciência, a significação teórica do não intencional não é esquecida. A consciência não intencional á má-consciência, diferenciando-se, na “passividade mais passiva que toda receptividade”, da consciência-de da reflexão que, animada pela intencionalidade, em

sua atividade, afirma-se e confirma-se na soberania de seu saber e seu ser (“daquilo que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência”), pode “legitimamente” – e assim ela o sente e que – ser dita, em contraposição à má-consciência, “boa consciência” de ser, com a inalienável moral fundada nesta soberania e liberdade do Eu, assegurado em “seu direito de ser”.

“Não no mundo, mas em questão” – diz Lévinas. Na sua passividade imediata, o primeiro “caso” do não intencional é o acusativo. “Na passividade do não-intencional – no próprio modo de sua ‘espontaneidade’ e antes da formulação de ideias ‘metafísicas’ a esse respeito – coloca-se em questão a própria justiça da posição no ser que se afirma com o pensamento intencional, saber e domínio do ter-à-mão (*main-tenant*)...” (LÉVINAS, 2002, p. 230). Em questão, mas ter de responder.

“Ter de responder...” afirma a dimensão propriamente ética do pensamento levinasiano e da significação da “ética como filosofia primeira”. Na sua unicidade, o eu é “votado” à questão, é ser posto em questão, e, em questão, ter de responder. Afirma Lévinas: “... ser como má consciência; ser em questão, mas também ser votado à questão, ter de responder – nascimento da linguagem; ter de falar, ter de dizer eu (*je*), ser na primeira pessoa, seu eu (*moi*) precisamente; mas, conseqüentemente, na afirmação de seu ser de mim (*Moi* – do eu), ter de responder por seu direito de ser” (LÉVINAS, 2002, p. 231). Este pôr em questão o “seu direito de ser” revela, na interpretação levinasiana, o sentido profundo da expressão de Pascal: “o Eu é detestável”. Diz Lévinas: “O eu é a própria crise do ser do ente no humano. Crise do ser... porque eu já me pergunto se meu ser está justificado, se o *Da* de meu *Dasein* não é já usurpação do lugar de alguém” (LÉVINAS, 2005, p. 197).

Má-consciência como questionamento radical do Eu. Questionamento que vem do rosto de Outrem que “na sua mortalidade” “arranca o solo sólido” em que o Eu ingenuamente se põe e persevera em seu ser, na sua posição de ser. Questionamento que suspende a prioridade do eu, como “negadora de toda alteridade pelo assassinato ou pelo pensamento englobante e

totalizante. Suspensão da guerra e da política – diz Lévinas – que se fazem passar como relações do Mesmo ao Outro. Na deposição pelo eu de sua soberania de eu, sob a modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a espiritualidade da alma e, certamente, a questão do sentido do ser, isto é, seu apelo à justificação” (LÉVINAS, 2005, p. 197). Questão como apelo à responsabilidade, “não como privação do saber da compreensão e da captação”, mas como “excelência da proximidade ética na sua socialidade, no seu amor sem concupiscência”.

À questão de “ter de responder”, afirma, enfaticamente, Lévinas:

Ter de responder por seu direito de ser, não por referência à abstração de alguma lei anônima, de alguma entidade jurídica, mas no temor por outrem. Meu ‘no mundo’ ou meu ‘lugar ao sol’, minha casa não foram usurpação dos lugares que pertencem ao homem já por mim oprimido ou reduzido à fome? Temor por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato. Temor que advém por trás de mina ‘consciência de si’ e sejam quais forem – em direção à boa consciência – os retornos da pura perseverança no ser. Temor que me vem do rosto de outrem. Retidão que me vem do rosto de outrem. Retidão extrema do rosto do próximo... Retidão da exposição à morte, sem defesa... Temor e responsabilidade pela morte de outro homem, mesmo que o sentido último dessa responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente, a obrigação de não deixar o outro homem só, face à morte (LÉVINAS, 2002, p. 231).

O “temor por outrem”, “temor pela morte do outro homem”, e além e acima de tudo, “temor por tudo o que meu existir – apesar de sua inocência intencional e consciente – pode carregar de violência e morte” torna legítima, a questão que se põe à má-consciência – a questão que está em questão, para a má-consciência, é a da *justificação do ser*. Questão provocada pelo “traumatismo” (“Assim, o traumatismo do outro não vem do outro?”) de Outrem em mim,

da relação ao outro que remete à justiça. Diz Lévinas:

Acolhimento do outro - o termo expressa uma simultaneidade de atividade e de passividade - que situa a relação com o outro fora das dicotomias válidas para as coisas: do *a priori* e do *a posteriori*, da atividade e da passividade. Porém também queremos mostrar como partindo do saber identificado como a tematização, a verdade deste saber conduz à relação com o outro – quer dizer, à justiça (LÉVINAS, 1971, p. 62).

E, na conferência *Éthique Comme Philosophie Première*, afirma Lévinas: “O humano é o retorno à intencionalidade da consciência não-intencional, à má-consciência, à sua possibilidade de temer mais a injustiça do que a morte, de preferir a injustiça sofrida a injustiça cometida, de preferir aquilo que justifica o ser à aquilo que o assegura” (LÉVINAS, 1998, p. 106).

No final dessa conferência, com ênfase, Levinas afirma:

[...] o direito a ser e a legitimidade deste direito não se refere, enfim, a abstração de regras universais da Lei – mas em última instância com esta lei mesma e a justiça – mas se refere ao *para o outro* de minha não-indiferença à morte, à qual, para além de meu fim, se expõe em sua retitude mesma o rosto de outrem. Que ele me olha, ou não me olha. Questão na qual o ser e a vida se despertam ao humano. Questão do sentido do *ser* – não a ontologia da compreensão deste verbo extraordinário, mas ética da sua justiça. Questão por excelência ou a questão da filosofia. Não mais por que o ser antes que o nada, mas como o ser se justifica (LÉVINAS, 1998, p. 108-109).

No itinerário seguido nesta longa exposição, fica assinalada perspectiva da possibilidade da “ética se fazendo filosofia” – ética como filosofia primeira.

## VI

O sentido ético se estrutura pela irrupção de Outrem no Eu.

Outrem é, primeiramente, portador de Alteridade. Alteridade, não como um conceito abstrato e formal, ou camada intencional, mas que somente é Alteridade em e através de Outrem, como a camada mais profunda do humano.

A “experiência” no sentido mais forte do termo, mais fundamental é a “experiência de Outrem” – “experiência por excelência” do acolhimento por um ser de outro ser absolutamente outro. Prioridade na relação a Outrem, numa relação desproporcional ao poder e liberdade do Eu (*Moi*). Relação assimetria, irrecíproca, de desiguais. O eu (*je*) é eu (*moi*) o outro é outrem; seres ontologicamente separados. Essa desproporção na relação entre “Outrem e o Eu (*moi*) é” – no dizer levinasiano – “precisamente a consciência moral. A experiência moral não é uma experiência de valores, mas um acesso ao ser exterior: o ser exterior, por excelência, é Outrem” (LÉVINAS, 2010, p. 437). A liberdade vivida pelo Eu se inibe face a Outrem, face a retitude do Rosto do Outro. Afirma Lévinas: “A moral é precisamente esta retitude. O rosto de Outrem põe em questão a espontaneidade satisfeita do eu (*moi*), esta feliz *força que vai*” (LÉVINAS, 2010, p. 437). Para o filósofo do “humanismo do outro homem”, “a humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade. Na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem: é o outro que é primeiro, e aí a questão da minha consciência não é mais a primeira questão” (LÉVINAS, 2005, p. 153). Antes que o Eu se constitua em um Si – consciência e liberdade – a “responsabilidade-para-com-outrem” promove o Eu ao estatuto de sujeito moral: uma subjetividade que, na responsabilidade de insubstituível – “uma responsabilidade em que se cede a alguém não é mais responsabilidade” (LÉVINAS, 2005, p. 149) – é diretamente comandada. Responsabilidade absoluta – “sou responsável por outrem, mesmo quando me aborrece, inclusive quando me persegue” – “sou responsável pela perseguição dos próximos” – “sou responsável por outrem mesmo quando pratica crimes, mesmo quando outros homens cometem crimes” – “todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais do que todo o mundo” (LÉVINAS, 2005, p. 147-148). Enfim, a “responsabilidade

é uma individuação, um princípio de individuação, sustento a individuação pela responsabilidade por outrem (LÉVINAS, 2005, p. 149).

### Referências bibliográficas

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infinit: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martins Nijhoff, 1978.

\_\_\_\_\_. *Ethique et infinit: dialogues avec Philipe Nemo*. Paris: Fayard, 1982.

\_\_\_\_\_. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1996.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Payot&Rivages, 1998.

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem a idéia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. 3. ed. Paris: Albin Michel, 2010.

CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et éthique: essai sur Lévinas*. Bruxelas: OUSIA, 1989.

\_\_\_\_\_. Antes da lei – consideração sobre a filosofia e ética em Lévinas e Heidegger. In.: SOUZA, R.T., FARIAS, A. B. & FABRI, M. (Orgs.). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS,

PEDRO GAMBIM

2008.

DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique; essai sur la pense d'Emmanuel Lévinas*. In: \_\_\_\_\_. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

\_\_\_\_\_. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

TSONGO LUUTU, V. *Penser le socio-politique avec Emmanuel Lévinas*. Lyon: Provac, 1993.

PINTOR RAMOS, Antonio. Introducción. In: LÉVINAS, E. *De outro modo que ser, o mas allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

PIVATTO, Pergentino S. *A ética de Lévinas e o sentido do humano: uma crítica à Ética ocidental e seus pressupostos*. *Veritas*, v. 37, nº 147 (1992), p. 325-363.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevista*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROLLAND, Jacques. "Surenchère de l'éthique". In.: LÉVINAS, E. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Payot&Rivages, 1998.

**Ser e Não-Ser na ontologia de Sartre:  
a constituição do Para-si e a emergência do sentido**

**Being and Non-Being in the ontology of Sartre: For the  
constitution of the For-Itself and the emergence of the sense**

HELEN ALINE DOS SANTOS MANHÃES<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo aborda, a partir do contexto da reflexão sartriana, a problemática da constituição do Para-Si e a emergência do sentido. Busca-se, então, compreender como a reflexão aparece como retomada da vivência irrefletida, que a recupera e posiciona como seu objeto. Assim, o irrefletido traduz uma primazia ontológica em relação a uma consciência tomada como instância última irredutível, conforme a tese canônica da redução fenomenológica husserliana.

**Palavras-chave:** Sartre. Consciência. Irrefletido. Ser. Nada.

**Abstract:** The article discusses, from the context of Sartre's thought, the problem of the constitution of the For-Itself and the emergence of meaning. Search is then understood as the reflection appears as resumption of unreflective experience, that retrieves and positions as their object. Thus, the thoughtless translates an ontological primacy in relation to a consciousness taken as irreducible ultimately, as the canonical theory of Husserl's phenomenological reduction.

**Keywords:** Sartre. Consciousness. Unreflective. Being. Nothingness.

Na introdução da obra *O Ser e o Nada*, Sartre delinea sua proposta a partir da crítica que faz especialmente à filosofia de Husserl. Opondo-se a este, Sartre rejeita tanto o idealismo quanto o realismo, partindo em busca duma compreensão ontológica do real que não fundamente o ser do fenômeno na consciência, ou seja, que não defina o ser do fenômeno como 'ser é ser percebido', e, por outro lado, que não separe mundo e consciência enquanto duas entidades extrínsecas e independentes, unidas por uma relação também externa. A pretensão de Sartre, já de partida, é

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia na UFSC. Ex-bolsista do PET-Filosofia/UNIOESTE (2010-2012). Endereço eletrônico: helen\_asm@hotmail.com

desenvolver uma compreensão do ser que permita dois aspectos: um ser transfenomenal do fenômeno e um ser transfenomenal da consciência, de tal modo que ambos estejam relacionados originariamente, vinculados dum modo essencial sem que, no entanto, o ser de um se reduza ao ser do outro. Consciência e fenômeno são as duas regiões do “ser em geral”, que designa tudo aquilo que de algum modo é. Estas duas esferas do ser, entretanto, existem sob um modo radicalmente distinto, e é por aí que deve começar um estudo da consciência.

Sartre parte da noção de fenômeno enquanto aquilo que aparece, aquilo que se manifesta. O existente é tal qual se mostra, não havendo por detrás dele um ser ou uma essência oculta que deveria, num processo de análise, ser encontrada. O fenômeno não mostra nem esconde seu ser e, no entanto, o indica em cada uma de suas partes. Isto significa, seguindo Husserl, que o objeto é a série de suas aparições e a razão mesma desta série. Mas isto, reduzir o objeto ao seu aparecer, não basta para Sartre. Há que se elucidar o sentido do ser transfenomenal do fenômeno, aquilo que sustenta a aparição do que aparece e, no entanto, não se dá diretamente numa intuição.

A definição de fenômeno enquanto ‘aquilo que aparece’ pressupõe alguém a quem aparecer, e este é o segundo modo de ser enquanto estrutura do real: a consciência. Esta possui um modo de existência radicalmente distinto do fenômeno. Ela define-se, em negativo, como não sendo uma coisa, uma substância, uma matéria onde se poderiam imprimir representações. A consciência é um vazio de consistência própria, assemelha-se, por analogia, mais a um movimento do que a uma coisa, e existe somente em correlação a um objeto. O conceito-chave para entendê-la reside na ideia de intencionalidade, definida assim: “toda consciência é consciência de alguma coisa.” (SARTRE, 2009, p. 22) Deve-se entender esta proposição em seu sentido mais profundo, que é um princípio da consciência, e não mera tautologia. Significa que o modo próprio da consciência existir é referindo-se permanentemente – porque originariamente – a um objeto que ela não é. A consciência surge como posicionamento do objeto transcendente e só pode surgir nesta relação: visando, posicionando aquilo que ela não é.

A elucidação da consciência, de sua constituição e de seus

princípios deve passar pela diferenciação das duas regiões de ser na medida em que se implicam mutuamente, descrevendo a relação fundamental que faz com que consciência e mundo surjam já ligados. Sartre afirma a importância de tomar esta unidade sintética, que chama, apropriando-se do conceito de Heidegger, homem-no-mundo, pois estes dois termos só poderiam ser analisados separadamente por meio de um processo de abstração, visto que se dão à intuição sempre como uma totalidade indissolúvel. “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 2005, p. 56).

Ultrapassando o fenômeno rumo ao seu ser, que não pode ser captado numa intuição, mas que é indicado em todo fenômeno, há que se descobrir o sentido deste ser, ou seja, aquilo do ser que é acessível à consciência, o modo como ele se indica através do fenômeno, o que se pode dizer dele ainda que não se o apreenda de modo adequado. E este modo de ser, como uma primeira região do ser em geral, é chamado Ser-Em-Si. Uma descrição ainda provisória do ser do fenômeno extrai dele três características que esgotam tudo aquilo que se pode saber acerca dele: o ser é; o ser é Em-si; o ser Em-si é o que é. Tais afirmações podem parecer redundantes e até mesmo simples derivações do princípio de identidade. No entanto, se analisadas mais a fundo, revelam o modo de ser do ser do fenômeno. “O ser é Em-si” expressa a adesão total que o Em-si tem com si mesmo, como está empastado de si, que nele não há distância alguma que permita relação com si mesmo ou com qualquer outro objeto exterior – ele desconhece a alteridade –, assim como está além de toda afirmação ou negação, pois igualmente deveria distanciar-se de um ser para afirmar ou negar algo acerca dele. “O ser Em-si é o que é”: longe de se tratar do princípio de identidade (a base incondicional de todo juízo analítico e, como princípio, válido universalmente), trata-se duma região de ser e, portanto, dum princípio sintético. Designa a opacidade do Em-si. “O ser Em-si é”: “significa que o ser não pode ser derivado do possível, nem reduzido ao necessário.” (SARTRE, 2009, p. 39). Não é necessário porque a necessidade pertence às proposições ideais e não à ordem dos existentes; não é possível porque a possibilidade provém do Para-si, ou seja, de outra região de ser. Quer-se dizer com isso que o ser é supérfluo. “Incriado, sem razão de ser, sem

relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade” (SARTRE, 2009, p. 40).

Eis as três determinações possíveis do Em-si, que serão retomadas e levadas em conta na elucidação ontológica da consciência, visto que seu ser é descrito intimamente ligado ao ser do fenômeno.

O propósito desta primeira abordagem visa à elucidação da consciência em seus contornos fundamentais. Sendo radicalmente distinta do modo de ser do fenômeno, exige o estudo próprio de seu ser.

Pode-se concordar conosco, todavia, que o *percipi* remete a um ser que escapa às leis da aparição, desde que esse ser transfenomenal seja o ser do sujeito. Assim, o *percipi* remeteria ao *percipiens* – o conhecido ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer, à consciência [...]. Pois a lei de ser do sujeito cognoscente é *ser-consciente*. A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito (SARTRE, 2009, p. 21-22).

A investigação do ser do fenômeno, enquanto condição de desvelar e fundamento permanente do que aparece, conduziu ao ser daquele que conhece, visto que seu ser é o que escapa às condições da aparição fenomênica, pois não depende de uma relação de conhecimento para ser apreendido. O ser do sujeito cognoscente, a consciência, existe sob uma condição que, como afirma Sartre, é necessária e suficiente: ser consciente de si. Ao contrário do que se poderia pensar, no entanto, não se trata de uma consciência reflexiva que conhece a si própria, numa relação de sujeito-objeto, de posicionamento. O que ocorre na percepção, por exemplo, que é um modo da consciência direcionar seu olhar ao mundo e esgotar-se nele, é percepção do objeto transcendente, mas, ao mesmo tempo, há consciência da percepção do objeto. Eis o *cogito* pré-reflexivo.

Dito de modo simples, a lei da consciência é existir consciente (de)<sup>2</sup> si em todo e qualquer ato seu. Tal afirmação, apesar de simples,

<sup>2</sup> Os parênteses indicam que tal consciência não é posicional, que se trata duma consciência imediata de si e não da consciência tética, reflexiva. Por questões

é de tal modo radical que se pode afirmar que não há vida para a consciência a não ser enquanto consciência de existir, consciência de suas vivências. Uma dor, por exemplo, não existe salvo sob o modo de consciência (de) dor. Sem reduzir a dor a uma qualidade da consciência e, por outro lado, sem considerar a dor como uma potência, um atributo existente por si ao qual viesse se acrescentar depois a qualidade de consciente, a consciência (de) dor é o único modo possível de existência para uma dor. “Esta consciência (de) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*” (SARTRE, 2009, p. 25).

A lei de existência da consciência é ser consciente de si de modo imediato, numa relação de ser e não de conhecimento. Assim, Sartre estabelece o irrefletido como anterior e originário em relação à reflexão. O *cogito* pré-reflexivo

[...] aparece como sendo a necessidade primordial que tem a consciência irrefletida de ser vista por si mesma; comporta originariamente, portanto, esse caráter dirimente de existir para um testemunho, embora esse testemunho para o qual a consciência existe seja ela mesma (SARTRE, 2009, p. 123).

A própria noção de intencionalidade, que estabelece o modo de ser da consciência como consciência de algo que não ela, revela a primazia da ‘vida natural’, espontânea da consciência, na qual há consciência posicional do objeto transcendente e consciência não posicional de si. A reflexão aparece como retomada da vivência irrefletida, que a recupera e posiciona como seu objeto. Antes de existir voltada para si mesma, a consciência é consciente (de) si através de sua relação com o mundo. Esta anterioridade do irrefletido traduz sua primazia ontológica, isto é, ser consciente (de) si é a lei da consciência, seu modo fundamental de existir.

A consciência é assim definida: ela é o que não é e não é o que é. Aparentemente uma contradição. Ao se considerar o ser Em-si, que é plena positividade e adere a si totalmente, há que, no entanto, se notar que há um tipo de realidade que foge ao ser e não pode provir dele: o não-ser. Não se pode derivar o não-ser do ser:

---

gramaticais, pela dificuldade em dizer tal modo de consciência, os parênteses são utilizados.

ser só pode gerar ser, pois é pleno de si mesmo. O não-ser não pode, no entanto, gerar a si próprio, pois, não sendo, não tem poder para extrair de si a força necessária para nadificar-se. Ao contrário, como afirma Sartre, o nada é nadificado. Assim, é necessário que haja um ser capaz de sustentar o não-ser – ou nada – no ser, um ser que deve relacionar-se com o nada de dentro, de modo fundamental, caso contrário, se lhe fosse atribuída esta relação de fora, este nada lhe seria exterior e necessitaria novamente de outro ser para sustentá-lo. Este ser que traz o nada ao ser e o sustenta em seu coração é o homem, o Para-si.

Sartre se utiliza o que chama de negatividades para mostrar que é o homem quem traz o nada ao mundo. Realidades como a negação, a interrogação (uma postura tão característica e comum do homem, presente nas vivências mais simples deste), a ausência apenas vêm ao mundo através da realidade humana e, enquanto negatividades, são fundamentadas no nada original que as possibilita. “A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser.” (SARTRE, 2009, p. 52) É por que o homem carrega em seu âmago o não-ser que tais realidades negativas são possíveis, e não por que elas existem que podemos no nível da linguagem, dizer não, nada, ninguém.

Torna-se necessário interrogar o que deve ser a consciência, o homem em seu ser, para que sustente o nada.

Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. [...]. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da “realidade humana”. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu “ser-livre” (SARTRE, 2009, p. 68).

A liberdade é “descoberta” em *O Ser e o Nada* através das condutas negativas. Tais condutas, como a interrogação, exigem um recuo da consciência diante do ser que o coloque como que em suspensão, em estado neutro, que o posicione entre o ser e o não-ser.

Isto significa que a consciência encontra-se fora do processo causal que determina o Em-si, pois, se não fosse assim, haveria apenas ser indefinidamente. Tanto o distanciamento que a consciência assume mediante mundo como a quebra da relação causal dizem respeito à liberdade que rege a consciência.

Num sentido mais profundo, a liberdade insinua-se no seio da realidade humana como aquilo que a separa de si mesma. Se esta se encontra alheia à cadeia determinista das coisas, o que é que se insinua entre motivo e ato na vida da consciência? *Nada* pode determinar uma consciência, no sentido de gerar um novo estado a partir de um precedente. Através do fluxo temporal, a consciência se relaciona com seu passado e seu futuro sempre transpassada por um nada que a separa daquilo que foi e do que será. Sou o meu passado ao modo de não sê-lo, e nada me separa daquilo que fui. Do mesmo modo, sou o meu futuro à maneira de não sê-lo, e na estrita medida em que o que serei não é determinado pelo que sou agora.

Um ótimo exemplo da nadificação de meu ser-passado está na figura do jogador. Almejando livrar-se de seu vício, promete que amanhã não voltará a jogar e sente-se confiante em sua decisão. No dia seguinte verifica, no entanto, ao pé do tapete verde, que sua decisão já não tem força determinante sobre seu presente, por mais que busque na memória, revivendo o dia anterior, o que o fazia ter tanta pertinácia. A decisão confiante de antes e a falta de que se apoiar agora para mantê-la revela a falta de força causal entre meu presente e meu futuro, e isto por que um nada, intrínseco a meu modo de ser, faz com que minhas vivências não sejam originadas umas das outras entre si, como numa relação em cadeia de causa e efeito. O nada que desliza em meu seio torna meus possíveis meros possíveis, retirando de qualquer deles, mesmo após decisão acertada, a necessidade de se realizar.

Enquanto consciência, subjetividade, escapa-se às leis de determinação universal. Isto porque a consciência, no agir humano situado, constitui um conjunto de possíveis em relação ao porvir. Diferentemente dos objetos do mundo, que são regidos causalmente e podem ter suas trajetórias previstas e tomadas como certas, a consciência coloca suas próprias possibilidades e, o que é mais importante, está separada delas por um não-ser. Os possíveis

apelam, exigem sua realização em vistas de seu motivo - aquilo que seria sua causa se tivesse força para tal, se se tratasse dos objetos do mundo. No entanto, no caso da consciência, todo motivo é insuficientemente eficaz para determinar a efetivação de um possível. Assim, aparece à consciência sua indeterminação diante do futuro, e este é um aspecto de sua liberdade. Meu ser presente pode constituir motivos para meu ser futuro, mas não há entre eles força de determinação capaz de derivar o que serei do que sou, na mesma medida que o que fui já não é capaz de, por si só, sustentar meu ser presente - a força da decisão tomada no dia anterior está empalidecida pela minha liberdade.

Uma frase-ícone do existencialismo de Sartre sintetiza a relação essencial entre homem e liberdade: “A existência precede a essência.” (SARTRE, 1973, p. 11). Novamente, homem e mundo existem sob leis distintas. Enquanto os objetos possuem essências definidas e estáticas, o homem primeiro surge no mundo, depara-se consigo, e, a partir de suas escolhas e ações, constrói sua própria essência. A construção de si implica um vazio original, um não-ser primeiro que se tornará algo. A liberdade humana, existencial, como caráter íntimo de seu ser, dita que homem é, necessariamente, abertura diante de possíveis a partir dos quais se construirá. Dizer que o homem é, ontologicamente, livre é afirmar a necessidade que ele tem de perpetuamente escolher e, ao mesmo tempo, sua indeterminação, seu vazio original.

A liberdade ontológica pode ser apreendida de diferentes modos: ausência de determinação, necessidade perpétua de construir-se através de escolhas, falta de força causal entre motivo e ato, acontecimento absoluto e injustificável no ser. São diferentes maneiras de expressar a subjetividade da condição humana.

Como já dito a respeito do *cogito* pré-reflexivo, “a consciência de ser é o ser da consciência.” (SARTRE, 2009, p. 75). Isto significa que, se a liberdade é o ser da consciência, este ser deve poder ser apreendido de algum modo pela consciência, ou então esta seria inconsciente de si - o que contraria seu próprio modo de ser. Sartre afirma ser na angústia que a consciência capta a si mesma em seu ser:

[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua

liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão (SARTRE, 2009, p. 72).

A angústia é a apreensão reflexiva de si. Tanto a angústia frente ao passado quanto ao futuro revelam à consciência seu ser mais íntimo, que foi descrito anteriormente como nadificação do ser-Em-si, liberdade ontológica da consciência. Diz o filósofo: “A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do nada que se insinua entre os motivos e o ato.” (SARTRE, 2009, p. 78).

### **A constituição do Para-si**

O Para-si consiste numa descompressão de ser. É uma fissura que se abre no seio do Em-si. “Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si.” (SARTRE, 2009, p. 127). A noção do *si* é o ponto central aqui. Ela denota relação do sujeito consigo mesmo. O *si* não é o sujeito, pois, se o fosse, constituiria uma identidade e recairia no Em-si. Ao mesmo tempo, não pode não sê-lo, pois é justamente o que o *si* indica: o sujeito. Escreve Sartre:

O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a como unidade [...] é o que chamamos *presença a si*. A lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si (SARTRE, 2009, p. 125).

Toda *presença a* implica separação. O que significa que o Para-si é o ser que, separado de si mesmo, existe presente a si. O que é que separa o Para-si de si? Não pode haver a introdução dum elemento exterior: há uma unidade indissolúvel no seio do Para-si que mantém esta separação de si consigo mesmo. Caso contrário, ele se dissolveria em dois Em-si e recairia na plena positividade. O que o separa de si é o nada enquanto negação absoluta de

identidade, um nada que lhe é íntimo e que o motiva, em seu ser, a ser este desencontro perpétuo de si mesmo. Nota Sartre:

O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à *distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. Pois o nada que desliza na consciência é o *seu* nada [...] o para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo (SARTRE, 2009, p. 127).

*Ser o que não se é* significa ser uma tentativa de ser si mesmo, mas uma tentativa eternamente frustrada, que não consegue se tornar efetiva em sua busca. É o desejo de tornar sua natureza a mesma do Em-Si, de fazer de si próprio uma plenitude que expulse qualquer lacuna de não-ser que, por sua vez, é o que permite a transcendência, é o que faz surgir a inadequação do homem consigo mesmo, que o transforma num desejo eternamente desejante e, como tal, falta perpétua. É a vontade de cessar a necessidade ontológica de ter que tender a algo. O homem nasce sob um destino contraditório: determinado a perseguir algo, está, por natureza, impedido de alcançar seu alvo. Ele é esta tendência inexorável, esta perseguição sem fim por completar-se, por existir de modo pleno através da coincidência consigo mesmo, sem querer, no entanto, lançar mão de sua condição de ser consciência. Tal é o sentido do fracasso primordial que Sartre atribui à condição humana.

Esta tendência inelutável do Para-si rumo a um si-mesmo ideal significa o movimento primordial de constituição do Para-si no seio do Em-Si. Afirma Sartre que a única possibilidade do ser é o Para-si. Sendo plenitude de ser e adesão perfeita a si, o Em-Si existiria como uma massa indiferenciada de ser, alheio a si próprio. O único modo de escapar a esta indiferença do idêntico é degradar esta plenitude a partir de um movimento de negação desta positividade. Surge o desencontro que quebra a identidade e introduz a distância ideal, no seio do ser, de si consigo mesmo. Eis que surge o Para-si.

Assim se dá o processo de nadificação que ocorre no âmago do Para-si. Trata-se da degradação do Em-Si que, buscando

fundamentar seu próprio ser, perde-se em Para-si, faz surgir o não-ser no mundo. É nesta medida que se pode afirmar que o Para-si é fundamento de seu próprio nada, porque é internamente que sustenta o nada de seu ser a partir da negação da identidade do Em-Si. Este Em-Si nadificado pelo Para-si, no entanto, não trata de uma massa de ser qualquer. O Em-Si que o Para-Si nega para surgir e se manter no ser o acompanha sempre e lhe é íntimo: trata-se precisamente do *si*.

Este processo de nadificação do ser exige que o Para-si exista sob o modo de *falta de*. Toda falta exige, necessariamente, três componentes: o que falta (ou o faltante), o que de fato há (o existente) e a totalidade rumo à qual se dirige o olhar que presencia uma falta e que constituiria uma existência plena (o faltado). “Todo faltante falta sempre *a... para...* E o que é dado na unidade de um surgimento primitivo é o para, concebido como não sendo ainda ou não sendo mais, ausência rumo à qual se transcende” (SARTRE, 2009, p. 138-139).

A totalidade que o Para-si persegue é justamente um si-mesmo ideal que seria o Para-si, ao modo do Em-Si, se pudesse coincidir consigo mesmo. “A relação negada na definição do Para-si [...] é uma relação dada como perpetuamente ausente entre o Para-si e si mesmo à maneira da identidade. [...] o que falta ao Para-si é o si – ou o si-mesmo como Em-si” (SARTRE, 2009, p. 139).

Eis o ser do *valor*. O Para-Si é quem mantém no ser a totalidade ideal que persegue constantemente. Sendo consciência, almeja a plenitude do Em-Si. Um sofrimento nunca é sofrido totalmente. Por ser consciente (de) si, perde sua pureza, sua densidade, nunca é sofrimento o bastante. Já se alojou aquela distância ideal que faz com que o si nunca esteja aqui, mas sempre em outro lugar. Sartre então descreve:

Cada lamento, cada fisionomia de quem sofre aspira a esculpir uma estátua Em-si do sofrimento. Mas esta estátua jamais existirá, salvo pelos outros e para os outros. [...] Por não ser o bastante, tagarela, mas seu ideal é o silêncio. O silêncio da estátua, do homem abatido que abaixa a cabeça e cobre o rosto sem dizer nada. Mas este homem silencioso só se cala *para mim*. Em si mesmo, tagarela inescotavelmente,

porque as palavras da linguagem interior são como esboços do “si” do sofrimento. Somente aos meus olhos é que ele está “esmagado” pelo sofrimento: em si mesmo, sente-se responsável por esta dor que [...] está impregnada por perpétua ausência – a ausência do sofrimento imóvel e mudo que é o si, a totalidade concreta e inatingível do Para-si que sofre, o para da Realidade-humana sofredora (SARTRE, 2009, p. 143).

A consciência e o ser rumo ao qual ela se dirige surgem de uma só vez, pois se remetem mutuamente. A natureza desse ser é a mesma da consciência: ser consciente (de) si. O ideal do sofrimento, o sofrimento-si, que fornece sentido ao sofrimento enquanto falta, está no horizonte de meu sofrimento real; ele não é posicionado pela reflexão, antes, é o próprio modo de o sofrimento apreender-se como falta. E este “só pode *ser* sofrimento como consciência (de) *não ser suficientemente* sofrimento em presença deste sofrimento pleno e ausente.” (SARTRE, 2009, p. 143). E é perpetuamente, em cada ato da vida da consciência, que ela se transcende em direção a essa totalidade irrealizável. Enquanto imanência absoluta da consciência, pois se encontra no âmago dela como seu sentido, torna-se transcendência absoluta, por sua natureza ideal e inalcançável.

É com estas bases que Sartre prepara o contexto que embasará sua ontologia. A purificação do campo transcendental, isto é, a elucidação da consciência enquanto absoluto de existência espontânea solicita agora que se explique como esta espontaneidade se relaciona com o mundo, tendo em vista que Sartre rejeita o idealismo transcendental de Husserl, mas também não admite o materialismo metafísico, o realismo ingênuo, enquanto postura filosófica.

*O Ser e o Nada* é o desdobramento desta descrição de como a consciência, em seu surgimento mesmo, faz surgir mundo: não do modo como o Ego transcendental constitui o mundo, pois, para Sartre, o ser se sustenta por si mesmo em sua permanência indeterminada e indiferente – o ser é. O que o Para-si faz é conferir sentido ao ser, a partir da nadificação de seu próprio ser, num movimento que persegue um ser ideal. A descompressão de ser que faz surgir o Para-si não é mais que um movimento incessante de

busca pela coincidência de dois modos de ser, ser e não-ser, e o mundo aparece no meio dessa busca, quase como se se dissesse que o mundo serve de cenário a esta perseguição eterna e frustrada que é o homem. Sartre avalia que:

O Mundo não criou o Eu [*Moi*], o Eu [*Moi*] não criou o Mundo, eles são dois objectos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles estão ligados. Esta consciência absoluta, quando é purificada do Eu, nada mais tem que seja característico de um *sujeito*, nem é também uma colecção de representações: ela é muito simplesmente condição primeira e uma fonte absoluta de existência (SARTRE, 1994, p. 83).

Crê-se que, em termos gerais, buscou-se, aqui, explicitar o que Sartre compreende como realidade humana sob uma determinação ontológica. Trata-se da consciência que sustenta um modo de ser que apreende a si mesmo como falta de ser através da negação fundamental de si, movimento nadificador que faz emergir do puro ser, as estruturas significantes que o homem chama 'mundo'.

## Referências bibliográficas

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I: crítica literária*. Tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

## Descartes: da unidade originária da razão e seus desdobramentos

### Descartes: the originary unity of reason and its unfoldings

CÉSAR AUGUSTO BATTISTI<sup>1</sup>

**Resumo:** O texto propõe discutir a tese cartesiana da unidade originária da razão e os diferentes tipos de unidades dela decorrentes. A questão de fundo é que a divisão excessiva a que foram submetidas as ciências propõe um movimento de refluxo à sua própria lógica, por meio da busca de certas dimensões unificadoras. Ora, é esse retorno originário que pode muito bem contribuir para o debate atual referente à questão da interdisciplinaridade.

**Palavras-chave:** Descartes. Razão. Unidade. Ciência. Interdisciplinaridade.

**Abstract:** The paper aims to discuss the cartesian view of the original unity of reason and the different types of units of it. The bottom line is that the division that underwent sciences proposes a move reflux to its own logic, through the pursuit of certain unifying dimensions. Now, is this original return which may well contribute to the current debate regarding the issue of interdisciplinarity.

**Keywords:** Descartes. Reason. Unit. Science. Interdisciplinarity.

## Introdução

O presente texto pretende discutir a tese cartesiana da (i) unidade originária da razão e os diferentes tipos de unidades dela decorrentes ou nela conectados, dentre os quais se destacam: (ii) a unidade sob a perspectiva da inteligibilidade das coisas, (iii) a unidade sob a perspectiva da aprendizagem, (iv) a unidade das operações mentais; (v) a unidade de procedimentos metodológicos, (vi) a unidade do ponto de vista categorial, (vii) a unidade de

---

<sup>1</sup> Professor dos cursos de Graduação e Mestrado em Filosofia da UNIOESTE. Ex-Tutor do PET-Filosofia da UNIOESTE (2006-2010). Endereço eletrônico: cesar.battisti@hotmail.com

fundamento, (viii) a unidade do saber e das ciências em geral. Seria possível apontar outros tipos de unidades ou desdobramentos dessas unidades indicadas, tais como: (ix) a unidade por categoria substancial, (x) a unidade do ser humano, (xi) a unidade entre o racional e o real e (xii) a unidade do criador e de seu ato criativo.

Descartes afirma textualmente essa tese central da unidade em diferentes obras, embora nem sempre da mesma forma ou com o mesmo teor. Ela aparece também, em alguns momentos, apenas sub-repticiamente ou, então, simplesmente pressuposta. De todo modo, é uma tese de fundo do pensamento cartesiano.

Como ilustração, cabe destacar as *Regras para a direção do espírito* (escritas na década de 1620, possivelmente em 1628) e a *Carta-prefácio dos Princípios da filosofia* (escrita na década de 1640), obras que comprovam a presença da tese em períodos distintos da vida do filósofo e parecem denunciar sua permanência no horizonte do imaginário cartesiano, mesmo que de forma latente ou velada. A *Carta-prefácio*, por exemplo, nos apresenta a famosa árvore da sabedoria (AT IX-II, p. 14),<sup>2</sup> metáfora utilizada para mostrar a organicidade e imbricação entre as diferentes disciplinas, todas elas compoendo a Sabedoria humana. Ela também trata da imbricação entre os princípios primeiros e as outras verdades, evidenciando a “estrutura de um sistema de conhecimento” (AT IX-II, p. 2). As quatro partes dos *Princípios da Filosofia* (e a intenção do autor de escrever outras partes), cada qual tratando de disciplinas distintas, pretendem realizar essa unidade do saber.<sup>3</sup> As *Regras* procedem de modo distinto, mas não deixam de se harmonizar com os *Princípios*. Elas serão examinadas mais detalhadamente abaixo.

## 1 A unidade originária da razão

A primeira reflexão cartesiana no sentido da defesa da unidade

---

<sup>2</sup> Sigla utilizada para indicar as obras completas de Descartes, seguida de volume e paginação. Ver na bibliografia: *Ceuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam e Paul Tannery (AT).

<sup>3</sup> Descartes pretende apresentar nos *Princípios* uma exposição de conjunto de sua filosofia, e fazer deles uma Suma de Filosofia e um curso completo de filosofia. Cf. Carta a Huygens de 31 de janeiro de 1642 (AT III, p. 523) e as Cartas a Mersenne de 22 de dezembro de 1641 (AT III, p. 465) e de 11 de novembro de 1640 (AT III, p. 233).

do saber e das ciências aparece em uma de suas primeiras obras, as *Regras para a direção do espírito*. Embora algumas das ideias que compõem essa proposta de Descartes estejam presentes em outros textos, principalmente no *Discurso do método*,<sup>4</sup> eu vou me ater fundamentalmente às *Regras*. Na Regra I – portanto, nas primeiras linhas do texto – Descartes apresenta uma comparação entre a razão e o Sol, e afirma que, da mesma forma que o Sol ilumina as coisas e as torna visíveis, assim também a razão humana ilumina, com sua luz natural, os objetos e os torna visíveis ao processo de conhecimento. Tal como sem sol ou sem luz as coisas não podem ser vistas, assim também as coisas a serem conhecidas precisam ser iluminadas pela luz da razão, sem a qual permanecem na plena escuridão e, portanto, inacessíveis ao conhecimento. Aqui aparece indiretamente a velha analogia entre a visão e a razão, entre o olho e a razão, que percebem graças a uma luz (natural e não divina) jogada sobre os objetos.

Assim, continua Descartes, a luz da razão é condição para o conhecimento das coisas, tal como o sol é condição para a visibilidade dos objetos em geral. Ambos são condição e, portanto, são previamente dados, são anteriores à relação que eles possibilitam. A relação sujeito – objeto do conhecimento é condicionada pela existência prévia da luz da razão que os constitui como tais.

Ademais, diz Descartes, essa luz da razão, como a do Sol, é única e sempre a mesma, por mais distintos e diferentes que sejam os objetos iluminados. Essa luz não sofre influência da diversidade dos objetos; ela não precisa se adaptar a eles nem se modificar em razão da diferença entre eles. Ao contrário, são eles que devem se deixar homogeneizar pela unidade da razão: eles devem ser receptivos à sua luz e, como tais, deixam de ser apenas coisas para se tornar objetos iluminados, todos eles, por ela. Aqui nasce a noção de inteligibilidade e de sua unidade, ainda que de forma indeterminada: o ato de compreender as coisas exige uma iluminação que homogeneiza todas elas, na medida em que elas refletem a luz e se tornam visíveis por meio dela. A noção de unidade sob a perspectiva da inteligibilidade (unidade tipo ii-1) consiste

---

<sup>4</sup> A primeira frase do *Discurso do método* afirma a unidade da razão e a igualdade do poder de conhecer entre os homens: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada”; “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens” (DESCARTES, 1993, p. 29).

no fato de que todos os objetos, para serem captados pela razão, devem se submeter a um primeiro tipo de homogeneidade, aquela que os torna visíveis à razão: algo é visível para alguém que o vê, e esse alguém o vê a partir de determinada estrutura que possibilita a visão.<sup>5</sup> Essa estrutura é uma só e única, dado que a razão é única.

Ora, a razão é única e una; e, portanto, a estrutura que permite a inteligibilidade das coisas é também uma só e única. E não há motivo algum para pressupormos a necessidade de mais de uma luz ou de diferentes luzes. Dessa tese cartesiana, seguem outras consequências importantes ao nosso tema.

A primeira delas é a seguinte: não se pode confundir a construção das ciências com outras atividades humanas, cujos princípios são distintos, tal como é o caso das atividades manuais em geral. As artes manuais exigem habilidades distintas, de natureza corporal, na medida em que elas se distinguem entre si. Cada uma delas exige habilidades ou hábitos próprios. Assim, o agricultor, com sua mão calejada pelo uso da enxada, sente mais dificuldade para dedilhar o violão do que alguém que tem uma mão mais leve e dedos menos rígidos. Portanto, a arte da agricultura de algum modo exige uma habilidade que se opõe à exigida ao violonista. Isso ocorre com todas as atividades manuais, diz Descartes, exatamente porque elas exigem habilidades corporais, enquanto as ciências exigem habilidades intelectuais. Imaginem um boxeador, com seus dedos rígidos e duros, querendo se tornar um exímio tocador de cavaquinho. As duas atividades são praticamente incompatíveis.

Tais atividades manuais são de natureza distinta daquela envolvida na busca do saber. Elas exigem habilidades corporais, antes de tudo. E o corpo não tem a unidade originária que a razão tem. Vemos já aqui os germes da distinção radical entre corpo e alma que Descartes fará mais tarde na metafísica. Como o corpo é uma entidade material divisível – divisível infinitamente, para Descartes – ele não tem uma unidade originária e inalienável, tal como a razão, que é indivisível e sempre a mesma em qualquer atuação; e, assim, as habilidades corporais são de natureza absolutamente distinta das atividades intelectuais, mas também distintas entre si, enquanto as intelectuais são oriundas de um fundo comum.

<sup>5</sup> Isso não significa que o real deva se subordinar ao racional. Como diz a *Meditação Quinta*, “meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas” (DESCARTES, 1993, p. 125).

Aqui temos uma clara oposição entre Descartes e Aristóteles. Aristóteles não só admitia a distinção originária das ciências a partir de seus objetos, como dizia que o intelecto precisa se adaptar a essa diversidade e adquirir, para cada uma delas, hábitos distintos. Descartes não admite esta primazia dos objetos, e discorda de Aristóteles quanto à similaridade entre atividades intelectuais e atividades artístico-manuais.

Uma segunda consequência da tese da unidade da razão, em Descartes, é a de que, enquanto as habilidades corporais de algum modo se opõem entre si, as habilidades intelectuais, por brotarem da mesma e única razão, são sempre as mesmas e se reforçam, se fortificam mutuamente. Assim, a aquisição de uma ciência torna-nos mais hábeis à aquisição das outras ciências. Vejam que coisa curiosa: Descartes está dizendo que a aprendizagem de uma ciência auxilia na aprendizagem de outra, porque ambas exercitam a mesma e única razão. Poderíamos extrair daí consequências pedagógicas interessantes. Aqui aparece claramente a unidade na perspectiva da aprendizagem (unidade tipo iii): sendo uma e idêntica a força racional, ela se fortalece em cada novo exercício, por mais diferente que seja o campo de atuação, diferentemente de habilidades corporais que se excluem ou se prejudicam reciprocamente. Aqui a unidade originária da razão se desdobra na sua maneira única de proceder e de aprender a cada novo exercício. Assim, mais importante do que apreendermos um novo objeto é o treinamento para a apreensão de um novo objeto. Em regras posteriores, principalmente nas Regras IX e X, Descartes dá exemplos de como devemos praticar atividades simples, como o tear ou o trabalho dos artesãos, a fim de cultivarmos a perspicácia e a sagacidade e, com isso, treinarmos nosso intelecto à apreensão das coisas com acuidade e clareza e ao ordenamento delas entre si.<sup>6</sup>

A terceira consequência é que a unidade originária da razão implica uma unidade em seus procedimentos, uma unidade metodológica (unidade tipo v), por mais distintos que sejam os objetos, bem como uma unidade de suas operações intelectuais (unidade do tipo iv). Não haverá, como veremos mais adiante, incompatibilidade entre unidade do ponto de vista do sujeito e

---

<sup>6</sup> Não se trata aqui de desfazer a diferença entre o modo de atuação da mente e o das atividades corporais, mas apenas de aprender com procedimentos simples, nos quais a razão atua natural e espontaneamente.

diversidade do ponto de vista do objeto. Da unidade da razão brota, portanto, a tese cartesiana da unidade de sua atuação, entendida em seu sentido amplo, sendo a metodológica e a pedagógica duas dentre suas espécies. Mas, por outro lado, nascem as dificuldades de como conciliar essa unidade originária da razão, lançada como tese inicial, e a produção dos conhecimentos sobre as diferentes coisas. Afinal, Descartes não nega a diversidade dos objetos, a distinção entre eles.

Para resolver esse problema, Descartes terá que distinguir quatro ou cinco elementos que compõem a sua epistemologia, às quais se remetem a diferentes tipos de unidade: a sua concepção de conhecimento (unidade do tipo viii); a teoria das faculdades mentais (unidade do tipo iv); a teoria dos objetos e seu sistema categorial (unidade do tipo vi); e a teoria do método (unidade do tipo v).

## 2 O que é conhecimento?

Para Descartes, conhecer é estabelecer relações fundamentais, de natureza cognitiva, entre coisas dentro de um certo domínio. Conhecer pressupõe relacionar, e relacionar pressupõe ordenar dentro do princípio de que o mais simples é anterior ao composto, e o complexo é composto por elementos simples. É por isso que a reflexão cartesiana sobre a matemática assume uma função paradigmática: ela mostra como se constitui uma ciência como “conhecimento certo e evidente”, como a mente deve se restringir, para conhecer, ao que pode ser “certo e indubitável”, graças ao fato de que toda ciência deve lidar antes de tudo com “objetos puros e simples” e com relações ou deduções estabelecidas entre eles de modo racional, isto é, de forma transparente à razão. Assim, por um lado, a razão, cuja unidade deve ser resguardada, mantém seu domínio sobre as coisas, uma vez que os objetos puros e simples lhe são transparentes e cujas cadeias dedutivas ela mesma as constrói. É assim que procede a matemática. Mas não devemos seguir a matemática simplesmente, a não ser porque ela expressa o modo em si mesmo de a razão agir: a matemática é expressão do modo de proceder da razão una e idêntica a si mesma. Não é a razão que imita a matemática, mas é a matemática que expressa o modo de a

razão atuar.

Nesse sentido, conhecer racionalmente é construir uma ciência transparente ao ser racional, bem como ordená-la a partir dos elementos mais simples até os mais complexos. Dessa forma, uma disciplina forma um sistema de conhecimentos, só então chamado de ciência, porque os conhecimentos são ordenados pelo critério da simplicidade e da dependência.

A ciência, portanto, é constituída por conhecimentos certos e indubitáveis, articulados entre si de modo a formar um sistema, graças à possibilidade de a razão estabelecer relações entre os objetos e, portanto, os objetos se deixarem medir e ordenar por tais relações. Aqui aparece a unidade do saber em geral; e das ciências, até onde seus objetos se articulam ao redor de uma medida e de um ordenamento entre eles (unidade tipo viii). Se partíssemos da diversidade dos objetos, do fato de serem separados e desconectados, essa concepção de conhecimento não poderia ser assumida por Descartes, uma vez que o conhecimento entendido como construção de relações pressupõe a submissão das coisas a serem conhecidas às regras dessa construção de natureza relacional.

### **3 As operações do espírito**

A esta perspectiva do conhecimento ou dos objetos do conhecimento, que existem como objetos definidos como relações entre coisas – e não como coisas tal como o homem comum entende –, a tese da unidade da razão, para se sustentar, deve mostrar sua unidade por meio de suas operações (unidade tipo iv). Tal como o Sol ilumina indistintamente as coisas do mundo por meio de sua luz, a razão o faz por meio de suas operações. Mas há uma diferença entre o Sol e a razão: podemos constatar diretamente que há um Sol que nos ilumina, enquanto no caso da razão não temos acesso direto a ela senão pelas suas manifestações e pelas suas operações.

Dada a caracterização dos objetos do conhecimento como objetos simples e aqueles formados por suas composições, as operações mentais devem satisfazer a esses requisitos e corresponder, enquanto faculdades cognitivas, ao que são os objetos, para poder captá-los: aqui já se manifesta outro tipo de unidade, entre o racional e o real (unidade do tipo xi), na medida em que nossa

mente é capaz de captar o desconhecido, que se encontra para além dela. Por isso, Descartes estabelece que o intelecto possui duas operações que lhe são inerentes e suficientes ao propósito aqui apresentado. São duas operações inatas, a intuição e a dedução, pelas quais se produz o conhecimento. Elas são responsáveis pelo processo de apreensão e de concatenação, isto é, pelas construções de relações cognitivas entre os objetos no interior de um campo científico.

A intuição permite a apreensão de conhecimentos mais simples e fundamentais, tal como ocorre nas operações matemáticas mais simples. Intuir é aprender o mais diretamente possível. Por sua vez, a dedução permite a construção de cadeias de conhecimentos, permite a derivação de um conhecimento a partir de outro, de modo que seja possível extrairmos conclusões cada vez mais distantes.

Contudo, não se pode confundir, aqui, a dedução cartesiana com a de natureza lógica (criticada por Descartes), apoiada sobre uma regra lógica: a dedução cartesiana é a apreensão de ligações por intuição. Caso contrário, ela também estaria alienando sua autonomia e se submetendo a regras que, embora racionais, seriam independentes da própria razão. Por isso, a dedução não tem uma natureza distinta da intuição, mas somente se distingue por exigir que o intelecto preste atenção a um número maior de elementos, não podendo abarcá-los a todos de um relance. Ela, contudo, se reduz mais cedo ou mais tarde à intuição: a apreensão de sua conclusão é por intuição.

Além disso, não podemos adquirir tais capacidades. Elas são inatas; são a própria razão em funcionamento. No máximo, podemos treiná-las, mas, rigorosamente, não podemos aprender a realizá-las, tal como não podemos aprender a ser racionais: ou nós já somos racionais ou jamais seremos.

Descartes não pode admitir a inexistência de operações inatas. Caso contrário, a razão não poderia agir, ou agiria somente por reflexo ou passivamente. E isso comprometeria a autonomia da razão e do conhecimento. Tampouco podemos aprender a realizá-las, ainda que podemos aperfeiçoar seu funcionamento: elas ocorrem com autonomia e certo caráter automático diante de um conteúdo que preenche as condições para ser apreendido. Elas correspondem à construção do conhecimento como construção de

relações entre coisas.

Em síntese, a razão atua por meio de duas operações inatas, a intuição e a dedução (Regra III), operações que garantem autonomia, segurança e unidade à razão, bem como transparência aos objetos apreendidos.

Essa é a ideia da unidade das operações mentais (unidade do tipo iv).

#### 4 A homogeneização dos objetos

Voltemos, agora, novamente a considerar o *status* dos objetos do conhecimento. Afirmamos acima que eles, tal como ilustra a matemática, devem ser simples e transparentes à razão, e suas relações ou deduções estabelecidas rigorosa e racionalmente, de modo que suas ligações sejam também transparentes à razão e construídas por ela. Agora, o que significa a afirmação de que os objetos devam ser tais que se deixam captar pelo intelecto? O que há nos objetos matemáticos para que sejam considerados transparentes, sejam eles simples sejam eles complexos, e sua complexidade se deixe examinar completamente pela razão? Não basta dizer que os objetos devam ser simples ou compostos pelos simples, se não apontarmos os critérios ou modos pelos quais eles preenchem esses requisitos. A questão é, por exemplo: como um objeto físico poderia se tornar acessível ou inteligível à razão tal como um objeto matemático?

A solução de Descartes é a seguinte: todo objeto, para preencher esse critério e se deixar lidar pelo intelecto, deve se submeter a dois requisitos: ele deve se deixar medir e deve se deixar ordenar pela razão. Isto é: conhecer racionalmente significa medir e ordenar objetos. Essa é a proposta cartesiana de uma *mathesis universalis* (Regra IV) de onde resulta a tese da homogeneidade dos objetos agora com a estipulação dos critérios mais gerais que permitem a sua compreensão ou sua inteligibilidade (unidade tipo ii-2). Tais critérios de inteligibilidade dos objetos se constituem no primeiro nível categorial estipulado por Descartes: é a tese do cumprimento dos parâmetros mais gerais indicados pela razão, a ordem e a medida (unidade tipo vi-1). A *mathesis universalis* estipula o nível categorial mais geral para a inteligibilidade de uma

coisa, qualquer que seja. Ela é, portanto, distinta do método: ela determina como se dá o conhecimento como estabelecimento de relações entre as coisas, mas não propõe regras de atuação da razão na produção do conhecimento.

Em outros termos, Descartes reconhece que os objetos, por mais diferentes que sejam, devem preencher determinados requisitos necessários para que a mente possa pensá-los, iluminá-los, examiná-los, enfim, manipulá-los e conhecê-los. Isso significa primeiramente que a mente deve poder medi-los. E, para tal, é preciso que os objetos tenham uma grandeza e, sob esta, uma unidade comum. A medida pressupõe uma unidade de medida, e somente grandezas possibilitam se deixam medir. Conhecer é, portanto, medir; e, medir os objetos entre si, é possibilitar que a razão os meça por ela mesma.

Não devemos restringir, entretanto, a medida a objetos matemáticos. Ela tem um sentido mais amplo. Há medida onde os objetos são homogêneos, pertencem à mesma natureza. Objetos de uma mesma ciência devem ter uma natureza comum, uma unidade comum.

Em segundo lugar, se os objetos são homogêneos ou têm uma natureza comum, o que os distingue é seu grau de complexidade ou de composição em relação aos mais simples. O segundo critério da *mathesis* é a ordem, visto que as coisas se ordenam dentro do critério da simplicidade e da dependência. Eles formam relações entre si, cujo ordenamento se dá pela relação de composição e dependência entre eles.

Assim, os objetos de uma ciência se dividem em simples e complexos, mas todos tendo uma natureza comum. Como tais, se distinguem entre si pelas relações mais simples e complexas que cada uma mantém, de modo que a sua natureza é exatamente da forma exigida pelas duas capacidades do intelecto para poder conhecê-los.

Essa tese da homogeneidade dos objetos por meio da *mathesis universalis* e seus dois critérios, a ordem e a medida, ao mesmo tempo em que dá determinação à noção de inteligibilidade e de manipulação das coisas tratadas anteriormente, nos fornece o primeiro sistema categorial cartesiano (unidade do tipo vi-1): as

coisas, para poderem entrar no domínio do inteligível ou racional, devem se deixar dominar pelas categorias da medida e da ordem. Mais adiante, especificamente nas *Regras VIII* e *XII*, Descartes apresentará um sistema categorial complementar, baseado nas naturezas simples e suas misturas e composições.

## 5 O método

Passemos ao próximo elemento componente da tese da unidade do saber e das ciências, o método. Esse é o elemento mais dinâmico dentre todos eles, pois é ele que produz o saber e é “dentro dele” que os outros aparecem. É por isso que o método é tão central para o filósofo.

Descartes afirma duas teses fundamentais. A primeira diz respeito à unidade ou universalidade do método. A segunda diz respeito às suas características gerais e suas funções.

Quanto à unidade do método, ela decorre diretamente das considerações feitas acima. Dada a unidade da razão e a homogeneidade dos objetos do conhecimento, o método não pode ser distinto para cada ciência, pois as ciências, sob os requisitos formais, têm objetos que preenchem as mesmas exigências e, sob esse ponto de vista, são idênticos. Não podemos partir da heterogeneidade aparente das coisas e concluir pela necessidade de distintos métodos. A razão opera por intuição e dedução, e os objetos, para serem conhecidos, precisam se deixar medir e ordenar por ela. O método é um conjunto de procedimentos que dá conta disso, e sua atuação torna a razão cada vez mais hábil nos diferentes domínios. Ele permite que as operações intelectuais ocorram nos mais distintos domínios de conhecimento. O método, portanto, é único, porque o modo de operar da razão deve ser único e porque os objetos do conhecimento foram submetidos a uma homogeneidade tal que não exigem um tratamento diferenciado para cada um deles.

Quanto às características gerais do método, para além de sua unidade e universalidade, são importantes aqui as seguintes. Primeiramente, é preciso separar e distinguir método e operações mentais. Método não é a mesma coisa que as operações mentais, a intuição e a dedução. Estas são inatas e não há como modificar sua

natureza ou adquiri-las. O método é sua operacionalização, sim, mas não se confunde com elas: ele possibilita que elas ocorram, levando em conta também a forma como aparecem às coisas a serem conhecidas.

O método se distingue também da *mathesis universalis*. Esta apenas estipula os requisitos gerais dos objetos do conhecimento, a ordem e a medida. Ao contrário, o método precisa operar com tais requisitos efetivamente em um determinado domínio de objetos. A *mathesis* não fornece, por exemplo, qual é a medida de homogeneização de um domínio de objetos; é preciso estipular essa medida, encontrá-la de algum modo; a *mathesis* tampouco nos fornece a ordem de determinado conhecimento: o método precisa construí-la.

Há, porém, outra coisa que o método deve fazer: ele, em geral, não encontra os objetos já homogeneizados efetivamente; ele os encontra tal como eles se dão naturalmente, isto é, na sua diversidade e em meio ao nosso modo confuso de vê-los, em razão da natureza de nossa própria composição. Lembrem o que diz o *Discurso do método*: nós perdemos, desde a mais tenra idade, a possibilidade do “uso inteiro de nossa razão” e de tê-la como único guia.<sup>7</sup> Assim, o método leva em conta a constituição complexa dos objetos, o modo complexo de eles se apresentarem a nós, modo complexo também em razão da composição do próprio homem, formado de corpo e alma.

É por isso que as primeiras regras do método insistem no cuidado que precisamos ter para o que aparenta ser claro e distinto e para evitar a precipitação, bem como na necessidade de partir do que é dado de forma complexa, diversificada, confusa, etc., e encontrar seus elementos fundamentais, simples, que ainda estão escondidos, mas devem estar presentes, para o conhecimento ser possível. E aqui percebemos a diferença entre as operações e o método: as operações afirmam que o simples é anterior ao complexo, pois o complexo é composto pelo simples e suas ligações. Assim, o simples é epistemicamente anterior e condição do complexo. Por outro lado, o método não começa pelo simples, mas deve buscá-

---

<sup>7</sup> Diz o *Discurso*: “é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros ou tão sólidos como seriam, se tivéssemos o uso inteiro de nossa razão desde o nascimento e se não tivéssemos sido guiados senão por ela” (DESCARTES, 1983, p. 35).

lo, encontrá-lo; ele parte do complexo para encontrar o simples, pois o que lhe é dado são os problemas ou as coisas imersas em seus emaranhados e complexidades. Assim, o que as operações preconizam não pode ser um ponto de partida ou uma indicação imediata e direta do método. Na ordem epistemológica, o simples é anterior ao complexo; na ordem metodológica, o complexo é anterior (embora, em alguns casos, o simples possa se oferecer imediatamente), dado que o método deve considerar as coisas e como elas chegam até a razão (muitas vezes por meio do corpo).<sup>8</sup>

Com isso, resolvemos o problema existente entre a tese da unidade da razão frente à diversidade dos objetos. O método tem aqui uma função fundamental: ele parte desta diversidade aparente e a reconduz a seus elementos essenciais, que se deixam ordenar e medir. Com isso, a razão pode descobrir os seus elementos mais simples e o que deles é composto. Portanto, o método consegue articular o aparente desacordo entre a unidade dos modos de operar da razão com a diversidade das coisas. Por isso, não se pode confundir método com operações mentais: estas dizem respeito à natureza da razão, enquanto o método leva em conta a “exterioridade” e a complexidade dos “objetos do conhecimento”.

O método confirma, sob o aspecto operacional, a unidade das ciências. Unidade das ciências significa, portanto, unidade da razão e de suas operações, mas também homogeneização dos objetos do conhecimento e recondução de algo alheio às suas condições e exigências da razão. O método, pressupondo a *mathesis universalis*, procede efetivamente à compreensão das coisas que se apresentam à mente. Na verdade, não é apenas o mundo que se apresenta dessa forma complexa e desconhecida: há a multiplicidade e complexidade das coisas e há também o modo complexo (e confuso) de percebê-las, pelo fato de sermos seres finitos e compostos de corpo e alma. Assim, a mente precisa lidar tanto com a complexidade do mundo quanto com seu modo complexo de existir, pela união entre ela e o corpo humano.

<sup>8</sup> O caso do “*cogito*” é exemplar: ele é uma conquista, um resultado do processo da dúvida e não um ponto de partida. Como ponto de partida, ele, tomado na sua indubitabilidade e evidência plena, é estéril, seja porque é indubitável apenas em sua atualidade, seja porque uma evidência plena não pode revelar nada mais em razão exatamente de tudo já estar evidente. O “*cogito*”, diz Descartes, é como o ponto fixo de Arquimedes, que possibilita mover o mundo. Esse ponto, entretanto, nada faz sem a alavanca, sem o mundo e sem alguém que a utilize adequadamente.

## 6 Das coisas simples e sua classificação

Em diferentes momentos das *Regras*, Descartes trata das chamadas natureza simples e de sua classificação, em contraposição às coisas complexas ou compostas. A Regra VIII afirma que, entre as naturezas simples, há apenas naturezas espirituais, corporais e comuns. São intelectuais ou espirituais, continua a Regra XII, as que são conhecidas apenas pelo e no entendimento, tais como o que é o conhecimento, a dúvida, a ignorância, a vontade e outras desse gênero; são materiais as que existem apenas nos corpos, como a figura, a extensão e o movimento; são comuns as atribuídas indistintamente aos corpos e aos espíritos, como a existência, a duração, a unidade e coisas semelhantes.<sup>9</sup> Há ainda, entre essas coisas simples, as noções comuns ou axiomas e a negação ou privação das naturezas simples.

Esse conjunto de elementos, divididos em três grupos, fornecem um sistema categorial complementar (unidade do tipo vi-2) ao já apresentado acima, ao mesmo tempo em que antecipa, embora não trate aqui do infinito, dos tipos de substâncias, conforme afirmará em sua metafísica (unidade do tipo ix). Além disso, o reconhecimento de diferentes espécies de coisas é um atestado de que a razão unificante e homogeneizante reconhece minimamente a pluralidade de tipos de realidades. Os diversos tipos de homogeneidade (indeterminada, promovida pela *mathesis* e categorial) não significam, assim, uma tentativa de aniquilar a multiplicidade das coisas ou um simples reducionismo das diferentes coisas, embora haja no pensamento cartesiano um direcionamento à redução ou à recondução à unidade: parece não haver dúvida de que Descartes, em razão de suas teses de natureza epistêmica, tende a reconduzir as múltiplas coisas a determinadas categorias dentro das quais elas pertencem. A homogeneidade mesmo indeterminada (visto que não fornece nenhum parâmetro ainda) exige apenas a submissão das coisas à luz única e idêntica da razão como critério de inteligibilidade dessas coisas; a homogeneidade promovida pela ordem e medida exige que toda realidade cognoscível se submeta a esses critérios ou sistema categorial geral, o que não deixa de ser uma definição

<sup>9</sup> A indicação dessas naturezas comuns à mente e ao corpo sofre variações nos diferentes escritos de Descartes, mas o princípio que a determina permanece o mesmo.

do que seja conhecer: conhecer é construir relações entre coisas, e construir tais relações é ordená-las e medi-las; o sistema categorial classificatório é o reconhecimento de que o real não é todo ele homogêneo e, portanto, terá diferentes ordens e medidas: o fato de haver diferentes naturezas simples, reunidas em categorias distintas (materiais e espirituais), evidencia a existência de “reinos” substanciais distintos. A classificação das naturezas simples em diferentes espécies e a afirmação de que toda realidade é composta por elas e suas composições representa a tensão entre a tese da redução do real e o reconhecimento de uma multiplicidade mínima de coisas.

Essa é uma antecipação do que Descartes dirá mais tarde na metafísica: haverá, fundamentalmente, três tipos de realidade, a realidade infinita, as realidades espirituais e a realidade material ou extensa. E, assim, haverá três tipos de substâncias, a substância infinita, a espiritual e a material (unidade do tipo ix), embora o real não se reduza, rigorosamente, a essas três espécies de realidade. Há algumas outras coisas que não se encaixam nessas três categorias dadas acima. São exemplo disso: os objetos matemáticos, que são coisas (*res*), mas não pertencem a nenhum dos tipos de substâncias apontados acima; os axiomas e noções comuns, que não correspondem a coisas, embora sejam verdades; a natureza humana, embora seja emergente da união entre corpo e alma, lhes é irreduzível e, portanto, não é apenas junção de ambas, mas algo novo e indecomponível, ainda que oriundo delas.<sup>10</sup>

Seja como for – e apesar das dificuldades enfrentadas pelo pensamento cartesiano –, é clara a unificação ou recondução das múltiplas coisas a certos gêneros, categorias, tipos de substâncias, direcionamento tomado a partir do princípio básico da unidade da razão e de sua noção de inteligibilidade. Não se pretende defender, aqui, a necessidade de o real se adequar ao racional, mas apenas as exigências racionais que se deva cumprir e a “harmonia” existente entre elas e o real.

Há, portanto, um sistema categorial básico (unidade do tipo vi-2) que comanda outros tipos de unidades. Se se preferir, a tese da unidade central “cede”, em certa medida, e aceita a divisão do

<sup>10</sup> O ser humano é corpo e alma, mas não se reduz à sua mera soma: ele é uma realidade emergente da união que não se reduz aos elementos componentes. Como “novo ser”, apresenta uma nova unidade (unidade do tipo x).

real em unidades secundárias: a unidade central se divide em unidades ao redor de três tipos de substâncias (unidade do tipo ix)<sup>11</sup>; ela pressupõe uma “harmonia” entre conhecer e ser, entre racional e real (unidade do tipo xii), mas não impede que o real, em alguns momentos, se imponha ao racional, como é o caso da incompreensibilidade divina<sup>12</sup> e da incompreensibilidade intelectual dos fenômenos emergentes da união entre corpo e alma (unidade do tipo x).

## 7 Unidade de fundamento

Vamos dar agora um passo adiante e examinar o pensamento de Descartes em sua época madura, caracterizada pela introdução de problemas metafísicos e pela preocupação com o fundamento do conhecimento. Examinaremos esse ponto principalmente a partir das *Meditações*.

Até então a posição de Descartes era epistemológica, sem se preocupar ainda com a busca de um fundamento metafísico do conhecimento. Teremos a oportunidade de perceber que Descartes continua a defender a tese da unidade das ciências, agora de uma forma diferente, mas sem abrir mão das teses anteriormente apresentadas. Não haverá oposição entre os dois pontos de vista, mas complementação e aprofundamento. Nesse sentido, ele reforça ou mesmo justifica aquelas teses anteriormente apresentadas.

Em síntese, a tese da unidade da razão recebe uma justificação metafísica por meio da instauração dos fundamentos do conhecimento e pelo conjunto todo da sua metafísica. A regra da verdade (tudo o que é claro e distinto é verdadeiro), a título de exemplo, retoma a teoria das operações mentais, a de que só podemos adquirir conhecimento por meio da intuição e da dedução. Lembremos que estas operações foram definidas como as formas de aquisição do conhecimento certo e evidente. O método encontra na metafísica uma ocasião para mostrar sua fecundidade

<sup>11</sup> O pensamento espinosano é exemplo da retomada da tese da unidade central contra a da divisão em diferentes tipos de substâncias.

<sup>12</sup> A incompreensibilidade divina nos remete a outro tipo de unidade, a do criador e de seu ato criativo (unidade do tipo xii). Deus é unidade e simplicidade absolutas, de onde se deduz a indistinção entre seus atos de querer (vontade) e seus atos de conhecer (entendimento) e, de um modo geral, de todas as suas ações.

e continua a ser aquele que, ilustrado pela prática dos matemáticos, é agora “aplicado” à filosofia. O mesmo pode ser dito a respeito da tese da homogeneidade dos objetos, ainda que essa tese se torne mais complexa, na medida em que, levada aos extremos, ela cede à distinção entre os diferentes tipos de substâncias.

Conhecemos a estratégia montada por Descartes, principalmente na *Primeira Meditação*, para universalizar a dúvida a todo conhecimento possível, bem como a “intuição” da existência do ser pensante, paradigmaticamente apresentada com a famosa frase “penso, logo existo”, e a prova da existência do Deus veraz e não enganador, de onde decorre o estabelecimento do critério da clareza e distinção como critério da verdade. Esse conjunto de estrutura metafísica se constitui o fundamento do conhecimento, tomado em sentido amplo, cuja unidade se manifesta pela existência absoluta de uma base única e válida universalmente, composta pelos diferentes papéis exercidos por cada uma das partes dessa estrutura, solidárias entre si e instauradoras de uma unidade de fundamento (unidade do tipo vii).

É verdade que podemos reduzir essa noção de fundamento a Deus e ao *cogito*, ou a um ou outro, conforme as interpretações possíveis. Parece, contudo, mais interessante conceber essa noção de fundamento dentro dessa estrutura metafísica fundante ou como rede de objetos metafísicos e de suas articulações a partir da qual o real se deixa conhecer, dentro das quais o eu e Deus têm papéis capitais. Novamente voltamos à imagem da árvore da sabedoria, cujas raízes são a estrutura fundante da metafísica, o tronco é a física e os galhos as diferentes ciências, em especial, a mecânica, a medicina e a moral. Por meio dessa analogia, percebemos a fundamentação metafísica do conhecimento. A estrutura do saber se fundamenta em bases metafísicas.

A metafísica cartesiana, portanto, estabelece uma unidade de fundamento. Ela, ao mesmo tempo, reconhece a irredutibilidade do real a apenas um tipo de categoria. O ser pensante, na *Segunda Meditação*, se mantido isoladamente, não tem autossubsistência. Ele se abre ao infinito e necessita do infinito, que, por sua vez, se deixa conhecer, embora não se deixe compreender totalmente. O ser pensante também se encontra conectado com o mundo, e o homem só surge da união de uma entidade espiritual e uma de natureza

material. Por detrás dessa tese da unidade originária e fundante e da tese da aceitação de certa divisão dessa unidade encontra-se a tese da indissociabilidade entre entendimento e vontade divinas e da unidade de seu ato de criação das coisas e do mundo finito: as diferentes unidades parecem se remeter a unidade absoluta do criador (unidade do tipo xii), que instaurou as demais, como a da razão e a da “harmonia” entre o real e o racional, pressupostas pelo método.

E, assim, vê-se como a tese da unidade é subjacente a todo pensamento cartesiano. O racionalismo cartesiano tende a ser reducionista, mas não deixa de admitir a impossibilidade de um reducionismo absoluto. Ele se move entre a multiplicidade (de substâncias) aristotélica (excessivamente complacente com um realismo acrítico) e o radicalismo racionalista espinosano, defensor da recondução de todas as coisas a uma única substância, sem cair nessas duas posições extremas.

## **8 A atualidade da questão**

Descartes está entre os pensadores que mais defenderam a tese da unidade das ciências; talvez seja seu maior defensor. Contudo, ele é um pensador do século XVII, do início da modernidade, cujas questões não são mais as nossas e, assim, talvez pudéssemos nos perguntar se tem sentido discutirmos esse tema em pleno século XXI. Poderíamos nos perguntar, portanto, se, embora devamos reconhecer a agudez da reflexão cartesiana e a pertinência circunstancial de seu ponto-de-vista, teses como esta não têm apenas um valor simbólico ou historiográfico? A tese da unidade da ciência é falsa, dirá qualquer cientista atual em sua sã consciência; com efeito, quem duvida da diferença entre as ciências, a começar pela diferença de seus objetos, mas também pelos distintos métodos e procedimentos que utilizam. O que há de comum, por exemplo, entre matemática e biologia?

Portanto, haverá algum sentido para que, atualmente, voltemos ao tema? É possível ainda falar em unidade das ciências? Há alguma real importância em retomarmos as discussões feitas por filósofos como Descartes?

A resposta imediata parece ser negativa: não há sentido em voltarmos a esse velho tema. Os agentes produtores do conhecimento (os cientistas, os nossos sábios), na contemporaneidade, incorporaram a lógica da sociedade do trabalho e a aperfeiçoaram ainda mais: há uma espécie de divisão do trabalho intelectual, a exemplo da divisão do trabalho em geral, instituída no interior da sociedade produtora do conhecimento, cujo resultado é a distinção cada vez mais crescente de funções e de resultados, e uma especialização cada vez maior dos seus sujeitos-agentes. É uma característica central da ciência atual, não só a obediência rigorosa ao princípio metodológico da boa delimitação de um objeto de pesquisa, mas a crescente necessidade da especialização e, com isso, a separação cada vez maior entre diferentes áreas do saber.

Logo, não só parece não ter sentido a discussão da unidade das ciências, como também a lógica aponta para uma separação cada vez mais crescente e radical entre elas, de sorte que poderá ocorrer que elas venham a se tornar absolutamente estranhas e incomunicáveis entre si.

Por outro lado, poderíamos questionar essa divisão entre os campos do saber, entre as ciências. Com efeito, nem sempre é fácil separá-las ou separar os objetos de estudo de cada uma. Houve um tempo em que as ciências naturais se chamavam filosofia natural e formavam um saber unificado, apesar de suas divisões internas. Ora, poderia alguém dizer: a natureza é em si mesma uma e, portanto, as divisões que, nela, a ciência introduz são superficiais ou pelo menos têm como critério algo diferente da diversidade dos objetos, que neste caso parece não haver. Poder-se-ia, portanto, questionar o critério da diversidade dos objetos de onde decorreria a diversidade das ciências, pois o dado imediato é que os objetos não são tão distintos quanto nos parecem. Podemos falar da natureza física como um todo. Podemos falar da natureza humana como um todo.

Senão como explicar o surgimento de novas ciências, que incorporam partes do terreno de outras já existentes? Se a química tem um objeto distinto do da biologia, como pôde surgir a bioquímica? A bioquímica junta duas coisas distintas e incompatíveis? E, se eram incompatíveis, como se tornaram compatíveis? Surgiu um novo objeto, com características novas? O

que, portanto, é um objeto de conhecimento?

Estas são algumas das questões ainda atuais que não podem ser respondidas por uma perspectiva que não pensa em alguma medida a tese da unidade das ciências. Esse é um primeiro indício de que a reflexão sobre a unidade da ciência é ainda atual.

Mas podemos citar outros indícios. Um deles liga-se ao próprio nome “ciência”. Nenhum campo do conhecimento abre mão desse nome; talvez a filosofia seja a exceção, desde que se entenda por ciência algo mais restrito do que conhecimento em geral ou como sinônimo de conhecimento positivo. Deve haver, portanto, algo de comum ao que os produtores do conhecimento fazem: todos fazem ciência ou produzem conhecimento, e fazem questão de chamá-lo como tal. Será que esse nome é meramente uma lembrança da unidade perdida, tão almejada por Descartes? Representa uma mera atitude saudosista que carregamos apenas inconscientemente? Ou será que é apenas uma marca de um produto de venda fácil? Embora para muitos seja apenas isso, deve haver algo que une todas as atividades ou produtos que recebem o qualificativo “científico”.

Um terceiro indício da atualidade do tema diz respeito a certas carências e deficiências sentidas pelos cientistas e pelos que ensinam ciências. Podemos citar alguns exemplos.

Qual o significado das discussões atuais sobre o tema da interdisciplinaridade do conhecimento? O que significa uma pesquisa transdisciplinar? Qual a razão da necessidade de haver pesquisas interdisciplinares? Isso parece indicar que às diferentes ciências falta algo que deve ser buscado na interdependência ou no fundo comum que une a todas elas. Neste caso, não seria melhor chamar tais pesquisas, não de transdisciplinares, mas de aquém-disciplinares? Não seria melhor dizer que elas buscam, não algo além delas, mas aquém ou anterior a elas? De todo modo, a divisão excessiva a que foram submetidas as ciências propõe um movimento de refluxo à sua própria lógica, por meio da busca de certas dimensões unificadoras.

Outro indício de que a discussão sobre o tema da unidade da ciência é atual diz respeito ao que é próprio à Universidade, à sua missão, na medida em que é o *locus* responsável por instituir

o conhecimento como tal. Trata-se da dificuldade que temos de articular as dimensões da produção, reprodução e disseminação do conhecimento. Quais as razões pelas quais temos tanta dificuldade de articular ensino, pesquisa e extensão na Universidade? Uma das razões é a visão pautada pelo princípio da divisão e separação entre dimensões da ciência, desta vez não diretamente entre as ciências, mas no interior de cada uma delas. A lacuna, porém, parece ser a mesma: o princípio que separa as ciências divide também as dimensões do conhecimento em si, e ambos apontam para a falta de um princípio unificador.

O ensino também enfrenta esse problema. A separação entre as disciplinas trouxe a necessidade de unificá-las: elas não dialogam e permanecem fechadas em si mesmas. Mais uma vez, não se trata de construir a interdisciplinaridade, mas de resgatar a unidade perdida.

Um último indício da atualidade do tema da unidade das ciências pode ser visto por meio dos problemas atuais ligados à degradação do meio ambiente e aos problemas ecológicos em geral. Parece plenamente legítimo pensar que, se as ciências tivessem sido pensadas em sua unidade, os problemas ecológicos teriam sido percebidos muito mais facilmente e anteriormente ao tempo atual. Por que um engenheiro químico pensa em seu produto de forma isolada, sem se preocupar com as consequências? Se ele tivesse uma visão de conjunto, as perspectivas não poderiam ser diferentes? Os problemas ambientais e ecológicos exigem um novo redimensionamento das ciências e de suas divisões.

Esse quadro, rapidamente traçado aqui, parece indicar que houve diferentes tentativas de retorno ou de recuperação de alguma espécie de unidade do conhecimento cuja falta tem acarretado diferentes problemas. Há indícios de que o tema da unidade das ciências seja ainda um tema atual.

## **Referências bibliográficas**

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções*

Descartes: da unidade originária da razão e seus desdobramentos

*e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição em latim e em português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris: Vrin, 1996. II v.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1985.

## **Auto Esclarecimento e Humanismo em Popper** **Self-Clarification and Humanism in Popper**

ANGELO EDUARDO DA SILVA HARTMANN<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir de uma interpretação crítica popperiana, o texto pretende explorar o significado do iluminismo europeu e a perspectiva de um novo humanismo.

**Palavras-chave:** Popper. Auto Esclarecimento. Humanismo. Epistemologia. Conhecimento.

**Abstract:** From a popperian critical interpretation, the paper seeks to explore the meaning of the european illuminism and the prospect of a new humanism.

**Keywords:** Popper. Self-Clarification. Humanism. Epistemology. Knowledge.

A teoria do conhecimento foi classicamente tomada como “o mais abstrato, remoto e completamente irrelevante campo da filosofia pura” (POPPER, 2008, p. 5). Hume figura como um dos maiores pensadores nessa área a reconhecer que “devido ao alto nível de afastamento, abstração e irrelevância prática de seus resultados, nenhum de seus leitores os aceitaria por mais de uma hora” (Popper, 2008, p.5). Kant, ao contrário, direcionou a investigação filosófica do conhecimento tendo em consideração uma das três mais importantes questões que um homem pode fazer a si mesmo: “Que posso saber?”<sup>2</sup>

Bertrand Russell, apesar de ser próximo de Hume quanto ao temperamento filosófico, aparece ao lado de Kant neste aspecto. E eu penso que Russell está correto quando ele

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela UNIOESTE. Ex-Bolsista do PET-Filosofia/UNIOESTE. Texto apresentado ao Grupo PET Filosofia da Unioeste dia 18 de novembro de 2013, como resultado final do projeto de pesquisa individual “Auto esclarecimento, conhecimento e crítica”, realizado no período de fevereiro a novembro de 2013 sob orientação do Prof. Dr. Remi Schorn. Endereço eletrônico: angelo-e@hotmail.com

<sup>2</sup> As outras duas são “o que devo fazer?” e “o que posso esperar?”.

atribui à epistemologia consequências práticas para a ciência, a ética e ainda a política. Ele afirma que o relativismo epistemológico, ou a ideia de que não há algo como a verdade objetiva, e o pragmatismo epistemológico, ou a ideia de que a verdade é algo como utilidade, estão estreitamente relacionados com as ideias de autoritarismo e totalitarismo (POPPER, 2008, p. 5; *minha tradução*).

As ideias de autoritarismo e totalitarismo estão presentes numa das doutrinas dominantes da primeira metade do Século XX – que propaga “a impotência essencial e a irrelevância prática de toda a filosofia genuína e, portanto, da epistemologia” (Popper, 2008, p.6).<sup>3</sup> Perante estas ideias, Popper, assim como Kant e Russell, faz germinar da epistemologia consequências novas e diretas para as atividades da ciência, e recupera a visão otimista, presente entre os filósofos da modernidade, de que o conhecimento é revolucionário e de que as ideias, no entanto, são perigosas e podem provocar poderosas interferências no mundo físico.

O grande movimento de liberação que começou no Renascimento e conduziu do princípio ao fim as muitas vicissitudes da Reforma e dos conflitos religiosos e revolucionários para as sociedades livres, nas quais os povos de língua inglesa têm privilégio de viver, este movimento foi inspirado durante todo o tempo por um incomparável otimismo epistemológico: por uma visão otimista do poder do homem de discernir a verdade e adquirir conhecimento (POPPER, 2008, p. 6; *minha tradução*).

Seja pelo otimismo epistemológico de Francis Bacon (1561-1626), cujo ‘poder do homem de discernir a verdade e adquirir conhecimento’ reside na observação cuidadosa da natureza; seja pelo otimismo epistemológico de René Descartes (1596-1650), cujo mesmo poder tem como fonte a intuição intelectual de distinguir as

---

<sup>3</sup> “Os analistas da linguagem acreditam que não existem problemas filosóficos genuínos, asseverando que os problemas de Filosofia, se existem, são problemas de uso de linguagem ou de significado de vocábulos” (POPPER, 2007, p. 535). “De fato, a existência de problemas filosóficos urgentes e sérios e a necessidade de discuti-los criticamente é, em minha opinião, a única desculpa para o que se pode chamar de filosofia acadêmica ou filosofia profissional” (POPPER, 2006, p. 227).

ideias claras e distintas daquelas confusas e obscuras (provenientes dos sentidos), o nascimento da ciência moderna, conjectura Popper, teve como energia propulsora a crença nas ideias do liberalismo – “a crença na possibilidade do Estado de direito (*ruleo flaw*), da justiça igualitária, dos direitos fundamentais e de uma sociedade livre” (POPPER, 2008, p. 6).

Em oposição frontal à relação entre o otimismo epistemológico e as ideias do liberalismo está a articulação entre o pessimismo epistemológico e o tradicionalismo (do qual decorre o autoritarismo e o totalitarismo). Por pessimismo epistemológico Popper resume “a descrença no poder da razão humana, no poder do homem de discernir a verdade” (POPPER, 2008, p. 7), sendo facilmente notável a sua imbricação para com “o estabelecimento de tradições poderosas e o fortalecimento de uma autoridade poderosa que pode salvar o homem de sua loucura e maldade” (POPPER, 2008, p. 7).

Assim, o problema que permeia esta investigação pode ser localizado com a seguinte questão: qual é a novidade filosófica que decorre da relação entre o otimismo epistemológico e as ideias do liberalismo? Em sua forma negativa, podemos traduzir o mesmo problema tendo em vista a autoridade do conhecimento: qual é o impedimento gerado pela relação entre o pessimismo epistemológico e o tradicionalismo?

Perante a aceitação geral, por parte de seus contemporâneos, do autoritarismo proveniente da crescente especialização técnica, Popper revitaliza dois intensos debates com o objetivo de religar as ideias do liberalismo à epistemologia contemporânea.

Um deles tem como questão saber se é possível uma descrição completa e final da realidade física, ou por outras palavras, se há algo como o *fim do percurso* como Popper traduziu a tese latente da doutrina ortodoxa de Copenhagen. Tendo como referência central o debate titânico entre Einstein e Bohr por meio do par de artigos “*Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?*”<sup>4</sup>, a tese propulsora de Popper, concordante com Einstein, é a de que não há algo como uma explicação suprema

---

4 O primeiro artigo foi escrito por A. Einstein, B. Podolsky e N. Rosen em março de 1935 (*Physical Review*, 47, 1935, p. 777-780); e o segundo escrito quatro meses depois por Niels Bohr em resposta ao primeiro (*Physical Review*, 48, 1935, p. 696-705).

ou uma descrição completa da realidade física: toda explicação pode ser melhor explicada por uma teoria de maior universalidade, pois toda explicação, por mais resistente que se apresente aos testes críticos, não passa de conjectura (POPPER, 2000, p. 137).

Outro debate, que, apesar de independente, é complementar ao primeiro, tem o holofote da crítica direcionado para a questão acerca das fontes do conhecimento – polarizadas entre razão e experiência sensível – será explanado a seguir.

### **1 As fontes do conhecimento desautorizadas**

O debate, reconstruído por Popper, entre as escolas de filosofia britânica e continental – entre o empirismo de Bacon, Locke, Berkeley, Hume e Mill, por um lado, e o racionalismo clássico ou intelectualismo de Descartes, Spinoza e Leibniz, por outro – é travada perante o problema acerca da origem de todo conhecimento. A resposta dada pelos empiristas da escola britânica à pergunta “quais são as fontes do conhecimento?” reside, em última instância, na observação ou percepção sensorial. Em confronto direto, os filósofos continentais defendem a intuição intelectual de ideias claras e distintas como a fonte última de todo conhecimento seguro.

A visão de Popper (2008, p. 4) a respeito de tal disputa pode ser inicialmente apresentada pelas seguintes cinco teses:

- (1) há mais semelhanças entre o empirismo e o racionalismo do que diferenças;
- (2) ambas as escolas estão erradas;
- (3) apesar de estarem erradas, é possível assumir uma concepção empirista e racionalista;
- (4) a razão e a observação desempenham papéis importantes no conhecimento, ainda que não sejam os papéis que lhe foram atribuídos por seus defensores clássicos;
- (5) “(...) nem a observação, nem a razão podem ser descritas como fontes do conhecimento, no sentido em que elas têm sido tomadas até o presente” (POPPER, 2008, p. 4).

A posição de Popper perante o problema da validade do

empirismo revisita a atitude adotada por David Hume (1711-1776) na seguinte formulação feita em sua *Investigação sobre o Entendimento Humano* (Livro V, Parte I):

Se eu vos perguntar por que acreditais num fato particular que estais relatando, deveis dar-me alguma razão disso; e essa razão será algum outro fato ligado ao primeiro. Mas, como não podeis proceder desse modo até o infinito, deveis terminar em algum fato que esteja presente à vossa memória ou aos vossos sentidos, ou então admitir que vossa crença não tem nenhum fundamento (HUME, 1984, p. 151).

Acontece que todo e qualquer fato guardado pela memória ou presente aos sentidos, internos ou externos, é tomado por Hume como cópias das impressões – isto é, é resultado da percepção sensível dos sentidos. Há dois tipos de percepções da mente na filosofia do conhecimento de Hume: (a) *pensamentos ou ideias*, que produzem a reflexão sobre as sensações ou movimentos dos sentidos; e (b) *impressões*, que são as sensações recebidas pelos sentidos.

A tese empirista de Hume é a de que, nas suas próprias palavras, “todos os materiais do pensamento derivam da sensação interna ou externa; só a mistura e composição destas dependem da mente e da vontade” (HUME, 1984, p. 139). As ideias – fracas e obscuras – são cópias das impressões e possuem nítidos limites para com as impressões – que são fortes e vívidas aos sentidos.

Hume distingue dois tipos de conhecimento: aquele que se dá por *relações de ideias*, cujo contrário é impossível, e aquele que opera por *questões de fatos*, cujo contrário é possível. As relações de ideias são operações do pensamento e constituem o conhecimento próprio às ciências da Geometria, Álgebra e Aritmética, como a proposição “três vezes cinco é igual à metade de trinta”. As questões de fato, ao derivarem das impressões e se estabelecerem por relações de causa e efeito, permitem “ultrapassar a evidência de nossa memória e de nossos sentidos” (HUME, 1984, p. 142).

O desfecho ao trilema entre justificar empiricamente, conduzir a uma redução ao infinito ou abandonar a tentativa de fundamentar a crença em certo fato ou teoria é dado por Hume ao

admitir o hábito ou o costume como princípio da natureza humana.

Toda crença numa questão de fato ou de existência real deriva de algum objeto presente à memória ou aos sentidos, e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro. Ou, em outras palavras: após descobrir, pela observação de muitos exemplos, que duas espécies de objetos, como a chama e o calor, a neve e o frio, aparecem sempre ligadas, se a chama ou a neve se apresenta novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar o calor ou o frio e a *acreditar* que tal qualidade realmente existe e se manifestará a quem lhe chegar mais perto (HUME, 1982, p. 151).

A possibilidade de conhecer, em Hume, está vinculada às conexões causais de fatos, que podem ou não ser observados. O fundamento de todas as relações de causa e efeito está na experiência, de modo que a constatação de eventos regulares, por contiguidade ou sucessão, constitui hábitos ou costumes – que, ao fazer parte da vida prática de todo homem, converte-se em princípio da natureza humana.

Com vistas à postura empirista de Hume, cuja doutrina é dominante na Inglaterra, nos EUA e no próprio continente europeu nos anos 1960, a resposta de Popper à pergunta pelas fontes do conhecimento assume a atitude de que “há muitos tipos de fontes para o nosso conhecimento, *nenhum dos quais tem autoridade*” (POPPER, 1982, p. 52). A proposição popperiana não é a de optar por esta ou aquela fonte – solução que, além de insatisfatória a uma pergunta irrelevante, presume a atitude autoritária daquele que assim a considera. Buscar a fonte última de todo conhecimento é logicamente impossível, pois leva a uma regressão ao infinito (POPPER, 1982, p. 51). A constatação da falha lógica da busca pelas fontes do conhecimento é afirmada por Popper com a seguinte razão crítica:

O erro fundamental cometido pela teoria filosófica sobre as fontes últimas do nosso conhecimento é que ela não distingue com suficiente clareza entre questões de origem e questões de validade. (...) Em geral estas duas questões são diferentes; e, em geral, nós não testamos a validade de uma assertiva

ou de uma informação procurando identificar sua fonte ou sua origem, mas nós testamos, muito mais diretamente, por um exame crítico o que foi afirmado – o próprio conteúdo da assertiva (POPPER, 2008, p. 32; *minha tradução*).

O conteúdo de uma assertiva implica, pela acepção lógica desenvolvida por Popper, conteúdos de verdade e conteúdos de falsidade. A noção de conteúdo objetivo<sup>5</sup> de uma proposição está estreitamente relacionada com a teoria objetiva da verdade – situada na filosofia do conhecimento de Popper<sup>6</sup> como padrão implícito da busca crítica pelo erro. Nestes termos Popper concebe o cerne filosófico do falibilismo crítico e a situação lógica na qual o problema da validade do empirismo pode ter um tratamento relevante. Consequentemente, a indagação pelas fontes do conhecimento é substituída pela seguinte pergunta: “Como podemos esperar detectar e eliminar o erro?” (POPPER, 2008, p. 33; *grifo suprimido*). Temos, assim, uma articulação entre o falibilismo e o método de tentativa e erro. Nas palavras de Popper,

Por “falibilismo” entendo aqui a opinião, ou a aceitação do fato, de que podemos errar e de que a busca da certeza (ou mesmo a busca de alta probabilidade) é uma busca errônea. Mas isto não implica que a busca da verdade seja errônea. Ao

---

5 Popper acompanha a distinção feita por Gottlob Frege (1848-1925) entre conhecimento no sentido subjetivo (marcado por expressões do uso comum como “eu sei” e “eu estou pensando”) e conhecimento no sentido objetivo, “que consiste do conteúdo lógico de nossas teorias, conjeturas, suposições” (POPPER, 1999, p. 78). Frege fixa essa noção de objetividade numa nota de seu denso escrito *Über Sinn und Bedeutung* (“Sobre Sentido e Referência”, 1892): “Entendo por pensamento, não o ato subjetivo de pensar, mas seu conteúdo objetivo, que pode ser propriedade comum de muitos” (FREGE, 1978, p. 67).

6 Talvez seja interessante notar que uma filosofia do conhecimento possui um caráter de investigação mais abrangente do que uma epistemologia. Enquanto esta é tomada por Popper como a teoria do conhecimento científico, a filosofia do conhecimento pode ser admitida como uma teoria do conhecimento humano ou “pré-científico”. O seguinte trecho de Popper sugere a mesma distinção: “Embora pretenda limitar esta discussão ao progresso do conhecimento científico, penso que meus comentários poderão ser aplicados sem grandes alterações à expansão do conhecimento pré-científico – isto é, ao modo genérico como os homens, e até mesmo os animais, adquirem novos conhecimentos fatuais a respeito do mundo. O método de aprendizado por tentativas – por erros e acertos – parece fundamentalmente o mesmo, seja aplicado pelos animais superiores ou inferiores, por chimpanzés ou cientistas” (POPPER, 1984, p. 242).

contrário, a ideia de erro implica a de verdade como padrão que podemos não atingir. Implica que, embora possamos buscar a verdade e até mesmo encontrar a verdade (como creio que fazemos em muitíssimos casos), nunca podemos estar inteiramente certos de que a encontramos (POPPER, 1987, p. 396).

Retornamos aqui à tese segundo a qual Popper admite uma concepção racionalista e empirista. Com a aceitação do falibilismo, entretanto, novas implicações são geradas para com o racionalismo e o empirismo. Quanto ao primeiro, Popper mantém a busca da verdade e abandona a busca da certeza – tal como tomada por Descartes na abertura de sua Primeira Meditação:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (DESCARTES, 1973, p. 93).

A dúvida empregada metódica e sistematicamente por Descartes, apesar de dirigir-se criticamente à tradição aristotélico-tomista, converge (ao dispensar a crítica) com o estabelecimento dogmático das bases firmes e inabaláveis do edifício do conhecimento. O projeto cartesiano leva em consideração as opiniões certas e indubitáveis – e mediante o menor indício manifesto de dúvida, lança a opinião ao status de falsidade e, consequentemente, de conhecimento infértil (SCHORN, 2007, p. 178).

Há que se considerarem, aqui, ao menos três aspectos no que diz respeito à distinção das noções de dúvida, falsidade e verdade entre Descartes e Popper: (a) a dúvida, em Popper, ainda que favorável à crítica racional é, no entanto, um estado mental e possui, consequentemente, uma realidade radicalmente distinta

da falsidade; dito de outro modo, não há, para Popper, relação de implicação entre dúvida e falsidade tal como firmada por Descartes; (b) a falsidade configura-se, na acepção de Popper, como relação lógica entre uma proposição e o sistema ao qual pertence – mais precisamente, é falsa a proposição que contradiz o sistema do qual foi derivada;<sup>7</sup> (c) a verdade, por conseguinte, está associada à busca crítica dos erros e desvios lógicos do conteúdo objetivo do conhecimento e não é evidente, como quisera Descartes. A teoria da verdade na filosofia do conhecimento de Popper é objetiva, ainda que implícita, e está diretamente implicada pela tentativa de localizar e eliminar o erro, é ideia reguladora do método de tentativa e erro (*trial and error*).

No que concerne ao empirismo, a relação que o falibilismo provoca é de correção das expectativas que orientam toda e qualquer percepção sensorial – inclusive a observação enquanto instância do exame crítico de uma assertiva. A premissa adotada por Popper sobre os dados dos sentidos é a de que toda experiência, seja ela subjetiva ou objetiva, é impregnada de interpretação. Não há nada no intelecto que não tenha passado pelas expectativas – e, por conseguinte, que não esteja impregnado de interpretação. O papel que a experiência exerce sobre o conhecimento não é o de confirmação, mas de frustração: assim como quando tropeçamos no degrau de uma escadaria, é quando a experiência sensível provoca um choque de nossas expectativas que aprendemos, isto é, que corrigimos buscas errôneas.

A atitude falibilista, por conseguinte, rompe com a abordagem autoritária do conhecimento ao admitir que a razão humana é suscetível ao erro e que, confrontados com a nossa infinita ignorância, ainda assim podemos esperar conhecer algumas frações do mundo físico. De fato, o racionalista busca descobrir, examinar, criticar e corrigir seus próprios erros teóricos. Só que não há, para tanto, uma fonte pura e abstrata do conhecimento, pois toda e qualquer fonte pode ser criticamente apreendida, testada e melhorada à luz de outras fontes ou conhecimentos.

---

<sup>7</sup> Sobre a relação entre falseabilidade e compatibilidade, afirma Popper na seção 24 da *Lógica da Pesquisa Científica*: “Dessa maneira, nenhum enunciado é particularizado como incompatível ou como derivável, pois todos são deriváveis. Um sistema compatível, por outro lado, divide em dois o conjunto de todos os enunciados possíveis: os que ele contradiz e aqueles com os quais é compatível” (POPPER, 2007, p. 97).

A teoria do conhecimento, no entanto, não se preocupa com as origens do conhecimento, mas com o problema da validade ou veracidade do que se afirma. O problema da validade do conhecimento – isto é, o problema de se adotar as regras pelas quais a verdade das premissas é transmitida para a conclusão e a falsidade da conclusão é retransmitida para as premissas – tem como *organon* da crítica racional a lógica formal (POPPER, 2008, p. 85).

Pela contraposição entre dois tipos de argumentos dedutivos – o *modus tollens* e o *modus ponens* – Popper extrai conclusões lógicas relevantes para a teoria do conhecimento. Enquanto o *modus tollens* empreende a derrocada da premissa, inicialmente admitida como verdadeira, pela constatação da falsidade da conclusão dela derivada, o *modus ponens* tem em sua conclusão a justificação positiva da verdade da premissa. A consideração do *modus tollens* mais interessante ao conhecimento é a possibilidade da novidade emergir e provocar a revisão das premissas inicialmente aceitas como verdadeiras – ou em outras palavras, a possibilidade de aprendermos algo de novo (TALIGA, 2004, p. 5).

Não há critério algum por meio do qual seja possível estabelecer a verdade. Ao mesmo tempo, soa quase paradoxal mantê-la como padrão implícito do conhecimento em uma filosofia que tem preferência pela abordagem crítica ao estabelecimento dogmático de métodos e explicações definitivas. É, pois, justamente perante este aspecto que a teoria objetiva da verdade não pode ser abandonada.

A resposta adequada à minha questão ‘como podemos esperar detectar e eliminar o erro?’ é, acredito eu, ‘*criticando* as teorias ou conjeturas dos outros e – se treinarmos para isso – *criticando* as nossas próprias teorias ou conjeturas’. [...] Esta resposta resume uma posição que eu proponho chamar ‘racionalismo crítico’ (POPPER, 2008, p. 34; *grifos do autor; minha tradução*).

Enquanto o erro e a impossibilidade de cunhar justificações positivas são tomados pela modernidade como a fragilidade do conhecimento seguro, tal fragilidade se converte, com Popper, na própria potência da crítica: a crítica é a tentativa aberta de buscar o mapeamento dos erros implicados no conteúdo de uma teoria ou

assertiva.

A localização do erro não se dá pela via positiva da justificação do conhecimento – esta pretende reafirmar o que está dito. A via negativa da crítica provoca uma abordagem inversa ao detectar as insuficiências do conhecimento. Com Popper, o racionalismo passa a ser concebido como prioritariamente crítico e engendra o empirismo como instância da crítica na tensão permanente e revolucionária entre o conhecimento falível e a ignorância humana.

## 2 O conhecimento é revolucionário

*O homem pode conhecer: logo, pode ser livre.*  
Karl Popper, 1963.

Ao tonalizar o contraste entre o pessimismo e o otimismo epistemológicos, Popper situa a oposição irreductível entre o tradicionalismo e o racionalismo e desvela, por conseguinte, o pressuposto comumente aceito de que há autoridades do conhecimento – o desvio epistemológico que impede a combinação entre otimismo e liberalismo, entre o avanço do conhecimento e a expansão da liberdade humana.

Podemos interpretar o tradicionalismo como a crença de que, na ausência de uma verdade objetiva e discernível, somos confrontados com a escolha entre aceitar a autoridade da tradição e o caos; ao passo que o racionalismo, é claro, sempre reivindicou o direito da razão e da ciência empírica de criticar e de rejeitar qualquer tradição e qualquer autoridade como sendo baseada na pura irracionalidade, no preconceito ou em acidentes (POPPER, 2008, p. 7; *minha tradução*).

Temos, assim, que para permitir a liberdade humana, o racionalismo historicamente exigiu que o conhecimento tem que ser livre, aberto e destituído de qualquer autoridade: esta é a novidade filosófica gerada pelo otimismo epistemológico ligado à visão liberal. Ao engendrar a autoridade do conhecimento, o tradicionalismo acorrentou a crítica e, com ela, a possibilidade da novidade emergir.

O desenvolvimento da relação entre o otimismo epistemológico e o liberalismo culmina no século XVIII com o grande filósofo do esclarecimento: Immanuel Kant (1724-1804). Em *Um discurso por ocasião dos 150 anos da morte de Kant* (1954), Popper faz notar a impressionante movimentação que a notícia da morte do filho de um pobre artesão causou, sendo em seu cortejo fúnebre reconhecido como um rei (POPPER, 2006, p. 160). Kant viveu os seus oitenta anos sem dar um passo fora da pequena cidade provincial de Königsberg. Nota Popper:

Para seus compatriotas, Kant tinha se transformado num símbolo [das revoluções norte-americana e francesa], e eles foram a seu funeral para lhe agradecer como a um professor e divulgador dos direitos dos homens, da igualdade perante a lei, da cidadania mundial, da emancipação pelo conhecimento e – o que talvez seja ainda mais importante – da paz eterna na Terra (POPPER, 2006, p. 161).

As ideias do liberalismo chegaram ao continente europeu por meio das *Cartas Inglesas* de Voltaire (1694-1778), que tornaram explícitas as dissonâncias entre o governo constitucional inglês e o absolutismo dos regimes monárquicos do continente. Voltaire traçou ainda um paralelo entre “a tolerância inglesa religiosa com a intolerância da Igreja romana, e o poder esclarecedor da cosmologia de Isaac Newton e o empirismo analítico de John Locke com o dogmatismo de René Descartes” (POPPER, 2006, p. 161).

Apesar de terem sido queimadas, as *Cartas Inglesas* de Voltaire tornaram públicas as ideias que fizeram germinar o Esclarecimento, apresentado por Kant nos seguintes termos:

Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela do outro. *Sapere aude!* Tenha coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é, portanto, a divisa do Esclarecimento

(KANT, 1783, p. 1).

Assim, as ideias do liberalismo convergem para a auto emancipação pelo conhecimento, sem, com isso, “identificar o sentido da vida a uma tarefa primordialmente intelectual” (POPPER, 2006, p. 174): trata-se de uma tarefa que possibilita e incentiva a “multiplicidade” e a “diversidade de objetivos humanos” (*ibidem*). Este passo é imprescindível, na acepção de Popper, para retirar Kant dos laços tecidos pelos românticos, com a pretensão de fazer Kant passar por precursor do idealismo alemão (POPPER, 2006, p. 173).

Kant não precisou dos românticos para criticar a razão pura e para se dar conta de que o homem não é um puro ser racional e de que o saber meramente intelectual não é o que há de melhor nem de mais sublime na vida humana. [...]. No entanto, a auto educação intelectual, a auto emancipação pelo conhecimento, lhe pareciam uma tarefa filosoficamente necessária, que exorta cada homem aqui e agora à ação imediata; pois só pelo conhecimento podemos nos libertar *espiritualmente* – da escravidão por falsas ideias, preconceitos e ídolos (POPPER, 2006, p. 174).

Tradicionalmente, o conhecimento foi tomado como acúmulo de informações diversas e o seu crescimento analogamente entendido como acúmulo de livros nas prateleiras de uma biblioteca. Para Popper, contudo, o conhecimento articula-se objetivamente com a crítica e “cresce por um processo que é mais revolucionário do que a simples acumulação – um método que destrói, altera tudo” (POPPER, 2008, p. 173-174). É por meio da crítica das crenças e opiniões que nos apresentam e da autocrítica que desenvolvemos por meio de um distanciamento das nossas mais velhas e enraizadas crenças que conquistamos racionalmente graus cada vez maiores de liberdade do pensamento.

Se semelhantemente a Kant e Russell, Popper encontra na investigação filosófica do conhecimento consequências novas e diretas para as atividades humanas, o passo que o distancia de Kant e Russell é o reconhecimento da falibilidade que permeia toda atividade humana e, conseqüentemente, todo o conhecimento

humano. “Kant, à luz de Hume, abriu as portas ao falibilismo” (SCHORN, 2007, p. 179). Popper, à luz de Kant, constituiu, por sua vez, uma filosofia que é “notavelmente diferente” da de Kant justamente por seu “falibilismo penetrante” (TALIGA, 2004, p. 1), falibilismo este que

[...] pode mostrar-nos que o papel do pensamento é realizar revoluções por meio de debates críticos, e não pelos meios da violência e da guerra; que a grande tradição do racionalismo ocidental é travarmos batalhas com palavras e não com espadas. Por isto é que nossa civilização ocidental é essencialmente pluralista, e por isto é que os fins sociais monolíticos significam a morte da liberdade: da liberdade de pensamento, da livre procura da verdade e, com isso, da racionalidade e da dignidade do homem (POPPER, 1987, p. 416).

É neste sentido que Jacob Bronowski (1908-1974) reconhece, na filosofia de Popper, um humanismo latente implicado por sua concepção de avanço do conhecimento “quando uma geração de jovens cientistas deixou de ter esperança na filosofia” (BRONOWSKI, 1974, p. 629). Popper, afirma Bronowski, “ajudou a restabelecer o crédito e a relevância [da filosofia] em face ao autoritarismo” (*ibidem*).

Ele insistiu em sua filosofia tanto quanto em sua vida que não há sanção final e autoridade do conhecimento, nem mesmo na ciência; que só há conhecimento que é livre para mudar e crescer; e que a condição de seu avanço é o estímulo de mentes independentes [...]. Esta é a visão humanista que resulta de [sua] filosofia [...]. Nesta visão, o avanço do conhecimento é, de fato, um avanço orgânico (BRONOWSKI, 1974, p. 629; *minha tradução*).

O espanto de Voltaire e Kant, com o poder esclarecedor que a cosmologia de Newton continha, impulsionou a filosofia como portadora de um papel libertador: afastar-se das limitações impostas ao uso público da razão; limitações que se tornam os maiores obstáculos do pensar por si próprio.

Temos que reconhecer que, apesar de não considerarmos mais os cometas como sinais da cólera de Deus sobre os homens, mas acontecimentos regidos pelas mesmas leis naturais que ‘ordenam’ todo o cosmos, continuamos “agarrando os cristais e consultando nervosamente os horóscopos, com as nossas faculdades críticas em decadência” (SAGAN, 2006, p. 43). O “emburrecimento” gerado pelas pseudociências, pelas superstições e pelos tão influentes meios de comunicação agrava cada vez mais o seguinte descompasso detectado por Carl Sagan (1934-1996): se, por um lado, “criamos uma civilização global em que os elementos mais cruciais dependem profundamente da ciência e da tecnologia”, por outro, “também criamos uma ordem em que quase ninguém compreende a ciência e a tecnologia” (SAGAN, 2006, p. 43).

Há, por conseguinte, a real relevância de se reconhecer o papel libertador do conhecimento, o poder esclarecedor que o conhecimento porta. Parece, assim, que o conhecimento facilmente é traduzível em poder e pressupõe certo grau de autoridade. Este parece ser, entretanto, o ponto no qual o falibilismo crítico passa a fazer toda a diferença ao afirmar que autoridade alguma está implicada no conhecimento, pois não se trata de possuir o conhecimento. Ainda que sejamos portadores das “fontes” do conhecimento – a razão e a sensibilidade – estas são as que menos pesam no processo de auto esclarecimento: a tradição permeia toda a formação da nossa compreensão de como o mundo é. Trata-se, além do mais, de uma postura no mundo, seja pela forma cética de interrogar o universo, como sugere Carl Sagan, seja pela disposição autocrítica que é própria à investigação racional, como propõe Karl Popper.

### Referências bibliográficas

BRONOWSKI, Jacob. “Humanism and the growth of knowledge”. In: SCHILPP, P. A. (Org.) *The philosophy of Karl Popper* – Book I. La Salle, Illinois: Open Court, 1974 (p.607-631).

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano; Ensaios morais, políticos e libertários*. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores).

FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1978.

KANT, Immanuel. “O que é o esclarecimento?” (1783). Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Disponível em: <[http://ensinarfilosofia.com.br/\\_pdfs/e\\_livros/47.pdf](http://ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf)>. (Último acesso: 10/11/2013).

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2007.

\_\_\_\_\_. *Realism and the aim of science*. (Ed. W.W. Bartley III) London and New York: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. *Conjectures and refutations*. London: Routledge, 2008.

\_\_\_\_\_. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

\_\_\_\_\_. “Fatos, padrões e verdade: Uma crítica adicional ao relativismo” (1961) – Adendo I. In: *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1987 (tomo 2, p. 389-416).

SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência como uma vela acesa no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SCHORN, Remi. “O falibilismo como síntese dialética entre dogmatismo e ceticismo”. In: *Revista de Ciências Humanas* (Frederico Westphalen), v. 8, 2007, p. 173-186.

ANGELO EDUARDO DA SILVA HARTMANN

TALIGA, Milos. “Kant e Popper: duas revoluções copernicanas”. (Tradução de Remi Schorn). Original disponível em: <<http://www.fhv.umb.sk/.../acoountPropertiesAttachmen>>. (Último acesso: 19/02/2013).

## **Notas sobre ecomunitarismo e esporte educativo e cooperativo**

### **Notes on ecomunitarism and educational sport and cooperative**

SIRIO LOPEZ VELASCO<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste trabalho apresentamos de forma muito resumida os fundamentos da ética, o perfil geral do ecomunitarismo e as noções básicas de educação e educação ambiental ecomunitarista, para introduzir nossa visão do conceito de atividade física e esporte educativos e cooperativos e dar alguns exemplos possíveis do mesmo.

**Palavras-chave:** Ética. Ecomunitarismo. Esporte educativo e cooperativo.

**Abstract:** In this paper we present very briefly the foundations of ethics, the general profile of ecomunitarism and the basics notions of education and environmental education ecomunitarist to introduce our vision of the concept of physical activity and sport educative and cooperative and give some examples of possible same.

**Keywords:** Ethics. Ecomunitarism. Cooperative educative and sport.

## **Introdução**

Neste trabalho apresentamos de forma muito resumida os fundamentos da ética, o perfil geral do ecomunitarismo e as noções básicas de educação e educação ambiental ecomunitarista, para introduzir nossa visão do conceito de esporte educativo e cooperativo e dar alguns exemplos possíveis do mesmo. Ressaltamos que a nossa perspectiva é filosófica e que não somos especialistas na área, pelo que aguardamos as críticas, observações e contribuições dos entendidos, para avançarmos conjuntamente nesta importante questão.

---

<sup>1</sup> Filósofo e Professor Titular da FURG e Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (1985). Atuou como Professor Visitante do PET/Filosofia da UNIOESTE. E-mail: [lopesirio@hotmail.com](mailto:lopesirio@hotmail.com)

## Uma pílula de ética

A três normas fundamentais da ética (deduzidas argumentativamente da pergunta que a instaura, a saber, “Que devo fazer?”) prescrevem, respectivamente, lutar para realizar progressivamente nossa liberdade individual de decisão, realizar essa liberdade em buscas de acordos consensuais com os outros, e preservar-regenerar uma natureza humana e não humana saudável (ver LOPEZ VELASCO, 2003 ou 2008).

## O perfil genérico do ecomunitarismo

Chamo de ecomunitarismo a ordem socioambiental pós-capitalista na qual os seres humanos reconciliam-se entre si para permitir e incentivar solidariamente o desenvolvimento pleno de cada sujeito, e se reconciliam com o restante da natureza, mantendo em face dela uma atitude permanente de preservação e regeneração.

Fazem parte do ecomunitarismo: a) uma economia ecológica e solidária sem padrões, pautada pelas “6 R” (refletir para aceitar ou recusar, reduzir o impacto antrópico no planeta, reduzir a quantia de produtos e resíduos em postura de frugalidade ecomunitarista, reutilizar produtos e resíduos, reciclar produtos e resíduos, e, revolucionar o capitalismo rumo ao ecomunitarismo), uma pedagogia problematizadora ecomunitarista, uma erótica da libertação, uma política de todos, e uma comunicação livre e simétrica (ver LOPEZ VELASCO, 2003 e 2012).

## Noções de educação e educação ambiental

O *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* de André Lalande, define a “educação” como segue (tradução nossa) : 1) Processo que consiste em que uma ou várias funções se desenvolvem gradualmente pelo exercício e se aperfeiçoam, 2) Resultado desse processo. A educação assim definida pode resultar tanto da ação de um outro (é essa a acepção primitiva e mais geral), como da ação do ser que a adquire. Nesse último caso usa-se às vezes a expressão inglesa *self-education*. ‘Educação de jovens’ ou

‘educação’ simplesmente, é a série de operações mediante as quais os adultos (geralmente os pais) exercitam os pequenos da sua espécie e favorecem neles o desenvolvimento de certas tendências e de certos hábitos; quando a palavra ‘educação’ é usada sozinha aplica-se mais frequentemente à educação das crianças da espécie humana.

Já o “Aurélio” diz que a educação é: 2) um processo de desenvolvimento da capacidade física, intelectual e moral da criança e do ser humano em geral, visando à sua melhor integração individual e social; 3) os conhecimentos ou as aptidões resultantes de tal processo; 4) o cabedal científico e os métodos empregados na obtenção de tais resultados; 6) aperfeiçoamento integral de todas as faculdades humanas; 7) conhecimento e prática dos usos da sociedade.

Pelas acepções dois e seis o “Aurélio” nos faz lembrar a concepção de Platão (ver *A República*) segundo a qual o ser humano precisa desenvolver não somente o saber e a sabedoria, mas também a coragem e a temperança (correspondentes às três partes da alma a as suas diversas virtudes), harmonizando equilibradamente o todo (no que vem a ser a quarta virtude, a justiça). Já as acepções 2 e 7 deixam no ar o problema da “integração” a “usos” da sociedade que podem ser nefastos para a saúde da natureza humana e não humana.

Relacionando o conceito a essas duas definições devemos lembrar que a “educação ambiental” visa (ver a Lei brasileira de Política Nacional de Educação Ambiental), a desenvolver certos valores, conhecimentos, habilidades e comportamentos, os quais, acrescentamos, devem conduzir rumo ao ecomunitarismo.

Da minha parte defino a educação ambiental como sendo a educação problematizadora (no sentido de Paulo Freire, 1970) fundamentada na ética argumentativa e orientada rumo ao ecomunitarismo. Lembremos que para Paulo Freire educar-se é conscientizar-se, e que “conscientização” significa desvelamento crítico das instâncias de dominação existentes na realidade e transformação dessa mesma realidade rumo a uma sociedade sem opressores nem oprimidos. Se ampliarmos a perspectiva em abordagem socioambiental então podemos estender o desvelamento crítico ao conjunto das instâncias de dominação e

devastação, e a ordem socioambiental visada será aquela na qual os seres humanos (a partir da ética argumentativa) se reconciliem fraternalmente entre si e também com o restante da natureza, mediante a prática de um intercâmbio que permita a preservação e/ou a permanente regeneração de uma natureza humana e não-humana saudável.

Nessa última característica (baseada na terceira norma fundamental da ética) apoia-se a reivindicação ecomunitarista da visão grega que concebia a educação do corpo (ginástica) como parte indissociável da educação em geral (não esqueçamos que Platão exigia a educação pela ginástica e pela música antes mesmo de se começar a alfabetização das crianças) e do velho princípio que reza “mente saudável em corpo saudável” (para reafirmar o caráter corporal-mental indissociável do ser humano).

## O esporte educativo e cooperativo

No capitalismo o esporte profissional virou uma atividade lucrativa a mais, e em função do lucro sacrificam-se as três normas fundamentais da ética; não se respeita a liberdade pessoal, não se pratica uma atividade cooperativa e consensualmente organizada-desenvolvida, e coloca-se em risco a saúde da natureza humana e não humana, por doping, lesões devidas a esforços exagerados, e poluição-devastação de ambientes afetados por práticas desportivas (em especial as motorizadas, com carros, lanchas, aviões, etc.). O *doping* crônico do super-campeão de ciclismo Lance Armstrong, descoberto e punido em 2012, e os jogadores e clubes de futebol reduzidos a simples mercadorias que se compram e se vendem como qualquer outro objeto, são dois exemplos claros dessa perversão imposta ao esporte pelo capitalismo. Assim os indivíduos são sacrificados ao deus do lucro e o espírito comunitário sucumbe à glorificação do individualismo egoísta.

Podemos elencar como princípios do esporte cooperativo os seguintes: 1) nunca será praticado por dinheiro, 2) priorizará a cooperação (alicerçada na segunda e primeira norma da ética, ou seja, a atividade consensual baseada na liberdade de contribuição de cada um), 3) sempre zelará pelo respeito da terceira norma da ética, ou seja, pela preservação-regeneração da saúde da natureza

humana e não humana; assim fomentar-se-á a atividade que promova tal saúde e lutar-se-á contra (inclusive pela proibição) das atividades que intrinsecamente objetivam machucar o adversário (como é o caso do boxe).

É claro que algumas brincadeiras de criança, com as suas correrias e regras criadas e reinventadas cooperativamente (Cf. PIAGET, 2003), são belos exemplos de esporte educativo e cooperativo, que podem ser reivindicados pela proposta ecomunitarista; com efeito, elas propiciam o desenvolvimento de um corpo saudável num ambiente de confraternização no qual a criança aprende o valor da camaradagem, do esforço coletivo e, inclusive, do sacrifício em prol dos outros; claro que é importante saber criticar e não incentivar outras brincadeiras de criança que incluem o espírito competitivo e de oposição entre indivíduos e/ou grupos, próprio do capitalismo. Como sabemos o capitalismo é a guerra de todos contra todos, que se exprime na oposição entre capitalistas e trabalhadores, e vice-versa, entre capitalistas, e entre trabalhadores; essa oposição vai acompanhada da crescente indiferença entre os seres humanos. A guerra entre capitalistas e trabalhadores tem por motivos principais o montante do salário, a duração da jornada de trabalho e as condições de trabalho (o capitalista querendo pagar o menor salário possível, aumentar o mais possível a jornada, e gastar o menos possível nas condições de trabalho que oferece aos seus assalariados; e os assalariados pretendem exatamente o contrário de tudo isso). A indiferença se manifesta na tranquilidade com a qual passamos na frente de alguém caído na calçada e nem paramos para saber o que está acontecendo com esse ser humano; um ator fingiu passar mal em plena rua e constatou que a reação de indiferença crescente dos viandantes era proporcional ao grau de desenvolvimento capitalista do local; num pequeno povoado semi-rural com capitalismo urbano incipiente, quase todos pararam para ajudá-lo; numa cidade média com indústrias de médio porte e comércio mediano, mais ou menos metade dos transeuntes parava e a outra metade não; e numa grande cidade, com grandes indústrias, comércios, bancos, etc., quase ninguém parou para prestar-lhe socorro. Esse espírito de concorrência é levado para o esporte, já a partir da mais tenra infância e na escola, com a glorificação do vencedor e a condena do perdedor (adjetivo que nos EEUU passou

a ter caráter pejorativo). Essa lógica chega inclusive ao extremo de incentivar e justificar a busca da vitória a qualquer preço, e, no final de 2012, aconteceu que um jogador brasileiro de futebol atuando por um time russo, obrigado pelo *fair play* a devolver a bola para o adversário (que a tinha jogado fora para que fosse atendido um jogador machucado), aproveitou-se da situação para marcar um gol face à total passividade do outro time, que depois de consumado o fato, protestou com veemência; ora, o tal jogador, não contente com o que tinha feito, quando foi questionado pelo seu gesto, declarou cinicamente “o choro é livre” (e somente dias depois se desculpou obrigado pelo seu clube). É claro que com tais condutas, que podem ser consciente ou inconscientemente incentivadas desde a escola com jogos e modalidades desportivas de competição-oposição, está sendo claramente violentada a segunda norma da ética que exige comportamentos consensuais-cooperativos com os outros; e também pode vir a ser violada a terceira norma da ética, porquanto o equilíbrio mental dos participantes em tais atividades esportivas pode ser comprometido, em especial no caso dos “perdedores”, com situações de muito estresse, decaimento da auto-estima, e depressão (que podem ter no caso dos adolescentes prolongamentos em impotência sexual ou frigidez); já o “ganhador” de hoje pode desenvolver uma agressividade desmedida e sofrer de um alto estresse pela obrigação a ele imposta (e/ou auto-imposta) de ganhar nas próximas vezes, que pode desembocar nas patologias do “perdedor” diante do primeiro “fracasso”.

Assim, a educação guiada pelas três normas da ética deve promover, na atividade física-esportiva, (a partir da primeira norma) o uso da liberdade individual para resistir à pressão da lógica “ganhador-perdedor” e à tentação da busca da vitória a qualquer custo, (a partir da segunda norma) a promoção das atividades cooperativas (que, mesmo quando aceitem em parte a dicotomia vitória-derrota, o façam privilegiando a cooperação), e (a partir da terceira norma) a diminuição da agressividade inter-individual e/ou intergrupar, do estresse e das circunstâncias depressivas, ao tempo que, é claro, zela pelo bem-estar físico dos praticantes (sem nunca ultrapassar os limites que possam comprometer a sua saúde física).

## Atividades físicas cooperativas

Esse espírito pode ser trazido para o ambiente escolar através de caminhadas realizadas em coletivo pela turma, nas quais cada um é chamado a ajudar a si mesmo e aos outros, pelos seus comentários, a apreciar-debater o valor histórico ou estético ou ecológico-paisagístico ou socioambiental dos lugares percorridos, quer seja em ambiente urbano, quer seja em ambiente rural. Essa atividade pode ser fundamental para que os alunos redescubram com um novo olhar e uma nova compreensão dialogada (*in loco* e no debate da sala de aula, com o educador e os colegas) a cidade onde moram ou a área rural visitada; assim poderão se aperfeiçoar, por exemplo, no conhecimento, apreciação e respeito e/ou visão crítico-propositiva: a) da história de casas, prédios, praças, instalações públicas, bairros, etc., b) dos acontecimentos históricos ocorridos numa determinada área rural, c) da pobreza ou desigualdade existente numa cidade ou área rural, c) das carências socioambientais em matéria de água encanada, esgoto, luz, atenção à saúde, educação, transporte, consumo ou consumismo, gestão de resíduos, etc., existentes nesses locais, d) do valor ecológico de jardins, praças, árvores e plantas, e/ou animais, e ecossistemas ali existentes, ameaçados, ou faltantes, e) das áreas de lazer existentes ou não para jovens e adultos (em especial da terceira idade), f) um longo e variado “etcetera” que a criatividade do educador ecomunitarista saberá preencher caso a caso.

Este enfoque já vem sendo desenvolvido de forma muito interessante pelos professores (de Educação Física) Cunha e Balinhas (CUNHA & BALINHAS, 2012). O que eles propõem é circular com grupos de alun@s “mapeando bairros, registrando histórias, produzindo saberes e conhecimentos em contato com ruas e arroios, praças e banhados, arranha-céus e rios aproxima os/as estudantes das comunidades escolares”; apresentando seu projeto-trabalho, dizem: “Considerando o corpo como ambiente, o projeto está construindo aproximações entre o ritmo orgânico corporal e o ritmo da natureza não humana, possibilitando a percepção de que somos natureza e cultura, na medida em que produzimos e instituímos sentidos e significados à vida e ao mundo. De outro modo, relações entre corpo, movimento e ambiente se apresentam como oportunidades de contato do (as) licenciandos

(as) e professores (as) com realidades urbanas e lugares de menos entropia, aguçando percepções e conhecimentos”; e ainda: “A pesquisa participante, que orienta esta investigação, tem a imersão nas diferentes realidades como ponto de partida, e se caracteriza pela construção de conhecimentos acerca dos contextos em que se encontram as comunidades e as escolas. Para tanto, estamos utilizando registros áudio visuais e desenhos; também pretendemos organizar reuniões com professores/as, estudantes e direção das escolas dos bairros visitados, conversas com antigos/as moradores/as e demais contatos que permitam compor outras formas de olhar os bairros e seus habitantes. Seminários de estudos estão previstos com os/as integrantes do grupo de pesquisa, além de reuniões semanais para seguirmos organizando e projetando os caminhos do estudo e da pesquisa. A confecção de murais e elaboração de materiais para divulgação das atividades na imprensa local, além de textos postados no site da universidade, fazem parte das ações que vem sendo realizadas. As saídas de campo, na maioria das vezes, são realizadas a pé, mas também utilizamos bicicletas e demais meios de transporte que se mostrarem necessários”. Resumindo seus objetivos esclarecem: “Este estudo tem se proposto oportunizar a percepção das diversas realidades locais, conhecer e identificar as pluralidades de modos de vida que comporta uma localidade; identificar áreas, locais e prédios capazes de contar os caminhos trilhados pela cidade; elaborar a escrita a partir dos registros sistemáticos tais como as observações e as narrativas de jornada; percorrer as distâncias do município a partir do deslocamento: andar e pedalar; sensibilizar os/as estudantes aos ambientes urbanizados e menos impactados pela ação humana; contrapor o tempo-máquina (carros, motocicletas, ônibus, aviões) ao tempo-orgânico; aproximar a Educação Física dos saberes ambientais, agregando mais esta dimensão à formação acadêmica; pretende construir roteiros geográfico-históricos e arquivos visuais da região; e, por último, tem a intenção de publicar a “Cartilha de Uruguaiana – os caminhos de uma cidade”. É de se salientar que os textos produzidos a partir dos docentes e alunos participantes estão animando uma coluna semanal em um dos jornais locais (de Uruguaiana, RS).

## **Outros jogos cooperativos**

As obras de Brown (BROWN, 1994) e Brotto (BROTTO, 2000) apresentam muitos jogos cooperativos (e essas duas obras, das quais a primeira foi fonte de inspiração da segunda, fazem uma breve introdução teórica da proposta, mais desenvolvida na primeira delas). Dentre essas muitas propostas retemos aqui somente duas, nas quais as regras tradicionais têm sido modificadas no sentido cooperativo.

### **Pega-pega**

Contrariamente às regras tradicionais dessa brincadeira, “começa-se com duas pessoas, os ‘pegadores’, que perseguem as demais de mãos dadas; cada pessoa tocada é incorporada a essa ‘corrente’ que vai crescendo e perseguindo os demais; o processo segue até integrar todos”; e o autor esclarece: “Convém estabelecer, no começo, alguns limites de espaço dentro do qual se brincará; o grupo seguramente se dará conta de que, enquanto vai crescendo o ‘pegador’, mais facilmente se conseguirá tocar os outros; o grupo pode aproveitar a ‘força numérica’ e, agindo como um corpo unido conseguirá incorporar todos” (BROWN, 1994, p. 71).

### **Dança das cadeiras**

Contrariamente às regras individualistas dessa brincadeira, pode se revolucionar a atividade fazendo com que ao se retirar progressivamente uma cadeira, ganha o conjunto que conseguir sentar mais participantes numa cadeira só, sem que ninguém fique eliminado; assim, por exemplo, pode se começar com 20 participantes e 19 cadeiras, e a cada vez que a música parar, com uma cadeira a menos, os participantes irão se agrupando em quatro ou cinco em cada cadeira (nas beiradas, no colo de outro colega, etc.), e o “racimo” maior ao fim do jogo será o vencedor.

## **Alternativas cooperativas nos esportes “clássicos”**

Também esportes mais “clássicos” podem ser revolucionados na ótica cooperativa, em perspectiva comunitarista. Aqui nos propomos resgatar quatro casos de esportes valorizados no capitalismo, mas pervertidos pela lógica egoísta e individualista própria a esse modo de vida (onde vigora a alienação expressada na concorrência impiedosa e na indiferença recíproca entre os seres humanos), reinventando-os à luz da ótica comunitarista.

### **Futebol cooperativo**

O futebol é o esporte preferido na grande maioria dos países da A. Latina. Ora, como já foi dito, sua prática tem adotado cada vez mais a lógica capitalista do individualismo, da mercantilização e do lucro. Por isso, propomos algumas alternativas (que poderão e deverão ser completadas com outras mais abrangentes) para dar-lhe uma cara mais cooperativa. Por exemplo, pode-se exigir que: 1) nos gols computados para cada equipe numa partida, será contabilizado somente um de cada jogador (isso obriga a que a equipe se esforce para que todos os seus integrantes marquem seu gol; se um jogador marcar um segundo tento pessoal, o mesmo não será contabilizado para se aferir o resultado da partida); 2) em times de até 6 jogadores, somente será válido aquele gol que acontecer depois que na jogada que o originou, todos os jogadores da equipe tocaram na bola; admite-se somente uma “interrupção” por toque de algum adversário, e se esse tiver feito dois, a contagem dos toques deve recomeçar; para os times de 11 jogadores pode-se fixar como regra que para que um gol seja validado pelo menos seis jogadores da equipe que marca o gol tenham tocado na bola (valendo a regra de “interrupção” acima citada); 3) haverá revezamento do goleiro e de todas as posições da defesa e do ataque depois de cada gol válido.

### **Voleibol cooperativo**

Assim apresenta Brown quatro alternativas ao esporte tradicional, com a ideia de se “minimizar a competição e colocar mais ênfase na participação de todos”. Eis essas variantes: “1) Toda vez que alguém passa a bola por cima da rede, essa pessoa tem que passar por baixo da rede e se juntar à outra equipe; nessa versão há

troca constante de equipes”; 2) as duas equipes tentam manter um jogo longo, fazendo pontos coletivamente; e em partidas sucessivas tentam melhorar esse resultado; 3) depois de sacar, o jogador junta-se à outra equipe, isto é, quando termina o jogo, todos terão jogado nas duas equipes; e, 4) antes de devolver a bola, todos os integrantes de uma equipe tem que tocá-la; isto é, em vez da regra de três toques, cada membro da equipe tem que tocar na bola antes de passá-la por cima da rede”.( BROWN, 1994, p. 77).

Da minha parte ousou sugerir variantes menos ambiciosas, propondo uma modificação que vale tanto para o vôlei de duplas (como ocorre hoje no vôlei de praia) ou para conjuntos de doze (divididos em seis jogadores a um e o outro lado da rede). Aqui as regras poderiam ser as seguintes: a) mantém-se o formato atual da quadra, rede e bola, b) a regra do saque permanece igual, c) não pode haver duas bolas consecutivas tocadas pelo mesmo jogador do mesmo lado da rede (para se evitar que o jogo se concentre exclusivamente entre os mais dotados de um e de outro lado da rede), d) no “vôlei cooperativo 12” não pode haver duas bolas consecutivas jogadas no retângulo mais próximo do mesmo lado da rede (para se evitar que o jogo seja somente “curto”, não se afastando nunca da rede e não dando possibilidade de participação aos jogadores que estão no fundo de quadra), e) caso sejam violadas essas regras, ou as outras do vôlei atual, a dupla ou time interrompe ali a sua contagem de pontos e cede o seu lugar a outra dupla ou grupo de 12. (É claro que o grupo de 12 pode ser reduzido a 8, com quatro participantes de cada lado da rede, etc.).

Note-se que aqui também há vencedores e perdedores, mas o premiado é o conjunto mais cooperativo.

### **Basquete cooperativo**

Brown (BROWN, 1994, p. 82-84) propõe um singular basquete para até 30 pessoas e um número total de bolas de 60 a 70 de todos os materiais possíveis (incluindo plástico ou papel) e 4 ou 5 “cestas” de vários tamanhos, distribuídas no espaço de jogo (que pode ser a própria sala de aula esvaziada) e com tamanhos e colocações diversas que fazem que seja más fácil-difícil fazer cesta em umas em relação às outras; o grupo deverá decidir o grau

de facilidade de cada cesta, e o número diferente de pontos que se atribuirá a cada cesta (por exemplo, variando entre 10, 20, 50 e 100 pontos cada). E esclarece: “O facilitador sugere que todo o grupo tente lançar as bolas em diferentes cestas, mas trabalhando em equipe. Explica que as bolas serão repartidas entre todos. Todos terão um minuto e meio para encestar a quantidade que quiserem. Farão isso ao mesmo tempo. O facilitador acrescenta mais um detalhe: como nem todas as bolas vão cair na cesta, deve haver alguns ‘recolhedores’ que se colocam perto das cestas e recolhem as bolas que caem fora das cestas. Esses recolhedores devolvem as bolas aos arremessadores. Os recolhedores não podem encestar bolas. Também os arremessadores não podem atravessar a linha nem mesmo para buscar bolas”. Acabado o tempo estipulado pelo grupo, contam-se os pontos obtidos (por exemplo, 31 bolas encestadas na cesta que tem valor 10, 9 na de valor 20, 3 na de valor 50 e 1 na de valor 100, daria um total de 740 pontos). Então “o facilitador deve promover um momento de reflexão, primeiro anunciando o total do grupo (acompanhado dos aplausos de todos). Então pergunta: ‘Bom, isso foi o que com seguimos como grupo... Podemos melhorar?’ Seguramente todos dirão que sim”. Então o facilitador perguntará como fazê-lo, ao que podem responder os participantes que isso aconteceria se cada um arremessa-se com mais calma, e os recolhedores devolvessem as bolas com maior velocidade ou precisão. Então pode se repetir o jogo, para comparar as pontuações sucessivas obtidas, e o facilitador convidará o grupo a refletir sobre a melhora obtida, valorizando os efeitos da melhor cooperação (BROWN, 1994, p. 82-83).

### **Uma alternativa para o tênis**

Li em algum lugar que um dos povos originários da América Latina organizava um tipo de competição na qual cada partida devia se prolongar o tempo necessário para que ela pudesse terminar empatada, para não criar inimizade entre as equipes e manter o espírito cooperativo e pacífico na comunidade. A nossa proposta não chega a esse requinte, pois ainda mantém uma concorrência que determina um final com vencedores e perdedores (embora facilmente as partidas possam se prolongar a gosto até chegar ao empate).

Para o tênis propomos uma nova modalidade, chamada de “tênis cooperativo” na qual: a) se mantém as dimensões e formato atuais da quadra, da rede, das raquetes e das bolas, b) joga-se em sistema de um-com-um (um jogador de cada lado da quadra, mas em situação de parceria e não de concorrência um contra o outro) ou de dois-com-dois (mas também em situação de parceria entre essas duplas e não de concorrência entre elas), c) o objetivo do jogo é dar o maior número de toques na bola (segundo as regras do tênis atual), mas com as seguintes especificações: c1. o saque permanece com as atuais regras, c2. A bola pode quicar somente duas vezes consecutivas (uma de cada lado da rede) nos retângulos mais próximos a rede, e deve quicar na seguinte em um dos retângulos do fundo de quadra, c3. A bola não pode quicar duas vezes consecutivas no mesmo retângulo do fundo de quadra, c4. A dupla (ou dupla dupla) que violar uma dessas regras, interromperá ali a contagem dos pontos obtidos (que são o número de toques dados na bola até aquele momento pelo total dos jogadores), e cederá seu lugar para outra dupla (ou dupla dupla), c5. Também ocorrerá o mesmo quando forem violadas algumas das outras regras do tênis atual (bola morta na rede, bola fora, dois quiques consecutivos da bola, etc.).

Se alguém objetar que nessa modalidade também existe uma concorrência entre duplas (ou duplas duplas) e a mesma termina com vencedores e perdedores, teremos que lhe dar a razão, mas observando, a) que aqui a luta principal não é contra a outra dupla (ou dupla dupla) mas contra as limitações da própria dupla (ou dupla dupla), e, b) que vence a dupla (ou dupla dupla) mais cooperativa, ou seja, aquela que sabe acertar melhor os seus esforços combinados.

### **Ao modo de breve conclusão provisória**

Como já dissemos, esta é uma reflexão e proposta de um filósofo não especialista na área. Ficamos à espera das críticas, observações e propostas dos entendidos, em especial dos docentes de educação física e educadores ambientais. Cada docente e pessoa interessados poderiam criar na sua cidade uma "Associação (ou Liga) de esporte educativo e cooperativo", para promover as suas

modalidades (inclusive a nível nacional e internacional).

### **Referências bibliográficas**

AURÉLIO. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

BROTTO, Fábio Otuzi. *Jogos cooperativos*. São Paulo: Cooperação: São Paulo, 2000.

BROWN, Guillermo. *Jogos cooperativos: teoria e prática*. São Leopoldo (RS): Sinodal, 1994.

CUNHA, Álvaro & BALINHAS, Vera. *Pedagogia das Ruas: caminhar, correr e pedalar*. In: Cadernos de Formação RBCE, p. 97-108, maio 2012.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1976.

VELASCO, Sirio Lopez. *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. *Introdução à educação ambiental ecomunitarista*. Rio Grande: Editfurg, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ideias para o socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista*. Rio Grande: Editfurg, 2012.

PIAGET, Jean. *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: PUF, 2003.



## DIRETRIZES PARA AUTORES

1º Os textos enviados são avaliados em vista da publicação na versão eletrônica da Revista DIAPHONÍA. A periodicidade é semestral e, em caráter excepcional, podem ser editados dossiês ou números especiais. As colaborações podem-se destinar às seguintes seções: artigos, entrevistas, resenhas, ou traduções. Os textos dos artigos podem ser em português, inglês, francês, italiano ou espanhol e não devem exceder 40 mil caracteres com espaços; os demais textos devem ser em português.

2º Os artigos devem ser inéditos e expressar resultados de pesquisa original em nível de graduação ou pós-graduação, reservando-se a revista a prioridade de sua publicação. Nenhuma modificação de estrutura, conteúdo ou estilo será feita sem o prévio consentimento do autor.

3º Submissão dos originais:

a) Devem ser enviados em formato Word ou compatível no seguinte endereço eletrônico: [diaphonia.unioeste@gmail.com](mailto:diaphonia.unioeste@gmail.com).

b) Junto com os artigos deve ser enviado, em português e inglês, um resumo temático (e abstract) de aproximadamente até 10 linhas, assim como 5 palavras-chave e o título do artigo, além dos dados relativos à titulação do autor, vínculo institucional ou atividade atual, endereço postal, e-mail e número de telefone.

c) As referências bibliográficas devem ser apresentadas de acordo com as normas da ABNT.

d) A referência bibliográfica deverá ser colocada em notas ao pé de cada página, com os dados bibliográficos completos das obras citadas, em cada nova citação.

e) As resenhas deverão conter informações bibliográficas completas da publicação em pauta.

f) Os textos em língua portuguesa devem se adequar às regras do Novo Acordo Ortográfico.

g) Traduções: devem vir acompanhadas de autorização do autor e do original do texto (No mínimo 10 e, no máximo, 20 laudas).

4º Os autores serão notificados sobre a recepção dos trabalhos enviados à redação. Uma vez submetido, cada artigo

será encaminhado a um parecerista, especialista na temática, que o avaliará e preencherá um formulário próprio, que será encaminhado ao Conselho Editorial da Revista. Em caso de dúvida, será consultado um segundo parecerista. A decisão por parte do Conselho quanto à publicação ou não do artigo será comunicada por escrito aos autores. O formulário com o parecer será anexado à comunicação, em caso de resposta negativa ou de solicitação de modificações no texto.

5º As ideias e conceitos referentes às colaborações submetidas são de responsabilidade dos autores.

6º Em caso de conflito de interesses, originado, por exemplo, pelo apelo a alguma fonte financiadora que seria beneficiada pelos resultados da pesquisa, os autores deverão mencionar esse fato explicitamente em seus respectivos textos. Transcrições e citações são permitidas, desde que mencionada a fonte.

7º Caso o autor desistir da publicação, ou decidir publicá-la em outro periódico, deverá comunicar aos editores da Revista. Em caso de “não” se obter resposta do autor: a) As submissões avaliadas com parecer favorável e sem necessidade de correções serão presumidas aprovadas pelo autor por intenção de publicação, ficando sua publicação a critério do Conselho Editorial; b) As demais (com correções exigidas, mas ainda não efetuadas) ficarão em suspenso, sob condição de atendimento às correções, com oportunidade de publicação posterior.

8º A revista privilegia trabalhos exclusivamente autorais.

9º Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à Revista DIAPHONÍA o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a *Creative Commons Attribution License*.

UNIOESTE – *Campus* de Toledo  
Colegiado de Filosofia  
Revista DIAPHONÍA  
PET [Programa de Educação Tutorial]  
Rua da Faculdade, n° 645, Jardim Santa Maria.  
Fone: 45 3379 7058  
CEP.: 85903 000 Toledo (PR)  
E-mail: [diaphonia.unioeste@gmail.com](mailto:diaphonia.unioeste@gmail.com)  
Homepage: <http://www.unioeste.br/filosofia>



