

# Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

# Revista DIAPHONÍA

Volume 8	No. Especial	2022	e-ISSN 2446-7413
----------	--------------	------	------------------

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:**



**Bases indexadoras**



## **Grupo PET Filosofia 2022/2º Semestre**

Nelsi Kistemacher Welter (tutora)

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho

Angela Paulus Bonemberger

Diego Enrique Clare Junior

Eduardo Adam Siqueira Gonçalves

Fernando Alves Grumicker

Fernando Sauer dos Santos

João Francisco de Oliveira Truccolo

Leonan Coelho da Costa

Nicole Elouise Avancini

Paola Cristiane Schroeder dos Santos

Thiago Luan Queiroz

Vinícius Rhuan Tezolim Peraçoli

Vitória Nunes Silva de Souza

## EDITOR GERAL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

## EDITORES-ADJUNTOS

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

## CONSELHO EDITORIAL

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)

Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup>. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dtd. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

## CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Êrico de Araújo Silva (UERN)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

## CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

## Apresentação

A décima sétima edição (vol. 8. Dossiê Especial) da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Essa edição se materializa no Dossiê Especial comemorativo aos 30 anos do PET do Curso de Filosofia da UNIOESTE. Com esse escopo, o Dossiê visa homenagear ex-tutores, professores visitantes e acadêmicos egressos e atuais, que direta ou indiretamente sempre colaboraram com esse Programa múltiplo de formação cuja identidade marcou não só a biografia de muitos de seus membros, mas alavancou ainda mais a formação acadêmica como um todo e o próprio Curso de Filosofia num raio de abrangência que vai da Graduação até à sua Pós-Graduação (*Stricto Sensu*). O PET foi, sem dúvida, um agente transformador resistindo, sempre que necessário, a várias investidas governamentais no sentido de desconstruí-lo e, por vez, solapá-lo definitivamente como modelo formativo em termos de política pública. Manter-se durante três décadas firme e altivo, ainda mais por ser o primeiro Programa na instituição desde 1992, ano de sua fundação, é motivo realmente de alegria e orgulho para todos nós.

É levando em conta em quadro geral aqui em vista que a DIAPHONÍA celebra, então, esse número. Como de praxe, a Revista inicia com a **Secção Entrevistas**, cujo convidado especial, para essa ocasião, é o **Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich**, docente do Colegiado de Graduação e Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE. O professor, ex-tutor do PET, retrata seu itinerário acadêmico bem como a prospecção de suas novas pesquisas.

A **Secção Artigos** é composta de 12 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de colegas estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições, pesquisadores esses que colaboraram diretamente com o Programa. No primeiro texto, “A concepção socrática da ética como educação da alma”, **Fernando Alves Grumicker** busca explicitar a doutrina ética, via concepção de educação da alma como uma educação para o autodomínio, no contexto da filosofia socrático-platônica. Já o segundo texto, “O *cogito* cartesiano como ponto arquimediano”, **César Augusto Battisti** examina a analogia feita por Descartes nas *Meditações* entre o *cogito* e o ponto arquimediano. Ele tem como meta principal mostrar que a analogia é extremamente fecunda sob a condição de não se confundir ponto fixo com centro de gravidade: embora o sistema gire, em ambos os casos, ao redor do ponto fixo, não é o ponto fixo quem determina ou controla seu funcionamento. O terceiro trabalho, “Da natureza como sistema teleológico e os limites da razão na crítica da faculdade do juízo”, **Solange Dejeanne**

se ocupa em delimitar o âmbito no qual Kant pode reivindicar uma perspectiva teleológica legítima na consideração sobre os seres organizados da natureza, incorporando, assim, tal perspectiva à própria metafísica da experiência. **Almir José Weinfortner**, no quarto artigo, "O cristianismo como ponto de partida para a crítica da vontade débil", propõe compreender a vontade débil a partir do Cristianismo configurado por Nietzsche como um "mau inimigo", nos conceitos de "corrupção da vontade" e "compaixão". Em "Tradição e crítica: a racionalidade do livre debate em Popper", quinto estudo, **Angelo Eduardo da Silva Hartmann** retrata a defesa, feita por Popper, de uma racionalidade crítica. Para tanto, o texto reconstrói as origens do racionalismo crítico na tradição dos filósofos gregos, seu ressurgimento na obra de Galileu, bem como o nominalismo de Berkeley, que constituiu o primeiro esforço sistemático de dissolução do livre debate. **Nelsi Kistemacher Welter**, no sexto trabalho intitulado "O equilíbrio reflexivo e seu papel na teoria da justiça como equidade", examina como, na defesa dos princípios da justiça como equidade, desenvolvidos pelo filósofo John Rawls, encontramos dois importantes recursos argumentativos, sendo o primeiro deles a posição original e o segundo o recurso ao equilíbrio reflexivo. Em "Uma leitura do jogo de linguagem da ética", sétimo texto em coautoria, **Mirian Donat e Thais Apd<sup>a</sup> Ferreira dos Santos**, discorrem acerca da perspectiva ética que aflora nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein tendo em vista o conceito nuclear de "jogos de linguagem". No oitavo texto, "Gestalt y deriva objetivista de la Psicología de la Forma, según Merleau-Ponty", **Marcos José Müller** apresenta a leitura crítica de Merleau-Ponty acerca da noção de Gestalt proposta pelos psicólogos da Forma na medida em que tais teóricos tratam os objetos doados como totalidades intuídas sob leis objetivas. Em o novo artigo, "Brevísimas notas sobre la felicidad: una mirada ecomunitarista", **Sirio Lopez Velasco** retrata alguns apontamentos sobre o tema da felicidade sob um olhar ecomunitarista no contexto de uma educação ambiental pós-capitalista. **Wilson Antonio Frezzatti Jr.**, no décimo artigo, "Evolucionismo e racismo no Brasil 1870-1940: uma investigação acerca do conceito de raça" indica em que sentido a noção de raça pode ser considerada metafísica, ou seja, abstrata, absoluta e ahistórica, sendo inseparável do pensamento racista, mesmo daquele com pretensa fundamentação científica. Como pano de fundo histórico, apresentamos as principais formas que o racismo ocorre no pensamento brasileiro de 1870 a 1940. No décimo primeiro artigo, "Filosofia entre a universidade e a escola: uma experiência de docência pesquisadora", **Célia Machado Benvenho** reconstitui a trajetória do curso de Filosofia da UNIOESTE, de modo especial após a inclusão da Filosofia no currículo escolar do Ensino Médio em 2008, bem como a própria trajetória de formação da autora na docência pesquisadora a partir de algumas experiências vividas. A secção encerra com o décimo segundo artigo de autoria de **Pedro Gambim** intitulado "Filosofia como insônia". Nesse texto, trata-se de discutir, a partir da obra de Lévinas, a experiência da insônia como atitude do

despertar como fenômeno genuinamente filosófico que urge em nós para além do plano ontológico, isto é, como significância de outrem.

A Secção **Escritos com Prazer** é aberta com o texto "O mal enquanto um problema metafísico" de **Amanda Victoria Milke Ferraz de Carvalho**. O trabalho visa mostrar as características de Deus estipuladas por Epicuro no seu dilema e os problemas que o tema do mal acarreta na compreensão de Deus e seus atributos sem deixar de recorrer ao livro VII das Confissões VII de Agostinho. O segundo texto, "Contribuições do nominalismo para a crítica à metafísica: de Ockham a Nietzsche" de autoria de **Fernando Sauer** objetiva reconstituir o movimento filosófico do período medieval desenvolvido pelos pensadores da escola de Oxford, que surge a partir da querela dos universais, denominado nominalismo, o que deu início a um paulatino processo de cisão com o pensamento escolástico, a saber, corrente filosófica que colocava a filosofia a serviço da teologia, via a posição de Tomás de Aquino. Já o terceiro texto, "Como tornar cidadã um ser 'exclusivamente dedicado ao amor'? Sobre Elvira López, autora da primeira tese em filosofia feminista da América Latina", **Ester Maria Dreher Heuser** examina a partir dos movimentos das professoras de filosofia, organizadas no Grupo de Trabalho da ANPOF "Filosofia e Gênero", e das premissas que os sustentam levando em conta a experiência de seu estágio de pós-doutoral em solo argentino a concepção deleuziana de potência para pensar o ensino de filosofia à luz da obra de Elvira López. O quarto texto, "Aprenda xadrez com os filósofos: o despedaçamento do ser como possibilidade", **Edgard Vinícius Cacho Zanette** observa sobre o quanto o jogo de xadrez permite não só uma interação do ponto de vista lúdico, mas se torna um instrumento valioso para o desenvolvimento da reflexão, exercício primordialmente filosófico. No quinto trabalho, "O tempo e o nascimento da beleza", **Paola Schroeder** nos apresenta um belo poema em que retrata a experiência do tempo e a gênese da beleza que remonta desde as origens gregas. **José Fernandes Weber** em o sexto texto, "Poeta", traz à tona o pano de fundo da experiência estética encarnada na figura do próprio poeta com sua contingência embebida na dor e no sofrimento reavivando o sentido trágico da existência. Já em "O cansaço circense: as desventuras de um palhaço triste", sétimo e último texto, **Claudinei Aparecido de Freitas da Silva** retrata, desde o cenário brasileiro de 2018, um fenômeno político novo: o bolsonarismo. Tal fenômeno cada vez mais rouba a cena junto à opinião pública via uma pantomima muito singular: a tragicomédia. Trata-se de distribuir pão e circo ao mesmo tempo em que se acirra os mais recônditos ânimos e "demônios" nos "armários" de certo inconsciente coletivo. A figura que melhor metaforiza isso não é a de um estadista, mas de um palhaço que se tornou a expressão da não-alegria, de fazer graça com a desgraça alheia, que, num último ato, vê o seu circo pegar fogo nas eleições presidenciais de 2022. O texto, do início ao fim, se afirma como um gesto de resistência a esse estado de coisas.

Por fim, em mais uma **Secção de Tradução**, o público leitor tem, em mãos, uma interpretação capital materializada em "Algumas reflexões sobre a afetividade do pensamento no *Esboço para uma Teoria das Emoções*". De autoria de **Gabriella Farina** e traduzido por **Caroline de Paula Bueno**, esse ensaio busca retomar um tema caro à teoria sartriana acerca das emoções. Trata-se de revisitar a problemática da afetividade para além das doutrinas tradicionais sob um giro de descrição hermenêutico-fenomenológico.

Isso posto, por meio desse Dossiê Especial, o periódico homenageia, uma vez mais, o espírito formador, plural e dialógico que, ao longo de três décadas, o PET consolida, no cenário nacional, e, particularmente, junto ao Curso de Filosofia da UNIOESTE.

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Nelsi Kistemacher Welter

Editores

## SUMÁRIO

### Entrevistas:

**Entrevista com o professor Luciano Carlos Utteich.....p.12**  
REVISTA DIAPHONÍA

### Artigos:

**A concepção socrática da ética como educação da alma.....p. 21**  
FERNANDO ALVES GRUMICKER

**O cogito cartesiano como ponto arquimediano.....p.28**  
CÉSAR AUGUSTO BATTISTI

**Da natureza como sistema teleológico e os limites da razão na crítica da  
faculdade do juízo.....p.43**  
SOLANJE DEJEANNE

**O cristianismo como ponto de partida para a crítica da *Vontade débil*... p. 56**  
ALMIR JOSÉ WEINFORTNER

**Tradição e crítica: a racionalidade do livre debate em Popper.....p. 64**  
ANGELO EDUARDO DA SILVA HARTMANN

**O equilíbrio reflexivo e seu papel na teoria da justiça como equidade....p.81**  
NELSI KISTEMACHER WELTER

**Uma leitura do jogo de linguagem da ética.....p. 91**  
MIRIAN DONAT & THAIS APARECIDA FERREIRA DOS SANTOS

**Gestalt y deriva objetivista de la Psicología de la Forma, según Merlau-  
Ponty.....p. 104**  
MARCOS JOSÉ MÜLLER

**Brevísimas notas sobre la felicidad: una mirada ecomunitarista.....p. 120**  
SIRIO LÓPEZ VELASCO

**Evolucionismo e racismo no Brasil 1870-1940: uma investigação acerca do  
conceito de raça.....p. 126**  
WILSON ANTONIO FREZZATTI JR

**Filosofia entre a universidade e a escola: uma experiência de docência  
pesquisadora.....p. 150**  
CÉLIA MACHADO BENVENHO

**Filosofia como insônia.....p. 165**  
PEDRO GAMBIM

### Escritos com prazer:

**O mal enquanto um problema metafísico.....p. 181**  
AMANDA VICTORIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO

**Contribuições do nominalismo para a crítica à metafísica: de Ockham a  
Nietzsche.....p. 185**  
FERNANDO SAUER

**Como tornar cidadã um ser “exclusivamente dedicado ao amor”? Sobre Elvira López, autora da primeira tese em filosofia feminista da América Latinap.....p. 189**  
ESTER MARIA DREHER HEUSER

**Aprenda xadrez com os filósofos: o despedaçamento do ser como possibilidade. p.200**  
EDGARD VÍNICIUS CACHO ZANETTE

**O tempo e o nascimento da beleza..... p.207**  
PAOLA SCHROEDER

**Poeta..... p.211**  
JOSÉ FERNANDES WEBER

**O cansaço circense: as desventuras de um palhaço triste..... p.213**  
CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

**Traduções:**

**Algumas reflexões sobre a afetividade do pensamento no *Esboço para uma Teoria das Emoções*.....p.217**  
GABRIELLA FARINA, CAROLINE DE PAULA BUENO (TRAD.)

Nesse primeiro número da *DIAPHONÍA* em 2022, a Revista entrevista o Professor Doutor Luciano Carlos Utteich do Colegiado de Filosofia da UNIOESTE. O periódico, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [*DIAPHONÍA*]

LCU [Luciano Carlos Utteich]

D – O professor poderia reconstituir um pouco sobre sua biografia, formação e o que motivou o interesse pela Filosofia?

LCU – Em primeiro lugar, gostaria de agradecer pelo convite. A revista *Diaphonía* vem obtendo o merecido destaque na comunidade acadêmica e nesse sentido parabeno a todos os envolvidos (alunas e alunos petianos e ao coordenador, Prof. Claudinei) por conduzi-la. Posso começar descrevendo a transferência de minha cidade natal, Tapera (no Rio Grande do Sul), para cursar a faculdade de Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Minha opção por essa faculdade definiu-se nos dois últimos anos do ensino médio, pois identificava-me com o que era tratado nas aulas de Filosofia: o debate sobre os vários temas e a convocação feita para que fôssemos seres dialógicos, pensantes e buscássemos a visão ampliada de questões fundamentais como a verdade, a legitimidade, a racionalidade e a pluralidade dos modos de considerar cada tentativa de resposta, a indicar que a impossibilidade de fechamento do debate era o motivador da procura mesma. Creio que foi essa “virtude” da atividade e do modo de operar filosófico que me cativou. Antes de ingressar na faculdade de Filosofia eu cultivava um estudo apurado da Filosofia ou Pensamento Oriental, motivado pelos anos de prática de artes marciais; até o final do primeiro ano do curso de Filosofia na UFSM consegui manter ainda esse estudo e essa prática. Então a abandonei; mas considero esse abandono como um ir-além: se é certo que em relação ao físico o condicionamento mental vem essencialmente em primeiro lugar, sendo o desempenho atlético físico um reflexo desse preparo, então a Filosofia, que lida com o domínio mental (ideias, pensamentos em sua relação com a sensibilidade e os afetos), tratava diretamente do ponto. Minha decisão foi me conduzir a esse domínio. Após o período natural de descobertas na Graduação (de 1992-1997), foi sendo fixado meu interesse em aprofundar o período da filosofia moderna, principalmente sobre a ‘novidade’ presente no pensamento de Kant em relação ao período anterior (pré-kantiano). Passei o ano seguinte inteiro em preparo, estudando as principais obras de Kant para elaborar, ao final, o projeto de mestrado, desenvolvido nos anos 1999-2002.

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com a obra de Kant, entre outros autores. Quais as motivações que o levaram trabalhar tais fontes no contexto mais amplo do Idealismo Alemão?

LCU – Durante meu mestrado em Filosofia, nos anos 1999-2002, sobre Kant (cujo resultado foi a dissertação: *O papel da faculdade da imaginação transcendental no sistema crítico de Kant*), sob a supervisão do Prof. Christian Viktor Hamm, eu vinha abrindo o leque de estudos para acompanhar as consequências do pensamento kantiano pelos pensadores ligeiramente posteriores. Outro professor contribuiu para essa abertura: o Prof. Stefan Bulawski, que era docente do curso de Filosofia da UFSM e havia adotado o Brasil nos anos 60. Ele era polonês. Ao início ele devia se tornar o orientador de meu mestrado. Diante da questão inicial da minha pesquisa (o conceito de “apercepção transcendental”) na *Crítica da razão pura* de Kant, o Prof. Bulawski me apresentou a equivalência deste conceito kantiano nos pensadores posteriores (Fichte, Hegel e outros), expandindo o horizonte para a leitura desses autores. Era costume, antes do início das conversas de orientação, ele abrir um jornal em polonês (do qual era assinante e recebia quinzenalmente) e mostrar-me o setor dos livros lançados na Polônia: em particular apontava para os livros sobre os três principais autores do idealismo alemão, Fichte, Schelling e Hegel, acentuando o quanto eram atuais nos debates filosóficos na Polônia. O Prof. Bulawski havia também tido por professor supervisor, na Polônia, um pensador que tornara popular lá os autores do Idealismo alemão, o Prof. Marek J. Siemek. Além de diversos artigos e publicações, o Prof. Siemek escreveu e publicou em alemão o livro *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, que, posteriormente, tornar-se-ia fonte de minhas pesquisas. Nesse período, antes ainda da defesa do mestrado, iniciei então meu estudo dos textos de Fichte. Entretanto, não inclui nada desse estudo na dissertação, pois a pesquisa sobre Kant era o foco e tinha de manter o texto dissertativo dentro das requeridas proporções. Com a finalização e defesa, segui para continuar a pesquisa sobre o pensamento de Fichte na PUCRS, em Porto Alegre, sob a orientação do Prof. Eduardo Luft. Naquele mesmo intervalo em que me preparei estudando as obras de Kant iniciei também o estudo do idioma alemão, visando usar bibliografia nesse idioma e realizar o estágio-sandwich na Alemanha. O doutoramento se deu entre os anos 2003-2007; em março de 2006 fui a Tübingen, por 8 meses, para o sandwich sob a supervisão do Prof. Manfred Frank; lá frequentei as aulas no Seminário de Filosofia e as bibliotecas da Eberhard Karls Universität. Estão aí as motivações para as pesquisas que me levaram para além de Kant, desde os estímulos do Prof. Bulawski e seu contato com a atualidade desses autores na produção filosófica polonesa.

D – O senhor tem realizado algumas experiências de intercâmbio com a Europa (em particular, com a Alemanha, via estágio pós-doutoral, e Portugal), além de visitas técnicas no circuito latinoamericano. Como avalia essa experiência

acadêmica e no que ela, muito especialmente, tem agregado nos projetos acadêmicos até o momento, em particular, na pós-graduação em que atua?

LCU – A experiência de intercâmbio foi uma consequência natural das pesquisas realizadas no período de minha formação. A partir da participação em eventos internacionais de Filosofia no Brasil tomei contato com pesquisadores estrangeiros. Fiz contato com o Prof. Diogo Ferrer (do curso de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal) no V Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, em 2009, em Fortaleza (CE). O Prof. Diogo havia feito, para o português de Portugal, a tradução da primeira Doutrina da Ciência (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794) de Fichte, publicada pelas Edições Colibri (1997) – aproveito e menciono aqui que a tradução desse texto, por ele revista e revisada, saiu no Brasil no ano passado (2021) pela Editora Vozes. Visto que pesquisávamos temas afins, estreitei relações com ele desde aquele momento. Elaboramos um trabalho colaborativo de publicação entre os departamentos de Filosofia da Unioeste e de Filosofia da FLUC, vindo a lançar o livro “A Filosofia transcendental e a sua crítica. Idealismo, Fenomenologia e Hermenêutica”, lançado em 2015 pela Editora da Universidade de Coimbra. Participei ministrando palestras no curso de Filosofia da FLUC, em Coimbra, nos 2012, 2014, onde apresentei resultados parciais da minha pesquisa de doutorado. Estive novamente em Coimbra em 2016 para participar do encontro internacional da Rede Ibérica de Estud(i)os Fichteanos, realizado pelo Prof. Diogo; ali conheci então outros pesquisadores afins da América Latina (Argentina, Colômbia, Chile) e da Espanha, da Itália, da França e Alemanha. Todas as palestras foram publicadas em 2019 no livro: “A Filosofia da História e da Cultura em Fichte”. Evidenciou-se, então, que o autor em torno do qual a comunidade acadêmica havia se reunido estava sendo já devidamente contemplado e reconhecido. Mais recentemente contribuí para fazer surgir o GT-Fichte (Grupo de Trabalhos) na ANPOF, cuja primeira atuação foi a XX edição da ANPOF em Goiânia (GO), esse ano (2022); sou o atual coordenador do GT-Dialética, inicialmente sediado na PUCRS, e que teve como membros fundadores o Prof. Dr. Carlos Roberto Velho Cirne Lima e o Prof. Dr. Jayme Paviani, em 1996. Dando continuação, em outro congresso internacional vim a conhecer o professor que se tornaria o supervisor do meu estágio pós-doc., realizado na cidade de Duisburg (Alemanha). Foi o Congresso da ALEF (Associação Latino-Americana de Estudos sobre Fichte), um braço sul-americano da Internationale Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft, ocorrido em Goiânia (GO), no qual conheci o Prof. Helmut Girndt. O Prof. Girndt havia realizado seu doutoramento sob a supervisão de um dos principais estudiosos de Fichte na Alemanha, o Prof. Reinhard Lauth (1919-2007). Fui para meu estágio pós-doutoral em outubro de 2013 (tendo lá permanecido até a outubro de 2014) na Universität Duisburg-Essen. O objetivo desse estágio foi aprofundar o estudo sobre um texto

posterior de Fichte, conhecido como as Preleções de Berlim, fruto de sua ida a Berlim após a acusação de Ateísmo em Jena. Essas preleções foram publicadas com o título *A Doutrina da Ciência de 1804* (Segunda Exposição) (Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im 1804) (há dela traduções ao espanhol, francês e inglês, mas não ainda ao português). Uma das linhas de trabalho em minhas publicações se refere à continuação da extração dos resultados dessa pesquisa do ano 2013-2014. Resulta como lado positivo desse tipo de aprofundamento que os seus resultados são inúmeros e contínuos: novas frentes são abertas que ampliam a investigação e, principalmente, ampliam a *network*. Parte dessas descobertas eu fui expor no evento II Jornadas de Discussión sobre Idealismo: Teoría y Práctica, na UBA, em julho de 2018, promovido pelos pesquisadores da RAGIF (Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía). Integrei-me às atividades desenvolvidas frequentemente por eles, sendo a mais recente o Congresso Latino-Americano intitulado: “Fichte en las Américas”, em 2021, que congregou pesquisadores das Américas do Sul, Central e do Norte, sob o mesmo mote: relacionar a reflexão filosófica do pensador Fichte com respectivos autores das três Américas. Na minha contribuição apresentei vínculos entre a concepção de história em António Vieira e Fichte no tema: *A atualidade da Doutrina da Ciência de Fichte e a ucronia da História do Futuro em António Vieira* (no prelo). O interessante nesta aproximação é a triangulação: Luís de Camões, Fichte e P. António Vieira. Fichte aprendeu o idioma português e dele verteu ao alemão algumas partes do Canto 3 (as estâncias 119-135) de *Os Lusíadas*, que trata do “Episódio de Inês de Castro”, a rainha que foi coroada depois de morta. Ele publicou esses excertos em 1810 em Berlim, na revista Pantheon (Periódico para Ciência e Arte). Enquanto Camões é o primeiro a mostrar exuberância no uso da língua portuguesa, como sucessor temos o P. António Viera, o segundo gênio no uso da língua. Em contraste, Fichte é um dos primeiros autores obcecados pelo “furor sistemático”, isto é, com a exposição conceitual clara e acessível – notoriamente alcançada por António Viera. E Fichte demonstra para isso sua habilidade ímpar. Voltando ao ponto: após a inserção em agremiações de pesquisadores que partilham do mesmo interesse, vem a resposta sobre a questão acima: para ser sempre essa a tarefa – levar tais conteúdos à sala de aula na pós-graduação (mais facilmente) e, se possível, em doses menores, à da graduação. Mas, também, para que sirva de estímulo aos próprios alunos pesquisadores a fim de sigam os seus rumos no mestrado e doutorado/pós-doutorado: construam um itinerário de pesquisa que venha favorecer o intercâmbio e a ampliação da *network*, como já temos vários exemplos bem-sucedidos no nosso programa (PPGFIL). Esse é o círculo virtuoso a promover, visando resgatar textos filosóficos inéditos na área e pô-los na ordem do dia para tornar os debates arejados e renovados.

D – Quais outros projetos teóricos futuros o professor tem em vista?

LCU – Atualmente esses projetos estão restritos aos trabalhos de tradução de textos inéditos em nosso idioma, textos de autores que, embora relevantes na interlocução com Kant, Fichte, Schelling, permanecem para nós inacessíveis a um debate mais amplo devido à barreira da língua. Há muito debate ocorrido naquele período do qual podemos ainda hoje nos beneficiar, bastando para isso atualizá-lo. Sabemos que essa antecipação encontra muitos temas atuais como seus afiliados. Não podemos nos enganar a esse respeito. Grande parte da tarefa da reflexão é reciclar: é descobrir o novo naquilo que já existia há muito tempo e permaneceu encoberto e soterrado. Dificilmente se poderão obter ideias novas de modo radical, sem que elas tenham um assento num certo uso, numa certa disposição enraizada num começo. A isso que se acostumou atribuir como perdido e sem certidão de nascimento no tempo não basta justificar a omissão de investigação pelo fato de pertencer ao passado imemorial; essa atribuição vale apenas para aqueles que negam se aventurar para ir buscar esses conteúdos de inteiro interesse humano. Não há lugar para a passividade na Filosofia como tarefa, seja teórica, seja prática.

D – O professor também acaba de transferir a tutoria do Grupo PET/Filosofia; gestão essa assumida ao longo de um triênio de planejamento e atividades. Que significado histórico-pessoal e acadêmico essa vivência lhe proporcionou?

LCU – A experiência de conduzir o Grupo PETFIL foi almejada durante um bom tempo; para ser preciso, desde minha chegada à instituição (Unioeste), em 2008. Eu acompanhava de longe as atividades internamente realizadas e o trabalho do professor-tutor. Na instituição em que me graduei (UFSM) não havia essa modalidade de trabalho. Mas os grupos de estudos sempre foram fundamentais em minha formação, pois há livros de Filosofia que o indivíduo não deve “impor-se” a si mesmo, nem como castigo, na tarefa de decifrá-los. No fundo, assim como a quase maioria dos textos filosóficos propõe uma (ou mais) questão (ões) perante uma avaliação racional aberta (pública), também os leitores devem se beneficiar dessa amplitude em sua apropriação individual pelo debate aberto e coletivo. Essa intuição busquei transferir ao grupo de alunos petianos no triênio (2019-2021) em que conduzi o PETFIL. Tínhamos ali os 10 eixos-temáticos a seguir, como parte do regulamento nacional. Certamente cada um desses eixos possibilita um tipo de incremento na formação dos alunos. No entanto, na minha gestão os eixos dos estudos (de textos filosóficos, na inserção de assuntos e autores novos) ganharam sempre o maior destaque, para além de que qualquer atuação instrumental. Creio que a tônica desse grupo é por aí: propiciar aos alunos a que alcancem um grau de excelência na categoria de pesquisadores. Assim, à parte de todo apoio que os alunos fornecem ao curso de Filosofia, pela infraestrutura condicionada para que os eventos no curso ganhem fluência e concretude, para mim o grupo tinha pelo

espelhamento de sua própria circunspecção e aprofundamento teórico: pela ampliação dos recursos de apropriação conceitual e temática das questões filosóficas. Aqui recorde-se: em meu triênio tive de lidar com o período pandêmico; após um primeiro ano (2019) intensamente ativo, o ano seguinte (2020) foi de adaptação da nova realidade; certamente tivemos novas questões e novos aprendizados (imersão em novos recursos digitais, encontros remotos, etc.), mas a ausência do nosso público – os alunos da Graduação e o andamento dos eventos no curso de Filosofia – tornou nossas atividades bastante autocentradas, o que não caracteriza a essência do grupo PET. As atividades inicialmente planejadas precisaram ser adaptadas e ajustadas. Conseguimos, ao final, concluir o planejamento trienal, mas a experiência do período pandêmico trouxe questões que transcenderam a atuação do grupo. Aprender a conviver com a realidade pandêmica foi, entre todas, uma lição inusitada. Creio, do ponto de vista pessoal, que esse momento foi verdadeiramente importante: o diálogo constante do grupo PETFIL com a comunidade acadêmica do curso requereu uma atenção para a constante mediação; isso auxiliou-me a desenvolver a habilidade ativa de comunicação, no acolhimento, na maturação e resposta às demandas vindas dos dois lados, dos alunos petianos e do Colegiado da Graduação. Apenas alguns meses após o retorno dos encontros presenciais do Grupo PETFIL, ainda sem o retorno efetivo do curso de Graduação, chegou o momento de passar o bastão à nova tutora, a Profa. Dra. Nelsi Kistemacher Welter. E, no processo de transição, disponibilizei-me a participar para a Prof. Nelsi todas as tarefas realizadas e os temas programados, em esboço, para serem continuados na gestão seguinte.

17

D – Qual sua posição relativa à disciplina de Filosofia no ensino médio em face da atual conjuntura nacional? Quais as implicações do ponto de vista das políticas públicas?

LCU – Avalio essa questão como decisiva diante do rumo que toma o nosso país. O que as autoridades públicas e políticas devem primar, acima de tudo, é a formação sempre mais adequada e completa do estudantado. Não é suficiente admitir que isso está sendo realizado. Há que constatar que a disciplina de Filosofia vem sofrendo no ensino médio uma enorme restrição de sua importância, devido, obviamente, à redução do número obrigatório de horas-aula no planejamento curricular. O bom uso (o correto uso) do pensamento não se faz sob o pressuposto de que ele ocorrerá sem o devido envolvimento e as devidas horas de aprofundamento; o seu contrário é a crença no “pensamento mágico”, que ocorre em pouco período e de modo “intensivo”. Após minha imersão em temas da educação, durante minha formação, constato algo que ainda permanece sob desconfiança na sociedade e, por extensão, na administração política. A projeção de que não deve haver, verdadeiramente, segurança nenhuma na iniciativa de buscar produzir o acesso às leis do pensamento e às leis da subjetividade. Uma das lições que a tradição do pensamento alemão legou trata justamente disso: ao

pensamento humano não equivale nem corresponde uma ‘sala escura’, na qual não pudessem ser encontradas leis definidas (note-se: não disse leis “definitivas”) e de que não pode haver, por isso, modo de nos orientar, restando viver a tatear, sem chance de clarão e iluminação sobre seus mecanismos e componentes orgânicos. Pelo contrário, essas leis podem ser todas acompanhadas, estudadas, apropriadas, motivo pelo qual a intimidade com o ‘cérebro’ virá necessariamente desse estudo e da proximidade a tais leis, e não da sua recusa e do apelo ao pensamento mágico. Entender que essa dimensão do pensamento é uma dimensão real (e não apenas ideal) amplia a compreensão sobre a necessidade de construir uma pavimentação para a troca e o intercâmbio. A comunicação é o que move; enquanto as políticas da educação (nacionais, estaduais e municipais) não primam por fomentar esse palco comum, estão a trabalhar contra o avanço da compreensão e facilitam com que os institutos de ensino e seus receptores se trumbiquem, acabando com sua verdadeira razão social.

D – Qual a sua perspectiva para a Filosofia no país? Que desafios a área tem pela frente em meio a tantos ataques na seara, como um todo, das Humanidades?

LCU – A Filosofia medrou, historicamente entre os gregos, já envolta numa aura de que trazia uma subversão diante do rumo político e cultural daquela nação. Mas esse quesito ‘subversivo’ precisa, certamente, ser sempre adequadamente qualificado: não se trata do trabalho de ‘ser do contra’, mas de ser uma atividade cujo resultado precisa envolver o máximo do coletivo, da reflexão coletiva, pois é uma atividade cujo fim último é a cidade (pólis); todos os bens que só são possíveis de serem obtidos a partir da vida em conjunto diferem, nesse sentido, de todos aqueles outros que são individualmente apropriados por um regime sem lei nem regra alguma de convivência. Na medida em que o convite da Filosofia é para que voltemos a atenção a esse horizonte das questões - questões que importam para a vida em comunidade -, não vejo em que sentido o caráter ‘subversivo’ da atividade filosófica não se converta em elemento positivo para a mesma cidade ou país. Portanto, ela é uma atividade que não deve ser trancafiada (como a um animal, a um pássaro, crendo que ele entoará por isso o seu melhor canto). É o país que deve aprender cada vez mais a se servir e se beneficiar dela. Vem aí a importância do tema: a quem não despertou, sejam os atores políticos, seja a comunidade, para a função importante que a nossa área tem a desempenhar em nosso meio, parece que há muito o que fazer. É importante que as lideranças (eleitas pelo voto democrático) comecem por dar seu depoimento sobre esse esclarecimento: em nosso país é imensa a contribuição que a Filosofia pode trazer. Unicamente o desenvolvimento das potencialidades humanas garantirá com que o progresso e o amadurecimento humano – principalmente político-afetivo – tire parte da sociedade de sua ociosidade do pensamento (em favor de uma correspondente adoção de ‘atalhos’, de natureza político-partidária ou fideísta-religiosa). Essa

ociosidade de pensamento é o pior dos males e um disfarce totalmente contraproducente. Não há irrealismo nisso: a idade adulta impele a que caminhemos sobre os próprios pés e que assumamos as consequências de cada escolha. Não há mais desculpas para o uso de ‘bengalas’ mentais. O conhecimento está aí todo ele disponível, exigindo de nós a ação do crivo, do crivo individual. Um país só se constrói pela ampliação das consciências que o constituem. O pensamento é livre e impulsiona à liberdade; mas isso precisa ser cultivado, pois não se nasce pronto. Ao contrário, é contínuo o burilar, havendo muita disciplina e concentração na lida com o pensamento. Nesse contexto ponderamos: se para a Filosofia o natural é a clareza de pensamento conceitual, já que ela descobriu há tempos que o diálogo é o caminho para o equilíbrio, a ela é também antinatural a confusão mental, o embaralho dos afetos/emoções e a ausência de direção do pensamento (a ociosidade). Por isso não são gratuitas a disciplina e a concentração por ela exigidas. Avalio como sendo até agora subavaliado o resultado por ela alcançado e disponibilizado ao todo da sociedade. É preciso que se entenda que a Filosofia é esse lugar do pensamento e que, por isso, que ela seja cultivada e preservada sob pena de não haver mais qualquer lugar público e coletivo. Os desafios que a área tem pela frente, diante dos ataques que vem recebendo, têm de ser encarados sob a forma de resistência contra quem advoga causas em favor do obscurecimento e de sentimentos sombrios. O pensamento ocioso – sem préstimo algum para a vida em comum – não deve tirar o espaço daquele que é de interesse para todos; a defesa de uma natureza ‘monológica’ da comunicação é falsa. Isto diz só do interesse de manipular as consciências e dar ao ser humano um funcionamento instrumental, de massa de manobra. Creio na possibilidade e na efetividade de uma massa crítica, de um senso comum crítico. A sociedade não se resume em ser produtora de bens de consumo; cada indivíduo é ainda um insumidor, um produtor dos bens impalpáveis da cultura, de produtos que não abastecem meramente os sentidos, mas principalmente as consciências. Os cursos de Filosofia em todo nosso país já trazem, certamente, essa diretriz; agora o poder público deve atuar e tirar proveito disso. Nossa atividade tem de ser vista pelo Ministério da Educação com uma atenção particular, principalmente diante da recente mudança de governo. É enorme a oportunidade de preencher as lacunas, reimplementar as estratégias de atuação de nossa atividade, mais intensivamente, em todas as escolas do país e retomar a vocação que grassa em nós de sermos um país que não aceita desatrelar a dimensão afetiva da dimensão reflexiva do pensamento. Mas, para isso, a disciplina de Filosofia deve permanecer assumindo a tarefa de elaborar estratégias para chegar a todos os rincões. Ela deve se deixar conhecer e se tornar conhecida para afastar, efetivamente, os fantasmas da ociosidade e do descrédito sobre a atividade do pensamento, que têm insistido em apagar a claridade das coisas. É para isso que ela veio e chegou, desde os primeiros

tempos, no mundo grego. E por isso ela continua existindo, de modo muito valorizado e bem cotado, nos países considerados os mais avançados do mundo.

## **A concepção socrática da ética como educação da alma**

### **The socratic conception of ethics as education of the soul**

FERNANDO ALVES GRUMICKER<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente escrito visa explicitar a concepção da ética na concepção socrática, concepção tal que visa uma finalidade direta na política. Partindo da concepção de educação da alma como uma educação para o autodomínio, já se faz presente uma definição de ética definitiva que, de maneira intermediária, faz jus à realização do homem servindo da razão e a sua prática na política. Se analisa a partir disso as concepções tanto do Sócrates histórico quanto do Sócrates de Platão.

**Palavras-chave:** Ética. Alma. Autodomínio. Finalidade. Política.

**Abstract:** This paper aims to explain the conception of ethics in the Socratic conception, a conception that aims directly in politic purposes. Starting from the concept of education of the soul as an education for self-mastery, in which already a definitive definition of ethics is present, at an intermediate way, and does justice to the realization of man using reason and its practice in politics. From this, the conceptions of both historical Socrates and Plato's Socrates are analyzed

**Keywords:** Ethics. Soul. Self-mastery. Goal. Political.

### **Uma primeira constatação introdutória**

O que se segue é uma aposta em um discurso que descreve a concepção de uma pessoa em específica, de uma determinada época, cultura e sua conceitualização fatídica, assim um discurso que se pretende cumprir e demonstrar o pensamento de um determinado ente, porém, não um ente qualquer, mas um ente que, além de não ter escrito por uma recusa e por dar ênfase à memória, que vai moldar um modo de se investigar, de uma postura de ser e do próprio modo de ser do ocidente, ainda marca a peculiar concepção de paideia e de virtude política. Não se trata de um discurso que se pretende deixar exprimir por completo, mas antes, no entanto, de demonstrar um ente e seu pensamento no mais verossímil do que nos é possível sobre Sócrates (469 a.c-399 a.c).

Um discurso que se propõe a exprimir a totalidade deste pensamento conduz a um discurso que fracassa por si mesmo em sua tentativa, pela simples impossibilidade de expressão completa da sua investigação, portanto, terá de ser inevitavelmente, para deter objetividade, não apenas um discurso falso como também um discurso que justifica o falseamento do seu objeto explicitado. Como não se pretende tratar da totalidade de um pensamento frente à sua própria limitação do autor e do seu

---

<sup>1</sup> Licenciado e ex-petiano em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Membro do corpo editorial da Revista Diaphonía (2019-2022). E-mail: grumickerfernando@gmail.com

objetivo, tratará de expor antes o seu modo definitivo de proceder, isto é, da concepção socrática da educação da alma<sup>2</sup> e a sua correspondência na política. Sócrates, de fato é um homem diverso dos do seu tempo, tanto pelo seu trato da ética quanto pela sua dialética retratada em Platão, ao seu indubitável prestígio na história retratado por Xenofonte, pelo modo pelo qual cria e desenvolve conceitos para explicitar o que era pertinente no seu tempo e que inversamente criaram a volta do olhar para antiguidade quando se trata de um desdobramento nas investigações sobre os problemas gerais, tanto do estado quanto do próprio homem político.

Assim, este discurso sobre Sócrates não traz novidade alguma a respeito de Sócrates, porém, antes disso, pretende-se lançar mão de um panorama bibliográfico para o entendimento do que se pensa a respeito da ética e a sua relação com a política. Nesse sentido é que se pode falar de Sócrates como um educador do homem interior através da sua exigência com a preocupação com a alma que, inversamente faz alusão à concepção de autodomínio na ética, exigência tal que coloca o homem sob a finalidade do domínio de si mesmo, assim como esta finalidade é educativa é uma forma inseparável da vida política da pólis, isto é, que a *arete*, para Sócrates se concretiza pela educação da alma e o seu respaldo direto com a vida política.

### A interiorização moral e o autodomínio

As contatações que apresentam Sócrates como um educador<sup>3</sup> é antes de tudo ao que se refere, através de uma exigência da preocupação do homem com a alma, é com o apelo ao “cuidado da alma”<sup>4</sup> que Sócrates pode ser visto como uma figura que não separa o físico das concepções do espírito, mas exige o cuidado da alma para a formação do homem. Assim, a sua postura de educador através desta exigência é, em um só tempo, uma postura da exigência do autodomínio do homem sobre si mesmo. É através do cuidado da alma que o homem pode dominar-se para além de seus impulsos naturais. Sócrates é enfático e vê a alma como inseparável do espírito. Tal concepção de “cuidado da alma” moldará o pensamento e influenciará em ampla magnitude as culturas e as concepções morais e ascéticas posteriores na história da civilização ocidental.

A educação como cuidado da alma é antes uma educação para o autodomínio, em Xenofonte aparece evidente a concepção de que a educação leva ao domínio do homem sobre si mesmo<sup>5</sup>. A alma não está de maneira alguma, para Sócrates, separada do físico, mas ambos cumprem seu papel definitivo, apesar de que a alma é entendida como “o que há de divino no homem”<sup>6</sup>. Nesse sentido é que nos diz Werner Jaeger:

<sup>2</sup> A concepção de alma e sua distinção da corporeidade são dadas no horizonte do *eidos* e das formas puras platônicas, advinda da teologia cristã, e não das noções fisicalistas no período helênico.

<sup>3</sup> XENOFONTE, Memoráveis, I, 2, 4, e IV, 7, 9.

<sup>4</sup> JAEGER, Werner, p. 327.

<sup>5</sup> XENOFONTE, Memoráveis, II, 1,6.

<sup>6</sup> JAEGER, Werner, p. 528.

[...] Sócrates exige que, em lugar de se preocupar com os ganhos, o Homem se preocupe com a alma (ψυχηςΘεραπεία) [...]. De resto, nada se diz para demonstrar o superior valor da alma em comparação com os bens materiais ou com o corpo. Isto é algo de evidente por si mesmo e que se aceita sem discussão, por mais que os homens o esqueçam na sua conduta prática<sup>7</sup>.

Desta maneira, para Sócrates, há uma distinção entre alma e corpo, no entanto, é dado à alma ao que se educa, tanto para guiar o corpo quanto para a ação prática que a educação da alma mantém relação com a *arete*. Abundam em Sócrates as concepções das exigências ao cuidado da alma, como no diálogo Protágoras onde Sócrates fala como um médico do homem interior. Sócrates dá luz ao cuidado da alma através do conhecimento do “valor e da verdade”, inevitavelmente o apelo de Sócrates ao cuidado da alma exigiria uma base conceitual do conhecimento do bem. Sócrates é, sem mais, o profeta da virtude moral, pois a *arete* que nos comunica é um valor interior e espiritual. Neste cenário “a alma é espírito pensante e razão moral, e estes são os bens supremos do mundo”<sup>8</sup>.

A alma é colocada na hierarquia estruturante do pensamento humano e determinante da ação moral. Não se trata de um mero adorno elevar a alma a uma concepção de elevada magnitude, no entanto, de reconhecer a sua importância como uma estrutura interna do homem e, não obstante, que sua educação o liberta de todas os limites da experiência e o lança para o que deveria ser, isto é, para a sua realização enquanto homem e o seu domínio sobre si mesmo.

O recuo aos impulsos caracterizados como naturais e, para denotar um termo moderno; o recuo aos impulsos biológicos, é parte que constitui a educação da alma como uma atitude de domínio sobre si mesmo. Não se caracteriza aqui como uma anomalia o corpo e seus impulsos, mas que, pelo contrário, a virtude da alma e a virtude física se complementam:

A virtude física e a virtude espiritual não são, pela sua essência cósmica, mais do que a “simetria das partes”, em cuja cooperação corpo e alma assentem. É a partir daqui que o conceito do “bom”, o mais introduzível e o mais exposto a equívocos de todos os seus conceitos, se diferencia do conceito análogo na ética moderna. [...] Para Sócrates, o bom é, sem dúvida, também aquilo que se faz ou quer fazer por causa de si próprio, mas ao mesmo tempo, Sócrates reconhece nele verdadeiramente útil, o salutar, e também, portanto, o que dá prazer e felicidade, uma vez que é ele que leva a natureza do Homem à realização do seu ser.<sup>9</sup>

Evidencia-se que a ética é entendida aqui como uma postura que remonta à clarificação e o esquivo aos impulsos animais que possam vir a desviar o homem

<sup>7</sup> JAEGER, Werner, p. 527.

<sup>8</sup> JAEGER, Werner, p.532.

<sup>9</sup> JAEGER, Werner, p. 532.

de seu estado, dado ao logos que radicalmente distingue o homem, o define, e que o possibilita a agir eticamente. Sócrates através do seu apelo ao cuidado da alma leva a uma concepção bastante diversa das do seu tempo, da virtude proporcionada pela ginástica e pelo físico, no entanto, entende a alma como um cosmo particular em harmonia com o universo, assim, analogamente, na harmonia do homem com o seu próprio ser, o homem pode vir a alcançar o domínio completo sobre si.

### **A educação da alma como ação ética do autodomínio**

Não nos é surpreendente encontrar na República Sócrates discutindo a educação militar e doutrinas sobre ética. No entanto, a educação ao que diz respeito à alma refere-se a uma educação que leva o homem ao domínio de si mesmo de maneira bem interiorizada. Sócrates não pretende explicitar uma lógica a respeito das definições e da gênese dos problemas éticos, contudo, a educação da alma pretende ser a maneira de utilizar-se do logos para se chegar a uma conduta reta. Assim se afigura que, a *arete* deve de se constituir em um saber, pois a educação da alma se pretende ter o objetivo determinado de fazer com que o homem se entregue à alma para a finalidade de ter domínio sobre si mesmo, tal saber, isto é, o conhecimento do bem é, o caminho pelo qual é possível a realização do ser moral.

De fato, os homens tomam caminhos inversos quando se trata da educação moral, é dizer, embaraçam-se em uma fraqueza dos seus impulsos. Não é esta a postura que Sócrates nos menciona, ao contrário, a ação ética se baseia no conhecimento do bem, tal conhecimento não está submetido à experiência, mas é uma expressão consciente do ser interior do homem. É dado à Sócrates que o conceito de autodomínio exerceu tamanha influência no mundo ocidental e mais especificamente nas concepções éticas, da virtude e por conseguinte da própria concepção de moral da modernidade.

Na tradição que nos desdobramos, o conceito de alma (psique, se é assim que é entendida na antiguidade) recebe uma injeção de uma reflexão moral e religiosa (esta se encontra mais evidente no cristianismo posteriormente), no entanto, o movimento que se encontra em Sócrates a respeito da educação da alma é diferente das concepções épicas, sobretudo da de Homero. Em Platão a concepção da alma é ainda de suma importância para a sua teoria das ideias, da reminiscência e da sua teoria do conhecimento. Não obstante, esta reflexão a respeito da alma e que ganha uma tese na perspectiva educacional é dado, sem dúvida, à Sócrates, este quem levará tal concepção, tanto aos seus amigos próximos quanto aos cidadãos em geral. A primeira impressão a respeito do que Sócrates pensava, a respeito da educação tanto no Sócrates apresentado por Platão e Xenofonte é a ideia do conhecimento da justiça, isto é, o conhecimento do bem, é uma ideia correlata na tradição de Sócrates que a educação torna o homem um ser melhor, esta concepção é ainda marcada, de fato, fundamentalmente pelo conhecimento individual, mas que pretende se estender a

todos os cidadãos da pólis. Sócrates de frente à exigência ao cuidado da alma vê no homem a representação da capacidade de seguir tanto a educação intelectual quanto a capacidade formal.

Tal concepção é criticada no teatro pois a percepção de que o homem é dividido em várias partes (tanto a conceitualização da alma e sua divisão por Platão), no entanto, Sócrates entende que é a alma como o que define o homem. A proposta socrática que se refere à formação do homem por inteiro, envolve atrás disso a ideia fundamental da educação através do diálogo, isto é, o diálogo é o que constrói. Desta maneira, não apenas a educação é um problema político, como também, inversamente, a política é um problema educacional, pois, Sócrates na sua percepção da educação dos homens na pólis coloca um valor a ser conhecido relativizado, especialmente pela educação vendida pelos sofistas, portanto, a forma percebida por Sócrates ao que se refere à corrupção do homem na pólis<sup>10</sup>. A educação da alma é, portanto, um diálogo com o próprio ser interior tendo em vista o conhecimento do bem em oposição aos impulsos do homem. É regulando os impulsos que o homem pode chegar ao domínio sobre si e à realização do seu ser (moral).

### **A concepção da ética socrática e seu desdobramento na política**

Uma das primeiras constatações ao que se refere à ética, para Sócrates, retratado tanto em Platão como em Xenofonte, trata-se enquanto uma atividade educativa que pretende conduzir à formação do homem virtuoso, esta concepção, por sua vez, é inseparável da política. A concepção da ética nos gregos, mantêm relação direta com a vida coletiva e com o próprio conceito de política sob a égide do conceito de domínio.

Para compreender a concepção socrática da ética, é importante salientar que ela exerce seu papel, não como uma submissão à legislação externa, mas como o próprio ato de interiorização enquanto domínio do próprio sujeito sobre si mesmo. Permanece o projeto socrático com a educação da alma como a formação do homem virtuoso que é aquele se realiza através da participação na política. Onde esta concepção começa é em Sócrates que, partindo da noção de que a virtude é antes de tudo um conhecimento do bem implica que o conhecimento da virtude dita a prática ética fundada na educação intelectual, de fato, o que visa a educação da alma é antes uma percepção do sujeito sobre si mesmo e o objeto da educação deve prescindir a completude do sujeito. A primeira parte do problema se coloca com a cultura da pólis, isto é, a crítica do teatro, pois uma vez que a ideia socrática de educação visa a emancipação do homem no sentido moral, contudo, não se trata de uma base hierárquica que já parte de um pressuposto definitivo do que é o conhecimento do

<sup>10</sup> Uma das acusações à Sócrates diz respeito da corrupção da juventude, no entanto, Sócrates vê a própria educação da pólis do seu tempo como uma educação corruptora. Sócrates é um educador que na sua proposta de fundamentar a educação do seu tempo é acusado de corrupção à juventude.

bem, por isso a educação e o diálogo. A educação, neste contexto é um fato político assim como a política serve como instrução (portanto como educação). Se a educação para Sócrates é um fato concernente e inseparável da política, os valores da pólis se são transmitidos equivocadamente oscilam as relações diretas entre o que a política transmite à educação e vice-versa.

Sócrates pode nos clarificar, a respeito da contraposição no diálogo, no sentido alto do termo, enquanto a educação se encontra vinculada com a política, pela construção e regimento da cidade de modo geral e seu papel em na educação pública e política. Está implícito aqui a ideia de que a educação transforma os homens e, ainda a ideia quase que moderna de que o conhecimento forma o indivíduo de maneira ética e política. Para tanto, é necessário dirigirmos nosso olhar à implicação de que a educação da alma, isto é, a educação intelectual e do domínio do homem sobre si mesmo repercute no modelo social e político uma vez que o diálogo é um processo de formação do homem no interior da pólis.

O momento da história em que surge uma descontinuidade na política em relação ao papel da educação é neste apelo socrático ao cuidado da alma, onde Sócrates contraria os métodos vigentes das instituições políticas como educador recorrendo à dialética e não à sofística instituída, recorre ao logos para o fundamento da sua postura como modo de educação com o outro, isto é, com os cidadãos em geral da pólis. Ao mesmo tempo que a educação da alma é uma ideia que não aparece simples de ser imaginada, trata-se de uma concepção que mais teve impacto na história do pensamento ocidental.

Cabe a nós, portanto, enquanto seres de logos, a educação da alma, é dizer, do domínio sobre si mesmo. A autonomia socrática significa a independência do homem em relação à parte animal de sua natureza, a perspectiva que atribui ênfase na interioridade do próprio indivíduo. De fato, graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu em ideia central das concepções éticas do ocidente, a forma pela qual Sócrates aborda o problema ético é antes um estímulo ao cuidado da alma que se traduz no esforço de penetrar na essência da moral por meio do logos, a base aparece enquanto premissa, é dizer, de que a ética é a expressão da natureza humana de maneira bem entendida<sup>11</sup>. A concepção socrática da educação não é de modo algum a concepção de trazer de fora, do contexto externo ao homem e levar ao seu espírito na procura de elevá-lo<sup>12</sup>, mas a concepção da educação interna do homem envolvendo todos os aspectos dos valores externos. Desta maneira, é através dos valores internos aos homens e a sua base sólida valorativa que a educação é possível, implica que as concepções civilizatórias exigirão uma base sólida valorativa para a fundamentação da política. Faz parte da filosofia como herdeira da civilização grega a investigação

<sup>11</sup> JAEGER, Werner, p. 535.

<sup>12</sup> O ideal da virtude como modelo dos heróis épicos e a educação como um modo de alcance de tal modelo como realização da antiga Grécia.

acerca dos problemas éticos, do mesmo modo como que se percebe a grandiosidade cultural e valorativa da pólis grega para a construção de uma política fundada na racionalidade (logos) para a determinação dos valores sociais como leis a serem instituídas.

### **Considerações finais**

A maneira pela qual a ética é entendida visando a realização do homem diretamente na política é a maneira pela qual, na visão socrática, é antes imprescindível lançar mão de uma exigência geral do homem com o cuidado da alma. Não se trata de elevar a alma a um patamar absoluto, mas antes de entender o papel que o homem desempenha para a sua própria formação ética através dos cuidados com a alma (não tomando aqui de maneira alguma a alma na concepção cristã), concepção tal que visa o domínio do homem sobre si mesmo e seus impulsos, ou seja, é através do cuidado da alma que o homem pode, de acordo a Sócrates, lançar-se para longe dos seus impulsos e chegar ao entendimento do bem, do justo e do útil.

Desta maneira, o saber a respeito do bem é aplicável na vida política mantendo relação com o diálogo para as soluções dos problemas da pólis. A exigência com o cuidado da alma em Sócrates é a proclamação, a respeito do homem, para com os cuidados com a própria razão e com a ação moral que visa a realização do homem estando ele no domínio de si mesmo. Assim, o domínio do homem sobre si mesmo como fundamento ético para a ação, visa a política no sentido de que a própria educação ética do homem é a formação para a política. Dá a entender aqui o papel que a concepção socrática da ética desempenha para a formação do homem político, faz com que, inversamente, a ação do homem ético seja a ação que visa a realização do próprio homem, do mesmo modo como a ação política visa a realização da pólis.

Uma ação ética que visa a finalidade na política é a realização tanto do homem como da própria cidade-estado, para Sócrates, a educação ética é a maneira pela qual o homem pode possa se educar politicamente, visando tanto a realização da cidade e do bem público, quanto a realização de si mesmo (do próprio sujeito).

### **Referências**

- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. Rio de Janeiro: Best Seller, 2002.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Pombalina: Faculdade de Coimbra, 2009.

Submissão: 24. 10. 2022 / Aceite: 26. 10. 2022

## O *cogito* cartesiano como ponto arquimediano

### The Cartesian *cogito* as an Archimedean point

CÉSAR AUGUSTO BATTISTI<sup>1</sup>

**Abstract:** This paper examines the analogy presented by Descartes' *Meditations* between the *cogito* and the Archimedean point. Its main objective is to show that the analogy is extremely fruitful given a condition that a fixed point is not confused with a center of gravity: although the system rotates, in both cases, around the fixed point, it is not the fixed point that determines or controls its operation. In this sense, the text intends to draw attention to other elements of the Cartesian meditative process, responsible for producing the tension that moves it from the beginning to the end of the work.

**Keywords:** Descartes. *Meditations*. *Cogito*. Archimedes

**Resumo:** O presente artigo examina a analogia feita por Descartes nas *Meditações* entre o *cogito* e o ponto arquimediano. Ele tem como meta principal mostrar que a analogia é extremamente fecunda sob a condição de não se confundir ponto fixo com centro de gravidade: embora o sistema gire, em ambos os casos, ao redor do ponto fixo, não é o ponto fixo quem determina ou controla seu funcionamento. Com isso, o texto objetiva chamar a atenção para outros elementos do processo meditativo cartesiano, responsáveis por produzir a tensão que o move de início ao fim da obra.

**Palavras-chave:** Descartes. *Meditações*. *Cogito*. Arquimedes



Fig. 1 (JULY 2011).

## Introdução

É amplamente conhecida a narrativa a respeito de uma suposta afirmação feita por Arquimedes de Siracusa (287 aEC – 212 aEC) sobre ser capaz de mover a Terra, caso lhe fosse disponibilizado um ponto fixo. É também conhecida, embora não tão popularmente, a comparação feita por Descartes nas *Meditações* entre o que se

---

<sup>1</sup> Professor Doutor do Curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE e ex-tutor do PET/Filosofia na mesma instituição. E-mail: cesar.battisti@hotmail.com

convencionou chamar de *cogito* e o ponto arquimediano, em razão do caráter firme e inabalável partilhado por eles.

O texto que segue pretende discutir esta analogia construída por Descartes com o objetivo de circunscrever elementos comuns e limites dessa comparação. Outro objetivo é examinar a configuração, ou composição, dessas imagens, em geral vista de modo caricatural ou inadequada por nosso imaginário, para lhes atribuir ou resgatar certos significados.

## Arquimedes

A narrativa sobre o ponto arquimediano é encontrada em diferentes textos desde os antigos. Uma das primeiras referências encontra-se na *Coleção Matemática* de Pappus de Alexandria (fim do séc. III EC – primeira metade do séc. IV EC); outra, mais antiga e, pelo que se sabe, a primeira, é a de Plutarco (46 EC – 120 EC). A de Pappus nos é particularmente interessante, dado que, tendo Descartes estudado detalhadamente a *Coleção*,<sup>2</sup> ela poderia ter-lhe servido como fonte para a sua referência. Ela é também mais direta e conforme o modo como a narrativa tem sido referida ao longo dos séculos e ainda a encontramos atualmente. A de Plutarco, por sua vez, é citada por ser anterior e fazer referência ao cerco e à captura, em 212 aEC, de Siracusa por Marco Cláudio Marcelo, político e general romano, durante a Segunda Guerra Púnica, ocasião em que o próprio Arquimedes fora assassinado. A referência e a ocorrência da expressão “ponto arquimediano”, ou equivalente, tem sido bastante frequente desde então e enunciada nos mais diferentes contextos e situações. Não se tem a pretensão de sugerir que teria havido uma fonte específica de inspiração para o uso cartesiano.

Plutarco, em sua obra *Vidas Paralelas: Marcelo*, traz o seguinte texto relativo ao nosso tema:

Ora, Arquimedes, tendo certo dia escrito para o rei Hierão, de quem era parente e amigo, afirmou que, dada determinada força, era possível mover um peso igualmente dado; e, então, entusiasmado, como se costuma dizer, com o poder dessa demonstração, passou a ampliar seu raciocínio, e declara que, se lhe fosse dado outro mundo para nele se apoiar, poderia mover a Terra. Tendo Hierão se maravilhado com isso, rogou-lhe que demonstrasse o problema por meio de uma experiência real mostrando algum peso grande sendo movimentado por uma máquina pequena. Arquimedes escolheu um navio de carga do arsenal real, que não podia ser retirado do cais sem grande esforço e muitos homens; e, carregando-o com muitos passageiros e carga total, e estando sentado em local distante, sem grande esforço, somente segurando em suas mãos o bloco de polias e

---

<sup>2</sup> Descartes cita trechos da obra de Pappus na *Geometria* (AT VI, 377-9), algo inédito e que mostra a importância deste matemático e historiador da matemática em seu pensamento. Pappus é mencionado dezenas de vezes na *Geometria*.

puxando pouco a pouco as cordas, puxou o navio em linha reta, tão suave e uniformemente como se ele navegasse em pleno mar (FAUVEL, J; GRAY, J., 1987, p. 173; tradução nossa).<sup>3</sup>

Por sua vez, Pappus traz a seguinte indicação, no início da Proposição 10, do Livro VIII da Coleção:

Além disso, a questão sobre mover um peso dado por meio de uma força dada pertence à mesma teoria. É esta, com efeito, a invenção mecânica de Arquimedes a respeito da qual conta-se que ele disse: 'Dê-me algo no qual eu possa me firmar, e eu moverei a Terra' (Pappus, 1982, L. VIII, v. II, p. 836-7; tradução nossa).

Embora as descrições encontradas dessa narrativa tenham certa divergência entre si, algumas dentro de um contexto específico e outras não, todas elas se relacionam, indiretamente pelo menos, aos tratados de Arquimedes sobre estática e suas aplicações. Em sua obra *Sobre o Equilíbrio dos Planos ou Sobre os Centros de Gravidade dos Planos* (ARQUIMEDES, 1955), Arquimedes investiga temas relacionados ao uso das alavancas e da balança e trata da noção de centro de gravidade; dentre as propriedades fundamentais apresentadas, ele prova a proposição (Livro I, Prop. 6-7; p. 1955, p. 503-4) que determina que duas magnitudes (tanto comensuráveis quanto incomensuráveis) se equilibram a distâncias inversamente proporcionais a suas magnitudes. Em outras palavras, Arquimedes afirma (ver fig. abaixo) que  $T \cdot dT = A \cdot dA$ ; ou, então, que  $\frac{T}{A} = \frac{dA}{dT}$ . Assim, quanto maior for a distância entre Arquimedes e o ponto fixo do que for a distância entre o ponto fixo e a Terra, menor será a força que ele terá que fazer.

30

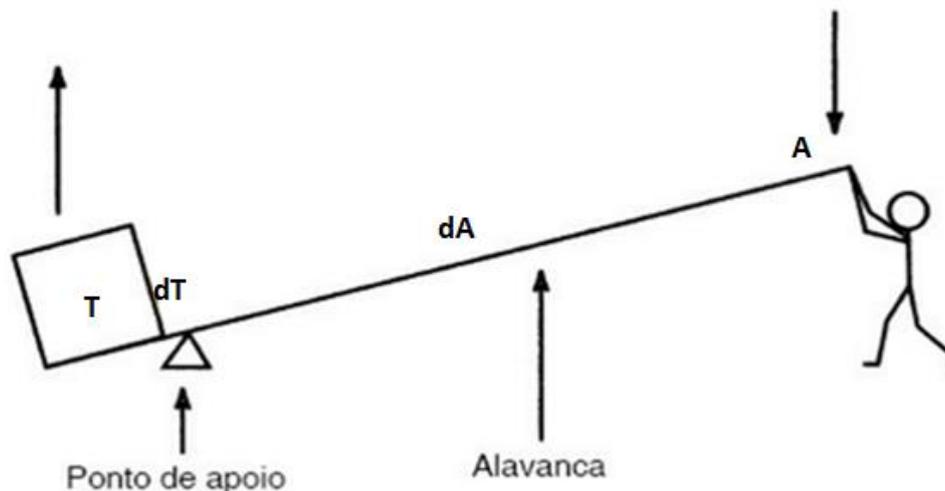


Fig. 2 (STRATHERN, 1999; com acréscimos).

<sup>3</sup> Este fragmento da *Vida de Marcelo* se encontra em traduções disponíveis on-line e em citações ou comentários feitos em contextos variados. A tradução do texto levou em conta também outras traduções (em muitos pontos divergentes), além da citada.

Arquimedes reivindica um ponto fixo ou um segundo planeta para poder mover a Terra.<sup>4</sup> Ele sabe muito bem a função de um ponto fixo: com ele, pode-se mover corpos ou exercer uma força de grandes proporções e, portanto, trazer muita eficiência a determinada atividade; ele estaria pensando em montar uma máquina simples, como a alavanca, e, com isso, multiplicar a força requerida para o efeito desejado. O ponto precisa ser fixo (estável e rígido), pois, caso contrário, ele poderia se deslocar ou ceder e tornar o efeito nulo.

Agora, alguém poderia se perguntar: e os outros elementos que ele necessitaria, ele já os teria disponível? Sobre isso, não sabemos qual seria sua resposta efetivamente. Mas, pelo relato de Plutarco, Arquimedes teria utilizado cordas e polias para mover um grande e pesado navio, e já teria conhecimento suficiente para montar uma máquina para tal finalidade. Outra questão é o tamanho desta máquina necessária para mover a Terra: até podemos imaginar o seu tamanho, visualizá-la de algum modo em nossa imaginação e se admirar com as proezas e capacidade inventiva de Arquimedes.

O certo é que a experiência arquimediana é um sistema<sup>5</sup> composto por vários elementos, integrados e interdependentes. Segundo o modelo em geral imaginado, Arquimedes precisaria, além do ponto de apoio, de uma alavanca, do objeto a ser movido e dispor, ele mesmo, de uma determinada força para mover o objeto. Trata-se de um sistema que deve funcionar de modo sincronizado, cada elemento tendo determinadas funções e características específicas: o sistema, fisicamente considerado, contém no mínimo três elementos (a alavanca, ela mesma, é desconsiderada ou “absorvida” pelos outros elementos no sistema): a força que tenta mover o corpo (a força aplicada ou potente; no caso, o próprio Arquimedes), o peso do corpo (a força resistente; no caso, a Terra) e o ponto de apoio (no caso, o ponto fixo requerido por Arquimedes) (HELERBROCK, s. d.; ASSIS, 2008, p. 177). Este sistema gera os quatro fatores considerados na fórmula de Arquimedes apresentada acima: a forças do peso e do contrapeso e as distâncias deles (os braços da alavanca) até o ponto fixo.

Outro item importante é o fato de o ponto de apoio ser efetivamente o ponto ao redor do qual a alavanca gira. Ele é fixo e permite que o sistema funcione ao seu redor. Ele não se constitui, contudo, como ponto em que todas as forças viriam a se equilibrar.<sup>6</sup> Embora a alavanca gire ao redor do ponto fixo, ele não é o centro do sistema (centro de gravidade), e a possibilidade de Arquimedes deslocar a Terra não

---

<sup>4</sup> Várias traduções da *Vida de Marcelo* de Plutarco se referem à narrativa arquimediana dizendo que Arquimedes afirmara que, “se lhe fosse dada outra Terra, moveria esta, depois de ter passado para aquela” (p. 366-7). As traduções têm certas divergências entre si.

<sup>5</sup> A noção de sistema será utilizada para evidenciar a ideia de “organicidade” e integração entre as partes que o compõem e não para significar algo meramente mecânico ou hierarquizado.

<sup>6</sup> O centro de gravidade coincide com o ponto de apoio (ou com um ponto de uma perpendicular que passa por ele) quando uma alavanca interfixa (deste modelo da figura) estiver em equilíbrio.

depende de nenhuma propriedade intrínseca do ponto fixo nem outra função além de ser fixo (e rígido), mas, sim, da relação entre as forças e suas distâncias envolvidas na relação.

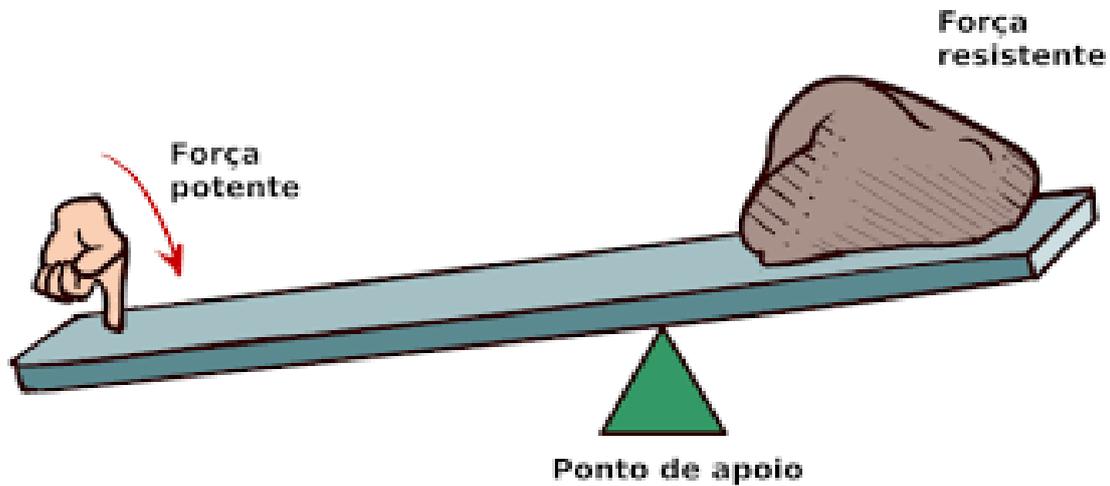


Fig. 3 (HELERBROCK, s. d.).

Não é o ponto de apoio que põe em funcionamento a operação pretendida. Ele tem um comportamento que pode ser dito passivo, visto que exerce sua função quando articulado com os demais elementos e em função da ação daqueles elementos sobre ele. Sua força é uma força de reação, respondendo a outras forças que estão agindo sobre ele.

32

A imagem que temos em geral do ponto arquimediano está muito desgastada e cheia de imprecisões. Em geral, imaginamos sua autossuficiência e que apenas ele seja requerido, confundindo o fato de ele ser fixo com o suposto fato de ele ser o centro do sistema. Não se sustenta a ideia, em geral assumida irrefletidamente, de que ele seria suficiente para Arquimedes realizar sua proeza: o ponto fixo não é nem o centro do sistema nem o único elemento requerido para o sistema mecânico funcionar. Mesmo sendo fixo e estável e por mais que seja sobre ele que a alavanca gira, ele não controla o equilíbrio do sistema. Isso seria confundir a estabilidade e fixidez do ponto fixo com estabilidade, equilíbrio, eficiência e funcionalidade do sistema.

### O ponto arquimediano de Descartes

Começemos com a citação do início da *Segunda Meditação* que serviu de elemento provocador da presente análise:

Arquimedes não pedia mais que um ponto, que fosse firme e imóvel, para poder remover a terra inteira de seu lugar: são grandes as minhas esperanças, se vier a encontrar algo, o mais mínimo, que seja certo e inabalável (AT VII, 24; IX-1, 19).

Descartes, nessa passagem, está manifestando sua expectativa de conquistar algo tão firme e seguro quanto o ponto arquimediano, se antecipando à primeira verdade das *Meditações* estabelecida logo em seguida. Trata-se evidentemente da proposição: “eu, eu sou, eu, eu existo” (*ego sum, ego existo*), ou, então, como afirma o *Discurso do Método*, do “penso, logo existo”, tido pelo autor como “o primeiro princípio da filosofia que procurava (AT VI, 32) e pelos *Princípios* (Princ. I, 7) como o conhecimento que é “de todos, o primeiro e o mais certo a ocorrer a quem quer que filosofe com ordem” (AT VIII, p. 7; IX-2, p. 27).

Não pretendemos discutir o quanto esta verdade seja certa e inabalável e em que condições: considera-se que o conhecimento que ela enuncia seja absolutamente certo e indubitável em sua atualidade intuitiva, isto é, que ele seja, diz Descartes, “necessariamente verdadeiro, todas as vezes que por mim é proferido ou concebido na mente” (AT VII, 25). É em razão desta sua estabilidade e segurança que o *cogito* ocupa uma posição análoga ao ponto arquimediano. Estas são características suas reveladas no momento mesmo de sua instauração; é em razão disso, de sua segurança, certeza e indubitabilidade, que ele pode assumir tal posição.

E, portanto, o *cogito* corresponde plenamente ao ponto fixo arquimediano. *Cogito* e ponto arquimediano são análogos, e a comparação cartesiana tem pleno sentido: o *cogito* é tão inabalável que nem mesmo um Deus possa enganá-lo quanto à sua existência.

Agora, Arquimedes solicitou que lhe fosse dado um ponto firme e imóvel, para que pudesse mover a Terra. Nossa pergunta é, portanto, o que significa o *cogito* ocupar analogamente este papel dentro da metafísica cartesiana e na perspectiva de ser fecundo de modo análogo ao pretendido pelo matemático grego? Arquimedes não solicitou um ponto fixo simplesmente para tê-lo em mãos, como se sua finalidade ou seu sentido estivesse nele mesmo, em sua fixidez e imobilidade: ele o requisitou dentro de um propósito específico e para executar algo. Parece-nos que a questão central, portanto, é determinar em que medida o ponto arquimediano de Descartes articula ou ajuda a articular a dinâmica meditativo-progressiva das *Meditações*: em que medida este primeiro princípio da sua filosofia, uma vez estabelecido como tal, determina ou guia o que vem a seguir? O que significa ele corresponder ao ponto arquimediano?

A função primeira e fundamental da analogia cartesiana é mostrar o sentido da conquista de uma primeira verdade em meio ao universo da dúvida. Assim, o que é uma requisição, um pedido, algo apenas imaginado na mente de Arquimedes, é algo efetivamente dado e conquistado por Descartes. Sob este aspecto, Descartes concretiza esse desejo arquimediano, essa “experiência de pensamento” de Arquimedes, e esta conquista permite que ele se coloque em outro patamar e vá adiante em seus objetivos: Descartes fará a experiência completa imaginada por Arquimedes.

E isso tem vários significados. Primeiramente, o ponto fixo nega a universalidade total e irrestrita da dúvida. Em segundo lugar, ele recupera nossa racionalidade e nosso saber (cuja amplitude ainda fica indeterminada). Em terceiro lugar, ele nos dá esperança e pistas de que possamos progredir nesta recuperação do edifício do conhecimento. Assim, a dúvida e seus agentes já mostram limites e sofrem uma primeira e definitiva derrota em seus enfrentamentos. Portanto, o *cogito* é um ponto firme e inabalável quanto o ponto arquimediano, mas, além disso, é real e efetivamente uma conquista.

Desse modo, o sucesso cartesiano implica a realização plena da experiência arquimediana: ao contrário de Arquimedes, estando disponíveis todos os elementos, o sistema meditativo cartesiano efetivamente será posto em funcionamento, se realizará completamente e terá pleno êxito.

E, portanto, se pensarmos nas funções ou atribuições do *cogito*, uma primeira delas é a de que ele deva ser considerado como modelo de evidência às demais verdades. Emergente em meio à dúvida universal, a mais radical possível, ele se credencia a ser exemplo de verdade clara e distinta a ser seguido. Ele é uma intuição que emerge em meio ao mar da dúvida, como dizem as *Regras para a Direção do Espírito* (Regra 3), em sua instantaneidade e integridade plenas: as demais verdades imitam-na neste quesito, todas elas sendo apreendidas, mais cedo ou mais tarde, intuitivamente.<sup>7</sup> Diz Descartes no início da Terceira Meditação:

Farei, agora, uma inspeção ainda mais cuidadosa para saber se acaso não há em mim outras coisas que, por ora, ainda não percebi. Estou certo de que sou coisa pensante. Não saberei, portanto, também, qual o requisito para ficar certo de alguma coisa? Com efeito, nesse primeiro conhecimento nada há senão uma percepção clara e distinta do que afirmo. Isto não seria seguramente suficiente para me tornar certo da verdade da coisa, se jamais pudesse acontecer que algo por mim percebido, assim clara e distintamente, fosse falso. E, por conseguinte, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que: é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente (AT VII, 35; IX-1, 27).

Esta é uma das mais importantes funções que o *cogito* exerce, quando tomado como verdade firme e inabalável: ele é modelo para as próximas. Ser modelo é indicar as marcas requeridas por uma verdade, mas é também dar testemunho de nossa capacidade racional de adquiri-las. Tomado como modelo de verdade, o *cogito* radicaliza a afirmação cartesiana de que uma verdade nos torna mais hábeis para a conquista das demais.

---

<sup>7</sup> O caráter intuitivo, das demais verdades, deve ser reconhecido de algum modo, sob pena de se admitir dois critérios de verdade: a evidência e a dedutibilidade, algo não só inadmissível, mas, sobretudo, inconsistente.

Ocorre que, ainda que seja modelo de evidência, ele não transfere nem empresta esta evidência às demais verdades. A evidência é intransferível, embora possa e deva ser reproduzida ou replicada: ela deve emergir ou renascer em cada nova verdade. O que se conserva é a experiência e a capacidade de o ser meditante produzir evidências em diferentes momentos; por isso, uma verdade – em especial, quando é modelo – evidencia o modo de adquirir as demais, mas não transmite diretamente suas características a elas: se há uma espécie de contaminação da evidência, ela só se dá em condições ideais do ambiente a ser contaminado (e, aqui, a noção de ambiente é fundamental).<sup>8</sup> Assim, parece questionável interpretar o *cogito* como servindo de modelo de clareza e distinção, se, com ele, não for reproduzido um processo equivalente ao que tornou possível a ele ter sido captado nesses termos. Ora, reproduzir um processo equivalente e tomar o *cogito* como modelo não correspondem a apenas ter em mente que ele é (foi, na verdade) uma verdade inabalável, pois isso é confiar na memória e tomar a verdade acabada e fechada sobre si mesma. Nestes casos, o *cogito* se encontra descontextualizado, fora do sistema, como se o ponto fixo se bastasse a si ou, no máximo, fosse a mola propulsora do sistema; muitas vezes ele é tomado isoladamente, como lembrança de uma verdade sólida e inabalável, como se o ponto fixo fosse o próprio sistema ou o centro do sistema.

É também exagerada a preocupação de estudiosos com o problema da instabilidade do *cogito* para além de sua apreensão, algo que também evidencia a descontextualização, a supervalorização do *cogito* como ponto de apoio e a substituição de um ato intelectual (da intuição em gestação, emergente e efetiva) pela capacidade de rememorar sem vivenciar o processo. Ao contrário, as *Meditações* são uma vivência de início ao fim, uma experiência do ser meditante.

---

<sup>8</sup> A evidência não é uma propriedade que se conserve dedutivamente, mas algo produzido na relação do ser meditante frente a um conteúdo que se apresente claro e distinto.



Fig. 4 (MARCOLIN, 2022; com acréscimos)

Talvez pudéssemos imaginar o sistema arquimediano de Descartes do seguinte modo: sendo o *cogito* o ponto fixo, a Terra corresponderia ao universo da dúvida, Arquimedes ao próprio ser meditante e a alavanca ao processo meditativo como um todo (este se dividindo entre os momentos desde o mais dubitante e o de destruição da dúvida – as distâncias, os braços –). A dúvida, sendo removida aos poucos, com extremo cuidado, com equilíbrio e sensatez, contraposta ao processo meditativo sob o controle do ser meditante e com o apoio do *cogito*, vai sendo deslocada para o lugar desejado (a sua destruição). As *Meditações* terminam quando ela for totalmente aniquilada, o que evidencia o movimento da meditação estar sendo feito, não pelo ponto fixo (ou pontos fixos), mas pela tensão entre dúvida e conhecimento. As *Meditações* são movidas por tensões, pela disputa entre uma força atuante e outra resistente, as quais tentam se enfrentar e se medir (até que a resistente seja aniquilada).

O sistema arquimediano de Descartes não pretende estabelecer o equilíbrio entre forças, mas destruir uma pela outra, a dúvida pela certeza e pela verdade: a exemplo de Arquimedes, Descartes quer deslocar a mundo da dúvida (para mais longe que puder!). O centro de gravitação do processo (sistema) meditativo se desloca aos poucos do universo da dúvida (na medida em que ela se instala e se universaliza, com seu peso e força, como a Terra) para cada vez mais longe dela (na medida em que a dúvida vai sendo vencida, deslocada, como a Terra), passando pelo ponto de apoio (*cogito*), mas não se fixando nele. A dúvida vai se deslocando (se desfazendo) aos poucos, e os sistema caminha para um “desquilíbrio total” pela destruição completa da força resistente.

Parece haver um problema crônico de leitura das *Meditações*: não vivenciar o processo meditativo e substituí-lo pela inversão dos valores centrais que Descartes

pretende resgatar: ao invés de privilegiar, como fazem o filósofo e o matemático grego, a invenção, o processo de produção e o de apreensão do conhecimento, acentua-se um suposto papel das verdades, colocando-as, antes de tudo, como ponto de partida e não como ponto de chegada ou como conquistas do processo. Essa inversão é devida à supervalorização das noções de prova e de dedução (ou derivação), da substituição do trabalho do intelecto pelo da memória e pela desvalorização da “invenção” da verdade (e do processo de ocasionamento da intuição). É, no fundo, tomar cada verdade como pontos fixos e como se eles fossem ou conduzissem o sistema.

Assim, afigura-se apropriado indicarmos certos limites de uma interpretação do *cogito* como ponto arquimediano dissociada da noção de sistema ou do contexto problemático e dubitante das *Meditações*.<sup>9</sup> Tomado isoladamente, em sua simplicidade e estabilidade absolutas, o *cogito* se caracteriza mais como algo estático e inerte do que como elemento dinâmico e provocador. A dinamicidade do processo meditativo se dá pela articulação da dúvida com ele e com os demais elementos que virão em seguida, tudo isso sob os cuidados de um ser meditante. Além disso, uma verdade desse gênero, intuitivamente simples e apreendida de uma vez em sua totalidade, tem caráter atômico e, portanto, rigorosamente falando, não pode produzir mais nada além de si mesmo, quando tomada isoladamente. Sua fecundidade, mais uma vez, se dá na contextualização e como parte do sistema. Com isso, pretendemos dar mostras de que o ponto arquimediano de Descartes tem sofrido desgastes semelhantes aos de Arquimedes, ambos sendo interpretados fora do processo e como se fossem autossuficientes.

Vejamos rapidamente o caso da investigação sobre a existência de Deus na Terceira Meditação. (A própria acusação de círculo vicioso é a estigmatização da perspectiva do jogo entre verdades tomadas estaticamente e descontextualizadas.) Descartes mostra no início desta meditação a tensão existente entre a evidência de verdades matemáticas (passíveis de dúvida) e a da existência do ser pensante, cuja resolução ou dissolução repousa na eliminação de um ser enganador pela prova da existência do Deus bom e perfeito.

Ora, quando, acerca das coisas aritméticas e geométricas, eu considerava algo muito simples e fácil como, por exemplo, que dois e três juntos fazem cinco e coisas semelhantes, acaso eu não as intuía, elas ao menos, de modo suficientemente claro para afirmar que eram verdadeiras? E por certo que, se depois julguei que elas podiam ser postas em dúvida, não foi por outra causa senão por me vir à mente que algum Deus podia me haver dado uma natureza tal que eu fosse enganado também acerca das coisas que me pareciam as mais manifestas. Mas, toda vez que essa preconcebida opinião sobre a

---

<sup>9</sup> Como também reconhece Kambouchner (2005, cap. 3; 2015, cap. 4 e 11), as *Meditações*, antes de tudo, são guiadas por uma ordem de reflexões e de questões.

suprema potência de Deus me ocorre, não posso deixar de confessar que, se acaso quisesse, fácil lhe seria fazer que eu errasse também nas coisas que creio ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente. Toda vez, ao contrário, que me volto para as coisas elas mesmas que julgo perceber muito claramente, sou por elas persuadido de modo tão completo que, espontaneamente, prorrompo a dizer: engane-me quem puder, nunca poderá fazer no entanto que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo ou que alguma vez seja verdadeiro que eu nunca fui, quando é verdadeiro que agora sou ou, talvez mesmo, que dois juntos a três fazem mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, nas quais reconheço manifesta contradição (AT VII, 35-6; IX-1, 28).

Em razão disso, afirma Descartes na sequência:

tão logo a ocasião se apresente, devo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois, na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma outra coisa (AT VII, 36; IX-1, 28-9).

Não se investiga Deus por ele mesmo, nem como algo deduzido ou decorrente de verdades anteriores, mas como elemento solucionador da tensão oriunda da dúvida radical, quando posta no balanço avaliativo entre o ponto fixo (*cogito*) e as verdades matemáticas. Evidências semelhantes e distintas ao mesmo tempo precisam ser reconduzidas ao elemento causador dessa oscilação, a hipótese de um ser supremo enganador. Além disso, costuma-se dizer que Deus é um elo de uma cadeia, mas por vezes esquece-se de frisar que esta cadeia se mantém como tal em razão da carga que pretende carregar e por ser mantida tensionada pelo ser meditador: uma cadeia ou corrente tem função quando tencionada pelos pesos que a mantêm esticada e na medida em que eles obrigam-na exercer seu papel de mediação. Uma expressão do tipo “existo, logo Deus existe” (e a passagem imediata que ela representa) revela o quanto pode ser caricatural o percurso meditativo, como se quiséssemos conhecer o mar observando apenas sua superfície.

Com a prova da existência de Deus estabelece-se outro ponto fixo, o qual, retroativamente, dá plena estabilidade ao primeiro<sup>10</sup> e a tudo o que vem a seguir. Deus, bom e verdadeiro, garante todas as nossas percepções claras e distintas; e, assim, a instabilidade do *cogito* deixa de existir, e as demais verdades já nascem com absoluta garantia. O sistema, a partir de então, funcionará com segurança e sem perigo de retroagir ou regredir: trata-se de seguir em frente rumo ao objetivo final.

A situação não se altera substancialmente, entretanto, no âmbito da dinâmica do sistema meditativo: Deus, como novo ponto fixo (absolutamente estável), a exemplo do anterior, funciona no âmbito investigativo e no processo de destruição da dúvida, não como elemento que dá origem à tensão, mas que a reformula ou redireciona; e ele a refaz no contexto do assim chamado terceiro grau da dúvida (em

---

<sup>10</sup> Deus é também um primeiro princípio. Sobre isso, cf., por ex., Gueroult (2016, p. 271-5) e Beyssade (2001),

oposição ao cogito), o mesmo, evidentemente, que provocou a sua investigação.<sup>11</sup> Talvez pudéssemos substituir, nesta altura da dinâmica meditativa, o sistema da alavanca por um sistema de roldanas (semelhante àquela utilizada por Arquimedes para deslocar o navio, a pedido do rei Hierão), em que Deus seria o novo e definitivo ponto fixo, dando estabilidade e “perenidade” ao *cogito* e a todo o sistema.

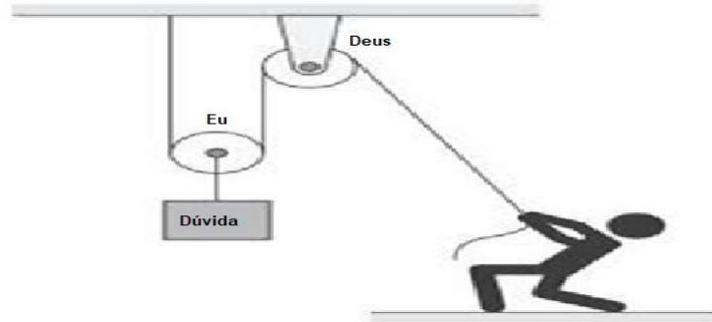


Fig. 5 (BRAINLY, 2020).

Poderíamos examinar outros exemplos da fecundidade do modelo arquimediano do sistema metafísico cartesiano. Vejamos rapidamente alguns.

Um caso emblemático – compreendê-lo na perspectiva do ponto fixo ou na do sistema arquimediano? – é a chamada segunda verdade da Segunda Meditação, a que diz respeito à pergunta sobre o que eu sou, eu que estou certo de que sou. Ora, a verdade de que sou não me permite dizer o que sou! Ou, então, ela só me permite, se, ao mesmo tempo, eu afirmar o que não sou! O que não sou é evidenciado pela dúvida, pelo que não posso afirmar ser, restando como resíduo a afirmação de que sou uma coisa pensante. Concebo minha natureza, não porque o deduzi ou extraí do fato de que sou, mas porque as outras possíveis realidades minhas, ao contrário desta (ser natureza pensante), puderam ser eliminadas sem que eu deixasse de existir. Assim, afirmar que sou uma coisa pensante é um processo de eliminação e de manutenção, ao mesmo tempo, respectivamente, do que não sou e do que sou enquanto ser existente. É isso que afirma claramente Descartes:

Na verdade, ainda não entendo satisfatoriamente quem sou, esse eu que agora sou necessariamente. E, de agora em diante, devo precaver-me para não tomar imprudentemente outra coisa em meu lugar, errando, assim, também no conhecimento que pretendo seja o mais certo e o mais evidente de todos os que tive anteriormente [...]. Em seguida, a partir disso, eliminarei tudo o que possa ter sido infirmado, por menos que seja, pelas razões alegadas, de maneira que só

<sup>11</sup> Assim, se há uma oscilação entre a avaliação do *cogito* e a das verdades matemáticas frente à hipótese de um ser enganador, o Deus veraz e verdadeiro resolverá exatamente este problema. A pergunta: “mas para que server provar a existência de Deus” é uma pergunta inócua dentro do contexto investigativo: pois, neste caso, ela já nasce em razão de sua utilidade e função. Assim, é a função que exige a prova e não a prova que deve mostrar sua função.

remanesça, por fim, precisamente, o certo e inconcusso (AT VII, 25; IX-I, 19-20).

E conclui um pouco mais adiante: “Na verdade, qual delas [dessas coisas] eu atribuía à alma? [...] Pensar? Encontrei: há o pensamento, e somente ele não pode ser *separado* de mim” (AT VII, 27; IX-I, 21). A conclusão de que sou coisa pensante é resultante de um processo de exclusão do que não sou e de impossibilidade de eliminação do que sou. Aqui também, há um jogo entre dúvida e ponto fixo em um contexto tensionado entre o que permanece e não pode ser eliminado e o que pode ser separado e descartado.

Outro exemplo é como entender o problema do erro na Quarta Meditação. Ele resulta, novamente, de uma tensão, a da existência do erro humano em contraposição ao poder de nosso criador, bom e perfeito. E, assim, como Deus permite que exista o erro humano? Como a imperfeição humana não contaminaria a perfeição divina? Aqui o jogo é jogado levando em conta os diferentes atores desse novo quadro: o fato de o erro ser real (e quem mostra isso? A dúvida, nossas falhas vividas, não o ponto fixo!); a necessidade de isentar a Deus, ao mesmo tempo em que ele é nosso criador; o fato de o erro se localizar na criatura, ter que explicá-lo intrinsecamente a ela, sem contaminar a Deus e sem comprometer a racionalidade da criatura. Aqui também funciona o sistema entre o ponto fixo e as demais peças que o compõem.

Um último exemplo! Poderíamos citar as famosas três verdades da Sexta Meditação, todas elas, sem se debruçarem diretamente sobre Deus, necessitando da sua intervenção, cada uma a seu modo, para seu estabelecimento. A respeito da distinção entre alma e corpo, afirma Descartes:

Em primeiro lugar, como sei que todas as coisas que entendo clara e distintamente podem ser feitas por Deus, tal como as entendo, basta que possa entender clara e distintamente uma coisa sem outra, para ficar certo de que uma é diversa da outra, podendo ser postas, ao menos por Deus, separadamente. E não importa a potência exigida para que tal ocorra e sejam consideradas diversas. [...] E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo direi) eu tenha um corpo a que estou ligado de modo muito estreito, tenho, porém, de uma parte, a ideia clara e distinta de mim mesmo como coisa pensante inextensa e, de outra parte, tenho a ideia distinta do corpo, como coisa apenas extensa não-pensante, sendo certo que eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, eu sou deveras distinto do corpo e posso existir sem ele (AT VII, 78; IX-I, 62).

E, assim, aqui também, o problema da distinção entre corpo e alma não se resolve pela exclusiva consulta direta aos objetos envolvidos, mas, sim, embora o tema seja mais complexo que isso, pela sua investigação sob os olhos e cuidados do Deus veraz. Mais uma vez é o sistema arquimediano de Descartes que está

plenamente funcionado: o problema da distinção não se resolve apenas com o exame dos objetos diretamente envolvidos.

### Conclusão

Parece plenamente exitosa a analogia feita por Descartes entre o *cogito* e o ponto arquimediano. Parece também adequado estender a análise desta comparação a todo o percurso das *Meditações*. Mas é preciso que entendamos as respectivas configurações, física, de Arquimedes, metafísica, de Descartes, no âmbito dos sistemas dentro dos quais os pontos fixos têm sua função e possam mostrar sua fecundidade e operacionalidade. Se avaliada de modo restrito a analogia ao estabelecimento do ponto fixo ou se não desfeita a confusão dele com o centro de gravitação, ela perde seu sentido e riqueza. Um ponto fixo, por ele mesmo, permanece fixo e imóvel, isolado e estéril.

A justificativa da concretização da experiência cartesiana frente à experiência apenas imagética de Arquimedes é a de que, efetivamente, Descartes estabelece o ponto fixo e tem todo o “material” necessário para que seu sistema meditativo venha a funcionar de início ao fim. Assim, Descartes realiza completamente a experiência apenas imaginada e desejado por Arquimedes. Por isso, nos sentimos justificados de fazer o percurso que fizemos ao longo das *Meditações*!

Com isso, pretendemos ter evidenciado também a importância dos outros elementos do sistema, em particular, o papel da dúvida e da dinâmica da tensão investigativa, o contexto dos problemas e suas relações, dentro dos quais emergem as verdades. Verdades são, antes de tudo, conquistas que, depois, se transformam em conhecimentos fecundos, produzindo novas situações dentro do processo meditativo. As *Meditações* são uma experiência, uma vivência do desequilíbrio de um sistema que caminha para a sua estabilidade por destruição da força resistente, dentro do qual o ponto arquimediano exerce sua função de ponto fixo e inabalável.

### Referências

- AABOE, A. *Episódios da História Antiga da Matemática*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Matemática, 1984.
- ARCHIMEDES. *The Works of Archimedes including The Method*. Chicago: Britannica, 1955. Translated by Thomas L. Heath.
- ASSIS, A. K. T. *Arquimedes, o centro de gravidade e a lei da alavanca*. Montreal: Apeiron, 2008.
- BATTISTI, C. A. É possível as *Meditações* procederem dedutivamente e, ao mesmo tempo, necessitarem da clareza e distinção como critério de verdade? *Modernos & Contemporâneos*, v. 1, n. 2, p. 57-69, jul./dez., 2017.
- BEYSSADE, J.-M. D'un premier principe à l'autre. Descartes entre l'ego du *cogito* et la véracité divine. In : *Études sur Descartes*. L'histoire d'un esprit, p. 125-51. Paris : Points, 2001.

BRAINLY: together we go far. *O sistema de roldanas móveis*. 2020. Disponível em: <https://brainly.com.br/tarefa/35709477>. Acesso em: out. 2022.

DESCARTES, R. *Discurso do Método & Ensaios*. Trad. de C. A. Battisti, É. Andrade, G. Rodrigues Neto, M. C. de O. Franco Donatelli e P. R. Mariconda. São Paulo: Ed. UNESP, 2018.

\_\_\_\_\_. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. 3. ed. (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Edição em latim e em português. Trad. de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Œuvres*. Publicadas por Charles Adam e Paul Tannery (AT). 11 vol. Paris: Vrin, 1996.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direcção do Espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

FAUVEL, J; GRAY, J. *The History of Mathematics: a reader*. The Open University, 1987.

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. É. Andrade, E. Forlin, M. Donatelli, C. Battisti e A. Soares. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HEATH, T. L. *A History of greek mathematics*. 2 vol. Oxford: Clarendon Press, 1981.

HELERBROCK, R. Alavancas. In: *Mundo educação*. S.d. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/fisica/alavancas.htm>. Acesso em: out. 2022.

JULY. A Alavanca de Arquimedes. In: *Brincando com a Física e a Química*. 2011. Disponível em: <http://brincandocomafisicaequimica.blogspot.com/2011/11/alavanca-de-arquimedes.html>. Acesso em: out. 2022.

KAMBOUCHNER, D. *Descartes n'a pas dit [...]*. Paris : Les Belles Lettres, 2015.

KAMBOUCHNER, D. *Les Méditations Métaphysiques de Descartes : Introduction générale, Premier Méditation*. Paris: PUF, 2005.

MARCOLIN, V. *Curiosidades: As façanhas de Arquimedes*. 2022. Disponível em: <https://revistaesmeril.com.br/curiosidades-as-facanhas-de-arquimedes/>. Acesso em: out. 2022.

PAPPUS DE ALEXANDRIA. *La collection mathématique*. Traduction, avec introduction et notes par Paul Ver Eecke. Paris, A. Blanchard, 1982.

PLUTARCO. *Vidas paralelas: Tomo II*. S. d. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select\\_action&co\\_autor=174](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action&co_autor=174). Acesso em: out. 2022.

STRATHERN, P. *Arquimedes e a alavanca em 90 minutos*. São Paulo: Zahar ed., 1999.

Submissão: 01. 11. 2022

/ Aceite: 03. 11. 2022

# Da natureza como sistema teleológico e os limites da razão na *crítica da faculdade do juízo*<sup>1</sup>

## Nature as a teleological system and the limits of reason in critique of judgment

SOLANGE DEJEANNE<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente trabalho atende considerações kantianas segundo as quais a) os princípios transcendentais do conhecimento nos autorizam a admitir, ou reconhecer, uma conformidade a fins subjetiva da natureza, e assim a finalidade como uma espécie de causalidade; e b) que as considerações sobre um juízo teleológico, reflexionante, para ajuizar os fenômenos, implicaria um fim final <Endzweck> da criação, a saber, a existência do homem no mundo como ser noumênico. Uma vez que se considera a amplitude de trabalho que estas considerações exigem em termos de análise da argumentação kantiana, trata-se aqui apenas de delimitar o âmbito no qual Kant pode reivindicar uma perspectiva teleológica legítima na consideração sobre os seres organizados da natureza, incorporando, assim, tal perspectiva à própria metafísica da experiência. Nas considerações pretende-se evidenciar que em nenhum momento de sua argumentação Kant descuida da “particularidade do entendimento humano”, e mesmo da razão, reconhecidas na *Crítica da razão pura*, mesmo quando ele propõe a extensão da perspectiva teleológica à solução dos problemas propriamente metafísicos, como entendidos pela tradição. O parâmetro desta análise é o do(s) próprio(s) limite(s) da razão como estabelecido(s) por Kant na *Crítica da razão pura*.

**Palavras-chave:** Seres organizados. Juízo reflexionante. Filosofia Crítica

**Abstract:** This paper attends to the Kantian considerations in which a) transcendental principles of knowledge allow us to admit, or acknowledge, a form of finality, therefore, the finality as type of causality; and b) that considerations upon a teleological judgment, reflectively, towards judging phenomena would imply a final end <Endzweck> of creation, namely, the existence of man in the world as a noumenal being. Once one considers the amplitude of the work that such considerations demand in terms of Kantian argumentation analysis, one deals with only delimitating the environment in which Kant may reclaim a legitimate teleological perspective within the consideration upon beings organized in nature, incorporating such perspective to the metaphysics of experience. In these considerations, one intends to point that in no moment of his argumentation, Kant neglects “the particularity of the human understanding” and even of his reasoning, recognized in *Critique of Pure Reason*, even when he proposes the extension of the teleological perspective to the solution of metaphysical problems, as understood by the tradition. The parameter of this analysis is the own limit of reason as established by Kant in *Critique of Pure Reason*.

**Keywords:** Organized being, Reflective reasoning, Critical philosophy.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste trabalho de leitura da terceira Crítica de Kant foi apresentada no Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE, no ano 2019.

<sup>2</sup> Ex-acadêmica petiana do Curso de Filosofia da UNIOESTE. Mestre em Filosofia pela UFSM e Doutora em Filosofia pela PUCRS. Docente junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Franciscana – UFN. E-mail: sdejanne@gmail.com

## I

Kant inicia a Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica (*Crítica da Faculdade do Juízo*<sup>3</sup>) afirmando que “[t]emos boas razões para aceitar, segundo princípios transcendentais, uma conformidade a fins subjetiva da natureza nas suas leis particulares, relativamente à sua compreensão para a faculdade de juízo humana e à possibilidade da conexão das experiências particulares num sistema dessa mesma natureza” (CJ, A 267). Em seguida, contrariando o que parece sugerir o título do § 61 (“Da conformidade a fins objetiva da natureza”), Kant é enfático ao afirmar que “não temos nenhuma razão na ideia universal da natureza, enquanto globalidade dos objetos dos sentidos” para admitir “que as coisas da natureza sirvam umas às outras como meios para fins e que a sua possibilidade só seja suficientemente compreensível mediante esta espécie de causalidade” (CJ, A 267-268). Ou seja, não temos boas razões para aceitar, “segundo princípios transcendentais, nenhuma “conformidade a fins objetiva da natureza”. É que, como segue argumentando Kant,

[...] a própria experiência não pode (assim) demonstrar a efetividade desses fins; para tanto seria necessários previamente um sofisma que introduzisse sem seriedade o conceito do fim na natureza das coisas, mas que não o retirasse dos objetos e do seu conhecimento de experiência, usando-o sim, mais para nos tornar compreensível a natureza segundo a analogia com um fundamento subjetivo da conexão das representações em nós, do que para a conhecer a partir de fundamentos objetivos. (CJ, A 268)

44

Não obstante, e justamente por não estar autorizado a falar de uma “conformidade a fins objetiva da natureza”, visto que neste caso teria que conceber no fundamento teleológico não um juízo específico da própria faculdade do Juízo, mas um princípio da Razão mesma; Kant considera que “o ajuizamento teleológico pode, ao menos de uma forma problemática, ser usado corretamente na investigação da natureza; mas somente para a submeter a princípios da observação e da investigação da natureza segundo a *analogia* com a causalidade segundo fins [...]” (CJ, A 269). O juízo teleológico, neste caso, é concebido como juízo reflexionante, e, segundo Kant, trata-se de “um *princípio a mais* para submeter os fenômenos da mesma [natureza] a regras, onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam” (A 269). Ora, em que casos o mero mecanismo da natureza não alcança para a compreensão da mesma? Kant responde, nos chamados organismos, seres organizados da natureza.

Agora, bem! Vamos às implicações desta proposição inicial da tese kantiana. Kant parece mover-se, com sua argumentação, sob interesses e necessidades da Razão que a primeira vista parecem incompatíveis. Pois, mesmo reconhecendo que toda

<sup>3</sup>Doravante a *Crítica da Faculdade do Juízo* será indicada no texto com a abreviação CJ, já reconhecida amplamente pela literatura especializada.

natureza se deixa explicar pelo mecanismo das leis da natureza, o filósofo pensa “a natureza *tecnicamente* mediante a sua própria faculdade”, e considera que sem atribuir tal forma de atuar à causalidade da natureza (por analogia), esta teria que ser “representada como um mecanismo cego” (CJ, A 270). Todavia, como já notamos anteriormente, o mero mecanismo da natureza não é suficiente para a compreensão dos seres organizados. Claro deve ser que tampouco se pode atribuir à técnica da natureza qualquer *intencionalidade*, como se fosse regida por um ser puramente inteligível. Por fim, Kant reconhece neste fundamento *teleológico* de nossa compreensão dos seres organizados da natureza um princípio meramente *regulativo*, para o ajuizamento dos fenômenos, não “um princípio constitutivo da dedução dos seus [da natureza] produtos a partir das suas causa” (CJ, A 270). A seguir nota-se alguns aspectos e definições importantes da *Crítica da faculdade do juízo* que ajudam a pensar sobre a questão proposta.

## II

Na Introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, parte IV (“Da faculdade do juízo como uma faculdade legislante *a priori*”), Kant justamente destaca da faculdade do Juízo seu princípio legislador. Neste contexto o filósofo não apresenta apenas sua definição, já conhecida, do Juízo como a faculdade de pensar o particular como contido no universal. O que se destaca é sua distinção entre *Juízo determinante* (o juízo do conhecimento) e *Juízo reflexionante*. Nos termos kantianos, o juízo determinante diz respeito ao *conhecimento* dos objetos da natureza. Neste caso, o Juízo apenas subsumi o particular ao universal das leis do Entendimento. Pois, a faculdade legisladora *a priori* é o próprio Entendimento, e a faculdade do Juízo, assim Kant, “não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma, de modo a poder subordinar o particular na natureza ao universal” (CJ, XXVI). Aqui pode-se reformular uma questão (já familiar) nos seguintes termos: em relação a que casos a faculdade do Juízo “sente necessidade de pensar uma lei para si mesma”, de modo a ser concebida como “faculdade legislante *a priori*”? E em que sentido podemos conceber uma lei própria da faculdade do Juízo (diferente das leis do Entendimento e da lei - moral - da Razão?)

Com relação a primeira questão, é notável, especialmente à luz da reflexão crítica desenvolvida na *Crítica da razão pura*, que para Kant todo conhecimento possível da natureza – entendida esta como o conjunto dos fenômenos - implica a subsunção do particular às leis próprias do Entendimento. Mas, se todo conhecimento possível se esgota, por assim dizer, mediante a subsunção, no juízo, do particular às leis do Entendimento, por que a faculdade do juízo *sente necessidade* de pensar uma lei para si mesma>. Para responder esta questão, Kant esclarece que as leis dadas *a priori* pelo Entendimento puro “só dizem respeito à possibilidade de uma natureza em geral (como objeto dos sentidos) [...]”, deixando descobertas, por assim dizer, as leis particulares da natureza, que são muitas e precisam de uma unidade:

[...] existem tantas formas múltiplas da natureza, como se fossem outras tantas modificações dos conceitos da natureza universais e transcendentais, que serão deixadas indeterminadas por aquelas leis dadas *a priori* pelo entendimento puro [...] que para tal multiplicidade têm que existir leis, as quais na verdade, enquanto empíricas, podem ser contingentes, segundo a nossa perspicácia intelectual. Porém se merecem o nome de leis (como também é exigido pelo conceito de uma natureza), têm que ser consideradas necessariamente como provenientes de um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo. (CJ, A XXVI).

E, então, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, uma das tarefas a que Kant se dedica é justamente buscar um “princípio da unidade do múltiplo”, que não pode ser encontrado no próprio Entendimento. Este princípio o filósofo julga poder encontrar na faculdade mesma do Juízo.

Na terceira Crítica o Juízo é precisamente apresentado como da família das faculdades superiores (juntamente com o Entendimento e a Razão), e está ligado, de algum modo, ao sentimento de prazer e desprazer, e aplicada à Arte (cf. CJ, Introdução, A LVIII). Contudo, conforme argumentará Kant, um princípio *a priori* da Faculdade do Juízo, qual seja o princípio da *conformidade a fins*, se deixa aplicar não somente à Arte, mas também à Natureza, por razões que se deixam ver na citação acima. Nada dir-se-á aqui sobre a relação possível (ou necessária?) entre a Faculdade de Juízo Estética e a Faculdade de Juízo Teleológica. Ou seja, nada será dito sobre se o Juízo teleológico só se deixa compreender à luz da reflexão (transcendental) sobre o Juízo estético. Não obstante, parece indiscutível a consideração de Kant sobre a *faculdade do juízo* ter um princípio *a priori* para o ajuizamento dos produtos da natureza como fins naturais:

[...] se tem razões para supor, segundo a analogia, que também poderia precisamente conter em si *a priori*, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis; em todo caso um princípio simplesmente subjetivo, o qual, mesmo, que não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um território próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido. (CJ, A XXI-XXII)

De acordo com o resultado da investigação (transcendental) acerca das condições de possibilidade *a priori* de todo conhecimento (CRP) tal princípio não nos pode ser conhecido. Mesmo assim, tal princípio se anuncia como necessário. O desafio de Kant na Segunda Parte da Terceira Crítica é, pois, justamente argumentar sobre a necessidade de um tal princípio, na medida em que é portador da unidade das leis empíricas das diversas formas da natureza que permanecem indeterminadas quando julgadas tão somente a partir das leis do entendimento.

Mais que anunciar a necessidade de um princípio outro que não as leis do Entendimento para a unidade do diverso da Natureza, Kant atribui ao Juízo a função de mediador entre o Entendimento e a Razão, atribuindo ao Juízo a tarefa da unidade sistemática da razão pura segundo princípios. Pois “aquilo que não pode aparecer na divisão da Filosofia”, a qual se divide em *teórica* e *prática*, “pode todavia aparecer como uma parte principal na crítica da faculdade de conhecimento pura em geral, a saber no caso de conter princípios que por si não são úteis, nem para o uso teórico, nem para o uso prático” (CJ, A XXI), mesmo assim úteis para a Razão em geral. Neste sentido, uma possibilidade de tratar da teleologia no pensamento kantiano é considera-la como resposta à problemática da unidade sistemática da razão (pura) segundo princípios. Isto de alguma maneira parece exigível para responder mais satisfatoriamente o motivo da problemática teleológica na filosofia crítica. A perspectiva teleológica cumpriria, assim, de acordo com Kant, a delicada tarefa da realização do princípio fundamental da própria razão, qual seja a liberdade, na natureza. Não obstante, uma parte desta problemática da unidade sistemática da razão está implicada na própria metafísica da natureza, que, de acordo com Kant, admite indubitavelmente uma certa perspectiva teleológica. Sem querer dar por resolvido todos os problemas aí implicados, aqui trata-se de evidenciar alguns aspectos da Analítica do Juízo Teleológico que permitem a Kant sustentar a possibilidade de um princípio teleológico a partir da análise do conceito de organismo, entendido, por assim dizer, legitimamente, como *fim da natureza*.

### III

Agora podemos voltar à Analítica da Faculdade de Juízo Teleológica. Particularmente interessante neste contexto é a argumentação de Kant sobre o “**caráter específico das coisas como fins naturais**”. Com efeito, a partir do § 64 o esforço do filósofo concentra-se em esclarecer o que ele considera serem “as mais admiráveis propriedades dos seres organizados” (CJ, A 288). Pois, trata-se de poder “ajuizar aquilo que se conhece como produto natural, como se fosse um fim, por conseguinte como fim natural” (CJ, A 286). De acordo com o texto kantiano, “uma coisa existe como fim natural *quando* (ainda que num duplo sentido) *é causa e efeito de si mesma*”. Neste caso, assim Kant, “jaz uma causalidade tal que não pode estar ligada ao simples conceito de uma natureza, sem que se lhe dê como fundamento um fim”. Não obstante, como nos é advertido pelo próprio pensador, uma tal causalidade “pode na verdade ser pensada, mas não conceitualizada sem contradição” (CJ, A 286). No § 65 Kant chega a considerar que a expressão “relação recíproca de causa e efeito” é “de algum modo desapropriada e indefinida” (cf. CJ, A 289).

A observação de Kant a respeito se deixa entender bem à luz dos resultados da primeira Crítica, de acordo com os quais só podemos conceitualizar, por assim dizer, aquelas leis da natureza que podemos conhecer através do entendimento, cujos conceitos são aplicados aos objetos dos sentidos (cf. CJ, A 284). Por certo, tendo em

conta a causalidade natural, segundo as leis do entendimento, não surpreende que a caracterização das coisas da natureza (fenômenos) como seres que estão consigo mesmos em relação recíproca de causa e efeito seja “algo imprópria e indeterminada”. Pois, a ligação causal que Kant caracteriza como a das causas eficientes (*nexus effectivus*), “simplesmente pensada mediante o entendimento”, não admite uma série (de causas e efeitos) no sentido ascendente, antes “vai sempre no sentido descendente”. Mas, o tipo de causalidade que Kant concebe para os seres organizados apresenta uma reciprocidade de causa e efeito em sua constituição mesma; e tal ligação causal “se a considerarmos como uma série, conteria tanto no sentido descendente, como no ascendente uma dependência, na qual a coisa, que uma vez foi assinalada como efeito, passa então, no sentido ascendente, a merecer o nome de uma causa daquela coisa que é o efeito dessa causa” (CJ, § 65, A 289).

Sem entrarmos por ora em uma análise mais pormenorizada da questão, seguimos o raciocínio do filósofo. Pois, não obstante as dificuldades relativas ao tema, Kant sustenta a *ideia* de fim natural como uma coisa que “é causa e efeito de si mesma”, e começa por esclarecê-la a partir do exemplo de uma árvore (um ser organizado). Uma árvore é causa e efeito de si mesma sob três aspectos: como espécie, como indivíduo, e como um todo capaz de regenerar suas partes umas a partir das outras. O texto de Kant a respeito fala por si:

Uma árvore produz em primeiro lugar uma outra árvore segundo uma conhecida lei da natureza [...] e assim produz-se a si mesma segundo a espécie na qual ela se conserva firmemente como espécie, quer como efeito, quer ainda como causa, produzida incessantemente a partir de si mesma e do mesmo modo produzindo-se muitas vezes a si mesma. Em segundo lugar, uma árvore produz-se também a si mesma como *indivíduo*. Na verdade, esta espécie de efeito designamo-la somente crescimento; mas isto deve ser tomado num sentido tal que seja completamente distinto de qualquer outro aumento segundo leis mecânicas e deve ser visto como uma geração <Zeugung>, se bem que com outro nome. Esta planta elabora previamente a matéria que ela assimila numa qualidade sua específica, que o mecanismo da natureza que lhe é exterior não pode fornecer, e continua a formar-se através desta substância que na respectiva composição é o seu próprio produto. [...] Em *terceiro lugar*, uma parte desta criatura produz-se também a si mesma do seguinte modo: a preservação de uma parte depende da preservação da outra, e reciprocamente. [...] as folhas são verdadeiramente produtos da árvore, porém por sua vez preservam-na; com efeito, uma desfolhagem repetida matá-la-ia e o seu crescimento depende da ação das folhas no tronco (CJ, § 64, A 286-288).

O filósofo termina o § 64 afirmando serem estas “algumas dentre as mais admiráveis propriedades dos seres organizados” (CJ, A 288), pelas quais parece evidenciar-se que é ao menos, *possível* pensar (ajuizar) “aquilo que se conhece como

produto natural, como fim natural”, uma coisa que “é causa e efeito de si mesma”, como referimos acima.

No parágrafo seguinte (§ 65), em vista do inusitado comportamento dos seres organizados como fins naturais, isto é, coisas que são causa e efeito de si mesmas, Kant fala da necessidade de uma *dedução* do conceito (de fins naturais). Claro deve ser aqui que uma tal dedução não vai seguir o parâmetro da dedução transcendental das categorias, e precisa ser entendida em um sentido mais amplo, como é a proposta de Kant de mostrar com que *direito* podemos fazer uso de um tal conceito de modo legítimo, isto é, sem ultrapassar os limites da própria razão. Neste sentido, ele apresenta algumas condições para que uma coisa seja considerada como fim natural, condições que já se deixam ver no próprio exemplo que ele apresenta no § 64, e que referimos anteriormente.

[...] *em primeiro lugar* [é] necessário que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação ao todo. Com efeito, a própria coisa é um fim, por conseguinte aprendida sob um conceito ou uma ideia que tem que determinar *a priori* tudo o que nele deve estar contido [...] *em segundo lugar* [deve exigir-se] que as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma. Pois só assim é possível que inversamente (reciprocamente) a ideia do todo, por sua vez, determine a forma e a ligação de todas as partes: não como causa [...], mas sim como fundamento de conhecimento da unidade sistemática da forma e ligação de todo o múltiplo que está contido na matéria dada, para aquele que ajuíza essa coisa. Por isso para um corpo dever ser ajuizado em si e segundo a sua forma interna é necessário que as partes do mesmo se produzam umas às outras reciprocamente em conjunto, tanto segundo a sua forma como na sua ligação, e assim produzam um todo a partir da sua própria causalidade, cujo conceito por sua vez e inversamente [...] poderia ser causa dele mesmo segundo um princípio, e em consequência a conexão das *causas eficientes* poderia ser ajuizada simultaneamente como *efeito mediante causa finais* (CJ, § 65, A 290-291)

49

Conclusivamente Kant apresenta a seguinte distinção dos seres organizados:

[...] Um ser organizado é por isso não simplesmente máquina: esta possui apenas força motora <*bewegende*>; ele pelo contrário possui em si força formadora <*bildende*> e na verdade uma tal força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se pois de uma força formadora que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanismo) (CJ, § 65, A 292-3).

O próximo passo de Kant é insistir na peculiaridade desta força formadora que a natureza apresenta nos seres organizados. Neste sentido ele a distingue da (causalidade na) arte. Pois, na arte se pensa um artífice (*Künstler*) fora da própria arte,

enquanto que “da natureza e da sua faculdade nos produtos organizados” diz-se que “ela se organiza a si própria e em cada espécie dos seus produtos organizados” (A 293), uma capacidade de organização que, Kant reconhece, não tem “nada de analógico com qualquer causalidade que conhecemos” (A 294). Sem querer abusar da paciência do nosso leitor com mais citações do texto kantiano, a seguinte passagem ilustra o raciocínio completo do autor a respeito:

a *perfeição natural interna* <innere Naturvollkommenheit>, tal como a possuem aquelas coisas que somente são possíveis enquanto *fins naturais* e por isso se chamam seres organizados, não pode ser pensada e explicada segundo nenhuma analogia com qualquer faculdade física, isto é, natural, que nos seja conhecida nem mesmo através de uma analogia perfeitamente adequada à arte humana, já que nós próprios pertencemos à natureza no mais amplo sentido. (A 294)

A esta altura Kant já está basicamente pronto para reconhecer, conforme sua pretendida dedução do conceito, que os seres organizados têm que ser pensados como possíveis enquanto fins da natureza, e por isso (pensados) “como aqueles que primeiramente proporcionam uma realidade objetiva ao conceito de um fim que não é um fim prático, mas sim um fim da *natureza*”; conseqüentemente, os seres organizados enquanto fins da natureza também proporcionam “à ciência da natureza o fundamento para uma teleologia, isto é, um modo de ajuizamento dos seus objetos segundo um princípio particular que doutro modo não estaríamos autorizados a nela introduzir” (CJ, § 65, A 295). Ora, de que princípio particular fala Kant neste trecho do texto? De não outro que o princípio mesmo de ajuizamento da conformidade a fins interna em seres organizados. (§ 66), já que “[o] conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas, pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva” (A 294-295).

50

#### IV

Se compreendemos bem Kant, a peculiaridade dos seres organizados como fins da natureza, isto é, como coisas que são causa e efeito de si mesmas, parece autorizar, não apenas a *possibilidade* de ajuizar os seres organizados segundo uma causalidade outra que não a do mecanismo da natureza, mas, também, por assim dizer, a *necessidade* mesma de pressupor o conceito de fim da natureza como um princípio (subjetivo) da razão (para pensar os seres organizados). Efetivamente, neste contexto da Analítica da Faculdade de Juízo Teleológica, a partir da noção de finalidade interna dos seres organizados, Kant defende uma tese segundo a qual é, não apenas possível, mas, necessário admitir uma causalidade segundo fins na natureza. Vamos entender de que se trata.

No início do § 66, Kant afirma que o “**princípio do ajuizamento da conformidade a fins interna em seres organizados**”, conforme enunciado no

título do parágrafo, é a própria definição dos seres organizados, como segue: “*um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego*” (CJ, § 66, A 296). O filósofo observa que tal princípio, da finalidade interna em seres organizados, pode ser percebido na própria experiência (assim como já afirmara sobre a liberdade prática no Cânone da *Crítica da razão pura!*). Esta consideração deve, pelo menos, chamar nossa atenção para o fato de que para Kant parece não restar dúvidas de que pensar os seres organizados é questão de reconhecer na natureza mesma seres para os quais a explicação mecanicista não é suficiente.

É curioso notar como esta solução que Kant apresenta para esta problemática oriunda do que seria hoje objeto da biologia (seres vivos), o filósofo parece querer evidenciar menos a (suposta) força formadora da natureza do que, efetivamente, o limite de nossa razão. Pois, de acordo com sua perspectiva, um ser organizado não pode ser *explicado* como o é o funcionamento de uma máquina. Um ser organizado, definitivamente, não é uma máquina! Não obstante a peculiaridade mesma de nossa razão que nos permite julgar os seres organizados como fins da natureza, admitindo uma espécie de causalidade final *pensada* mediante o juízo teleológico reflexivo.

A advertência de Kant, na Introdução da primeira Crítica (CRP), de que nem mesmo nosso conhecimento, que começa com a experiência, deriva da própria experiência, como o leitor vai constatando ao longo da *Crítica*, serve, especialmente aqui, para considerarmos o princípio do juízo acerca da finalidade interna dos seres organizados. Porquanto se possa observar na experiência a força formadora dos seres organizados, o princípio do ajuizamento da conformidade a fins interna nestes seres enuncia *certa* universalidade e necessidade da finalidade nos seres organizados, daí seu caráter *a priori* – embora de um *a priori* que não se deixa confundir com as condições *a priori* dos juízos determinantes do Entendimento, exatamente por ser o conceito de fim natural apenas uma ideia da razão.

Isto significa que ao reivindicar a necessidade do princípio do ajuizamento da conformidade a fins interna em seres organizados o filósofo não está reivindicando seja reconhecida na natureza mesma outra causalidade que não aquela que nos informa o mecanismo natural. Pelo contrário, em plena consonância com o estabelecido na primeira Crítica pelo método transcendental, na terceira Crítica, em especial aqui na Analítica da Faculdade de Juízo Teleológica, Kant não trata dos seres organizados como fins naturais a partir deles mesmos, ou de um pretensão conhecimento objetivo das coisas como fins naturais. Uma vez mais trata-se de analisar as operações legítimas de nossas faculdades cognitivas, o que, parece, já se deixa ver no título do § 62 da Analítica, no qual Kant sinaliza que a conformidade a fins objetiva de que trata é meramente formal (diferente, portanto, da material).

Este tema fica mais claro na Dialética da Faculdade de Juízo Teleológica, explicitamente no § 76): “O conceito de uma conformidade a fins objetiva da natureza

é um princípio crítico da razão para a faculdade de juízo reflexiva” (CJ, A 333). Efetivamente, desde a perspectiva transcendental, os fins naturais vão ser considerados tão somente “orientações heurísticas da razão, quer dizer, [orientações] limitadas a uma subjetividade já consciente de suas limitações e ilusões transcendentais” (AGAPITO, M.; VELASCO, L. M. *Post Scriptum* a MORENTE, M.G, A estética de Kant, prólogo. In. KANT, 1990, p. 79). Por isso o conceito de um fim da natureza pertence propriamente ao juízo reflexionante, interpretativo, e não ao juízo determinante, explicativo. Pois, algo considerado como produto natural pode ser explicado segundo *causas reais*, isto é, *causas eficientes*. Todavia, um ser organizado, considerado como fim natural, exige-nos pensar “uma ligação causal segundo um conceito da razão (de fins)”. Neste caso estaríamos autorizados a *pensar* em causa finais, ou, como Kant também as designa, *causas ideais*.

Como não se trata aqui de nenhuma causa eficiente, e os seres organizados são considerados como fins da natureza a partir de uma *ideia* de quem os julga, Kant define o princípio da finalidade interna dos seres organizados como um *princípio regulativo* para o juízo reflexionante e não como um *princípio constitutivo* para o juízo determinante. Ou seja, o princípio da finalidade interna nos seres organizados é apenas uma “*máxima* do juízo”, um princípio subjetivo, que expressa uma *necessidade* da razão – necessidade esta que não pode ser satisfeita com princípios objetivos sob pena do pensamento recair na “metafísica dogmática”. O seguinte parágrafo apresenta sinteticamente a posição de Kant.

É conhecido como aqueles que praticam a dissecação de vegetais e animais, para pesquisar a sua estrutura e poder descortinar as razões pelas quais, e com que fim, lhes foram dadas, uma tal disposição e ligação das partes e precisamente esta forma interna, aceitam como absolutamente necessária aquela máxima, segundo a qual nada é em vão numa tal criatura e assim lhe dão validade como o princípio da universal doutrina da natureza: *nada acontece por acaso*. Na verdade tampouco podem renunciar a este princípio teleológico, como em relação ao físico universal porque, assim como se se abandonasse o último não ficaria nenhuma experiência, assim também não restaria nenhum fio orientador para a observação desta espécie de coisas da natureza que já havíamos pensado teleologicamente sob o conceito de fim natural. (CJ, § 66, A 296-297).

É que com respeito à concepção mesma dos organismos como “fins da natureza”, seres com *força formadora* interna, o mero mecanismo da natureza não pode satisfazer a razão, e então Kant pressupõe à base de uma *explicação possível* dos seres organizados uma *ideia da razão* mesma, justamente a ideia de fim da natureza.

## V

No § 67 Kant insiste, como para não restar dúvida, que “Ajuizar uma coisa, em razão da sua forma interna, como fim natural é algo completamente diferente do que

tomar a existência dessa coisa por fim da natureza” (A 299). Neste contexto o filósofo retoma algo do § 63, onde discute a “finalidade relativa da natureza” (à diferença da finalidade interna) e nega a possibilidade de uma finalidade objetiva da natureza. Com respeito a este tema, ele basicamente sintetiza sua argumentação como segue: quanto às coisas naturais, na medida da conveniência dos seres uns para com os outros, como, por exemplo, rios, montanhas, inclinações do solo, e, em geral, plantas e animais “que o homem utiliza para as suas necessidades ou divertimento” poder-se-ia dizer aqui que existe uma finalidade externa, desde que se observe que esta conveniência em geral dos seres uns para com os outros “nada possui porém em si cuja possibilidade tornasse necessário admitir uma causalidade segundo fins” (CJ, § 67, A 299).

Nota-se, então, que até aqui, em sua argumentação a favor de um princípio teleológico para julgar os seres organizados como fins da natureza, Kant se mantém nos limites do conhecimento estabelecidos na *Crítica da razão pura*. Como podemos ler ainda no mesmo parágrafo (67), ele reitera que “A relação externa das coisas, das quais não há razão para considerar nenhuma por si como fim, pode ser ajuizada só hipoteticamente como conformidade a fins” (A 299). Kant afirma, explicitamente, que na mera natureza não vamos encontrar nada que se possa ser considerado “em si como fim”.

Assim, poderíamos, tranquilamente, concluir com o filósofo que a consideração físico-teleológica teórica do mundo está circunscrita à finalidade interna dos seres organizados como produtos naturais, os quais são também (os únicos) objetos do juízo determinante. Mais uma vez Kant, “somente a matéria, enquanto matéria organizada, necessariamente e por si mesma, conduz ao conceito dela como um fim natural, porque esta sua forma específica é simultaneamente produto da natureza” (§ 67, A 300). Neste sentido se pode dizer que o conceito de um fim da natureza pertence à metafísica da natureza conquanto seja considerado “[...] meramente um princípio *regulativo* para o simples ajuizamento dos fenômenos – aos quais a natureza, segundo as suas leis particulares, deve ser pensada como estando a eles subordinada [...]” (§ 61, A 270); ou seja, o conceito de um fim da natureza é autorizado como conceito de uso exclusivo para o juízo reflexionante, nunca para o (juízo) determinante, sendo a finalidade interna dos seres organizados a que legitima o juízo reflexionante em sua perspectiva teleológica sobre os mesmos.

Contudo, mais difícil de entender é o fato de Kant parecer considerar que a ideia da finalidade interna dos seres organizados é legítima também para pensar a representação da natureza mesma como um sistema de fins, isto é, para além dos próprios seres organizados. Sim! No § 67 Kant faz uma “passagem” incrível para o leitor que vem atento à sua análise comedida, para dizer o mínimo, acerca do tema da finalidade *na/da* natureza, ao considerar que o conceito da matéria organizada como fim da natureza “conduz então, necessariamente, à ideia da natureza no seu

todo como um sistema segundo a regra dos fins, ideia a que deve então subordinar-se todo o mecanismo da natureza segundo princípios da razão (...)” (CJ, § 67, A 300). O estranhamento seria total não fosse pela imediata observação de Kant de que está tratando de uma máxima, ou princípio subjetivo, da razão: “tudo no mundo é bom para alguma coisa; nada nele é em vão; e temos o direito, e mesmo o dever, através do exemplo que a natureza nos dá nos seus produtos orgânicos, de nada esperar dela e das suas leis senão aquilo que é conforme a fins no seu todo” (§ 67, A 301). A partir desta consideração Kant parece sentir-se confortável para tratar da possibilidade de estender o princípio teleológico para o conjunto da natureza considerada como conjunto dos fenômenos.

Ora, salvo melhor entendimento do pensamento kantiano, que é sempre possível, vislumbra-se aqui uma operação um tanto ousada de Kant, para não dizer (precipitadamente) equivocada. A extensão que ele pretende do princípio da conformidade a fins da natureza – dos seres organizados, para os quais se pode admitir, com critério, a legitimidade do ajuizamento teleológico, – para o conjunto da natureza, parece mais baseada na finalidade externa dos seres naturais, do que propriamente no conceito de matéria organizada. E isto pareceria um problema para a Filosofia Crítica, inclusive porque o filósofo dedica boa parte da Analítica da Faculdade de Juízo Teleológica para distinguir a conformidade a fins relativa (externa) das coisas da natureza, da conformidade a fins interna em seres organizados, sendo esta a única que serve de ocasião para conceber um princípio teleológico para o juízo reflexionante. Se Kant insiste no tema, então precisamos reconhecer, por óbvio, que ele já não mais argumenta na perspectiva da metafísica da natureza.

Talvez, então, seja o momento exato de notarmos, no horizonte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, o contexto histórico a partir do qual o pensamento que Kant desenvolve em sua última Crítica pode ser melhor compreendido. Trata-se, então, de entender, com a ajuda de literatura especializada, que Kant está envolvido com o tema da “teleologia metafísica”.

La *teleología metafísica*, tal como se desarrolló a través de las más diversas transformaciones y ramificaciones desde la antigüedad hasta el siglo XVIII, brinda el *material* para el problema crítico de Kant. No quiere esto decir que nuestro filósofo reciba de ella ninguna orientación decisiva de su pensamiento, sino simplemente que esa teleología señala la totalidad de los objetos problemáticos a que Kant pretende dar una solución” (CASSIRER, 1948, p. 333).

De acordo com Cassirer: “En ninguna parte se muestra la ‘revolución del pensamiento’ que es la filosofía crítica de un modo tan decisivo como aquí, donde se busca la metafísica precisamente en un campo tradicionalmente considerado como su campo específico y su verdadero radio de acción” (1948, p. 333). Assumindo com Cassirer seu ponto de vista, pode-se afirmar que o plano metódico geral de Kant se

apresenta aqui em toda sua vitalidade. Como bem lembra o autor, “[n]o es la peculiaridad de las cosas la que atrae su [de Kant] mirada [...]; no, lo que él trata de determinar es el rumbo peculiar que nuestro conocimiento sigue cuando *enjuicia* algo que es como ajustado a un fin, como proyección de una determinada forma. Lo único que aquí se debate es el derecho y la validez objetiva de este juicio” (CASSIRER, 1948, p. 333). Aqui já temos que nos movimentar no texto da Dialética da Faculdade de Juízo Teológica, o que está fora do escopo deste trabalho.

### Referências

CASSIRER, E. *Kant, vida y obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

KANT, I. *Crítica del juicio*. Trad. Manuel G. Morente. 5 ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 2 ed. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MORENTE, M. G. “La estética de Kant”. In.: KANT, Imanuel. *Crítica del juicio*. 5. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.

Submissão: 24. 10. 2022 / Aceite: 25. 10. 202

## O cristianismo como ponto de partida para a crítica da *Vontade débil*

### Christianity as a starting point for the criticism of the Weak will

ALMIR JOSÉ WEINFORTNER<sup>1</sup>

**Resumo:** O propósito básico deste estudo é procurar compreender a *vontade débil* a partir do Cristianismo — segundo Nietzsche, melhor representante desse tipo de vontade. Alicerçamos este estudo na configuração do Cristianismo como um “mau inimigo”, nos conceitos de “corrupção da vontade” e “compaixão” — elementos conceituais de importância considerável na caracterização do Cristianismo desenvolvida por Nietzsche.

**Palavras-chave:** Cristianismo. Vontade débil. Compaixão.

**Abstract:** The basic purpose of this research is to try to comprehend the *weak wish* from Christianity — according to Nietzsche, the best representative of this kind of wish. We base this study on the Christianity configuration as a “bad enemy”, in the “wish corruption” concepts” and “compassion” — conceptual elements with considerable importance in Christianity's characterization developed by Nietzsche.

**Keywords:** Christianity. Weak will. Compassion.

### Introdução

Compreender o significado de um tipo de vontade que quer afirmar-se negando a própria fonte da afirmação, é uma das tarefas fundamentais daquele que se propõe a destrinchar o emaranhado de críticas que Nietzsche desenvolve em sua reflexão filosófica sobre os valores ocidentais.

Neste contexto, o cristianismo é um de seus principais alvos. O que é colocado em questão não é propriamente o conteúdo desta religião. É algo anterior, mais profundo que interessa aqui. Nietzsche está preocupado em delimitar *o que faz com que uma vontade possa querer sustentar-se pela negação de si mesma*. Para ele, a perspectiva cristã é a melhor representante desse tipo de vontade.

O ponto de partida desse tipo de posicionamento frente à vida é uma *inversão de valores*.<sup>2</sup> Valores *décadents* são tomados como parâmetro, ponto de partida, apoio de um tipo de vontade que não consegue sustentar-se em si mesma. Nietzsche quer promover uma reviravolta no processo de configuração de valores.<sup>3</sup>

Ao fazer críticas severas à tradição, a preocupação do filósofo alemão é apontar a subtilidade dos mecanismos de *degeneração* do homem. E justamente *estes*

---

<sup>1</sup>Professor do IFMS – Instituto Federal de Mato Grosso do Sul. Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, 2005). Ex-bolsista do Grupo PET-Filosofia (1994-1996). E-mail: almir.weinfortner@ifms.edu.br

<sup>2</sup> Cf. *Além do Bem e do Mal* (BM) # 195; *O Anticristo* (AC) # 27; *Genealogia da Moral* (GM) I, # 10; GM I, # 11.

<sup>3</sup> Cf. AC #2.

mecanismos são tomados como aquilo que a humanidade considera o mais seguro, o mais importante, o melhor... e, por isso, o que produz maior “felicidade”...

« Périssent les faibles et les ratés ! Premier principe de *notre* philanthropie. Et il faut même les y aider. ».<sup>4</sup> A *fraqueza da vontade*, constituída por forças anárquicas que desestabilizam o fundamento sobre o qual deve apoiar-se o imperioso “sim” a si mesmo — é ela que deve perecer. É disto que depende o tipo homem do qual possamos nos orgulhar. É este o ponto de partida para uma *transvaloração dos valores*.

Esta questão será discutida em três momentos: o Cristianismo como representante do “mau combate”, suas relações com a Corrupção da Vontade e a Compaixão.

### O Cristianismo e o “mau combate”

É no #2 de AC, que Nietzsche indica o principal alvo de sua *empreita homérica*: o *Cristianismo*. A postura de Nietzsche não se refere especificamente a uma religião, mas sim a um *tipo de vontade* que encontra numa determinada manifestação religiosa o seu *modus vivendi*...

No #5 de AC, Nietzsche diz: « Rien ne sert d’embellir et de farder le christianisme : il a livré une lutte à mort à ce type supérieur d’humanité, il a jeté l’anathème sur tous les instincts élémentaires de ce type. A partir de ces instincts, il a su distiller le mal, susciter le méchant : l’homme fort étant par définition celui que l’on réproûve, le ‘réproûvé’. »<sup>5</sup> Segundo Nietzsche, o Cristianismo deve ser despojado de seus adornos e “beleza”. Deve ser despojado de suas máscaras — elas são sedutoras, envolventes... Para compreendermos o verdadeiro sentido do Cristianismo, precisamos despojá-lo daquilo que nele seduz.

« Il a livré une lutte à mort à ce type supérieur d’humanité », diz Nietzsche. Está aí o pior dos inimigos desse tipo de homem, o homem superior. Não que os inimigos devam ser desprezados. Pelo contrário, os “bons inimigos” devem até mesmo ser conservados. São eles que nos proporcionam o “bom combate”.<sup>6</sup>

Já o “inimigo mau”<sup>7</sup> produz um “mau combate”. Um “mau combate” não cria circunstâncias de fortalecimento, de aprimoramento. O “mau inimigo” deve ser desprezado, e não combatido. <sup>8</sup> Se for no “bom combate” que nos fortalecemos,<sup>9</sup> é ao “bom inimigo” que devemos nos remeter. Estar disposto a superar-se — primeira regra das naturezas fortes. Não apenas “estar disposto”, mas sentir isso como uma

<sup>4</sup>AC #2, p. 162.

<sup>5</sup>Idem, #5, p. 163.

<sup>6</sup> Cf. GM I, #10.

<sup>7</sup>Cf. GM I, #11.

<sup>8</sup>Em *A Gaia Ciência* (GC) III, #169 e #211: *Ennemis déclarés* e *Ennemis secrets*, respectivamente.

<sup>9</sup>Cf. *Ecce Homo* (EH), *Porquoi je suis si sage*, #7.

necessidade vital, acompanhar o próprio esquema da vida — que é o da manutenção e superação das forças. É por isso que não basta combater o bom inimigo, é imperativo que ele seja mantido — bons inimigos são difíceis de serem encontrados...<sup>10</sup>

Para naturezas fracas, não é apenas bom que o inimigo seja vencido, mas também aniquilado. E ainda mais: aqui só há uma forma de vencer o inimigo — *enfraquecendo-o*. O que vigora não é a força, mas sim a *astúcia*. Subtraído da força, o “mau inimigo”, o da vontade fraca, encontra outros artifícios para a batalha. Esta não é empreendida pela vontade de *fortalecer-se*, mas pela necessidade de *sobreviver, manter-se*.

Se o Cristianismo promoveu uma “guerra de morte” contra o “tipo superior de homem”,<sup>11</sup> é porque sempre evitou o “bom combate”. No “bom combate”, temos forças conservando-se para poderem superar-se. Só enquanto encontramos resistência igual ou superior às nossas forças, é que buscamos o aprimoramento, o fortalecimento. A atitude é positiva: mantém-se da afirmação de si e daquilo que é correspondente — só o que nos é correspondente merece o nosso apreço.

Na medida em que o homem superior representa a força manifestada para a criação, para o querer de si mesmo, para o aprimoramento de si mesmo, a negação desse tipo significa o “pior dos combates”, pois o que está em jogo é a negação da força para que se possa dominar. É pelo *enfraquecimento* que o Cristianismo venceu seus inimigos. Não apenas na negação da força, mas também, e principalmente, na negação da fonte da mesma, que o Cristianismo tornou-se “forte”.<sup>12</sup> Mas, não esqueçamos: é uma força ilusória, pois se mantém do enfraquecimento do outro. O Cristianismo, segundo Nietzsche, não se torna forte pelo aprimoramento de si, mas pela *negação do outro*.<sup>13</sup>

O Cristianismo não se contentou em eleger o débil como o bem-aventurado — esta bem-aventurança dependia fundamentalmente da negação de seu contrário. A “negação” como o “ato de afirmação”... *Uma vontade que precisa negar para afirmar-se?* É assim que surge o Cristianismo.

### **Corrupção da Vontade**

Isso nos leva a pensar sobre as origens de uma tal *vontade corrompida*. Pois uma vontade que sobrevive da negatividade, só pode ser corrompida... Nietzsche quer pôr às claras o motivo da *corrupção* do homem. E ele está justamente onde ninguém até então suspeitou: « au point que c'est précisément là ou l'aspiration à la 'vertu', à la

---

<sup>10</sup>Cf. *Humano, demasiado humano* (HH) #531, p. 274.

<sup>11</sup>Cf. AC #4.

<sup>12</sup>Cf. EH, *Aurora* (A), #2; GM, *Prólogo*, #5.

<sup>13</sup> Cf. AC #5.

‘divinité’ ».<sup>14</sup> Os valores que foram coroados pelo ocidente como a referência primordial, tornaram-se o principal motivo de ocaso do homem, de sua *corrupção*.<sup>15</sup>

No #6 de AC, Nietzsche faz notar que entende a *corrupção* no sentido de *décadence*.<sup>16</sup> Em EH, *Por que sou um destino*, #7, perguntando-se se a humanidade estaria em *décadence*, Nietzsche responde: « — Ce qui est sûr, c’est que seules des valeurs de *décadence* lui ont été *inculquées* comme valeurs suprêmes. »<sup>17</sup> A “moral da renúncia de si”: “ela nega em seus fundamentos a vida”. A afirmação, a de que os valores a partir dos quais a humanidade resume seus mais altos desejos são *valores de décadence*, é contundente. É por isso que no início do #6 de AC, diz Nietzsche: « C’est un spectacle douloureux et sinistre qui s’est révélé à mes yeux. »<sup>18</sup>

Nos deparamos aqui com a necessidade de compreendermos melhor o conceito de *corrupção*, o que parece se constituir em ponto de partida para a discussão do conceito de *décadence*, tal como aparece na filosofia nietzscheana.

Em GC, #23, intitulado *Os sinais da corrupção*, Nietzsche mostra o “lado positivo e necessário” da *corrupção*, pois é em tal circunstância que se exige mais de um povo.<sup>19</sup> É nesta situação que se delineiam as condições para o surgimento dos “frutos mais doces”, dos “portadores das sementes do futuro”.<sup>20</sup>

Neste parágrafo de GC, temos a *corrupção* como um elemento positivo, que faz parte do processo de aprimoramento de determinado organismo — que também pode ser social. Isso nos leva a deduzir que a mesma não pode ser considerada como um elemento absolutamente negativo, mas sim deve estar sempre relacionada ao *tipo de vontade* da qual se apodera.

Em HH, #224, intitulado *Enobrecimento pela degeneração*, diz que até nas comunidades fortes, o *progresso espiritual* depende “dos indivíduos mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos”.<sup>21</sup> Ou seja, este *progresso* só é possível a partir de um ponto “frágil” da comunidade. E é por este ponto que é introduzido algo novo no “organismo inteiro”. Neste sentido, as naturezas degenerativas são de “elevada importância”, na medida em que provocam o aprimoramento do todo.<sup>22</sup> Toda debilidade pode servir de motivo para algum tipo de aprimoramento — quem o diga o cego, diante da necessidade de aperfeiçoamento da audição e do tato.

---

<sup>14</sup>AC #6, p. 163.

<sup>15</sup>Cf. GM, *Prólogo*, #6.

<sup>16</sup>Cf. AC #6.

<sup>17</sup>EH, *Pourquoi je suis un destin*, #7, p. 340.

<sup>18</sup>AC #6, p. 163.

<sup>19</sup>Cf. GC I, #23.

<sup>20</sup>Idem.

<sup>21</sup>Cf. HH #224, p. 155.

<sup>22</sup>Idem, p. 155-156.

O enfraquecimento ou o aparecimento de lesões dentro de estruturas estáveis, sejam elas individuais ou coletivas, é motivo para a introdução do novo e do nobre, condição do aprimoramento de qualquer estrutura.

Em BM, #258, Nietzsche apresenta um complemento importante para aprofundar as discussões em torno desta questão, bem como aproximá-la do sentido em que a mesma é tomada em AC.<sup>23</sup> Diz Nietzsche: “A corrupção como indicação de que no interior dos instintos ameaça a anarquia, e de que se encontra abalado o fundamento dos afetos, a que se chama ‘vida’: a corrupção varia radicalmente, segundo a forma de vida em que se manifesta.”<sup>24</sup>

A corrupção como uma ameaça à própria vida. Mas que *varia radicalmente, segundo a forma de vida em que se manifesta*. Este parece ser um aspecto fundamental na perspectiva filosófica nietzscheana: os mecanismos de degeneração da vontade atingem determinado tipo de influência dependendo do tipo de vontade sobre o qual se manifesta. O que destruiria vontades débeis, pode servir de oportunidade para o aprimoramento de naturezas seguras de si.<sup>25</sup>

### O Cristianismo e sua “jóia” mais preciosa: sobre a Compaixão

O que encaminha para a corrupção? O que leva uma vontade a se degenerar? Entramos em outro terreno pantanoso. A *compaixão* como causa da corrupção. Em AC, #7, Nietzsche considera que a *compaixão* « il est l'instrument principal de l'aggravation de la *décadence*. »<sup>26</sup> E essa *compaixão* é mais prejudicial do que qualquer outro vício, dirá o filósofo.<sup>27</sup>

O Cristianismo é, por excelência, a *religião da compaixão*. É nela, segundo o filósofo alemão, que encontramos a *compaixão* ativa por todos os da vontade fraca — os *malogrados* e *débeis*... Como tal, enfraquece, torna o homem mais propenso à enfermidade, à debilidade vital, pois seus preceitos estão em contradição com as emoções tônicas, que acentuam a energia do sentimento vital.<sup>28</sup>

O *compadecimento* desestrutura, promove a enfermidade da vontade. É por isso que o afastamento dos doentes é condição de defesa contra as duas mais terríveis pragas que podem estar reservadas para nós: o *grande nojo do homem* e a *grande compaixão pelo homem*.<sup>29</sup> — E por acaso não é a *compaixão* uma das principais

---

<sup>23</sup>Cf. AC #6.

<sup>24</sup>BM #258, p. 170.

<sup>25</sup>Esta questão é importante para compreender como o processo de *décadence* pode servir de aprimoramento para aqueles que são no fundo *sadios*, aqueles que sabem escolher os seus próprios remédios diante das mais diversas enfermidades — distinguindo-se daqueles que são “*décadents* em si”.

<sup>26</sup>AC #7, p. 165.

<sup>27</sup> Cf. Idem, #2.

<sup>28</sup>Cf. Idem, #7.

<sup>29</sup>Cf. GM III, #14.

características do Cristianismo? Por acaso não foi por compaixão que o nazareno morreu pregado numa cruz?

A compaixão é a antítese dos *afetos tonificantes* da vida.<sup>30</sup> O compadecimento leva ao enfraquecimento. Causa um *efeito depressivo*.<sup>31</sup>

O *padecer* é parte da vida. É próprio de todo organismo a desestruturação e a morte. Dadas as circunstâncias, alguns se mantêm mais do que outros. A própria natureza se encarrega de eliminar os menos adaptáveis. Um dos principais problemas da compaixão é o que provoca: conservação do que exatamente precisa perecer. É ela um “obstáculo” ao melhor, mais forte.<sup>32</sup>

Não somente o fruto que está maduro deve vir ao chão, mas também aquele, que por falta de resistência às pragas, insetos e tempo, acaba pesteando. Antes mesmo de caírem por si, devem ser eliminados para evitar que contaminem os frutos sãos. O fruto maduro encontra o seu limite e está pronto para lançar suas sementes ao solo. O fruto doente, além de ser estéril, prejudica os frutos sãos — a energia que as sementes consomem para manter a sua fraqueza, acaba faltando para o aprimoramento das sementes dos frutos saudáveis. Acaso não seria este o processo pelo qual os de natureza débil acabam provocando “compadecimento”?<sup>33</sup> — Como? A *compaixão* como uma doença contagiosa?

Segundo Nietzsche, a compaixão não é considerada, pelo Cristianismo, apenas uma virtude, mas sim “a virtude, o solo e origem de todas as virtudes”.<sup>34</sup> Daí sua importância na compreensão do *processo de decadência do homem* — desestruturação de suas forças...

Se a desestruturação das forças significa a fragilização de dado organismo, e se esta fragilização leva à dificuldade no enfrentamento do livre curso do devir, não há o que objetar em considerar a compaixão como a “negação da vida”.<sup>35</sup>

Em GM III, #14, Nietzsche diz que o grande perigo para os sãos, são os doentes. Não é o temor ao homem que pode diminuí-lo, pois é ele que obriga os fortes a serem fortes. O *maior dos perigos*,<sup>36</sup> o que precisa ser temido, “o que tem o efeito mais fatal que qualquer fatalidade”, é o “grande *nojo* ao homem” e também a “grande *compaixão* pelo homem”.<sup>37</sup>

Em *Assim falou Zaratustra* (Z), Nietzsche afirma que de nenhum outro lugar vieram maiores estultices do que dentre os compassivos. E foi justamente isso que

---

<sup>30</sup>Cf. AC #7.

<sup>31</sup>Cf. GM III, #14.

<sup>32</sup>Cf. AC #7.

<sup>33</sup>Cf. EH, *Porquoi je suis si sage*, #4.

<sup>34</sup>Cf. AC #7; EH, *Porquoi je suis si sage*, #4.

<sup>35</sup>Cf. AC #7.

<sup>36</sup>Cf. GC #271, *Où résident les plus grands dangers ?*.

<sup>37</sup>Cf. GM III, #14.

trouxe os maiores sofrimentos ao mundo.<sup>38</sup> Diante do sinistro grito de socorro, Zaratustra quase se deixou compadecer — foi sua maior tentação... sua maior provação...<sup>39</sup>

Mas mesmo aquele que padece ainda possui um *desejo* escondido — talvez seja sua arma mais perigosa.<sup>40</sup> E é nesse desejo que se revela a vontade de controlar, dominar. Só que, diferentemente do homem saudável, o domínio se dá não pela demonstração de força, mas sim pelo enfraquecimento do outro. O compadecer enfraquece.

A manifestação da dor dos doentes não pode ter o objetivo de *causar dor* nos expectadores? Apensar da doença, tem-se ao menos *um poder ainda: o poder de causar dor*.<sup>41</sup> Um sentimento de superioridade toma conta do infeliz. É no fazer compadecer que encontra ainda alguma *vantagem*<sup>42</sup>, alguma *utilidade*<sup>43</sup> para a sua mórbida existência. Seu gozo se faz às custas do outro. Uma última alternativa de exercitar o poder — não a partir da própria força, mas sim do enfraquecimento do outro... É por isso que pergunta Nietzsche, em GC, #271: “*Onde estão seus maiores perigos?*” E responde: « — Dans la compassion. »<sup>44</sup> A compaixão é considerada a maior arma daqueles que já não mais têm qualquer segurança de si mesmos. A estratégia é também tornar o outro inseguro de si.

É difícil que o que sofre perceba a importância da infelicidade para a “economia geral da alma”. O próprio sofrimento é condição de aprimoramento. Nos dizeres de Nietzsche: « le chemin qui conduit à notre ciel personnel passe toujours par la volupté de notre propre enfer. »<sup>45</sup> Daí, o conselho de Zaratustra: « Mais as-tu quelque ami souffrant, lors sois pour sa souffrance un lieu de repos, de quelque manière pourtant une couche dure, un lit de camp ; ainsi tu lui seras le mieux utile. »<sup>46</sup>

Em BM, #225, Nietzsche diz que a compaixão também pode ser considerada como uma atitude dos *seguros de si*.<sup>47</sup> Mas esclarece que não se trata da tradicional compaixão, a da piedade pelos fracos e desgraçados. O que se quer não é abolir o sofrimento, pois é aí que se fortalecem as estruturas orgânicas. É na “disciplina do sofrer, do grande sofrer”, que temos o aprimoramento do homem.<sup>48</sup>

A compaixão só tem valor quando é sentida por aqueles que são seguros de si mesmos. Já a compaixão sentida pelos fracos, daqueles que precisam de muletas para

---

<sup>38</sup>Cf. Z IV, *Des compatissants*.

<sup>39</sup>Cf. Idem, *Le cri de détresse*.

<sup>40</sup>Cf. HH #50, *O desejo de suscitar compaixão*.

<sup>41</sup>Idem, *ibidem*.

<sup>42</sup>Cf. GC #338, *La vonlonté de souffrance et les compatissants*.

<sup>43</sup>Cf. BM #260, p. 174.

<sup>44</sup>GC #271, *Où résident les plus grands dangers ?*, p. 185.

<sup>45</sup>Idem, #338, *La vonlonté de souffrance et les compatissants*, p. 229.

<sup>46</sup>Z IV, *Des compatissants*, p. 105.

<sup>47</sup>Cf. BM #225.

<sup>48</sup>Idem, *ibidem*.

sustentar sua fraqueza, e, por isso mesmo, elegend a compaixão como um ídolo que deve ser adorado, este tipo não tem qualquer valor.<sup>49</sup> A diferença é de *quem* se compadece: se é uma vontade nobre ou medíocre.

## Referências

NIETZSCHE, F. *Œuvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1974.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Lisboa: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Submissão: 28. 10. 2022/Aceite: 29. 10. 2022

---

<sup>49</sup>Idem, #293.

# Tradição e crítica: a racionalidade do livre debate em Popper<sup>1</sup>

## Tradition and criticism: the rationality of free debate in Popper

ANGELO EDUARDO DA SILVA HARTMANN<sup>2</sup>

**Resumo:** De quê se trata a defesa, feita por Popper, de uma racionalidade crítica? Como a tradição filosófica ensejou, não apenas o debate crítico, como também seu desafio permanente, o instrumentalismo das teorias científicas? O presente texto tece as origens do racionalismo crítico na tradição dos filósofos gregos, seu ressurgimento na obra de Galileu, bem como o nominalismo de Berkeley, que constituiu o primeiro esforço sistemático de dissolução do livre debate.

**Palavras-chave:** Racionalismo Crítico. Nominalismo. Linguagem.

**Abstract:** What is Popper's defense of Critical Rationalism all about? How was the philosophical tradition responsible for sowing the seeds of the instrumentalism of scientific theories, the permanent challenge of debate? The present text weaves the origins of critical rationalism in greek philosophy, its return in Galileo's opera, as well as Berkeley's nominalism, the first systematic effort to dismantle free debate.

**Keywords:** Critical Rationalism. Nominalism. Language.

*Um dos elementos mais importantes de nossa civilização ocidental é o que posso chamar de “tradição racionalista” que herdamos dos gregos. É a tradição da discussão crítica – não a discussão por si mesma, mas da busca pela verdade. A ciência grega, como a filosofia grega, foi um dos produtos dessa tradição e da urgência de entender o mundo em que vivemos; e a tradição fundada por Galileu foi seu renascimento. (POPPER, 2007.)*

### Os primórdios de uma nova tradição

Incisivamente, a atitude crítica traçou a trajetória do racionalismo desde os seus primórdios, situado na escola dos antigos filósofos jônios (final do século VII a.C.). Insatisfeitos com uma tradição que apenas transmitia a doutrina tal como fora instaurada pelo seu fundador, os filósofos jônios incentivaram uma nova postura perante os mitos explicativos vigentes.

---

<sup>1</sup> O presente texto é um recorte do Capítulo 1 do meu TCC (HARTMANN, 2013), o qual dedico ao Grupo PET Filosofia da Unioeste, em comemoração aos seus 30 anos de atuação.

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia e ex-acadêmico do PET. Filosofia da UNIOESTE. Também realizou graduação (2017) e mestrado (2019) em Física na Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Foi estudante visitante do Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas – CBPF. Atualmente cursa Doutorado em Física junto à Università degli Studi dell'Insubria – Sede di Varese, UNINSUBRIA, Itália. E-mail: aehartmann91@gmail.com

O que para a maioria dos Sábios<sup>3</sup> estava satisfatoriamente explicado, para os pensadores jônios começou a se tornar problemático – “de que modo podemos saber que o mundo é feito de água?”; “como podemos saber se o mundo está repleto de deuses?” ou mesmo “como podemos aprender alguma coisa sobre os deuses?” (POPPER, 1982, p.162). Mediante indagações críticas semelhantes a estas, formularam problemas de compreensão da natureza – como o problema da mudança<sup>4</sup> – e suscitaram, para além do respeito aos antigos, o olhar crítico para com os mitos da tradição.

Despertaram, assim, a reflexão de que os velhos mitos poderiam estar errados e que algo novo poderia ser dito – inclusive para melhor explicar a natureza (*physis*). Apresentando à crítica suas hipóteses, empenharam tentativas de renovação tanto dos mitos, quanto daquela tradição de primeira ordem.

Defendo a tese de que o que chamamos de “ciência” se distingue dos antigos mitos não só por ser diferente deles, mas por vir acompanhada de uma tradição de segunda ordem – a de discutir criticamente o mito. Antes, só havia a tradição de primeira ordem: uma estória era transmitida. Agora, continuava a haver naturalmente uma estória a ser transmitida, mas com ela se comunicava também algo como um texto de acompanhamento: “Passo-te esta tradição, mas deves dizer-me o que pensas dela. Reflete: talvez possas dar-me uma explicação distinta” (POPPER, 1982, p. 153).

65

As epopeias de Homero, *Ilíada* e *Odisseia*, e a *Teogonia* de Hesíodo nutrem aquilo que Popper chama de tradição de primeira ordem. Homero desenvolveu um interesse peculiarmente grego pela harmonia<sup>5</sup>, pela proporção, medida e limites. Hesíodo empreende a narrativa do nascimento de todos os deuses que constituirão a mitologia grega, na qual cosmologia e cosmogonia estão indistintamente presentes. Juntos, tornam-se expoentes de uma tradição que é marcadamente transmitida de geração em geração.

---

<sup>3</sup> Como eram chamados aqueles que se tornaram popularmente conhecidos pelas curtas sentenças que cunhavam. Não há um consenso preciso de quais eram os Setes Sábios, pois os escritores antigos apresentaram nomeações diferentes. Tales de Mileto, Bias de Priene, Pítaco de Mitilene e Sólon de Atenas são citados em todas as listas. Se acompanharmos Platão, o primeiro a registrá-los, temos ainda Cleóbulo de Lindos, Míson de Queneia e Quílon de Esparta. (ABBAGNANO, 2007, p. 1023).

<sup>4</sup> Que é, para Popper, o grande problema cosmológico dos filósofos gregos da Antiguidade (POPPER, 1982, p. 167).

<sup>5</sup> “A harmonia exprime a relação das partes com o todo. Está nela implícito o conceito matemático de proporção que o pensamento grego se figura em forma geométrica e intuitiva. A harmonia do mundo é um conceito complexo em que estão compreendidas a representação da bela combinação dos sons no sentido musical e a do rigor dos números, a regularidade geométrica e a articulação tectônica. É incalculável a influência da ideia de harmonia em todos os aspectos da vida grega dos tempos subsequentes” (JAEGER, 2001, p. 207).

Diferentemente de escolas como a dos pitagóricos, na qual a crítica provocava respostas intolerantes<sup>6</sup>, as escolas inauguradas nas cidades gregas da Jônia e Eleia fizeram emergir o nascimento de uma nova tradição – uma tradição de debate e descoberta, de busca crítica e especulação criativa, de contraposição de argumentos e correção de erros. Permeadas numa busca incessante pela compreensão do *cosmos*, inauguraram a filosofia e a ciência com um alvo comum – a cosmologia.

Temos aí um fenômeno singular, estreitamente ligado à espantosa liberdade e criatividade da filosofia grega. Como podemos explicá-lo? *O que precisamos explicar é o surgimento de uma tradição.* Uma tradição que permite ou incentiva debates críticos entre várias escolas e, o que é mais surpreendente, dentro de uma mesma escola. Fora da escola pitagórica, em nenhum lugar encontramos uma academia dedicada a preservar uma doutrina. Em vez disso, deparamos com mudanças, ideias novas, alterações e críticas francas aos mestres (POPPER, 2010, p. 27; *grifos do autor*).

Mestres como Tales de Mileto, sugere Popper, incentivaram um ambiente de divergência teórica e de tolerância à crítica. Isto porque Anaximandro, seu discípulo e parente, teceu fortes críticas ao Sábio mestre ainda vivo. Anaximandro desenvolveu uma nova cosmologia sem, com isso, gerar qualquer cisma interno à própria escola (POPPER, 1982, p. 174).

Esta é a novidade que, na visão de Popper, faz emergir uma nova tradição. É na relação entre Tales e Anaximandro que Popper situa o nascimento não apenas da filosofia e da ciência, como também de uma nova disposição humana que constituirá a tradição da civilização ocidental – a tradição da atitude crítica e do livre debate. Filosofia e ciência, por conseguinte, possuem em comum uma atitude ou um modo próprio de pensar – o pensamento crítico e que, por ser crítico, é racional.

Tales era por todos conhecido como o “filósofo típico”, distraído e distante de sua vizinhança. No *Teeteto* (174 A), Platão conta a famosa anedota de ter Tales caído em um poço, enquanto observava atentamente os astros. Seu interesse pela compreensão do movimento dos corpos celestes culminou com a predição precisa de um eclipse que aconteceu em 585 a.C., registrada por Heródoto em sua *História* I, 74:

Numa determinada ocasião eles chegaram de certo modo a travar um combate noturno: ainda estavam combatendo com equilíbrio de forças quando aconteceu, em uma batalha travada no sexto ano, que durante o combate o dia subitamente transformou-se em noite. Tales

---

<sup>6</sup> Conta-se que Hipaso de Metaponto, um dos membros da escola de Pitágoras, foi afogado no mar ao revelar o segredo de que algumas raízes quadradas, além de racionais, são números irracionais. Os pitagóricos pretendiam descrever toda a geometria apenas com os números racionais. Independente da veracidade desta versão, a relevância deste relato para a interpretação de Popper acerca dos primórdios da filosofia e da ciência consiste na intolerância à crítica que caracteriza o ambiente da escola de Pitágoras (POPPER, 2010, p. 27).

de Mileto havia previsto para os jônios esse colapso do dia, fixando-o dentro do ano em que a transformação ocorreu. (HERÓDOTO, 1985, p. 42.)

A escola iniciada por Tales na Jônia recebeu como modelo cosmológico de referência a tradição do mito homérico do Oceano (POPPER, 2002, p. 109). *Okeanos*, o primeiro pai dos deuses<sup>7</sup>, é como o rio que circunda a superfície da Terra, “do qual dimanam todos os rios e todo o mar e todas as nascentes e poços profundos” (HOMERO, *Iliada*, XXI, 194). É ainda a origem dos deuses e de todas as coisas (Cf. KIRK, 1994, p. 8).

“Tales foi o primeiro a discutir a arquitetura do cosmos” (POPPER, 1982, p. 166). Insatisfeito com o mito homérico, o grande esforço de Tales era explicar como se dá a estabilidade da Terra. Esta situação problemática é que, de acordo com a teoria do conhecimento de Popper, assume a relevância, não apenas no que concerne à conjectura cosmológica de Tales, como também todas as conjecturas levantadas pelos pré-socráticos.

Da hipótese de que a terra é sustentada, estavelmente, pela água, Tales propõe (1) que a terra flutua sobre a água (como um tambor), de modo que (2) a água é a origem de todas as coisas (KIRK, 1994, p. 87). Com estas duas proposições, resultantes de passagens da obra de Aristóteles<sup>8</sup>, Popper reconstrói a cosmologia de Tales.

Disposto a levar adiante a teoria de seu mestre, Anaximandro empreende uma resposta crítica a Tales, mostrando porque a sua explanação<sup>9</sup> é insuficiente e propondo uma nova explicação, não mais baseada em suportes e apoios, mas em termos estruturais do mundo.

A teoria de Tales, para Anaximandro, é insuficiente porque conduz a um regresso infinito. Se explicarmos a estabilidade da Terra pela suspensão sobre algo (neste caso, a água), temos que explicar como se dá a estabilidade da água (ou do oceano) por uma suposição análoga – que por sua vez, exigirá uma nova explicação nos mesmos termos.

Desse modo, Tales soluciona um problema criando outro análogo. Pode-se perceber, além disso, que intuitivamente “em qualquer sistema desse tipo, formado por suportes e apoios, qualquer falha pode levar ao colapso toda a construção” (POPPER, 1982, p. 164).

---

<sup>7</sup> Homero, *Iliada* 14: 202, 246.

<sup>8</sup> *De caelo* B 13, 294 a 28; e *Metafísica* A 3, 983 b 6.

<sup>9</sup> Ver o Capítulo 3 de HARTMANN, 2013.

Se Tales é o primeiro a discutir a arquitetura do cosmos – (i) como se estrutura, (ii) qual é a sua planta e (iii) de que material é feito – Anaximandro é o primeiro a apresentar respostas às três questões (POPPER, 1982, p. 166).

O argumento de Anaximandro acerca da estrutura do mundo consiste nas seguintes proposições: não há direção preferencial para os colapsos; quando não existem diferenças, não pode haver mudanças; logo, “a Terra está suspensa no ar, sem que nada a segure, mas mantém-se firme pelo fato de estar a igual distância de todas as coisas” (KIRK, 1994, p. 134).

O material de que o mundo é feito é o “*apeiron*”, “infinito”, “ilimitado”, “sem forma”. Há no mundo todo tipo de mudanças: o fogo necessita de ar e de orifícios de ventilação, que por vezes ficam obstruídos e o abafam (decorre daqui a teoria dos eclipses e das fases da Lua, bem como a “planta” do mundo); os vapores, que resultam da secagem da água e do ar, causam os ventos e os solstícios do Sol e da Lua; os ventos, por sua vez, são responsáveis pelas mudanças climáticas (POPPER, 1982, p. 166-167).

A teoria de Anaximandro compreende, ainda, a “planta” do mundo – “a visão do globo terrestre livremente suspenso no centro do universo, rodeado por esferas nas quais estavam montados os corpos celestes” (POPPER, 1982, p. 166).

Com um olhar crítico à teoria de Tales, Anaximandro se afasta da analogia observacional e arrisca: a estabilidade da Terra é concebida por uma analogia proporcional às distâncias entre os corpos celestes; a largura da Terra é três vezes maior que a sua profundidade.

A conjectura de Anaximandro dispensa a ideia comum e ordinária de que a Terra estaria assentada “sobre algo”, como uma árvore está assegurada pelas suas raízes. Aprimorando a especulação, presente em Homero e Hesíodo, da simetria do universo, a sua teoria do equilíbrio resulta de especulações críticas e do seu esforço imaginativo. Na visão de Popper,

Essa ideia de Anaximandro é uma das mais ousadas, mais revolucionárias e mais portentosas de toda a história do pensamento humano. Ela possibilitou as teorias de Aristarco e Copérnico. Mas o passo dado por Anaximandro foi ainda mais difícil e audacioso que o de Aristarco e Copérnico. Imaginar a Terra livremente [suspensa] (*poised*) em meio ao espaço e dizer que “ela permanece imóvel por causa de sua equidistância ou equilíbrio” (como disse Aristóteles, parafrazeando Anaximandro) equivale a antecipar, em alguma medida, até mesmo a ideia newtoniana de forças gravitacionais imateriais e invisíveis (POPPER, 2010, p. 225).

A racionalidade presente nos pré-socráticos constitui-se pela simplicidade e ousadia de suas indagações e, de modo especial, pela atitude crítica com a qual passaram a compreender a tradição na qual estavam imersos (POPPER, 1982, p. 161).

As analogias observacionais, por vezes inseridas pelos pré-socráticos em suas estruturas explicativas, não se reduzem à própria explicação. A razão criativa, a observação crítica e o confronto com a tradição desempenham papéis igualmente relevantes para as conjeturas cosmológicas. A ousadia imaginativa sem a crítica racional é cega; a crítica racional, por sua vez, sem o impulso criativo é inautêntica.

Retornar aos pré-socráticos – e de modo especial às investigações cosmológicas empreendidas por Tales e Anaximandro – possui, na concepção de ciência de Popper, um valor intrínseco (POPPER, 1982, p. 166). Mesmo sendo falsas<sup>10</sup>, as teorias propostas por Tales e Anaximandro possibilitaram as realizações de Aristarco e Copérnico. Com o mesmo fito explicativo – o cosmos – inauguraram a tradição racional adotando a atitude característica da ciência e da filosofia até os tempos hodiernos: a atitude crítica.

A tradição crítica inaugurada por Tales e Anaximandro suscitou, durante os três séculos seguintes, intensos debates em busca pela compreensão do cosmos. Foi levada para Elea pelas mãos de Xenófanes, culminando com as cosmologias de Parmênides e Zenão (POPPER, 1982, p. 174). Perante a doutrina da *episteme* desenvolvida por Aristóteles<sup>11</sup>, sofreu um eclipse que perdurou até o século XVI (SCHORN, 2010). É com Galileu que a tradição racional é “redescoberta e conscientemente revivida durante a Renascença” (POPPER, 1982, p. 176).

### **Galileu e o renascimento da tradição racional**

A concepção que Galileu Galilei (1564-1642) tem da filosofia acompanha aquilo que, de um modo geral, se entendia por “filosofia natural” no século XVII – a filosofia e a ciência como “instâncias de um mesmo impulso da racionalidade crítica e independente na busca da ‘verdadeira constituição do mundo’” (MARICONDA, 2011, p. 542).

À força liberalizadora da ciência, segue-se a negação, por parte de Galileu, da autoridade da tradição aristotélico-tomista, adotada pela Igreja como o respaldo da teologia cristã e inserida no ensino universitário como a visão oficial da filosofia

---

<sup>10</sup> “Uma teoria falsa pode ser uma realização tão importante quanto uma teoria verdadeira” (POPPER, 1982, p. 166). A rigor, não há garantia definitiva alguma de que as teorias sejam falsas ou verdadeiras – nós aceitamos que elas sejam falsas ou verdadeiras, caso contrário valeria o verificacionismo. O critério verificacionista aceita como científica a teoria que pode ser empírica e logicamente verificada. Em oposição frontal, o critério falseacionista aceita como científica a teoria que, do ponto de vista lógico, pode se “chocar” com a realidade. Ao se chocar, deve ser admitida como falsa. Mas o caso contrário não a torna verdadeira.

<sup>11</sup> Para escapar da regressão ao infinito, Aristóteles admite que as premissas básicas sejam conhecimento verdadeiro das essências, captadas pela intuição sensível. “Se dermos por concedido que são certos os métodos pelos quais derivamos conclusões dessas premissas básicas, então poderemos dizer que, de acordo com Aristóteles, todo o conjunto do conhecimento científico está contido nas premissas básicas e que o obteríamos se nos fosse possível conseguir uma lista enciclopédica das premissas básicas” (POPPER, 1987, p. 16-17).

natural (POPPER, 1982, p. 129). Em sua obra *O Ensaíador* (1623), Galileu reconhece em Sarsi a postura de reverência ao sistema filosófico de Aristóteles:

Parece-me também perceber em Sarsi sólida crença que, para filosofar, seja necessário apoiar-se nas opiniões de algum célebre autor, de tal forma que o nosso raciocínio, quando não concordasse com as demonstrações de outro, tivesse que permanecer estéril e infecundo (GALILEU, 1973, p. 119).

Sarsi representa o filósofo que aceita acriticamente a autoridade da tradição aristotélico-tomista, de tal modo que é incapaz de dispor-se ao livre pensar. A continuação da resposta crítica de Galileu a Sarsi apresenta a filosofia natural como investigação possível do “livro aberto” – a natureza – a todo aquele que dominar um instrumento – a linguagem com a qual o livro está escrito: a linguagem matemática.

Senhor Sarsi, a coisa não é bem assim. A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem ele nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto (GALILEU, 1973, p. 119).

A filosofia, assim, tem como exigência, não a autoridade dos célebres autores que constroem a sua história, mas o domínio de um instrumento – a linguagem matemática – por meio do qual se dá a descoberta de novas páginas do livro e sem o qual sequer é possível lê-lo.

A metáfora do “grande livro da natureza” veicula, ainda, a constatação crítica de Galileu de que “a filosofia estava toda contida nos livros de Aristóteles” (MARICONDA, 2011, p. 545), restando aos filósofos posteriores serem ou como os estorninhos ou como a fênix – como ilustra Galileu em *O Ensaíador* (9):

Talvez acredite Sarsi que bons filósofos se encontrem em quadras inteiras e dentro de cada recinto dos muros? Eu, senhor Sarsi, acredito que voem como as águias e não como os estorninhos. É bem verdade que aquelas, porque são raras, pouco se veem e menos ainda se ouvem, e estes, que voam em bando, onde quer que pousem, enchendo o céu de estrido e de rumores, emporcalham o mundo. Mas antes fossem os verdadeiros filósofos como a águia e não como a fênix. Senhor Sarsi, infinita é a turba dos tolos, isto é, daqueles que não sabem nada; muitos são aqueles que sabem pouquíssimo de filosofia; poucos são aqueles que dela sabem alguma partícula; um só, Deus, é quem a sabe toda (Galileu *apud* MARICONDA, 2011, p. 543-544).

Sarsi, tal como os estorninhos que estão sempre em bandos estridentes, perpetua o já dito e recusa distanciar-se da autoridade da visão oficial da academia. A

fênix, em referência direta a Aristóteles, retrata o filósofo que renasceria das cinzas a cada nova geração para revelar a verdade e inibir a discussão crítica da geração seguinte.

A águia representa a concepção que Galileu tem da filosofia como independência do pensamento e distanciamento da legitimidade acrítica da obra de Aristóteles. “Voar como as águias” tira o filósofo de seu ninho (de sua escola) e deixa o pensamento livre da necessidade de se aceitar a tradição dominante. É neste aspecto que Galileu faz renascer a tradição crítica inaugurada com Tales e Anaximandro.

A filosofia natural de Galileu, na visão de Popper (1975, p. 392), compreende três elementos ou doutrinas que podem ser discernidas como se segue:

- (d<sub>1</sub>) O cientista aspira a encontrar uma teoria ou descrição verdadeira do mundo (e especialmente de suas regularidades ou leis), que seja também uma explicação dos fatos observáveis; (d<sub>2</sub>) O cientista pode ter sucesso em estabelecer finalmente a verdade de tais teorias além de toda dúvida razoável;
- (d<sub>3</sub>) As melhores teorias, as verdadeiramente científicas, descrevem as “essências” ou as “naturezas essenciais” das coisas – as realidades que estão por trás das aparências.

Estas três doutrinas contêm os germes daquilo que Popper denomina de essencialismo, instrumentalismo e “dedutivismo”. O problema acerca do qual se dá tal debate é o de se saber qual é o estatuto de uma teoria científica. Pode uma teoria descrever a essência imutável e definitiva dos corpos físicos? Ou o emprego de uma teoria é puramente instrumental, isto é, com vistas apenas à aplicação e previsão de acontecimentos? Ou uma teoria científica resguarda uma relação com a compreensão do mundo e com a verdade, mesmo que inalcançável de modo definitivo e essencial?

Temos, assim, que a concepção essencialista das teorias científicas resulta da conjunção de (d<sub>2</sub>) e (d<sub>3</sub>); a visão instrumentalista, por sua vez, rejeita (d<sub>2</sub>) e (d<sub>3</sub>). A proposta nomeada “dedutivismo”, ao resgatar e corrigir criticamente a tradição galileana, aceita (d<sub>1</sub>), rejeita (d<sub>2</sub>) e reconfigura (d<sub>3</sub>) para um “essencialismo modificado”.

Tanto Popper quanto os instrumentalistas discordam do essencialismo (d<sub>2</sub> e d<sub>3</sub>), mas por razões diferentes. Para os instrumentalistas, “não pode existir nada oculto”, de modo que se algo está oculto, só será reconhecido por revelação divina. Só que, ao rejeitar a busca pela descrição “essencial” da natureza, os instrumentalistas descartam por tabela a descoberta de frações da natureza que escapam ao mundo da experiência comum – tais como a rotação da terra, os núcleos atômicos, a radiação atômica e os sistemas descobertos pela radioastronomia – e, disto, Popper não está disposto a abrir mão.

Concedo, portanto, prontamente ao essencialismo que muito está oculto a nós, e que se pode descobrir muito do que está oculto. [...].

A doutrina essencialista à qual me oponho é somente *a doutrina de que a ciência aspira à explicação última*; em outras palavras, uma explicação que (essencialmente, ou por sua própria natureza) não pode ser ulteriormente explicada, e que não tem necessidade alguma de qualquer explicação posterior (POPPER, 1975, p. 393; *grifos do autor*).

Assim, no que diz respeito ao essencialismo, Popper converge com a concepção de que as teorias buscam captar a realidade oculta à experiência comum – mas recusa qualquer pretensão de que a explicação científica seja última ou definitiva. No que concerne ao instrumentalismo, Popper concede que as teorias sejam concebidas também como instrumentos – mas não só como instrumentos.

Ainda que a filosofia natural de Galileu comporte elementos do instrumentalismo e do essencialismo, o legado da tradição galileana, defende Popper, consiste na busca da “verdadeira constituição do universo” (GALILEU, 1973, p. 120).

Pois é com receio a esta posição filosófica que frei Niccolò Ricardi, àquela altura secretário do Vaticano, apresenta o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano* (1632) de Galileu como uma investigação que procede “por pura hipótese matemática” em defesa da parte copernicana (MARICONDA, 2011, p. 547).

A defesa de que as teorias científicas buscam, não descrever verdadeiramente o mundo, mas proceder “por pura hipótese matemática” com a aplicação do instrumento que for “mais conveniente para os cálculos astronômicos e para as predições” (POPPER, 1975, p. 385) emerge na modernidade por meio de vários defensores da Igreja – especialmente com Andreas Osiander (1458-1552) em seu prefácio ao *De Revolutionibus* de Copérnico; com o cardeal Roberto Bellarmino (1542-1621), um dos inquisidores de Giordano Bruno e de Galileu; e, cem anos depois, com o bispo George Berkeley (1685-1753) contra a mecânica de Newton.

### **A visão instrumentalista de Berkeley**

O cenário histórico e filosófico da modernidade situa-se na disputa da religião *versus* a irreligião ou, nas palavras de Popper, “a justificação racional, ou justificabilidade, da cristandade em comparação com o conhecimento científico” (POPPER, 1999, p. 128; HARTMANN e SCHORN, 2013).

O reconhecimento iminente do poder explicativo contido na mecânica de Newton (1642-1727) provocou fortes divergências com a autoridade incontestável da Igreja e despertou, com elas, fortes críticas por parte de seus defensores.

A crítica mais assídua à teoria de Newton foi apresentada pelo bispo irlandês George Berkeley em um curto ensaio escrito em latim e intitulado *De Motu* (“Sobre o

movimento ou sobre o princípio, a natureza e a causa da comunicação dos movimentos”, 1720).<sup>12</sup>

No tempo de Berkeley, o sistema copernicano do mundo originara a teoria da gravitação de Newton, e Berkeley via nela um sério rival à religião. Estava convencido de que um declínio da fé religiosa e da autoridade religiosa resultaria da nova ciência se sua interpretação por parte dos “livres pensadores” estivesse correta; pois estes viam em seu sucesso uma prova *do poder do intelecto humano, sem a ajuda da revelação divina, para descobrir os segredos de nosso mundo* – a realidade oculta atrás de sua aparência (POPPER, 1975, p. 386; *grifos do autor*).

O direcionamento do programa de investigação de Berkeley é indicado pelo subtítulo do seu *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* (1710): “as principais causas do erro e das dificuldades das ciências e os fundamentos do ceticismo, do ateísmo e da irreligião”. Convicto de que a cristandade requeria a sua defesa, Berkeley empreende a sua investigação filosófica com uma preocupação especial – o emprego correto dos termos da linguagem. Em sua Introdução ao *Tratado*, se atenta que

[...] para preparar o leitor a mais fácil inteligência do que se segue, convém pôr como introdução alguma coisa sobre a natureza e o abuso da linguagem. Mas o deslindar deste tema de certo modo antecipa o meu plano, por tratar-se do que parece ter sido a origem principal da dúvida e complexidade da especulação como de erros e dificuldades inúmeras em quase todos os domínios do conhecimento (BERKELEY, 1980, p. 6).

Dez anos depois, insiste novamente que “nada é tão importante quanto o cuidado de não sermos enganados por termos que não compreendemos corretamente” (*De Motu*, 1). Podemos, assim, reformular a preocupação de Berkeley no seguinte problema: como empregar corretamente os termos da linguagem sem incorrer em erros de compreensão?

Sua resposta se configura com uma abordagem nominalista da linguagem, permitida (i) pela distinção entre termos abstratos e particulares, e conseqüentemente, (ii) entre hipóteses matemáticas e a natureza das coisas; e ainda (iii) pela delimitação do domínio de três diferentes áreas do conhecimento humano.

A concepção nominalista da linguagem (quais termos possuem significado – ver *Tratado*, Introdução, 11) constitui, na leitura de Popper (1982, p. 136), o principal argumento a favor da *concepção instrumentalista das teorias científicas* e,

---

<sup>12</sup> Newton escreveu o primeiro rascunho dos *Principia* sob o título *De motu*, no qual demonstra uma dinâmica orbital que tem como consequência necessária as três leis de Kepler. O escrito, no entanto, não enuncia as três leis do movimento (Cf. *Newton: textos, antecedentes, comentários*; escolhidos e org. por Bernard Cohen e Richard S. Westfall. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002, p. 272).

consequentemente, o principal ataque desferido pela modernidade à tradição galileana.

O ponto de partida de Berkeley consiste em rejeitar criticamente a teoria das ideias abstratas do filósofo inglês John Locke (1632-1704). Todo conhecimento, para Locke, tem como fonte ou origem a experiência sensível. A mente humana é tomada como uma tábula rasa, um papel em branco no qual os cinco sentidos imprimem as experiências sensíveis. De uma série de experiências acerca de uma mesma coisa são formadas ideias gerais abstratas – como a ideia de “árvore”, por exemplo, que pode ser aplicada a toda e qualquer árvore. ii) A teoria empirista do conhecimento desenvolvida por Locke em seu Ensaio sobre o Entendimento Humano (1690) concebe, assim, que todas as ideias formadas na mente humana resultam da experiência perceptual dos sentidos.

O mundo externo à mente, por conseguinte, é constituído de qualidades primárias objetivas, em oposição às qualidades secundárias subjetivas provenientes da percepção sensorial. A natureza das qualidades primárias do mundo exterior é a matéria, substância que escapa à percepção imediata dos sentidos. Apenas indiretamente, ou seja, pelas coisas materiais, é que conhecemos o mundo exterior.

Pontualmente, a dissidência entre Locke e Berkeley reside na rejeição, por parte do bispo irlandês, do conceito abstrato de matéria. Berkeley radicaliza o empirismo de Locke ao assumir uma concepção nominalista da linguagem: só são dotados de significado os termos que denotam diretamente entidades, fenômenos ou acontecimentos observáveis.

Há, para Berkeley, uma distinção entre dois tipos de termos que empregamos na linguagem – termos abstratos, gerais, “ocultos”, que não denotam diretamente fenômenos ou fatos observáveis, tais como “força”, “gravidade” e “atração”; e termos particulares, que denotam fatos observáveis.

Por conseguinte, somente os termos particulares possuem significado. De acordo com esta concepção,

[...] a expressão “força de atração” deve ser uma expressão carente de significado, uma vez que nunca se pode observar as forças de atração. O que se pode observar são os movimentos, não suas possíveis “causas” ocultas. Isto é suficiente, na concepção de Berkeley da linguagem, para mostrar que a teoria de Newton não pode ter qualquer conteúdo informativo ou descritivo (POPPER, 1975, p. 397).

Assim, inserir termos gerais abstratos nestas teorias é o alvo da crítica feita por Berkeley à mecânica de Newton, uma vez que termos como “força”, “gravidade” e “atração” não denotam qualquer entidade oculta ou qualidade correspondente a estes termos na natureza (COPLESTON, 1985, p. 239).

Berkeley, por conseguinte, faz uma (ii) distinção entre o *status* das hipóteses matemáticas e a natureza das coisas (2006, p. 66). Acontece que abstrações gerais como “força”, “gravidade” e “atração” pertencem às hipóteses arquitetadas matematicamente. E é precisamente neste aspecto que a concepção instrumentalista das teorias científicas é enrijecida, pois “todas as forças atribuídas aos corpos são hipóteses matemáticas, tanto quanto o são as forças de atração nos planetas e no Sol” (2006, p. 67).

*Força, gravidade, atração* e termos desse tipo são úteis para o raciocínio e o cálculo sobre o movimento e sobre os corpos em movimento, mas não para o entendimento da natureza simples do próprio movimento ou para enunciar tantas qualidades distintas. Com efeito, a atração não foi introduzida por Newton como uma qualidade física, verdadeira, mas apenas como uma hipótese matemática (BERKELEY, 2006, p. 17).

À distinção entre hipóteses matemáticas e fatos observados segue-se (iii) a delimitação de três áreas do conhecimento humano, pois “a cada ciência seu próprio domínio; atribuam-se seus limites; distingam-se precisamente os princípios e os objetos que pertencem a cada uma” (BERKELEY, 2006, p. 71).

Há um interesse próprio em cada uma das três áreas. Buscam-se na filosofia natural (ou física) leis que conectam uma série ou sucessão de objetos corpóreos. Na ciência mecânica são traçadas hipóteses matemáticas pelas quais se deduzem noções abstratas como “força”, “gravitação” e “atração”. A investigação das causas, da verdade e da existência dos objetos é própria à filosofia primeira ou metafísica (BERKELEY, 2006, p. 71).

Dito de outra forma, enquanto a física é o domínio concernente à descrição dos fenômenos e seus comportamentos, a mecânica emprega hipóteses matemáticas para delas derivar fatos observados. Está reservada à filosofia a busca pela verdade.

O ataque de Berkeley a Newton, entretanto, não foi um golpe isolado. No mesmo ensaio, ataca Leibniz, Boyle e Toricelli, principalmente pelo emprego do termo abstrato “força”. Uma década depois, escreve *Alciphron*, sob a forma de diálogo, contra os livres pensadores. Nos três anos seguintes (1732-34), dedica-se ao estudo crítico do cálculo diferencial e integral de Newton, publicado em *O Analista*.

O limite lógico da visão instrumentalista de Berkeley, de acordo com Popper (2007, p. 483), é que o problema das propriedades “abstratas”, “ocultas” ou “estruturais” não é resolvido. Se levarmos a navalha nominalista de Berkeley às últimas consequências,

[...] não apenas a dinâmica de Newton, mas a maioria das proposições da linguagem ordinária teria que ser descrita como sem significado no sentido de Berkeley, uma vez que “copo” e, talvez com mais clareza, “água”, embora pertencentes à linguagem ordinária, são

universais genuínos e, portanto, termos abstratos no sentido de Berkeley (POPPER, 2000, p. 110; *tradução minha*).

A tentativa de Berkeley de distinguir as generalizações observacionais de teorias mais abstratas, meras hipóteses matemáticas (como a teoria de Newton) desconsidera o caráter disposicional e teórico de todo nome universal.

Toda descrição usa nomes (ou símbolos, ou ideias) *universais*; todo enunciado tem o caráter de uma teoria, de uma hipótese. O enunciado “aqui está um copo com água” não admite verificação por qualquer experiência observacional. A razão está no fato de os *universais* que nele ocorrem não poderem ser correlacionados com qualquer experiência sensorial específica. (Uma “experiência imediata” é “imediatamente dada” *apenas uma vez*; ela é única.) (POPPER, 2007, p. 101).

A premissa racionalista admitida por Popper é a de que proposições só podem ser relacionadas a proposições e não a percepções sensoriais (POPPER, 2007, p. 99). Tal problema foi elucidado pelo filósofo idealista Jakob F. Fries (1773-1843), ao explicitar que, se não admitirmos dogmaticamente as proposições científicas, teremos então que submetê-las à justificação.

Exigindo, no entanto, que toda proposição seja justificada, a regressão infinita automaticamente se instala. Na tentativa de escapar tanto do dogmatismo, quanto da regressão infinita, resta-nos o psicologismo de aceitar que proposições sejam apoiadas por fatos (e, em última instância, pela experiência sensível imediata).

Assim, o trilema de Fries – dogmatismo vs. regressão infinita vs. psicologismo – tenta registrar a impossibilidade de se contornar a justificação positiva das proposições científicas mediante inferências indutivas<sup>13</sup>.

Ao enfrentar o trilema de Fries, Popper sugere a distinção entre os aspectos lógicos e metodológicos (relações lógicas objetivas) de aspectos psicológicos (experiências perceptuais e convicções subjetivas) do conhecimento. As proposições básicas singulares (derivadas de uma teoria científica) cumprem, por conseguinte, requisitos lógicos e metodológicos<sup>14</sup> e não têm relação alguma com experiências perceptuais imediatas e convicções subjetivas. O psicologismo, conseqüentemente, está descartado.

---

<sup>13</sup> Uma inferência indutiva sacrifica a necessidade e a legitimidade lógica entre duas ou mais proposições por inserir na conclusão um conteúdo informativo que vai além do que está contido nas premissas (SALMON, 2009).

<sup>14</sup> Devem satisfazer, por exemplo, as seguintes condições epistemológicas: “(a) De um enunciado universal, desacompanhado de condições iniciais, não se pode deduzir um enunciado básico; (b) pode haver contradição recíproca entre um enunciado universal e um enunciado básico” (POPPER, 2007, p. 107-108).

A relevância de proposições básicas reside na possibilidade de estabelecerem a instância que pode ser comparada com ocorrências físicas singulares. Por decorrerem dedutivamente<sup>15</sup> de conjecturas universais, são aceitas por convenção.

O risco de dogmatismo, no entanto, é inofensivo, uma vez que a qualquer momento que a proposição básica for questionada, poderá ser novamente submetida a novos testes críticos. Cabe ao cientista proceder do melhor modo possível para criticar a conjectura que tem em mãos, ao invés de protegê-la da dúvida (POPPER, 2007, p. 105, n.\*1).

A regressão infinita, por sua vez, é potencial, contudo inócua, já que o cientista está disposto a derrubar a teoria que é submetida ao teste e não a comprová-la positivamente.

Assim, não é possível considerar uma séria distinção entre uma linguagem que capta experiências de modo puro, sem interferência teórica, e uma linguagem “empírica”, pois

quase todos os enunciados que emitimos transcendem a experiência. Não há uma linha divisória entre uma “linguagem empírica” e uma “linguagem teórica”: *a todo instante estamos teorizando*, mesmo quando emitimos o mais trivial dos enunciados (POPPER, 2007, p. 483; *grifos do autor*).

A concepção de linguagem<sup>16</sup> que Popper tem é consequência de sua filosofia do conhecimento. No que concerne ao empirismo, a premissa adotada por Popper é que toda experiência, seja ela subjetiva ou objetiva, é impregnada de interpretação. Não há nada no intelecto que não tenha passado pelas expectativas – e que, por conseguinte, não esteja impregnado de teoria.

O papel que a experiência exerce sobre o conhecimento não é o de confirmação, mas de frustração das expectativas: assim como quando tropeçamos no degrau de

---

<sup>15</sup> Uma proposição decorre dedutivamente de outra (que se configura como premissa) quando todo o seu conteúdo já estava contido, ao menos implicitamente, na premissa. A validade lógica de um argumento dedutivo se dá pela seguinte regra: se as premissas são verdadeiras, então a conclusão necessariamente tem que ser verdadeira (SALMON, 2009, p. 8; SCHORN, 2012).

<sup>16</sup> Popper acompanha e revisita a divisão que Karl Bühler (1869-1963) faz acerca das funções da linguagem. De acordo com Bühler, há três diferentes níveis ou funções da linguagem: a função expressiva (*Kundgabenfunktion*), a função sinalizadora ou liberação (*Auslösenfunktion*) e a função descritiva (*Darstellungsfunktion*). As funções expressiva e sinalizadora são comuns às linguagens humana e animal; já a função descritiva é, segundo Bühler, própria à linguagem humana e comporta um nível superior às demais. Popper acrescenta a função argumentativa da linguagem, que está um nível acima da função descritiva de um estado de coisas existentes ou não. É por meio da função argumentativa que se expõem as razões críticas da discussão racional. Na acepção de Popper, enquanto as duas primeiras funções são “inferiores” e comuns aos demais organismos não racionais, as funções descritiva e argumentativa são “superiores” e veiculam, respectivamente, a verdade ou falsidade de proposições descritivas e a validade ou invalidade de argumentos (POPPER, 1999, p. 215-216; ERNZEN, 2013).

uma escadaria, é quando a experiência sensível provoca um choque de nossas expectativas que aprendemos, isto é, que corrigimos buscas errôneas.

O racionalismo de Popper, por sua vez, é prioritariamente crítico e engendra o empirismo como instância da crítica.

No desenvolvimento da ciência, observações e experimentos só desempenham o papel de argumentos críticos, e o desempenham ao lado de outros argumentos que não surgem da observação. É um papel importante, mas a relevância das observações e experimentos depende *inteiramente* de eles poderem ou não ser usados para *criticar teorias* (POPPER, 2010, p.29).

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 – pois a crítica é a tentativa aberta de buscar o mapeamento dos erros implicados no conteúdo de uma teoria ou assertiva.

Além do limite lógico do nominalismo de Berkeley, há consequências reais contra a tradição renascida com Galileu. É por negar o conteúdo explicativo das teorias científicas e, conseqüentemente, a verdade ou falsidade deste conteúdo que a posição instrumentalista, ancorada no nominalismo linguístico, configura uma visão antirrealista da ciência (como será explanado na seção 3.2).

A descrição da concepção instrumentalista das teorias científicas e de suas implicações reais frente à tradição galileana é apresentada por Popper do seguinte modo:

Por instrumentalismo quero dizer a doutrina segundo a qual uma teoria científica como a de Newton, a de Einstein ou a de Schrödinger deve ser interpretada como um instrumento *e nada mais que um instrumento* de dedução de predições de eventos futuros (especialmente medições) e de outras aplicações práticas; e, mais especialmente, que uma teoria científica não deve ser interpretada como uma conjectura genuína acerca da estrutura do mundo, ou como uma tentativa genuína de descrever certos aspectos de nosso mundo. A doutrina instrumentalista implica que teorias científicas podem ser mais ou menos úteis e mais ou menos eficientes; mas nega que elas possam, como as proposições descritivas, ser verdadeiras ou falsas (POPPER, 2000, p. 112-113; *tradução minha*).

Poucas brilhantes exceções posteriores a Berkeley preocuparam-se em compreender e criticar as divergentes concepções filosóficas das teorias físicas. Homens como Mach, Kirchhof, Hertz, Duhem, Poincaré, Bridgman e Eddington defenderam diferentes formas de instrumentalismo (POPPER, 1985, p. 127; EINSTEIN, 1949; HARTMANN, 2015).

Sem sequer suspeitar de que estavam reforçando uma posição filosófica contrária à tradição galileana da busca crítica pela verdade e pela compreensão do cosmos, físicos como Niels Bohr (1949) e Werner Heisenberg (1958) empreenderam um programa antirrealista que se tornou dominante na ciência contemporânea.

## Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale (vol. II). 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- BERKELEY, G. “De Motu”. *Scientiae Studia* 4, p. 115-137, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ss/v4n1/v4n1a05.pdf>>. (último acesso: 29/9/2022).
- BOHR, N. “Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics” In: SCHILPP, 1949, pp. 199-242.
- COPLESTON, F. *A History of Philosophy*, vol. V – Hobbes to Hume. New York: An Image Book, 1985.
- EINSTEIN, A. “Reply to criticisms” In: SCHILPP, 1949, pp. 665-688.
- ERNZEN, A. K. *Metafísica e Conhecimento em Popper: A Emergência Propensitiva do Mundo*. Toledo, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2013, 179p. (Dissertação de Mestrado)
- GALILEU, G. *O Ensaaiador*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, vol. XII)
- \_\_\_\_\_. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Tradução, introdução e notas de Pablo R. Mariconda. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia: Editora 34, 2011.
- HARTMANN, A. E. S.; SCHORN, R. “Racionalismo e Falibilismo: a autoridade das fontes do conhecimento revisitada”. In: *Caderno de Textos e Resumos da XVI Semana Acadêmica de Filosofia da UNIOESTE*. Toledo: UNIOESTE, 2013, p. 37-44.
- HARTMANN, A. E. S. *O ‘Mundo 3’ assombrado pelos demônios: Popper e o positivismo de Copenhagen*. Toledo, UNIOESTE, 2013, 77p. (Trabalho de Conclusão de Curso)
- \_\_\_\_\_. “Auto Esclarecimento e Humanismo em Popper”. In: DIAPHONIA, Toledo, PR, v. 1, n. 1, p. 138-154, jan-jun, 2015.
- HEISENBERG, W. “The Representation of Nature in Contemporary Physics”. In: *Daedalus*, Vol. 87, No. 3, Symbolism in Religion and Literature (Summer, 1958), pp. 95-108.
- HERÓDOTO, *História*. Brasília: Editora da UnB, 1985.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. História crítica com seleção de textos. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- MARICONDA, P. R. “Notas ao Diálogo”. In: GALILEU, 2011, pp.539-872.
- POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Ed. UnB, 1982.
- \_\_\_\_\_. “Três concepções acerca do conhecimento humano”. In: *Coletânea de Textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores, vol. XLIV)

\_\_\_\_\_. “Fatos, padrões e verdade: Uma crítica adicional ao relativismo” (1961) – Adenda I. In: *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1987 (tomo 2, pp. 389-416).

\_\_\_\_\_. *The world of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*. London and New York: Routledge, 1998.

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

\_\_\_\_\_. *Realism and the aim of science*. London and New York: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2007.

\_\_\_\_\_. *Textos escolhidos*. (Org. David Miller) Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2010.

SALMON, W. *Lógica*. 3. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2009.

SCHORN, R. “A indução e o eclipse do Racionalismo Crítico: uma história”. In: *Anais da XIII Semana Acadêmica de Filosofia da UNIOESTE*, Toledo, UNIOESTE, 2010, p. 1-4.

\_\_\_\_\_. *Como chegamos ao conhecimento? Metafísica, crítica e legitimidade*. Cascavel: EdUnioeste, 2012.

SCHILPP, P. A. (ed.) *Albert Einstein: philosopher-scientist*. Evanston, Illinois: The Library Living Philosophers, 1949.

Submissão: 30. 09. 2022/Aceite: 01. 10. 2022

# O equilíbrio reflexivo e seu papel na teoria da justiça como equidade

## The reflective equilibrium and its role in the theory of justice as equity

NELSI KISTEMACHER WELTER<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo corresponde a um pequeno fragmento de nossa tese de doutorado intitulada “O problema da estabilidade na justiça como equidade: da teoria moral à defesa de uma concepção política”, defendida no ano de 2013. A proposta aqui é a de apresentar que, na defesa dos princípios da justiça como equidade, desenvolvidos pelo filósofo John Rawls, encontramos dois importantes recursos argumentativos, sendo o primeiro deles a posição original e o segundo o recurso ao equilíbrio reflexivo. Rawls propõe a ideia de posição original como recurso argumentativo para a escolha dos princípios de justiça como equidade. Associado a esse recurso, Rawls acrescenta um segundo, o equilíbrio reflexivo, com o intuito de justificar os princípios de justiça escolhidos na posição original. Nosso propósito é de mostrarmos a importância do equilíbrio reflexivo para a teoria da justiça como equidade.

**Palavras-chave:** posição original; equilíbrio reflexivo; justiça como equidade.

**Abstract:** This article corresponds to a small fragment of our doctoral thesis entitled “The problem of stability in justice as equity: from moral theory to the defense of a political conception”, defended in 2013. The proposal here is to present that, in the defense of the principles of justice as fairness, developed by the philosopher John Rawls, we find two important argumentative resources, the first being the original position and the second the resource to reflective equilibrium. Rawls proposes the idea of the original position as an argumentative resource for choosing the principles of justice as equity. Associated with this resource, Rawls adds a second, the reflective equilibrium, to justify the principles of justice chosen in the original position. Our purpose is to show the importance of reflective equilibrium to the theory of justice as fairness.

**Keywords:** original position; reflective equilibrium; justice as equity.

### Introdução

Na obra *Uma Teoria da Justiça*, o filósofo John Rawls apresenta sua pretensão de propor uma concepção pública de justiça que possa ser reconhecida por todos os membros da sociedade, sejam quais forem suas posições sociais ou interesses particulares. O desenvolvimento de sua teoria intenta responder à pergunta sobre como chegar ao acordo sobre princípios que retratem tal concepção de justiça. Rawls argumenta que, para que se possa obter um resultado justo ou equitativo, faz-se necessário impor uma série de restrições à situação em que se escolhem os princípios. Objetivando resolver tal situação, o filósofo recomenda o recurso à posição original

---

<sup>1</sup> Professora de Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE); Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Ex-bolsista do PET Filosofia da UNIOESTE; atual tutora do PET Filosofia da UNIOESTE. CVLattes: <https://lattes.cnpq.br/4421951609665640>. E-mail: [nk.welter@hotmail.com](mailto:nk.welter@hotmail.com)

com o intuito de, através dela, “informar-se” as restrições que condicionam e tornam equitativa a escolha dos princípios que deverão regular a concepção de justiça de uma sociedade bem ordenada. Em outras palavras, Rawls propõe um procedimento a partir do qual possam ser propostos tais princípios. A posição original, juntamente com o véu da ignorância, é a “situação inicial” a partir da qual as pessoas, através de seus representantes, conseguem se desvincular de suas características e circunstâncias particulares, permitindo um acordo equitativo entre pessoas consideradas livres e iguais.

Nosso propósito neste artigo é mostrar que, aliado ao procedimento da posição original, Rawls recorre a um segundo procedimento, o equilíbrio reflexivo, que confirmaria o resultado obtido por meio do recurso à posição original, ou seja, confirmaria os princípios da justiça como equidade.

### **A posição original como estratégia de escolha dos princípios da justiça como equidade**

Considerando a ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, Rawls busca a concepção de justiça capaz de apresentar os princípios que garantem a realização da liberdade e da igualdade no interior dessa sociedade.

Entretanto, de que maneira deve-se determinar qual a concepção de justiça mais apropriada e que especifique os termos equitativos da cooperação social? Rawls busca a resposta para esta questão perguntando se os termos da cooperação social poderiam ser estabelecidos por uma autoridade externa que não faz parte do grupo das pessoas que cooperam. Ou ainda: esses termos poderiam ser reconhecidos pelas pessoas através do conhecimento de uma ordem moral independente? Poderiam, por exemplo, ser reconhecidos através do conhecimento das leis naturais ou através de um reino de valores dados pela intuição? Ou poderiam ainda ser vistos como resultado de um empreendimento comum entre as pessoas que têm em vista sua vantagem recíproca na cooperação social? Rawls opta pela terceira resposta, em que a justiça como equidade adota uma variante do contratualismo: “[...] os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidos em uma sociedade na qual passam suas vidas” (RAWLS, 2011, p. 26-27).

No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls trata da justiça como equidade como um exemplo da teoria contratualista. Quanto ao termo “contrato”,

(...) para entendê-lo é preciso ter em mente que ele implica certo nível de abstração. Especificamente, o teor do acordo pertinente não é formar determinada sociedade ou adotar determinada forma de governo, mas aceitar certos princípios morais. Ademais, os empreendimentos mencionados são puramente hipotéticos: uma

visão contratualista afirma que certos princípios seriam aceitos em uma situação inicial bem definida (RAWLS, 2008, p. 19).

Na terceira sessão de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls diz que o mérito da utilização da teoria contratualista está no fato de que permite a pessoas racionais a escolha de princípios de justiça, além de admitir, conseqüentemente, a explicação e justificação das concepções de justiça escolhidas. Trata-se de um acordo que implica pluralidade, ou seja, se os princípios de justiça, acerca dos quais se faz o acordo, referem-se às reivindicações conflitantes acerca dos benefícios obtidos através da cooperação social, é necessário que a divisão desses mesmos benefícios ocorra em conformidade com princípios que sejam aceitos por todas as partes contratantes. Além disso, o contratualismo rawlsiano também implica a publicidade dos princípios escolhidos. À vista disso, se os princípios de justiça resultam de um acordo entre as partes, todos têm conhecimento dos princípios que são seguidos.

Rawls acredita ser importante que as pessoas concordem que a escolha dos princípios de justiça deve-se dar sob determinadas condições. Seu objetivo é mostrar que essas condições, ao serem tomadas em conjunto, impõem limites significativos aos princípios de justiça a serem escolhidos. “A ideia aqui é simplesmente tornar nítidas para nós mesmos as restrições que parece razoável impor a favor de princípios de justiça e, por conseguinte, a esses próprios princípios” (RAWLS, 2008, p. 19).

A posição original constitui, nesse sentido, o componente contratualista básico da teoria da justiça de John Rawls, na medida em que permite que se conceba o contrato como sendo qualificado por restrições. Essas restrições garantem a igualdade de condições para a escolha dos princípios e remetem, portanto, à noção moral de consideração da igualdade como ponto de partida básico do contratualismo rawlsiano.

Assim, o recurso à posição original, juntamente com o véu da ignorância, tem a pretensão de garantir que os acordos alcançados nessa situação sejam equitativos. Para isso, propõe-se que, na escolha de princípios a serem aplicados à estrutura básica da sociedade, ninguém possa sair prejudicado ou ser beneficiado devido à sua fortuna natural ou às suas circunstâncias sociais. Os princípios não podem ser definidos em função da situação própria de cada pessoa. As inclinações e aspirações particulares, assim como as concepções de cada pessoa sobre seu próprio interesse não poderão, de forma alguma, influenciar nos princípios a ser escolhidos.

O acordo estabelecido pelas partes não pode ser concebido como uma situação histórica concreta, mas deve ser visto como hipotético e a-histórico. Rawls acrescenta o termo “artifício de representação” para esclarecer ainda mais o significado da posição original. Não há como concretizar o processo deliberativo, atribuído ao artifício representativo da posição original, através da deliberação das partes em ocasiões reais. Assim, o recurso à posição original é justificado por suas várias

características enquanto “artifício de representação”. Ou seja, a posição original descreve as partes como representantes de pessoas livres e iguais e como estando situados numa situação equitativa e que permite, portanto, que o acordo se dê sob determinadas condições.

Enquanto artifício de representação, a posição original:

[...] representa o que consideramos – aqui e agora – condições equitativas sob as quais os representantes de cidadãos livres e iguais devem especificar termos da cooperação social que se apliquem no caso da estrutura básica da sociedade. E como a posição original também modela, para esse caso, o que consideramos como restrições aceitáveis às razões de que as partes podem se valer para favorecer uma concepção política em detrimento de outra, a concepção de justiça que as partes escolheriam identifica a concepção de justiça que consideramos, aqui e agora, equitativa e justificada pelas melhores razões (RAWLS, 2011, p. 30).

Assim, compreende que a posição original, enquanto artifício de representação, seja utilizada como um meio de “reflexão e auto-esclarecimento públicos”.

Dessa maneira, mesmo que haja razões a favor ou contra as diversas concepções de justiça que se apresentam, acredita-se haver “[...] um equilíbrio global de razões claramente favoráveis a uma concepção em detrimento do resto” (RAWLS, 2011, p. 30). Dito de outra maneira, compreendendo-se a sociedade como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais de uma geração a outra e compreendendo-se o papel que a justiça desempenha no interior dessa sociedade, a posição original, enquanto artifício de representação, exerce um papel fundamental, pois permite que nossas convicções refletidas se relacionem umas com as outras.

Entretanto, os princípios de justiça, além de serem escolhidos na posição original, caracterizada pela justiça processual pura, passam ainda por um segundo procedimento, o equilíbrio reflexivo, que deverá ser visto como um critério de legitimação para os princípios escolhidos na posição original. Vemos então que Rawls adota duas estratégias de justificação para sua teoria da justiça. Segundo Bonella, através da primeira estratégia – da argumentação contratual – derivam-se os princípios, enquanto a segunda estratégia – o equilíbrio reflexivo ou argumentação coerencial – tem a função de defender a primeira estratégia.

[...] os princípios são justificados porque seriam acordados em uma situação inicial de igualdade especial, uma original position, que nada mais é do que um resultado reflexivo hipotético que tenta acomodar condições filosóficas razoáveis e julgamentos bem ponderados de justiça (BONELLA, 2000: p. 130).

De acordo com a interpretação de Baynes, vemos que não seria suficiente argumentar que os princípios de justiça seriam escolhidos pela interpretação

rawlsiana da situação inicial de escolha. Também precisamos de um argumento que justifique porque esta interpretação deveria ser aceita.

Baynes acredita que o maior peso na estratégia justificativa de Rawls esteja no processo do equilíbrio reflexivo e não na descrição da posição original como uma situação de escolha racional imparcial. Nesse sentido, a estratégia rawlsiana é caracterizada de tal forma a chamar a atenção para a importância e o equilíbrio reflexivo para a justificação dos dois princípios de justiça.

### **O equilíbrio reflexivo como estratégia de justificação dos princípios da justiça como equidade**

Se a posição original constitui o principal recurso para a escolha dos princípios da justiça como equidade, o equilíbrio reflexivo constitui um segundo recurso, de defesa dos princípios escolhidos na posição original.

Em seu livro Rawls's A Theory of Justice, Jon Mandle defende que há duas ideias distintas de justificação em Rawls. A primeira delas está relacionada à ideia de posição original hipotética e proporciona a escolha de princípios de justiça a partir de uma perspectiva racional. No entanto, complementa, é preciso ter algum motivo para justificar o interesse de escolher princípios de justiça nessa situação hipotética. “A razão para haver um interesse na posição original (se ele existe) é devido à sua contribuição ao nosso esforço de alcançar o equilíbrio reflexivo” (MANDLE, 2009, p. 17; tradução nossa).

Mandle não considera a posição original e o equilíbrio reflexivo como concepções rivais de justificação, mas acredita que “[...] a primeira é uma tentativa para ajudar a alcançar a última” (MANDLE, 2009, p. 17; tradução nossa). O equilíbrio reflexivo representa, portanto, uma segunda estratégia para a justificação de princípios.

A ideia apresentada por Rawls e que pretende impedir que a posição original seja tratada como um procedimento meramente formal é a ideia de que os princípios escolhidos combinam com nossas convicções bem ponderadas acerca da justiça quando postas sob equilíbrio reflexivo.

De acordo com o autor de Uma Teoria da Justiça, os princípios obtidos na posição original devem ser confrontados com as implicações de nossos julgamentos morais. Rawls associa o procedimento do equilíbrio reflexivo à posição original com o intuito de, através dele, verificar se os princípios escolhidos concordam com nossas convicções ponderadas sobre a justiça, ao serem postas sob equilíbrio reflexivo. Esse aspecto tem importância especial para a teoria da justiça como equidade, uma vez que pressupõe o caráter público dos princípios. Isso porque a sociedade é compreendida como regulada por princípios de justiça e cada um aceita esses princípios na medida em que sabe que os outros também os aceitam e agem de acordo

com eles. As instituições que formam a estrutura básica da sociedade buscam a satisfação dos princípios públicos de modo efetivo. Além disso, as pessoas os reconhecem tendo em vista suas convicções comuns compartilhadas e os defendem porque têm boas razões para acreditar que esses mesmos princípios concordem com sua concepção pública de justiça.

Nesse sentido, a concepção de justiça a ser adotada na posição original precisa levar em conta a capacidade de senso de justiça dos cidadãos que compõem a sociedade e, conseqüente, considerar o cumprimento dos princípios de justiça por estes cidadãos.

Rawls apoia-se na concepção que tem de “pessoa”, enquanto sujeito dotado de senso de justiça: “vamos supor que toda pessoa que passa de determinada idade e que possua a capacidade intelectual necessária engendre um senso de justiça em circunstâncias sociais normais” (RAWLS, 2008, p. 56). Isso significa que possui a capacidade de julgar determinadas coisas como justas ou injustas e de fundamentar tais juízos. Além disso, em geral, deseja agir de acordo com tais sentimentos, esperando a mesma atitude por parte dos outros.

Nessa perspectiva, “a concepção de justiça adotada será tanto mais adequada quanto leve em conta os traços gerais da psicologia humana e os princípios da educação moral” (KUKATHAS; PETTIT, 2005, p. 37). Em outras palavras, a escolha de uma concepção de justiça deve levar em conta a sua possibilidade de conquistar apoio e de conduzir, conseqüentemente, à estabilidade social.

De acordo com Fernando Vallespín Oña (1985), as pessoas são dotadas de uma ideia intuitiva de justiça que é confrontada com as ideias intuitivas das demais pessoas. Da abstração e representação do que as pessoas intuitivamente entendem por justiça, podem ser deduzidos alguns princípios gerais que poderão ser confrontados com os elementos da posição original e os princípios advindos dela. Nessa confrontação, ocorre um processo de ajuste e reajuste contínuo até que haja concordância entre todos esses elementos. Trata-se de um “equilíbrio reflexivo”.

Oña acrescenta que a introdução do equilíbrio reflexivo na teoria da justiça ocorre para que a posição original não seja vista como mera formalização. De acordo com este pensador, o equilíbrio reflexivo não teria a pretensão de que todos pudessemos concordar em relação a todas as premissas, mas seu propósito seria simplesmente que:

[...] ser capazes de raciocinar juntos sobre determinados problemas morais a partir de um procedimento determinado onde são postos à prova os juízos éticos que intuitivamente consideramos como mais ‘razoáveis’, ou porque os herdamos de uma determinada tradição histórica, ou porque são os mais congruentes com uma ordem moral concreta da qual todos participamos através de uma educação comum ou qualquer outro motivo (OÑA, 1985, p. 88; tradução nossa).

Vemos, por conseguinte, que o que ocorre na justiça como equidade é a combinação de dois procedimentos distintos que conduzem ao mesmo resultado. Álvaro de Vita, no segundo capítulo do livro *Justiça liberal*, sugere que o equilíbrio reflexivo entre as concepções de justiça propostas já esteja estabelecido quando se realizam as condições da posição original. Neste sentido, a posição original seria um dispositivo usado para revelar os mesmos resultados. O equilíbrio reflexivo, como prevalecendo em relação à situação contratual, é pensado como equilíbrio reflexivo entre crenças morais compartilhadas por determinada tradição e cultura política (o que nos permitiria escapar de um apriorismo moral). A posição original é descrita em conformidade com essas crenças, mas é uma situação imaginária apenas, ou o que doravante denominamos “artifício de representação”. Nesse sentido, os princípios obtidos na posição original devem ser confrontados com as implicações de nossos julgamentos morais.

Mas como garantir que os mesmos princípios sejam selecionados a partir do apelo à posição original e da referência aos julgamentos ou convicções refletidos que exprimem nosso sentido de justiça?

Tersman observa que a ideia de que os princípios devem ser testados e defendidos por nossos juízos ponderados não implica na rejeição automática de princípios que conflitam com nossos juízos ponderados. Se o princípio é plausível e produz uma explicação satisfatória de nossos outros juízos ponderados, então é mais conveniente que se mantenha o princípio e rejeite os juízos conflituosos. Na interpretação que faz de Rawls, Tersman diz que o autor pensa que, dentro de um cenário apropriado, é razoável tanto modificar o princípio quanto rejeitar alguns dos juízos ponderados iniciais para obter-se assim o equilíbrio reflexivo (TERSMAN, 1991, p. 396).

Rawls acredita que por meio do equilíbrio reflexivo se possa estabelecer a articulação, como segue:

Mas é possível que haja discrepâncias. Nesse caso, temos uma escolha. Podemos modificar a caracterização da situação inicial ou reformular nossos juízos atuais, pois até os juízos que consideramos pontos fixos provisórios estão sujeitos a reformulação. Com esses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais, outras vezes modificando nossos juízos para que se adaptem aos princípios, suponho que acabaremos por encontrar uma descrição da situação inicial que tanto expresse condições razoáveis como gere princípios que combinem com nossos juízos ponderados devidamente apurados e ajustados. Denomino esse estado de coisas de equilíbrio reflexivo. É equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; e é reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhe deram origem (RAWLS, 2008, p. 24-5).

Portanto, o senso de justiça permite às pessoas, através de um processo dinâmico de “ir e vir”, confrontar os seus juízos ponderados com os princípios gerais procedentes da escolha na posição original. Assim, o estabelecimento do acordo ocorre, mesmo que para isso haja a necessidade de que se recorra a um processo de ajustamento entre esses princípios, que são determinados através da posição original e nossas convicções sobre a justiça.

Os princípios escolhidos na posição original correspondem aos nossos juízos bem ponderados, na medida em que se estabelecem numa situação em que se acredita não ser possível o erro. Assim, os juízos gerados por tais princípios de justiça não coincidem mais com os juízos das pessoas, que possivelmente tenham sido alterados, mas coincidem, por outro lado, com seus “juízos ponderados em equilíbrio reflexivo”.

Os juízos ponderados são aqueles nos quais as capacidades morais das pessoas têm maior possibilidade de se manifestar sem distorção, de tal forma que, ao ter que decidir quais dentre seus diversos juízos deverá levar em conta, o sujeito pode razoavelmente selecionar alguns e excluir outros.

Os juízos ponderados são simplesmente aqueles emitidos em condições favoráveis ao exercício do senso de justiça e, por conseguinte, em circunstâncias nas quais são inaceitáveis as desculpas e as explicações mais comuns para o erro (RAWLS, 2008, p. 57-8).

Os juízos ponderados são aqueles identificados por critérios que não são arbitrários. Esses critérios são, na verdade, semelhantes àqueles que escolhem nossos juízos ponderados de qualquer classe que sejam. Além disso, se nosso senso de justiça como uma capacidade intelectual, que implica o exercício do pensamento, “[...] os juízos pertinentes são os emitidos em condições consideramos favoráveis para a deliberação e para fazer julgamentos em geral” (RAWLS, 2008, p. 58).

A justiça como equidade consiste, de acordo com Rawls,

[...] na hipótese de que os princípios que seriam escolhidos na posição original são idênticos àqueles que são compatíveis com nossos juízos ponderados; dessa forma, esses princípios descrevem nosso senso de justiça (RAWLS, 2008, p. 58).

No entanto, isto não é suficiente. Apesar das condições para a formulação dos juízos ponderados serem, de certa forma, favoráveis, é preciso levar em conta que tais juízos podem estar sujeitos a certas irregularidades e distorções. Após a análise de seu senso de justiça, uma pessoa pode, por exemplo, rever seus juízos de forma que lhe pareça atraente e conformá-los aos novos fundamentos, mesmo que a explicação não se adapte adequadamente aos seus juízos efetivos.

Do ponto de vista da teoria moral, a melhor análise do senso de justiça do sujeito não é a que combina com seus juízos emitidos antes que ele examine qualquer

concepção de justiça, mas é, por outro lado, a que se adéqua aos seus juízos em um equilíbrio reflexivo. Como escreve o filósofo:

[...] esse estado é aquele ao qual a pessoa chega depois de ponderar as diversas concepções propostas e de ter ou bem reconsiderado os próprios juízos para que se adaptem a uma delas, ou bem se apegado a suas convicções iniciais (e à concepção correspondente) (RAWLS, 2008, p. 58-9).

Ainda na nona sessão de Uma teoria da justiça, Rawls diz que há diversas interpretações acerca do equilíbrio reflexivo, já que tal noção varia dependendo de se as pessoas devem ser confrontadas apenas com as alternativas que se aproximem de seus juízos, ou se devem considerar todas aquelas alternativas com as quais seus juízos pudessem se conformar de maneira plausível, considerando juntamente todos os argumentos filosóficos pertinentes.

No primeiro caso de equilíbrio reflexivo, as pessoas descrevem seu senso de justiça mais ou menos da forma como ele se apresenta, apesar de poder-se eliminar certas irregularidades. Já no segundo caso, que é o tipo de equilíbrio reflexivo com o qual o autor diz que deve-se estar preocupado na filosofia moral, o senso de justiça da pessoa pode sofrer ou não uma alteração radical, na medida em que são buscados, por exemplo, todos os argumentos filosóficos relevantes.

Se tomamos a ideia de sociedade bem ordenada, proposta por Rawls, depreendemos que se trata de uma sociedade regida por uma concepção pública de justiça. Em tal sociedade, cada cidadão deve ser compreendido como alguém que atingiu um equilíbrio reflexivo amplo (não restrito). Na medida em que todos os cidadãos reconhecem que afirmam a mesma concepção pública de justiça, o equilíbrio reflexivo também é geral, ou seja, a mesma concepção é afirmada nos juízos refletidos de todos. Seguindo essa perspectiva, numa sociedade bem ordenada existe, portanto, um ponto de vista público que deve ser levado em conta por todos os cidadãos para arbitrar suas pretensões, além de que esse ponto de vista deve ser reconhecido por todos como tendo sido afirmado por eles em pleno equilíbrio reflexivo.

### **Considerações finais**

Nesse artigo, tratamos do equilíbrio reflexivo como um procedimento que pode ser associado à posição original e que tem o objetivo de verificar se os princípios a serem escolhidos concordam com nossas convicções ponderadas sobre a justiça, ao serem postas sob equilíbrio reflexivo. Nesse sentido, esse aspecto tem importância especial para a teoria da justiça como equidade, uma vez que pressupõe o caráter público dos princípios. Isso porque a sociedade é compreendida como regulada por princípios de justiça e cada um aceita esses princípios na medida em que sabe que os outros também os aceitam e agem de acordo com eles. As instituições que formam a

estrutura básica da sociedade buscam a satisfação dos princípios públicos de modo efetivo. Além disso, as pessoas os reconhecem tendo em vista suas convicções comuns compartilhadas e os defendem porque têm boas razões para acreditar que estes mesmos princípios concordem com sua concepção pública de justiça.

### Referências

BAYNES, K. *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, and Habermas*. Albany: State University of New York Press, 1992.

BONELLA, A. E. *Justiça como imparcialidade e contratualismo*. Campinas, SP: UNICAMP, 2000. Tese (Doutorado).

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls: “Uma teoria da justiça” e os seus críticos*. Lisboa: Gradiva, 2005.

MANDLE, J. *Rawls’s A Theory of Justice: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

OÑA, F. V. *Nuevas teorías del Contrato Social*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

TERSMAN, F. “Utilitarianism and the idea of reflective equilibrium”. In: *The Southern Journal of Philosophy*, v. 29, n. 3, 1991.

VITA, Á. *Justiça liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

WELTER, N. K. *O problema da estabilidade na justiça como equidade: da teoria moral à defesa de uma concepção política*. Florianópolis: UFSC, 2013. Tese (Doutorado).

Submissão: 29. 10. 2022 / Aceite: 30. 10. 2022

## Uma leitura do jogo de linguagem da ética

### A reading of the language game of ethics

MIRIAN DONAT<sup>1</sup>

THAÍS AP.<sup>a</sup> FERREIRA DOS SANTOS<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta algumas considerações acerca da ética na obra *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein e o faz no sentido de esclarecer alguns dos elementos que estariam na base do jogo de linguagem da ética. Nessa obra, assim como em geral nos seus escritos, Wittgenstein não defende uma teoria ética particular, pois iria contra sua própria concepção de Filosofia, isto é, o esclarecimento da linguagem. Tendo em vista essa concepção de Filosofia, apresentamos os elementos que consideramos que devem estar presentes em qualquer jogo de linguagem ético, uma vez que esses conceitos específicos funcionariam como condição de possibilidade do próprio jogo. As seções do artigo tratam de cada um deles: as experiências que estão na base da ética e que originam os conceitos próprios desse jogo de linguagem; a atitude para uma alma, que decorre das experiências e o sentido ético de “bom” absoluto.

**Palavras-chave:** ética; experiência; forma de vida, atitude para uma alma; bom absoluto.

**Abstract:** The article presents some considerations about ethics in Wittgenstein's *Philosophical Investigations* and does so to clarify some of the elements that would form the basis of the language game of ethics. In this work, as in his writings in general, Wittgenstein does not defend a particular ethical theory, as it would go against his conception of Philosophy, that is, the clarification of language. Bearing in mind this conception of Philosophy, we present the elements that we consider must be present in any ethical language game since these specific concepts would work as a condition of the possibility of the game itself. The article's sections deal with each of them: the experiences that are at the base of ethics and that give rise to the specific concepts of this language game; the attitude towards a soul, which derives from experiences and the ethical sense of absolute “good”.

**Keywords:** ethics; experience; form of life, attitude to a soul; absolute good.

## Introdução

Sabemos que Wittgenstein não desenvolveu uma teoria para tentar defender um ou outro sistema ético, pois teorias, em qualquer domínio, não estão de acordo com sua concepção de filosofia. Uma tal pretensão seria algo como tentar “cientificizar” esse campo da experiência humana para explicar como esse jogo é jogado, mas isso só resultaria em confusões conceituais, produzindo essencialismos e reducionismos. Corrobora Johnston: “O problema da ética, arte e religião, por

---

<sup>1</sup> Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1999) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2008). Professora adjunta da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: donat@uel.br.

<sup>2</sup> Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2022). Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2022). E-mail: thais.ts3@gmail.com.

exemplo, não é de natureza científica nem é passível de resolução científica” (1989, p. 15, tradução nossa).

O filósofo que busca responder seus problemas éticos por meio das teorizações científicas tende a desconsiderar como é o jogo linguístico em sua prática cotidiana, alimentando um tipo de linguagem ideal que, por sua vez, se mostra desconectada do uso. Wittgenstein retoma a discussão de se pensar a filosofia enquanto um discurso científico em sua obra *Cultura e Valor* (1890):

As pessoas dizem, por vezes, que não podem fazer qualquer juízo sobre isto ou aquilo porque não estudaram filosofia. Eis um disparate irritante, porque o pretexto é o de que a filosofia é uma espécie de ciência. As pessoas falam dela quase como poderiam falar de medicina [...] (CV, 1980, p. 49-50).

Sendo assim, nossa investigação deve se atentar para as particularidades desse jogo. O jogo ético não pode ser compreendido no mesmo molde dos jogos de linguagem das ciências, pois os usos das palavras em um e em outro jogo são totalmente diferentes.

Se na prática encontramos múltiplos jogos de linguagem éticos, nossa investigação se restringirá para aquilo que é comum a todos eles e para o que diferencia o jogo de linguagem da ética dos outros, em especial o jogo da ciência. Assim sendo, o ponto a ser considerado se dirige ao sentido e a significação do jogo de linguagem da ética para com isso revelar o modo como as palavras recebem seu significado nesse domínio, bem como as práticas que estão envolvidas no estabelecimento dos conceitos éticos, o que revela as suas condições de possibilidade, pois: “nossa investigação dirige-se não aos fenômenos, mas, como poderíamos dizer, às possibilidades dos fenômenos. Refletimos sobre o modo das asserções que fazemos sobre os fenômenos” (WITTGENSTEIN, 1996, § 90).

Dessa perspectiva, a interpretação que aqui faremos diz respeito às especificidades do jogo de linguagem da ética, mas no sentido de revelar a gramática própria desse jogo. Isto significa revelar os conceitos que são próprios da ética, sua origem e o modo como são usados nesse particular jogo de linguagem, o que poderá também eliminar as confusões conceituais geradas por um ideal de linguagem para a ética.

Pressupomos que o jogo de linguagem da ética é aquele que mostra o conjunto de valores e crenças morais que um sujeito tem, por estar inserido em uma forma de vida. Quando esses sujeitos estabelecem relações de significação entre essas crenças compartilhadas, elas passam a formar o que consideramos como um sistema ético, que por sua vez se consolidou pelas práticas daquela comunidade linguística. Esses sistemas são instituídos conforme os hábitos e costumes de uma forma de vida.

Julgamos necessário dividir o artigo em três seções para uma leitura compreensível: na primeira seção, mostramos que a origem dos conceitos éticos está relacionada com as práticas humanas no mundo, no interior da qual as reações, tais como aprovação e desaprovação, podem fazer surgir conceitos como bom e mau. Na segunda seção, mostraremos que, em decorrência destas práticas e reações desenvolvemos um particular conceito de humanidade que, em Wittgenstein, está conectado com sua noção de “atitude para uma alma”. Por fim, na terceira, tratamos do conceito de “bom”, para esclarecer que, também nas Investigações Filosóficas, o sentido ético desse conceito é o sentido absoluto, sentido este que pode ser compreendido ao se considerar as semelhanças e diferenças com os demais sentidos de bom, considerados ao nível do sentido relativo.

### **O ético como resultado das experiências em uma forma de vida**

Como qualquer outro, os jogos de linguagem<sup>3</sup> éticos e seus conceitos são instituídos nas próprias práticas linguísticas e não por meio de teorias científicas ou filosóficas. O jogo de linguagem ético não é um jogo que se transmite nos mesmos moldes que os conhecimentos científicos que aprendemos nas escolas e universidades. A ética é uma atividade com certo tipo de significação manifestada em uma forma de vida<sup>4</sup>.

Esta significação está relacionada com certas reações presentes numa forma de vida, que são parte de nossa experiência e que pode levar a formulação de conceitos e jogos de linguagem. Logo, o aprendizado do jogo da ética se manifesta, geralmente, como um tipo de reação. Nas ações humanas, percebemos as expressões de aprovação e de condenação, por exemplo, e, dadas essas reações, instituímos um jogo de linguagem rico e complexo sobre a moralidade.

As reações de aprovação e desaprovação são compartilhadas pelas pessoas dentro de uma forma de vida. Toda criança é treinada de acordo com sua forma de vida sobre as ações boas e ruins. De acordo com a ocasião e a atividade, os membros ao redor indicarão o funcionamento, as regras do jogo e os critérios para se considerar as atitudes como boas ou más.

A princípio, as ações morais podem ser originárias de reações imediatas, presentes nas diversas ocasiões. Johnston nos apresenta o seguinte exemplo:

---

<sup>3</sup> Existem distintos jogos de linguagem na ética, que teriam de alguma maneira uma base comum ou melhor uma característica em comum, por isso, usamos tanto no plural quanto no singular. No plural, para expressar as diferenças entre os jogos éticos e, no singular, quando queremos mostrar a característica comum do jogo.

<sup>4</sup> “Para nosso trabalho, adotaremos que há uma forma de vida no singular, uma forma de vida humana que se configura diferente da forma de vida do animal e de possíveis seres extraterrestres, e que, dentro dessa forma de vida humana (singular), há uma pluralidade de formas de vida (plural) que se configuram diferentes devido as estruturas basilares da vida humana, como cultura, história, sociedade, etc.” (SANTOS, 2022, p. 34).

Se me perguntassem por que alguém que está sofrendo constitui um motivo para a ação, então não tenho resposta - são coisas desse tipo que importam para mim, é como eu ajo. Similarmente, é igualmente inapropriado perguntar o que me fez agir, pois, em certo sentido, nada me fez agir; o fato de ele estar sofrendo me deu uma razão para agir, mas na frase de Wittgenstein esse fato não tinha “o poder coercitivo de um juízo absoluto” (1989, p. 84, tradução nossa).

O que se evidencia é que ajudar uma pessoa que sofre não é o resultado de um processo de argumentação, mas uma atitude em relação ao outro, que se manifesta como uma reação, e das mais primitiva de nossa natureza: a preservação e a compaixão. Quando nos lançamos no jogo da ética, não entramos com teorizações e especulações de certo e errado, consequências, deveres, ponderações e deliberações. Somos lançados na prática cotidiana, aprendemos esse jogo por comparações de suas características semelhantes e diferentes entre os jogos linguísticos.

De modo geral, a criança aplica uma palavra como “bom” primeiramente à comida. São de enorme importância, no ensino, os gestos e as expressões faciais exagerados. Ensina-se a palavra como um substituto para uma expressão facial ou um gesto. O gesto, tom de voz, etc., no caso, constituem expressão de aprovação (EPR<sup>5</sup>, 1966, § 5).

A aprendizagem dos conceitos próprios dos jogos éticos nasce destas reações naturais correlacionadas com as palavras como belo, correto, bom, nas ocasiões e contextos onde nos deparamos com expressões de aprovação. As reações de desaprovação se mostram nos gestos e expressões, muitas vezes associadas com as palavras como punição, feio, mau.

No caso da criança, aos poucos, ela se acostuma com as expressões e reações daquilo que é considerado bom nas diferentes circunstâncias. No início da aprendizagem do jogo da ética, os jogos de linguagem da ética e estética estão conectados. Onde usarmos, por vezes, as palavras bom e belo intercambiavelmente, como no exemplo: “que belo comportamento daquele rapaz ajudando sua avó a carregar as compras”.

[..] chamar um prato culinário de “bom” com a intenção de comer é muito diferente de chamar uma pintura “boa” com a intenção de pendurar um quadro na parede. Apesar de diferente, entretanto, esses casos são claramente aparentados e não coincidem que o julgamento nos dois casos pode levar a mesma forma. O conceito de jogo e o de bondade podem, portanto, ambos ser vistos como conceitos de semelhança de família, mas conceitos de semelhança de família por diferentes razões e de maneiras diferentes (JOHNSTON, 1989, p. 103, tradução nossa).

---

<sup>5</sup> Abreviação para **Estética, Psicologia e Religião** Palestras e Conversações de Wittgenstein, conferir nas referências.

A palavra “bom” pode ser usada em diferentes jogos de linguagem, porque apresentam similaridades e, ao mesmo tempo, diferenças no seu contexto e uso. Esse é um ponto importante, pois Wittgenstein não afirma que existe algo essencial oculto em comum entre esses empregos, mas que há uma rede de significação semelhantes que permite chamar algo de bom (JOHNSTON, 1989, p. 104). E, com base nessas reações e expressões, a vivência da criança se solidifica e passa a desenvolver e jogar um jogo mais complexo de expressões morais.

À medida que refinamos o jogo moral, teremos ambas as expressões, as verbais e não-verbais, se relacionando e trazendo riquezas expressivas para o jogo. Daí que, aos poucos, a palavra “bom” se conforma como conceito de bom absoluto, ou seja, o conceito vai se formando e recebendo significações e vivências mais específicas. Nessas primeiras reações, o conceito de bom absoluto pode, aos poucos, se instituir na base do jogo ético. Em outras palavras, o conceito de bom absoluto toma sentido enquanto proposição gramatical.

### **Atitude com relação à alma**

Wittgenstein, nas Investigações Filosóficas, apresenta noções que podem nos auxiliar a pensar sobre a ética. Ainda que esses conceitos estejam relacionados a outras questões do filósofo, eles prestam enriquecimento para nossa compreensão do jogo ético. Uma dessas noções é a atitude para com uma alma, que acompanha a noção de que a ética resulta de certas reações e experiências em uma forma de vida.

“Creio que ele sofre.” – Creio também que ele não é nenhum autômato?

Apenas com repugnância poderia pronunciar a palavra em ambos os contextos.

(Ou será assim: creio que ele sofre; estou certo de que não é um autômato? Absurdo!)

Imagine que eu diga de um amigo: “ele não é um autômato”. – O que é comunicado aqui e para quem isto seria uma comunicação? Para um homem que encontra outro em circunstâncias habituais? O que poderia isto comunicar-lhe! (No máximo que este sempre se comporta como um ser humano e não se comporta algumas vezes como máquina.)

“Creio que ele é um autômato” não tem assim, sem mais, nenhum sentido.

Minha atitude em relação a ele é uma atitude com relação à alma.

[...] O corpo humano é a melhor imagem da alma humana (IF, 1991, p. 176).

Segundo Wittgenstein, nossos relacionamentos com outros seres humanos é algo singular. Nos comportamos diferente da maneira como lidamos com os animais ou com as pedras, por exemplo. Até mesmo se tivéssemos, em frente a nós, um robô, com aspectos humanoides, ainda assim, nos comportaríamos de uma forma diferente daquela em que estamos habituados a nos comportar diante de um ser humano. Isso acontece por instituímos significados, valores e sentimentos para com a vida

humana. Agir diante de um homem é estar perante uma alma, consciente, que tem sentimentos, que sofre, é livre, sem dados programados para com suas ações e decisões.

A noção de alma, à qual se refere Wittgenstein, se mostra no próprio corpo humano, pois é por meio desse corpo que a subjetividade se expressa, nas ações que realiza e nelas reconhecemos aquilo que caracterizamos como consciência e liberdade. De outro modo, as emoções, sentimentos, valores, sentidos, são manifestados no corpo e nas ações desse homem.

Há uma outra ideia desenvolvida por Wittgenstein que podemos relacionar à atitude para com a alma. O filósofo apresenta, numa determinada discussão, a dificuldade de compreensão da palavra “reconhecimento”. E nos coloca a seguinte situação:

Se alguém me pergunta: “Você reconheceu sua escrivania quando entrou no quarto de manhã?” – então direi certamente: “É claro!” E contudo seria enganador dizer que aí ocorreu um reconhecimento. A escrivania não me era estranha, naturalmente; não fiquei surpreso ao vê-la como ficaria se ali estivesse uma outra, ou um objeto estranho. (IF, 1991, § 602).

Ninguém dirá que, cada vez que entro em meu quarto, no meu ambiente habitual, ocorre um reconhecimento de tudo aquilo que vejo e vi centenas de vezes (IF, 1991, § 603).

Segundo o filósofo, temos uma falsa imagem sobre o processo de reconhecimento. De modo geral, tratamos o reconhecer enquanto uma comparação entre duas impressões entre si. O sujeito traria consigo uma imagem e compararia se o objeto observado a representa (IF, 1991, §604). Trazendo esse desentendimento para nosso estudo, percebemos que, em certas situações, especialmente na aceitação da imagem-mundo de outros povos, alguns sujeitos desconhecem a gramática do reconhecer e tratam o outro não como alguém com uma alma, mas como algo ou uma coisa que deve apresentar características iguais às suas.

Tal interpretação leva os sujeitos ao não reconhecimento da humanidade e à diversidade do outro, e, por conseguinte, não reconhece esse outro como ser humano. Com o esclarecimento da linguagem, podemos perceber que o reconhecer está vinculado às características que podemos denominar como semelhante a alguma outra coisa, não que necessariamente seja igual. No âmbito ético, o problema está no próprio sujeito, em não aceitar que pertencemos a uma espécie que compartilha modos diferentes de viver, isto é, alguém que não reconhece nossas próprias características humanas de que temos modos, formas de pensar e viver distintas.

O mau uso da palavra “reconhecimento” pode servir de apoio para uma justificativa mais profunda, a de que alguém não tem um bom caráter se não apresentar características iguais para ser reconhecido. Quem não respeita a

diversidade do outro, está desrespeitando a sua própria natureza humana, que é diversa e, moralmente, ignora as singularidades das formas de vida.

A nossa relação para com o outro e para conosco mesmo revela nossa concepção e nossa interação com nossos valores éticos, nossa atitude para com nossa própria alma e a do outro. Quer dizer, a dinâmica da subjetividade põe em destaque a humanidade presente nas relações entre os sujeitos.

### **O sentido absoluto de bom**

Nas Investigações Filosóficas, Wittgenstein não trata explicitamente da ética, bem como de seus conceitos, o que torna bastante difícil a compreensão de sua posição neste momento. A palavra “bom”, por exemplo, aparece apenas numa observação em meio à discussão sobre a noção de semelhança de família, onde lemos: “Nesta dificuldade, pergunte sempre: como aprendemos o conceito dessa palavra (“bom”, por exemplo)? Você verá então, mais facilmente, que a palavra deve ter uma família de significações” (IF, 1991, § 77).

Entretanto sabemos que, desde o *Tractatus* e mais explicitamente na Conferência sobre ética, Wittgenstein defende uma distinção entre um sentido relativo e um sentido absoluto de bom, sendo este último seu sentido eminentemente ético. Essa distinção está contemplada na passagem das Investigações acima citada, pois dizer que a palavra ‘bom’ tem uma família de significações também compreende os seus sentidos relativo e absoluto.

Assim sendo, cumpre investigar o lugar que ‘bom’, em seu sentido absoluto, ocupa no jogo de linguagem da ética. Entendemos que este lugar é aquele de propiciar as condições de instituição e funcionamento do jogo ético, o que significa que ele está na base de qualquer jogo de linguagem ético que efetivamente venha a se concretizar no mundo. Essa investigação consiste em um esclarecimento linguístico sobre as condições de possibilidade de formação e constituição de jogos de linguagem éticos<sup>6</sup>, não se restringindo a jogos específicos<sup>7</sup>.

Nesse jogo particular, a palavra “bom” se constitui em seu sentido ético enquanto uma regra gramatical. De modo geral, no interior das formas de vida, a palavra “bom” se institui e toma parte de uma proposição gramatical, no mesmo sentido em que aborda o conceito de tempo no parágrafo 89 de Investigações:

---

<sup>6</sup> É, portanto, uma investigação que se distingue daquela de outros estudiosos, como Dall’Agnol (2011), que têm pesquisado mais especificamente as diferenças entre os jogos éticos, como jogos-de-linguagem morais normativos, jogos-de-linguagem morais valorativos, jogos-de-linguagem morais performativos.

<sup>7</sup> “Não estou interessado na construção de um edifício, mas sim em ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis. Assim não visio o mesmo alvo que os cientistas e a minha maneira de pensar é diferente da deles” (CV, 1980, p. 21).

“O que é pois, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”. Isto não se poderia dizer de uma questão das ciências naturais (por exemplo, a questão do peso específico do hidrogênio). Aquilo que se sabe quando ninguém nos interroga, mas que não se sabe mais quando devemos explicar, é algo sobre o que se deve refletir.

Uma investigação filosófica sobre “tempo” não trará nenhuma informação nova sobre o tempo, mas apenas um esclarecimento acerca do conceito e dos usos possíveis nos diferentes jogos de linguagem. Assim como deverá ser a abordagem acerca de “bom”, um esclarecimento conceitual de suas possibilidades de uso. A necessidade de refletir sobre o conceito surge do resultado das infinitas confusões que a falta desse esclarecimento conceitual gerou, pois usamos o conceito de formas indevidas e equivocadas. Relembremos que Wittgenstein esclareceu que o conceito de tempo não pode ser verificado como uma “coisa”, expressa na questão objetificante: “o que é o tempo?”. Isso porque resultaria na confusão gramatical de “coisificar” o que é condição de possibilidade para o dizer, pois o “ato de filosofar” elaboraria uma linguagem sem sentido.

Seguindo a mesma lógica, temos a palavra “bom” que, ao receber significações pelas práticas da forma de vida, tais como julgamentos, valorações, condenações, aprovação ou desaprovação, institui-se como conceito de bom absoluto, ou melhor dizendo, um conceito que se caracteriza enquanto condição de possibilidade para a formação de um jogo ético. Com isso, a noção de bom absoluto se configura enquanto uma regra gramatical que ordena e recebe sentido pelos sujeitos que instituem significações dentro de suas formas de vida. Tendo como fundamento um conceito de bom em seu sentido absoluto, os sujeitos atribuem valor àquilo que deve ser considerado bom, correto ou adequado em um jogo de linguagem particular. Assim, bom, em seu sentido absoluto, se torna regra gramatical, instituindo o jogo e tornando possível o uso das palavras e enunciados em seu interior.

Sendo assim, consideramos que a palavra “bom” não é uma palavra que denota algo misterioso, oculto ou, ainda, com sentidos para além desse mundo. Posto isto, “bom” também não é um objeto nem uma característica ou propriedade de objetos; o conceito de bom absoluto é a condição para dizermos que um determinado jogo é ético, é um conceito que se configura como condição de possibilidade para o dizer, permitindo jogar o jogo. Essa palavra aparece no jogo de linguagem como regra gramatical, este é o lugar que o conceito ocupa no jogo de linguagem da ética; esta é a sua gramática e o resultado da reflexão gramatical mostra como muitas vezes não nos damos conta dessa diferença e insistimos em investigar diretamente o que seria “bom”, numa tentativa de responder à pergunta “O que é bom?” no mesmo sentido em que se tenta, muitas vezes, responder à pergunta “O que é o tempo?”, uma pergunta sempre vã e desencaminhadora.

O que é preenchido nesse conceito de bom absoluto, o conteúdo que possa vir a ter, pode mudar de acordo com as formas de vida. “Quase todos nós julgamos moralmente de forma absoluta, mas em relação à validade destes juízos tendemos a considerá-los como relativos” (TUGENDHAT, 1996, p. 18). Em síntese, o sentido absoluto de bom fornece a estrutura do conceito, é um alicerce para o preenchimento dos valores compartilhados numa forma de vida, que instituem sentido e significação para esse jogo linguístico.

Desta forma, podemos considerar que, para que um jogo seja considerado ético, ele deve ter, em sua estrutura, a regra gramatical de um bom absoluto, ou seja, um jogo ético tem que apresentar uma noção de bom tido como absoluto, cujo conteúdo será preenchido pelos valores e princípios provenientes das práticas de cada forma de vida. O consenso gramatical sobre os valores que preenche o conceito absoluto de bom ocorre na intersubjetividade, nas ações e práticas de uma comunidade, não sendo criações de debatedores especialistas em ética; os valores são instituídos nas formas de vida.

Devido às distintas redes de significações instituídas, podemos encontrar, em certas formas de vida, diferenças nesse conteúdo moral, por exemplo: em determinadas formas de vida, encontramos, com mais ênfase, os sentimentos tidos como morais, o rancor, a culpa, a indignação, a vergonha, do que em outras. A forma de vida traça um papel essencial na concepção e efetivação do bom absoluto, pois é dela que se preencherá o significado daquilo que se considera como valores primordialmente bons.

Em suma, a moralidade, e seu conjunto de valores, são instituídos entre os sujeitos no mundo, que vivem, que se incomodam e refletem sobre o sentido da vida. Sujeitos que sentem as injustiças, e os atos de bondade, que se compadecem pelo sofrimento alheio.

Entretanto, o conteúdo moral não diz respeito às preferências e desejos individuais; o preenchimento da regra não acontece por gostos pessoais ou reflexões individuais; a formação do bom não se dá numa arbitrariedade individual de juízos. Uma concepção moral do que deve ser considerado bom está na prática dos sujeitos, prática que é pública, que se reforça como um costume, um hábito.

Ao apontar para a natureza gramatical das certezas intersubjetivas, Wittgenstein indica-nos que as convenções linguísticas paradigmáticas são formas de vida, e não meras convenções empíricas que decidimos, ou não, seguir. Quando agimos e pensamos gramaticalmente, não o fazemos seguindo convenções sociais arbitrárias, que poderíamos escolher desprezar; pelo contrário, agimos e pensamos em conformidade com a própria essência — ainda que não percebamos que a essência é parte de nossa forma de vida e está expressa nos usos que fazemos da linguagem (MORENO, 2019, p. 45)

As certezas intersubjetivas são instituídas através das práticas linguísticas, pelo modo como as pessoas atribuem sentido, ganhando cada vez mais força. Por vezes, essas certezas não são percebidas conscientemente por nós, por ser uma prática que se solidificou no interior da forma de vida. Assim também com as ações morais, que recebem sentido e significado nas práticas públicas, na rede de significados estabelecidos entre os sujeitos. Os valores se apoiam em razões de um sistema sociocultural que perpassa para a linguagem moral.

As regras dos jogos e as razões que sustentam os juízos éticos fazem parte dos sistemas culturais humanos. Se pudermos afirmar que a vida social é um conjunto de jogos, devemos lembrar que estes implicam práticas e têm efeitos muito reais e concretos no mundo material. Da mesma forma, as regras destes jogos definem a comunicação e organização social, política e econômica das sociedades, que têm sido a chave para nossa sobrevivência como espécie (SARRAZIN, 2015, p. 224, tradução nossa).

A forma de vida é nossa rede de significações e nosso tecido social para o agir. Em outras palavras, a forma de vida é o espaço de significação no qual somos lançados, recebemos e instituímos significados e nossa ação tem sentido nessa rede de significações. Entretanto, Wittgenstein não defende uma posição de “deixar tudo como está”, de obediência a todas as regras impostas pela forma de vida. Se assim o fosse, Wittgenstein estaria elaborando uma teoria conservadora, e, como já sabemos, a filosofia não deve criar novas teorias, mas esclarecer a linguagem.

Nesse sentido, ao fazermos o esclarecimento da linguagem, aprender e compreender algumas de suas regras, nós passamos a refletir sobre nossas significações, sentidos e buscando mais consciência sobre nossa rede de significações fica aberta a possibilidade de mudar o nosso modo de agir. “O trabalho em filosofia - tal como muitas vezes o trabalho em arquitetura - é, na realidade, mais um trabalho sobre si próprio. Sobre a nossa própria interpretação. Sobre a nossa maneira de ver as coisas (E sobre o que delas se espera)” (CV, 1980, p. 33).

Desta maneira, o esclarecimento da linguagem não é mera passividade do filósofo, é um modo de ver e fazer filosofia. O esclarecimento da linguagem tem mais “fazer” e “agir” do que podemos imaginar. (MARTINEZ, 2001, p. 99).

A moral seria uma tarefa individual cujo objetivo seria público. E isto é assim, pois vivemos uns ao lado dos outros e nos afetamos mutuamente, seja no bem, seja no mal. Temos uma obrigação intrínseca de sermos morais e de construirmos virtudes. A virtude pública permite entender a moral como um esforço pessoal de modificação de traços que servem de obstáculo à civilidade (TELES, 2010, p.521).

Tornar-se uma pessoa melhor é uma obrigação que o próprio sujeito coloca para si. O intérprete de música, por exemplo, ainda que tenha nascido com os valores e princípios de pais musicistas, caso queira se tornar excepcional em sua atividade, deve

dedicar horas de estudos, metas, esforço, disciplina, empenho e obter aulas com os mais variados professores para dominar seu instrumento. O esforço que o intérprete despende em sua prática é enorme, justamente para alcançar o som mais bonito, e isso depende do próprio sujeito em tomar para si o caminho da perfeição musical.

Um sujeito moral despende esse mesmo esforço: ele estabelece metas, reflexões sobre suas ações para se tornar uma pessoa melhor<sup>8</sup>. As metas que um sujeito moral coloca para si estão presentes nas redes de significações públicas, pois um sujeito moral não segue seus desejos pessoais ou aquilo que apenas ele considera certo, pois isso seria um obstáculo à própria virtude moral, já que corresponderia aos prazeres e desejos pessoais, e não propriamente a moralidade. “Agir eticamente, portanto, é ser guiado voluntariamente por estas regras, quando o sujeito torna-se capaz de optar por uma ação ou outra, no espaço regulado por elas” (GOTTSCHALK, 2019, p. 86).

O agir moralmente consiste no trabalho refletivo e no seguir voluntariamente as regras dispostas na coletividade. O agir eticamente é uma tarefa na qual o sujeito se aperfeiçoa justamente na própria ação, vivendo, abrindo-se para as diferentes formas de pensar. As vivências de significação de cada forma de vida podem tornar esse agir ético diferente de outras formas de vida. Isso não significa que há um jogo ético melhor, mas que pode haver discordâncias entre as formas de vida sobre o agir ético.

Segundo Martinez (2001, p. 85), o caráter descritivo da filosofia de Wittgenstein não é uma atitude de submissão às práticas enraizadas na cultura. É uma atitude que nos conscientiza para analisar se iremos deixar de reproduzir o que determinadas proposições gramaticais apresentam. “[...] o cotidiano do mundo é a matéria da qual está feita a linguagem. Mostrar preocupação pela linguagem é preocupar-se pela vida no mundo (preocupação ética) e pela vida do mundo (preocupação pelo futuro da cultura)” (MARTINEZ, 2001, p. 89).

### **Considerações finais**

O jogo da ética é um jogo singular, dado que trata daquilo que mais preocupa o ser humano, a saber, a preocupação em tornar-se uma pessoa melhor. Além disso, o jogo ético não é um jogo semelhante ao jogo científico. Os jogos morais, estéticos e religiosos necessitam ser salvaguardados da cientificidade.

Os jogos da ciência, por exemplo, apresentam um objeto empírico sobre o qual podemos asseverar sua verdade ou falsidade. Os jogos morais não têm um objeto empírico. As proposições gramaticais presentes nos jogos de linguagem científicos têm como ponto de partida os objetos empíricos, isto é, o conhecimento científico traz como base para seu discurso e sua teoria, os fatos do mundo. A ciência se preocupa em desvendar esses fatos, por meio de métodos e técnicas. Já o jogo moral

---

<sup>8</sup> “Sejamos humanos” (CV, 1980, p. 52)

tem como ponto de partida a rede de significação sociocultural instituída intersubjetivamente numa forma de vida.

Na particularidade desse jogo, encontramos que o conceito de bom toma parte como uma proposição gramatical em seu sentido absoluto, tendo em vista que cada forma de vida preenche essa proposição gramatical com suas significações e sentidos de cunho ético conforme sua prática cotidiana e rede de significação.

Ao jogar esse jogo, revelamos quem somos e de onde viemos, nossa visão de mundo e nosso modo de compreendê-lo. O jogo ético se torna singular por se alinhar a nossa própria humanidade e sentimentos, por nos fazer considerar nossa relação com o outro e nosso dever de tentarmos ser pessoas melhores.

Os sujeitos inseridos numa forma de vida instituem para a palavra “bom” uma rede de significações com princípios e valores tido como absoluto. Dessa forma, esse conceito passa a ser condição de possibilidade para qualquer jogo ético que venha a se instituir em uma forma de vida. Se o nosso modo de viver nessa forma de vida humana (singular) é diferente da de outros seres, isso acontece devido a nossa “atitude para com uma alma”. Nosso comportamento para com outro ser humano se evidencia no modo de lidar com as coisas e os animais, até com robôs que tenham aparência humana. Tal noção paira sobre os seres humanos na questão de relacionar-se com o outro ser humano de forma diferente.

Após nossa terapia filosófica do jogo de linguagem da ética, afirmamos que esse jogo não se encaixa no padrão das éticas relativistas. Wittgenstein respeita as singularidades de cada forma de vida (plural) na atribuição de sentidos e significados expressas em sua linguagem. Entretanto, interpretamos que Wittgenstein não aceitaria ser posto numa “caixa” de relativista.

O relativismo moral é uma posição que sustenta os desacordos morais presentes na sociedade devido às diferenças socioculturais existentes. No entanto, Wittgenstein não se encaixa nessa definição, porque a estrutura da linguagem ética apresenta tanto aspectos universais quanto singulares. Nesse sentido, o que cabe ao filósofo é esclarecer e compreender esse jogo de linguagem. A filosofia não impõe uma teoria ou um conjunto de valores morais para os sujeitos: a filosofia “vê” as práticas comuns dos sujeitos e esclarece as confusões conceituais existentes nos jogos de linguagem.

## Referências

DALL'AGNOL, D. *Seguir regras: uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein*. Pelotas: Ed. da UPel, 2011.

JOHNSTON, P. *Wittgenstein and moral philosophy*. London and New York: Routledge, 1989, 244 p.

GOTTSCHALK, C. M. C. A compreensão de outras culturas na perspectiva ética das Observações sobre “O Ramo Dourado” de Frazer. In: MARQUES, António. CADILHA, Susana (Org.). *Wittgenstein sobre ética*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa Faculdade de Ciências Sociais e Humanas IFILNOVA — Instituto de Filosofia da Nova, 2019.

MARTÍNEZ, H. L. *A ética no pensamento do segundo Wittgenstein*. Campinas, SP: UNICAMP, 2001. Tese (doutorado em filosofia)

MORENO, A. R. “Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade”. In: MARQUES, António. CADILHA, Susana (Org.). *Wittgenstein sobre ética*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa Faculdade de Ciências Sociais e Humanas IFILNOVA — Instituto de Filosofia da Nova, 2019.

SARRAZIN, J. “¿Posee la ética un fundamento objetivo? Reflexiones desde Wittgenstein sobre el problema de explicar los juicios de valor”. In: *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 15(29), 2015, 215-226.

SANTOS, T. A. F. *Jogo de linguagem da ética: uma análise gramatical*. Londrina, PR: UEL, 2022 Dissertação (Mestrado em Filosofia).

TELES, A. M. O. “O entendimento cultural da moral”. In: *Cad. de Pesq. Interdisc. em Ci-s. Hum-s.*, Florianópolis, v.11, n.98, p. 504-524, jan/jun. 2010.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Coleção Os pensadores.

\_\_\_\_\_. *Cultura e valor*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980.

\_\_\_\_\_. *Tractatus logico-philosophicus*. Edição bilingue (alemão-português). Trad. apres. e ensaio introd. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Conferência sobre ética*. In: DALL’AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Leopoldo: Edunisinos; Florianópolis: Edufsc, 2005, p. 215-224.

\_\_\_\_\_. *Estética, psicologia e religião: palestras e conversações*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1966.

Submissão: 20. 09. 2022

/

Aceite: 29. 09. 2022

## Gestalt y deriva objetivista de la Psicología de la Forma, según Merleau-Ponty

### Gestalt and the objectivist drift of the Psychology of Form, according to Merleau-Ponty

#### Gestalt e deriva objetivista da Psicologia da Forma, segundo Merleau-Ponty

MARCOS JOSÉ MÜLLER<sup>1</sup>

**Resumen:** Se trata de presentar la lectura crítica que hace Merleau-Ponty de la noción *Gestalt* propuesta por los psicólogos de la Forma. A pesar de valorar la tesis de que, en las experiencias perceptiva y conductual, los objetos se donan como totalidades intuitidas o Gestalten, es decir, reveladas sin necesidad de mediación reflexiva; Merleau-Ponty critica a los psicólogos de la Forma por intentar presentar a estas organizaciones espontaneas como si fueran leyes objetivas.

**Palabras-llave:** Gestalt. Psicología de la Forma. Merleau-Ponty. Transobjetividad. Isomorfismo

**Abstract:** In this article, we try to present Merleau-Ponty's critical reading of the *Gestalt* notion proposed by Form psychologists. Despite valuing the thesis that, in perceptual and behavioral experiences, objects are donated as intuited wholes, that is, revealed without the need for reflexive mediation; Merleau-Ponty criticizes Form psychologists for attempting to present these spontaneous organizations as if they were objective laws.

**Keywords:** Gestalt. Form Psychology. Merleau-Ponty. Transobjectivity. Isomorphism

**Resumo:** Trata-se de apresentar a leitura crítica de Merleau-Ponty acerca da noção de *Gestalt* proposta pelos psicólogos da Forma. Apesar de valorizar a tese de que, na experiência perceptiva e na experiência comportamental, os objetos são doados como totalidades intuitidas, ou seja, revelados sem necessidade de mediação reflexiva; Merleau-Ponty critica os psicólogos da Forma por tentarem apresentar essas organizações espontâneas como se fossem leis objetivas.

**Palavras-chave:** Gestalt. Psicologia da Forma. Merleau-Ponty. Transobjetividade. Isomorfismo

### ¿Qué puede ser novedoso en la Psicología de la Forma, según Merleau-Ponty?

Fue como lector del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, que murió en 1961, que me di cuenta de lo innovador en las nociones empleadas por los psicólogos de la Forma, sobre todo la noción de Gestalt, tal como ella aparece especialmente en las obras de Koffka (1975), Köhler (1968), Wertheimer (1955) y Paul Guillaume (1937) – todas ellas escritas entre los años 1926 y 1937. La noción de Gestalt la discute por primera vez Merleau-Ponty en los textos de la década de 1940, como noción llave de

---

<sup>1</sup> Professor Doutor, em Filosofia junto ao Departamento e Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em de Filosofia da UFSC, e ex-professor e tutor fundador do Grupo PET do Colegiado de Filosofia da UNIOESTE. Atua também como psicólogo clínico tendo realizado inúmeros trabalhos em nível nacional e internacional como cursos, palestras e escritos. E-mail: mjmuller@cfh.ufsc.br

un programa de investigación científica que buscaría reconocer, en las experiencias perceptiva y conductual, la ocurrencia del sentido en cuanto un todo autóctono, no precedido por un modelo a que se debería imitar, representar, actualizar... Sin embargo, al describir este programa, Merleau-Ponty no se abstuvo de agregar una razón adicional. En la versión del filósofo, la Gestalttheorie, tan pronto como pudo suspender su compromiso con las teleologías clásicas, especialmente con las tesis de que las percepciones y las conductas estarían determinadas por modelos previos, desafió la importancia que podría reconocerse a un poder central de articulación, ya sea ello ligado a la morfología y a la fisiología del sistema nervioso central o a las leyes lógicas que gobiernan el pensamiento. En pocas palabras, la Psicología de la Forma, al igual que otros discursos de principios del siglo XX, dudaba de que nuestra experiencia estuviera orquestada por un solo articulador que, en términos generales, podríamos llamar mente o “yo pensante”. Según las palabras de Koffka (1975, p. 59), “[...] el psicólogo que se ocupa de los campos conductuales no necesita introducir una sustancia especial, la Mente”.

Es muy cierto que el motivo adicional de Merleau-Ponty en su lectura elogiosa de la Gestalttheorie tiene precedentes. Hasta cierto punto, refleja la desilusión intelectual europea con el poder del psicologismo del siglo XIX, ya sea científico-objetivista o filosófico-subjetivista, para responder a las innumerables preguntas planteadas en el período de posguerra. ¿Qué es el psicologismo? Según Japiassú y Marcondes (2008, entrada ‘Psicologismo’), se trata de una

[...] concepción filosófica que asigna a la psicología un lugar central, situándola como base de todas las ciencias, ya que éstas se constituyen a través de procesos cognitivos que en última instancia son explicables por la psicología. El psicologismo es un reduccionismo en la medida en que busca explicar todos los elementos de la experiencia humana desde la dimensión psicológica de esa experiencia. Así, la lógica misma, o la metafísica o la experiencia estética, podrían reducirse a formas del pensamiento humano, a modos de operar la mente.

Desde mi punto de vista, lo más característico del psicologismo es que se considera que todos los fenómenos solamente adquieren sentido objetivo cuando son representados por una unidad reflexiva transparente para sí y que, desde Descartes, denominamos “yo pensante”. A la vez, se considera que todas las representaciones del “yo pensante” son modos de pensamiento. Pero ¿de qué manera el estudio de los modos de pensamiento de un “yo pensante” presuntamente transparente para sí mismo nos puede aclarar qué es un número? En qué sentido el concepto de “yo pensante” nos puede esclarecer: ¿Cuál es el origen de la riqueza? ¿Cuál es el rol de la política en la economía? ¿Qué es el individuo en relación con los intereses del Estado? ¿En qué nos distinguimos nosotros y el otro?

¿En qué lo otro y yo nos parecemos? ¿Qué es lo femenino? ¿Cuál es la relación entre género y orientación sexual? ¿Por qué la presencia de lo diferente nos produce angustia? En lo sucesivo, es como si el concepto de “yo pensante” – ya sea concebido como un gradiente de funciones neuroquímicas jerárquicas, como un conjunto de facultades mentales, o incluso como un sistema de funciones epistémicas trascendentales – se hubiera desenmascarado en su impotencia para llevar a cabo el proyecto heredado de la “Ilustración” racionalista del siglo XVII y que ambicionaba nivelar la experiencia y el pensamiento. Tal desenmascaramiento, al menos, abrió espacio para una nueva forma de pensar, no exactamente el “yo pensante”, sino la relación entre experiencia y lenguaje, como si entre estos términos ya no pudiéramos admitir coincidencia y transparencia o, en términos cartesianos, claridad y distinción.

Es por ello que las nuevas ciencias “psi”, muy especialmente el Análisis Experimental de la Conducta, el Psicoanálisis y la Psicología de la Forma, al suspender el gobierno de lo mental, de la conciencia y del cerebro, respectivamente, se le aparecen a Merleau-Ponty como promesas de un cambio en la forma de entender el sentido, como si pudieran hacer efectiva la tarea que, tomada de préstamo de la fenomenología husserliana, Merleau-Ponty se encargó él mismo de concretar: describir al sentido a partir de nuestras vivencias; si por “nuestras” se entiende algo que emerge o acontece de modo espontáneo – y no a partir de modelos teóricos ya establecidos, especialmente por las diferentes formas de la teoría del yo transparente. La Psicología de la Forma, primeramente, le pareció a Merleau-Ponty la más cercana de los motivos fenomenológicos. Como nos explica Merleau-Ponty (1945, p. 62; 1993, nota 46, p. 72) en una nota al tercer capítulo de la introducción a la obra *Phénoménologie de la Perception*:

La psicología de la forma practicó una especie de reflexión de la que la fenomenología de Husserl proporciona la teoría. [...] Aunque no se trata de hacer historia, señalemos que la relación entre Gestalttheorie y Fenomenología también está atestiguada por indicios exteriores. No es por casualidad que Köhler da por objeto a la psicología una atribuye a esta a influencia las ideas directrices de su psicología e intenta demostrar que la crítica del psicologismo no va contra la Gestalttheorie.

Por regla general, fue en términos de la obra husserliana – pero, también, en contra de los desarrollos idealistas que sufrió la misma obra – que los psicólogos de la Forma lograron formular la tesis inicial más importante de la Gestalttheorie. Precisamente: que las experiencias perceptiva y conductual ya son – ellas mismas – totalidades en la frontera entre el mundo y los cuerpos; sin que ello implique admitir una conciencia constituyente a priori. Según sus lecturas de la fenomenología husserliana, los psicólogos de la Forma creen que, en la experiencia perceptiva y en la experiencia conductual, los objetos se donan como totalidades intuitivas, es decir, reveladas sin necesidad de mediación reflexiva. El objeto percibido y la acción

realizada son “todos en un sentido autóctono”, ya que no necesitan una fuente exógena que a ellos les asegure la unidad de sus respectivas partes. Pero ¿cómo explicar que se hayan formado estos todos?

### **La percepción y la conducta en cuanto todos autóctonos según la Psicología de la Forma**

En sus estudios sobre Psicología de la Forma, el interés de Merleau-Ponty siempre se ha centrado en la manera en que sus autores, tanto en Alemania como en Francia, buscaban pensar, en términos científicos, sobre los fenómenos de la percepción (en un primer momento en la Escuela) y de la formación de conductas (en un segundo momento). Merleau-Ponty incluso sabe que la diferencia entre los dos diferentes tipos de objetos (ya sean perceptuales o conductuales) revela no solamente dos importantes marcos temporales de la Escuela que se han hecho conocer después de los años 1912 en Frankfurt por su Gestalttheorie. Revela también un cambio en el entendimiento sobre el dominio específico en el interior del cual emergerían los todos autóctonos que a los psicólogos de la Forma les interesaba investigar.

De hecho, entre los años 1907 y 1923, los exalumnos de Georg Elias Müller – director del Laboratorio de Psicología de la Universidad de Göttingen, donde hasta 1907 Edmund Husserl impartía sus clases, de las cuales el propio Müller era un asistente – consolidaron, no en Göttingen, más en Frankfurt, un programa de investigación presuntamente inspirado en la lectura que Müller (1923) hizo de Husserl. Según tal lectura, la espontaneidad que Husserl descubriera concerniente a los objetos que la conciencia intuye en su inserción temporal (o intencional) en el mundo de la experiencia vivida es una característica que se podría esparcir para otros campos que no es exclusivamente el campo de los vividos de la conciencia. En ese sentido, Müller considera que incluso los objetos físicos se presentarían en la “experiencia científica” como “totalidades espontáneas”. Lo que a los alumnos de Müller (Max Wertheimer y Wolfgang Köhler) y de Husserl (Kurt Koffka) les encanto. La interpretación de Müller propició el nacimiento de una investigación de las percepciones en cuanto ocurrencias espontáneas del propio mundo físico. Lo que significa decir que, de ahora en adelante, las percepciones podrían ser investigadas en cuanto formas autóctonas o espontáneamente nacidas en el seno de las ocurrencias físicas.

La lectura emprendida por Müller fue considerada por Husserl un verdadero disparate. En la evaluación de Husserl, su colega Müller tomó a la noción de “vividos de la conciencia” cómo si tratara de una región empírica del mundo natural, precisamente, la vida inmanente o afectiva de las personas particulares. Müller ignoró que, en verdad, para los propósitos fenomenológicos, la noción de vividos de la conciencia no designa una región de fenómenos en el mundo natural. Para Husserl, la conciencia es una consideración metodológica (o trascendental) sobre la

posibilidad del conocimiento en general. Ella designa el conjunto de actos y respectivos correlatos (o vividos) sin los cuales no habría la posibilidad de distinguir un fenómeno en general y, por consiguiente, las diferentes formas de presentación de la naturaleza. La conciencia, luego, no tiene que ver con los contenidos privados de un ser afectivo, más con una condición epistémica que se impone a todas las narrativas que se buscan discriminar diferentes tipos de fenómenos. En este sentido, si es verdad que se puede reconocer, como condición de toda experiencia fenoménica, la espontaneidad en el vínculo entre actos de conciencia y correlatos fenoménicos tal no significa que, para Husserl, esa espontaneidad sea un predicado empírico de una clase especial de fenómenos, como cree Müller. En defensa de Müller, sin embargo, se puede mencionar que fue el propio Husserl (1985, p. 479) quién lo afirmó que “el yo y sus contenidos de conciencia también pertenecen al mundo”.

Mientras tanto, los propios psicólogos de la Forma, especialmente Köhler, sabían que la adhesión a la idea fenomenológica de espontaneidad demandaba – analógicamente – una renuncia a la distinción entre el mundo físico y el mundo mental. Si las percepciones son todos espontáneos (o autóctonos), ellas no pueden ser consecuencia de algo que les precediera, como las síntesis intelectuales o las leyes de la gravedad. Tal exigencia se hacía más evidente sobre todo cuando se llevaba en cuenta las conductas, especialmente aquellas involucradas en las vivencias perceptivas. Las conductas (de los antropoides, por ejemplo) no son derivadas de leyes estructurantes que se pueden describir de modo exclusivamente físico. Lo conductual es mucho más que eso, pues tiene algo de autoral; aunque Köhler no interpretase al autoral en cuanto un efecto de una personalidad. Lo autoral era más bien un efecto de un campo de correlaciones múltiples. De suerte que lo conductual era comprendido como el “campo” en el interior del cual se mezclan a la vez una constitución física en particular y cierta “cultura” de representaciones mentales en diferentes grados de desarrollo. He ahí en qué sentido, después de los años 1923, los psicólogos de la Forma van a retratar la percepción y las conductas en cuanto “ocurrencias de campo”. Lo que sea tal campo, todavía, nunca llegó a ser consensualmente firmado en la literatura de la Gestalttheorie.

Aun así, Merleau-Ponty reconoció, en la metodología, en los estudios y conclusiones de los psicólogos de la Forma, una manera innovadora de presentar a los fenómenos estudiados. Según esta manera, la percepción y la conducta no son efectos de asociaciones mentales producidas por individuos psicofísicos a partir de estímulos empíricos absolutos. La percepción y las conductas son, sí, “todos de sentido” que se forman de modo espontáneo a partir de la organización total del “campo” de estímulos físicos, por un lado, y de procesos dinámicos del cerebro de los agentes involucrados en una misma experiencia, por otro. De acuerdo con las palabras de Köhler (1968, p. 64):

Nuestro punto de vista será que, en lugar de reaccionar a los estímulos locales a través de fenómenos locales y mutuamente independientes, el organismo reacciona al patrón de estímulos al que está expuesto, [...] esta reacción es un proceso unitario, un todo funcional, que ofrece, en la experiencia, un escenario sensorial y no un mosaico de sensaciones locales.

Según los psicólogos de la Forma, tal organización de campo no es un efecto de un agente (por ejemplo, una mente), más bien una condición primera, que se impone como estructura desencadenadora de procesos de diferenciación de figuras a partir de un trasfondo de coexistencia entre elementos físicos y fisiológicos. El nombre que le dieron a esta estructura es Gestalt. Pero ¿qué es Gestalt?

### **La Gestalt como primado de la relación y la dinámica figura-trasfondo**

Entre los aspectos más valorados por Merleau-Ponty (1945, p. 9; 1993, p. 25) en su lectura de la Gestalttheorie, es quizás la tesis de que, contra lo que era canon en las teorías clásicas sobre la percepción, los psicólogos de la Forma dirán que las percepciones más simples, vividas en el fluir de nuestras experiencias cotidianas, no parten de sensaciones absolutas que la actividad mental reuniría con otras sensaciones absolutas o complejas por medio de leyes de asociación mental. Las percepciones más simples, así como las conductas más elementales parten, sí, de relaciones. O sea, para los psicólogos de la Forma, en la experiencia cotidiana, las relaciones son primeras, se muestran antes que las partes o términos absolutos.

Incluso los animales – creen los psicólogos de la Forma – no proceden en sus organizaciones perceptivas y conductuales a partir de elementos absolutos, pero sí, a partir de relaciones. Wolfgang Köhler (1968, p. 86-8) en este punto es bastante radical. Él cree que los animales solo perciben relaciones y que, además, sus respuestas conductuales solamente ocurren en un contexto relacional. En este sentido, recuerda el experimento de Hertz con una determinada especie de ave (*Garrulus glandarius*).

Se colocaron varias macetas pequeñas en el suelo, boca abajo. Al ave domesticada, encaramada en la rama de un árbol, se le permitió ver cómo el experimentador colocaba la comida debajo de una de las macetas. Un poco más tarde, bajó, levantó el jarrón y tomó la comida [...]. Sin embargo, cuando había más de uno, todo dependía de si el jarrón colocado sobre la comida era un miembro bien marcado y específicamente caracterizado de la totalidad.

De donde se sigue que, prescindiendo del concepto del mundo como un conjunto de partes externas entre sí y que el “yo pensante” (ya sea ello cerebral o mental) representaría a su manera, los psicólogos de la Forma dan nueva interpretación para nuestra experiencia perceptiva, pasando a tratarla como un sistema autónomo y autorregulado, lo que los llevará a la tesis de que el dato sensible más elemental que podemos percibir no es una impresión, sino una relación,

precisamente, aquella en que se distingue una figura a partir de un trasfondo. He ahí, según Merleau-Ponty (1945, p. 10; 1993, p. 26), la más importante definición ofrecida por los psicólogos de la Forma relativamente a lo que es una Gestalt y que nos aclara en qué sentido la Gestalt es la estructura desencadenadora de todos autóctonos en el seno de las experiencias perceptiva y conductual. Pero ¿qué es la dinámica figura-trasfondo?

Según las palabras de Koffka (1975, p. 184), “[...] la figura depende - para sus características- del fondo en que ella emerge. El trasfondo le sirve a la figura como una estructura que la suspende, de tal modo que la determina”. En este sentido, según ilustración sugerida por Koffka, una mancha sobre un trasfondo homogéneo no se presenta a la visión como un hecho aislado, desprovisto de valor y sólo más tarde transformado en sentido (y siempre que se le asocien otros datos presentes en nuestra memoria). Si la mancha se muestra a sí misma como mancha se debe a que presenta, simultáneamente, el trasfondo homogéneo del cual se diferencia y ante el que adquiere el sentido de algo irregular. Según la interpretación que le da Merleau-Ponty (1945, p. 24; 1993, p. 25) a esta tesis de los psicólogos de la Forma.

Tomemos el ejemplo de una mancha blanca sobre un fondo homogéneo. Todos los puntos de la mancha tienen en común una cierta «función» que hace de ellos una «figura». El color de la figura es más denso y resistente que el del fondo; los bordes de la mancha blanca, sin ser solidarios del fondo, al fin y al cabo, contiguo, le «pertenecen»; la mancha parece colocada sobre el fondo, más sin interrumpirlo. Cada parte anuncia más de lo que contiene, con lo que esta percepción elemental está ya cargada de un sentido.

O sea, la mancha no es primera en relación con el trasfondo regular ni el trasfondo regular en relación con la mancha. Lo que se deja ver es la relación, la diferenciación de una figura a partir de un trasfondo. E incluso cuando nos fijamos en un punto específico de un objeto presuntamente conocido, como se pudiésemos descartarlo, la percepción de este punto solamente se hace posible por cuenta del objeto descartado, que sigue presente en cuanto trasfondo. Lo que significa decir que la percepción es siempre la efectuación de una dinámica, de un todo dinámico, en el cual un aspecto se destaca como figura a partir de un trasfondo.

Los psicólogos de la Forma (muy especialmente Köhler, 1968, p. 79 y 94-5) le llaman Gestalt ('forma', 'estructura' o 'configuración') a esta relación u organización sensorial espontánea que surge en el “campo” formado por los estímulos físicos y por los procesos dinámicos de los cerebros de los agentes involucrados en una misma experiencia. Hay que subrayar que no son los estímulos y los procesos dinámicos los que, todavía, forman al todo. Al revés, el todo es aquél que presta, a sus elementos constituyentes, una organización o naturaleza intrínseca. Según las palabras de Max Wertheimer (1955, p. 3):

[...] la “formula” fundamental de la teoría de la Gestalt podría ser expresada de este modo: hay todos, siendo que la conducta de cada todo no es determinada por estos o aquellos elementos individuales; al revés, los procesos-partes son ellos mismos determinados por la naturaleza intrínseca del todo. Lo que la teoría Gestalt espera es determinar la naturaleza de estos todos.

O sea, en cuanto organización sensorial espontánea, la Gestalt no sería un elemento topográfico que limita nuestra receptividad, ni tampoco un principio teleológico superpuesto a nuestra vida psicofísica. No se trata, por tanto, de una red de relaciones fortuitas, instituida por asociación. Siquiera es la Gestalt un principio metafísico de ordenamiento de la naturaleza. Al contrario, se trata de una dinámica de distribución de sensaciones por lo que, en nuestro sistema nervioso, tales sensaciones no pueden significar absolutamente nada sin estar integradas en un todo del que forman parte. He ahí, en esta primacía concedida al todo, el motivo según cual, para Merleau-Ponty, los psicólogos de la Forma logran explicitar – de modo científico – lo que Edmund Husserl buscaba concretar desde su programa fenomenológico (de fundamentación de la ciencia en los vividos intencionales de la conciencia), es decir, la presentación del “sentido” como todo de correlación o, según la terminología de Merleau-Ponty, todo de coexistencia entre actos (corporales) y posibilidades de acción ofrecidas por el mundo en cuanto tiempo.

Esto no significa, según la lectura de Merleau-Ponty, que la Psicología de la Forma haya logrado hacer explícito, a través de su metodología descriptiva concerniente a los todos autóctonos, qué es la espontaneidad constitutiva de cada uno de estos todos. Según la evaluación de Merleau-Ponty (1942, p. 206),

[...] la teoría de la forma es consciente de las consecuencias que conlleva un pensamiento puramente estructural y busca expandirse hacia una filosofía de la forma que sustituya a la filosofía de las sustancias. Pero nunca llevó muy lejos este trabajo de análisis filosófico.

O, entonces, como afirma De Waelhens (1990, p. XIII), en su presentación de la obra de Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement* se encuentra en el nivel de la experiencia, no natural sino científica, y se esfuerza por demostrar que esta experiencia, en sí misma – es decir, el conjunto de hechos que, iluminados por la investigación científica, constituyen la conducta, – no es comprensible desde las perspectivas ontológicas que la ciencia adopta espontáneamente”. Habría que buscar una nueva presentación teórica de las prácticas científicas y de los descubrimientos hechos por los psicólogos de la Forma. Pues, en la evaluación de Merleau-Ponty, aunque la Psicología de la Forma se haya apartado de las teorías clásicas de la percepción, aunque la Gestalttheorie haya incorporado de Husserl la idea de que los fenómenos son todos espontáneos de correlación entre actos (de conciencia) y posibilidades temporales (ofrecidas por el mundo), los psicólogos de la Forma no se

ocuparon en reflexionar sobre la naturaleza espontánea de las correlaciones – a las cuales Husserl llamó de intencionales.

### **La guiñada epistemológica de la *Gestalttheorie***

Para Merleau-Ponty, cuando proponen la noción de Gestalt (para designar la forma espontánea según la cual la percepción y la conducta se articulan en el contacto entre los cuerpos y el entorno), los psicólogos de la Forma no consideraron reflexionar sobre lo que es esta espontaneidad, prefiriendo en cambio especular sobre la existencia de “leyes” físicas que pudieran asegurar la regularidad en los campos de correlación descritos como Gestalt. Desafortunadamente, lamenta Merleau-Ponty, este cambio de perspectiva provocará el naufragio del interés de los psicólogos de la Forma por el tema de la espontaneidad en los campos de correlación. Después de los años 1923, lo que a los psicólogos de la Forma les va a interesar es la delimitación de correlaciones que pudiesen ser consideradas regulares y, por ese motivo, objeto de una ciencia con pretensiones universalistas.

Es decir, según la evaluación de Merleau-Ponty, los psicólogos de la Forma no supieron esclarecer qué son estos “todos de sentido” y en qué términos ellos emergen de modo espontáneo en un “campo” de experiencia. Wertheimer y Koffka – por ejemplo – substituyen la temática de la espontaneidad (en la formación de los todos autóctonos) por una temática epistemológica concerniente a la ocurrencia de “leyes generales” que, en principio, asegurarían la regularidad en los modos de manifestaciones de los objetos de la percepción y de la conducta, ya sean ellos ocurrencias psicofísicas o físicas. O sea, para Wertheimer y Koffka, la delimitación de las características comunes entre los objetos de la percepción y de la conducta se convirtió en un tema más importante que el tema de la espontaneidad de los todos autóctonos en sus diferentes modos de presentación. Según las especulaciones epistemológicas de los psicólogos de la Forma, habría entre las cosas físicas y los procesos neurológicos en el cerebro si no una propiedad isomórfica (según Wertheimer) al menos una cualidad transobjetiva (según Koffka) que explicaría en qué sentido los todos autóctonos valdrían de modo universal. O sea, la temática de la espontaneidad en la formación de los todos autóctonos se ha transformado en una discusión epistemológica clásica sobre las condiciones que asegurarían la regularidad y, por extensión, la comparabilidad entre las figuras que hubiesen sido formadas en el ámbito cerebral y en el mundo físico.

De hecho, va a decir Wertheimer, la admisión de que las percepciones y conductas se presentan en el campo de la investigación científica como totalidades autóctonas formadas por propiedades físicas y procesos neurológicos implica, simultáneamente, la admisión de una forma de comunidad entre la actividad mental y el mundo físico, o sea, entre los procesos fisiológicos (subcorticales y corticales) y la organización física del mundo de la experiencia. Wertheimer (1923) denomina a esa

comunidad de isomórfica. Aún según Wertheimer, entre los objetos físicos y los actos (neurofisiológicos inferiores y superiores) habría una forma común, una proporcionalidad uno para uno 1:1. Las propiedades estructurales de la experiencia física y de los campos cerebrales serían topográficamente idénticas. Por consecuencia, una figura que se destacase del trasfondo no sería más que un modo de presentación de esa forma común al sistema nervioso y a las entidades físicas. En ese sentido, si es posible que yo reconozca, aun en la ausencia de todos los estímulos que inicialmente participaron de mi experiencia perceptiva, la Casa Azul en que vivieron Frida Kahlo y Diego Rivera y que conserva su forma desde el pasado, es porque mi corteza visual, así como la casa ella misma, tienden a conservar, cada cual, a su modo, la configuración total de sus partes. Todo pasa, según Wertheimer, como si el cerebro y el mundo pudiesen conservar, desde el pasado, una misma disposición objetiva o, lo que es lo mismo, una misma Gestalt. Esa Gestalt no tiene relación con los estímulos o con las propiedades atómicas del cerebro y del mundo, respectivamente, sino con la organización global y espontánea de las partes que participan en cada caso de la emergencia de una figura (ya sea ella la casa física o la casa percibida) a partir de un trasfondo, organización que es común tanto al mundo cuánto a la corteza, razón por la cual es llamada de isomórfica.

Köhler también apoya la tesis de Wertheimer concerniente a la ocurrencia de un isomorfismo entre la actividad cerebral y la estructura física de los fenómenos. Según él, “el orden experimentado en el espacio será siempre estructuralmente idéntico a un orden funcional en la distribución de los procesos cerebrales ocultos”. O, entonces, “el orden constatado por la experiencia en el tiempo es siempre estructuralmente idéntico con un orden funcional en la secuencia de los procesos cerebrales correlatos” (KÖHLER, 1968, p. 40-41). Pero, del hecho de que en el influjo nervioso se pueda reconocer una organización topográfica semejante a aquella que puede ser observada junto a un estímulo visual, no significa que se haya encontrado la ley constitutiva de ambas ocurrencias. Menos aún que esas objetividades puedan ser consideradas equivalentes. Asimismo, sigue aún por aclararse la estructura o dinámica de emergencia de una figura a partir del trasfondo.

Koffka (1975), a su vez, no adhiere a la teoría del isomorfismo. Él intenta aclarar la naturaleza regular de las percepciones y de las conductas caracterizándolas como ocurrencias transobjetivas, lo que, en principio, le parece a Merleau-Ponty muy novedoso. La transobjetividad no tiene que ver con la correlación armoniosa entre dos totalidades distintas. Se trata de una referencia a la manera cómo el cerebro y las cosas físicas se enlazan espontáneamente en una única totalidad. El problema, según Koffka, es que esa única totalidad transobjetiva sólo puede ser caracterizada desde un cierto punto de vista. En ese sentido, aunque se reconozca haber, entre los procesos fisiológicos encefálicos y las cosas físicas, una única totalidad, sólo podemos considerarla a partir del punto de vista de los actos mentales o a partir del punto de

vista de las cosas físicas. Koffka, entonces, utiliza la noción husserliana de correlación entre los puntos de vista para establecer una estrategia de análisis que supere el dualismo “mental X físico”. O sea, Koffka establece una diferencia, no entre las representaciones mentales y las cosas físicas, sino entre una consideración molar (o fenoménica) y una consideración molecular (o geográfica) de las totalidades autóctonas. Mirando desde una óptica molar (o fenoménica), lo que se encontrará es el dominio del ambiente conductual. Él no está formado por estímulos puntuales, sino por totalidades en las que los estímulos están distribuidos y conectados de modo dinámico con los agentes corporales y entre sí. Se trata de totalidades que Koffka también llama psicofísicas, sean ellas perceptivas, motoras, afectivas o intelectuales.

Pero, por otro lado, mirando desde una óptica molecular, lo que se encontrará es el ambiente que Koffka llama geográfico. En él, están localizados todos los eventos fisiológicos, químicos y físicos que envuelven al organismo y al entorno. Más aun, las relaciones que se suelen designar como vínculos de causa y efecto, vistas por esa óptica, son organizaciones autóctonas entre los materiales implicados. Koffka cree que tanto en el ambiente comportamental cuanto en el ambiente geográfico se está delante del mismo hecho. Pues, si se especula sobre cuáles habrían de ser las partes más ínfimas de los comportamientos, lo que se encuentra son organizaciones autóctonas de partículas físicas. Por otro lado, si se realizaran composiciones con tales partículas, se encontrarían esas mismas organizaciones, pero bajo una forma macroscópica, que son las conductas. La consecuencia es que el mapeo de los nuestros circuitos nerviosos es complementar una descripción de las representaciones objetivas (de las conductas en general) y viceversa. Así, es la misma organización gestáltica que vigora. Hay una única transobjetividad que, de una óptica a la otra, persevera.

114

### **La crítica de Merleau-Ponty a los psicólogos de la Forma: isomorfismo y transobjetividad de nadie**

Según la evaluación de Merleau-Ponty, la tesis de la transobjetividad hace creer que haya una estructura previa que se mantendría la misma en los diferentes niveles de mapeo de las percepciones y de las conductas. Lo que estaría en contradicción con la tesis fenomenológica – en la que los psicólogos de la Forma alegan haberse inspirado – que los todos (vividos por la conciencia) se forman de modo autóctono (o espontáneo). De alguna manera, es como si las ocurrencias en el nivel molar estuviesen determinadas en el nivel molecular y viceversa; lo que acabaría por sacrificar la tesis de que se tratase de todos espontáneos. He ahí en qué sentido, en la evaluación de Merleau-Ponty, no obstante proponerse a reconocer, en las experiencias perceptiva y conductual, la ocurrencia del sentido en cuanto un todo autóctono, no precedido por un modelo que se debería imitar, representar, actualizar; la psicología de la Forma acabó chocando con ella misma, una vez que lo que en ella estaba destinado a describir el primado del todo autóctono se volvió una teoría

epistemológica sobre la presunta equivalencia en el ordenamiento de estructuras físicas y psicofísicas.

En este sentido, a pesar de valorar la tesis de que los procesos perceptivos no son sumas aleatorias de sensaciones, sino organizaciones espontáneas generadas a partir de la conexión interna de sus elementos, Merleau-Ponty critica a los psicólogos de la Forma especialmente por intentar presentar a estas organizaciones espontáneas como si fueran leyes objetivas, las cuales, a su vez, explicarían las condiciones de la percepción y de la conducta. Es lo que precisamente hace Wertheimer, en el año 1923. En un estudio sobre los objetos de la percepción, Wertheimer presentó lo que él mismo denominó principios de la organización de la percepción. La emergencia de una figura a partir de del trasfondo ya no es más un evento espontáneo e inexplicable – como lo consideró el propio Wertheimer en el año 1912 con respecto al antológico experimento conocido como “fenómeno phi” y por medio del cual se ha formulado por primera vez la tesis de que la percepción es el acontecimiento de un todo autóctono<sup>2</sup>. Después de 1923, Wertheimer pasa a considerar que los todos autóctonos son estructuras en las que se puede demostrar la vigencia de leyes específicas, como las siguientes:

i) proximidad: los elementos próximos en el tiempo o en el espacio tienden a ser percibidos juntos; ii) similaridad: siendo las otras condiciones iguales, los elementos semejantes tienden a ser percibidos como pertenecientes a la misma estructura; iii) dirección: tendemos a percibir las figuras de manera tal que la dirección continúe de un modo fluido; iv) disposición objetiva: cuando percibimos un cierto tipo de organización, continuamos a percibirlo, mismo si los factores de estímulo que llevaron a la percepción original estén ausentes; v) destino común: los elementos desplazados de manera semejante de un grupo mayor tienden, ellos mismos, a su vez, a ser agrupados; vi) pregnancia: las figuras son percibidas de un modo tan “bueno” cuanto posible, bajo las condiciones de estímulo, de lo que se infiere que la buena figura es una figura estable, que no

---

<sup>2</sup> Wertheimer, orientado por Müller, desarrolló un experimento que consistía en dos ranuras, una vertical y otra inclinada, a veinticinco grados aproximadamente en relación con la vertical. Cuando la luz era proyectada a través de una ranura primero, y después a través de la otra, la hendidura iluminada parecía desplazarse de una posición a otra, si el tiempo entre la presentación de las dos luces se mantuviera en límites adecuados. Wertheimer calculó los límites de tiempo en que el movimiento era percibido. El intervalo óptimo se situaba en torno a sesenta milisegundos. Si el intervalo entre las presentaciones excediera cerca de doscientos milisegundos, la luz era vista, sucesivamente de una posición a la otra sucesivamente. Si el intervalo fuera demasiado corto, de treinta milisegundos o menos, las dos luces parecían estar continuamente encendidas. Wertheimer dio a ese tipo de movimiento el nombre de fenómeno *phi*. Se trataba de un fenómeno que no podría proceder de estimulaciones individuales, una vez que la adición de estimulaciones estacionarias no podría redundar, aun para el más ardoroso asociacionista, en una sensación de movimiento. En 1912, cuando publica su tesis, Wertheimer explica el fenómeno *phi* en términos muy simples. Se trata de algo para lo cual no hay explicación, pero a partir del cual es posible explicar la percepción de hecho: el primado del todo en relación con las partes (MARX y HILLIX, 1963).

puede volverse más simple o más ordenada por un desplazamiento perceptual (MARX y HILLIX, 1963, p. 279).

Sin embargo, recuerda Merleau-Ponty (1945, p. 24; 1993, p. 39):

Las supuestas condiciones de la percepción sólo devienen anteriores a la percepción cuando, en lugar de describir el fenómeno perceptivo como primera apertura cara al objeto, suponemos a su alrededor un contexto en el que estén ya inscritas todas las explicitaciones y verificaciones que obtendrá la percepción analítica, justificadas todas las normas de la percepción efectiva – un lugar de la verdad, un mundo. Procediendo así despojamos a la percepción de su función esencial, la de fundar o inaugurar el conocimiento, y la vemos a través de sus resultados.

O sea, si es verdad que es la estructura – pensada como figura y fondo – lo que les da a los todos perceptivos y conductuales sus respectivas autonomías, de suerte que puedan ser descritos por los psicólogos de la Forma como todos autóctonos, tal estructura no es un significado que se encuentra afuera de la ocurrencia de estos todos para los propios psicólogos. La estructura es un significado inmanente a la experiencia vivida, “no se encuentra fuera de la experiencia, ni antes ni después de la experiencia, ni en la conciencia ni en las cosas, es el dato naciente de la experiencia, contemporáneo al percibir y al aparecer” (FALABRETTI, 2013, p. 382). Según las palabras de Merleau-Ponty (1945, p. 95; 1993, p. 81-82):

Pero si la Gestalt puede expresarse mediante una ley interna, esta ley no debe considerarse como un modelo según el cual se realizarían los fenómenos de estructura. Su aparición no es el despliegue, en el exterior, de una razón preexistente. No es porque la forma logre un cierto equilibrio, resuelva un problema máximo y, en el sentido kantiano, posibilite un mundo que sea privilegiado en nuestra percepción; es la aparición misma del mundo y no su condición de posibilidad, es el nacimiento de una norma, es la identidad entre el exterior y el interior y no la proyección del interior sobre el exterior. Por lo tanto, si no resulta de una circulación de estados psíquicos en sí mismo, deja de ser una idea. La Gestalt de un círculo no es su ley matemática, sino su fisonomía.

De donde se sigue que, por cuenta de la guiñada epistemológica en su forma de estudiar los todos autóctonos, los psicólogos de la Gestalt contradijeron sus motivos iniciales, incluso la idea de que pudiera existir algo así como un todo autóctono. Por cierto, Merleau-Ponty tiene en cuenta que la propuesta de investigación de los psicólogos de la Forma busca describir a los todos autóctonos que caracterizan la experiencia perceptiva y conductual en términos físicos y fisiológicos, exclusivamente. Pues, como afirma Köhler en *Gestalt Psychology* (1968, p. 94): “en los párrafos anteriores, insistí, en cierto modo, en el hecho de que la organización sensorial constituye una realización característica del sistema nervioso”. Pero, esto no

es razón suficiente para que se supusiera que la espontaneidad constitutiva de lo autóctono en cada todo gestáltico pudiera ser explicado por una ley epistemológica concerniente a la correlación posible (ya sea isomórfica o transobjetiva) entre los todos psicofísicos y los todos físicos. Peor que eso, en el momento en que pasan a considerar las percepciones y las conductas como versiones de un automatismo transobjetivo, que se replicaría en los niveles molar y molecular, los psicólogos de la Forma neutralizan la posibilidad de distinguir, en cada todo autóctono, lo que habría de genérico o particular y lo que podría ser su singularidad.

En ese sentido, Merleau-Ponty cree que, a pesar de sustituir la teoría asociacionista por el concepto de correlación o coexistencia espontánea (y que no sería más que una organización autóctona de sensaciones pertenecientes a una determinada unidad neurofisiológica y dentro de la cual aparecerían organizadas como figuras sobre un trasfondo), los psicólogos de la Forma continuaron investigando la percepción y las conductas sin tener en cuenta el hecho que se trata de vivencias de “alguien”, en las que los fenómenos físicos están acompañados no solamente por procesos vitales, sino también simbólicos. Por consiguiente, el tratamiento preponderantemente epistemológico suministrado por los psicólogos de la Forma neutralizó la posibilidad de pensar sobre qué habría de ser el sentido en cuanto un particular que pudiese ser replicado y compartido con otros particulares, o entre diferentes personas, como suele pasar en las conductas de comunicación, por ejemplo. A la vez, el tratamiento epistemológico de los todos autóctonos, ya sean ellos percepciones (moleculares) o conductas (molares), neutralizó pensar sobre que habría de ser el sentido en cuanto una intimidad singular, que no se puede replicar o compartir, como suele pasar en las percepciones y conductas relativas al dolor y al placer.

## Referencias

- BRENTANO, F. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Révision par Jean-François Courtine. Paris: Vrin, 2008.
- DESCARTES, R. “Meditações metafísicas”, In: *Textos escolhidos*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).
- DRUMMOND, J. *Husserlian intentionality and non-foundational realism: noema and object*. Dordrecht and Boston, Massachusetts: Kluwer Academic Publishers, 1990, (now New York: Springer).
- FALABRETTI, E. S. “A estrutura como logoi da experiência pré-reflexiva”. In: *Veritas*. Porto Alegre. v. 58, n. 2, p. 371-398, maio/ago, 2013.
- GUILLAUME, P. *La psychologie de la forme*. Paris: Flammarion, 1937.
- GURWITSCH, A. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. II, edited by Fred Kersten, Dordrecht, Springer, 2010, (Studies in and Phenomenology)
- HUSSERL, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. (1893-1917). Trad. P. M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.

- \_\_\_\_\_. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. H. Dussort. Paris: PUF, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. - Haag: Martinus Nijhoff, 1966, (Husserliana, X).
- \_\_\_\_\_. *“Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones lógicas (1900-1901)*. Trad. Manuel G. Morente & José Gaos, 2. ed. - Madrid: Alianza Universidad, 1985a, (Tomo I)
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones lógicas (1900-1901)*. Trad. Manuel G. Morente & José Gaos, 2. ed. - Madrid: Alianza Universidad, 1985b, (Tomo 2).
- JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden et al. São Paulo: Nova Cultural, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rodhen e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KOFFKA, K. *Princípios de psicologia da Gestalt*. Trad.: Álvaro Cabral. SP, Cultrix/EDUSP, 1975.
- KÖHLER, W. *Gestalt Psychology*. Liveright Publishing Corporation, N. Y. Versão portuguesa: *Psicologia da Gestalt*. Trad.: David Jardim. Itatiaia Ltda, Belo Horizonte, 1968.
- MARX, H. M.; HILLIX, A. W. *Sistemas e teorias em psicologia*. Trad. de Álvaro Cabral. 9 ed. São Paulo: Cultrix, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.
- \_\_\_\_\_. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours – 1949-52* - Grenoble: Cynara. Versão em português: *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos*. Psicossociologia e Filosofia. Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990.
- MOURA, C. A. R. “La cera y la nariz: expresión y percepción en Merleau-Ponty”. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. VI-3, 1989.
- \_\_\_\_\_. “A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty”. In: *Racionalidade e crise*. Ensaios de História da Filosofia Moderna e Contemporânea. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001a.
- \_\_\_\_\_. “Husserl: significação e existência”. In: *Racionalidade e crise*. Ensaios de História da Filosofia Moderna e Contemporânea. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001b.
- \_\_\_\_\_. “Sensibilidade e entendimento na Fenomenologia”. In: *Racionalidade e crise*. Ensaios de História da Filosofia Moderna e Contemporânea. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001c.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

MÜLLER, G. E. *Komplextheorie und Gestalttheorie: Ein Beitrag zur Wahrnehmungspsychologie*. Göttingen, 1923.

SILVA, C. A. F. (Org.). *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2015.

SMUTS, J. C. *Holismo y evolución*. México: FCE, 1989.

SPIEGELBERG, H. *Phenomenology in psychology and psychiatry: a historical introduction*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.

WAELEHENS, A. "Une philosophie de l'ambigüité". In: MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, pp. x-xv. Paris: Quadrige/PUF, 1990.

WERTHEIMER, M. "Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt". In: *Psychologische Forschung*, 1923, v. II, n. 4, p. 301-350, 1923.

\_\_\_\_\_. "Gestalt Theory". In: ELLIS, W. D. (ed). *A source book of Gestalt Psychology*. New York: The Humanities Press Inc, 1955.

WUNDT, W. *Human and animal psychology*. New York: Macmillan, 1894.

\_\_\_\_\_. *Principles of physiological psychology*. New York: Macmillan, 1904.

Submissão: 26. 09. 2022 / Aceite: 26. 09. 2022

## Brevísimas notas sobre la felicidad: una mirada ecomunitarista

### Very brief notes on happiness: an ecommunitarian look

SIRIO LÓPEZ VELASCO<sup>1</sup>

**Resumen:** El artículo retrata algunos apuntes sobre el tema de la felicidad desde una mirada ecomunitaria como la que presento en el contexto de una educación ambiental poscapitalista.

**Palabras clave:** Felicidad. Ecomunitarismo. Educación ambiental.

**Abstract:** The article portrays some notes on the theme of happiness from an eco-communitarian perspective, as I present it in the context of a post-capitalist environmental education.

**Keywords:** Happiness. Ecommunitarianism. Environmental education.

*Dijo Julius Fucik antes de ser asesinado por los nazis:*

*“He vivido para la alegría, por la alegría he ido al combate, y por la alegría muero. Que la tristeza no sea nunca asociada a mi nombre”*

En primer lugar, hay que distinguir entre “soy feliz” y “me siento feliz”. Porque es sabido que puedo “sentirme como un millonario”, sin serlo. Pero “ser feliz” supone que me ubico en un conjunto de personas que vive (goza de) “la felicidad”. Y en sentido fuerte esa pertenencia a ese conjunto de los felices marcaría un rasgo permanente de esa persona (como se dice “soy médico”, cuando después de graduarme me incorporé para siempre al conjunto de los médicos; de forma similar cuando se dice de otro “es un amargado” no se lo cataloga así por conductas de momentos pasajeros, sino porque de forma permanente se inscribe en el conjunto de los amargados).

No obstante, hay que cuestionar ese sentido fuerte, pues es sabido que para muchos “la felicidad” es pasajera y siempre provisoria. Según esa visión una persona puede “ser feliz” en un momento de su vida, y no serlo en el momento siguiente (quizá hasta el fin de su vida), o no haber sido feliz en el momento (o período que puede tener origen muchos años antes) anterior a aquel en el que pasa a ser feliz.

Ahora bien, tanto en el sentido fuerte como en el sentido débil-pasajero-provisorio, la cuestión de asumirse como alguien que “es feliz” remite a la definición de lo que es (o se entiende) por “felicidad”. Y aquí las opiniones, incluso entre los filósofos, han divergido mucho. Para Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* la felicidad consiste en filosofar; eso implica que la persona que no filosofa, o sea, que no hace la

---

<sup>1</sup> Professor Doutor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e ex-professor visitante do PET. Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com

actividad que Aristóteles hace, no es ni puede llegar a ser feliz; y así la casi totalidad de la Humanidad estaría condenada a no lograr nunca ser feliz, porque no filosofa en el sentido que el “filosofar” tiene para Aristóteles.

Para Spinoza (en su *Tratado sobre la Reforma del Entendimiento*) la felicidad se encuentra en el amor a Dios (entidad eterna e infinita, que se confunde con la Naturaleza), que trasciende el apego a las cosas materiales, los placeres y la gloria.

Kant en su *Crítica de la Razón Pura* caracterizó a la felicidad como la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, tanto en extensión, o sea en multiplicidad, como en intensidad, o sea en grado, y como en su duración en el tiempo. (Por esta última característica Kant adheriría a lo que llamé antes “sentido fuerte” de ser feliz). Claro que en la definición de Kant (incluso si damos por sentado lo que habrá de entenderse por “satisfacción”) aún queda pendiente la muy espinosa tarea de enumerar, distinguir/delimitar, y justificar éticamente las “inclinaciones” humanas en cuestión.

Hasta aquí hemos revisitado sólo a tres exponentes de la filosofía que pertenecen a la cultura llamada blanca-occidental; y vemos que los tres difieren en su caracterización de la felicidad (y de lo que sería “ser feliz”). Y el panorama se haría aún más diverso si abordáramos las visiones que de la felicidad tienen, por ejemplo, diferentes pueblos originarios de Abya Yala o de la India.

De ahí que por nuestra parte (salvo rarísimas excepciones que se nos han escapado), nos hemos abstenido de usar los términos “felicidad” o “ser feliz”. A partir de la deducción de las tres normas fundamentales de la Ética, que serían válidas para toda la Humanidad (porque son deducidas de la gramática profunda de la pregunta que la insta, a saber “¿qué debo hacer?”, que hace parte de todas las lenguas humanas), y que nos exigen, respectivamente, luchar para garantizar nuestra libertad individual de decisión, realizar esa libertad en la búsqueda de consensos con los otros, y preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana, nos hemos ocupado de las condiciones y herramientas que deben ponerse a disposición de cada persona para que pueda florecer en todas las facetas de lo humano, desde que no se violen aquellas normas. O sea, de las condiciones y herramientas que le permitan a cada persona realizar sus sueños, vocaciones y habilidades, desde que la realización de los mismos no viole alguna de las tres normas éticas básicas. (En base a la segunda norma básica de la ética, la decisión sobre si ocurre o no esa violación, queda a cargo del veredicto consensual de la comunidad).

Así, con Marx, postulamos como deseable una comunidad de productores libres libremente asociados que se rija por el principio que reza “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”. O sea, que desde que se respeten los equilibrios ecológicos, cada persona en su respectiva cultura, a cambio de su contribución a la producción comunitaria, reciba (sin salario y sin dinero, pues ambos habrán quedado en el museo

de la Historia) los bienes y servicios que le hagan falta para vivir sin apuros, con tiempo para disfrutar a los suyos y de la compañía de otros seres queridos, estudiar y/o practicar todo lo que juzgue relevante en su cultura (como, por ejemplo, las artes y los deportes), y para el ocio que le permita gozar de la vida (por ejemplo en el turismo ecológico). Ese sería el perfil del “Buen Vivir”, reivindicado por varios pueblos indígenas de Abya Yala.

Para que esa dinámica sea posible, y para reforzarla incesantemente (en base a la aplicación de la segunda norma básica de la ética), es fundamental que esa comunidad se rija por una democracia que sea en lo más posible directa, pues en ella cada persona es activa participante a partir de su libertad de opinión. Y cuando no haya más remedio que mantener instancias de democracia representativa, los representantes deben ser electos periódicamente, con número de mandatos limitados (para que no se cree una casta de gestores) y revocables por los electores a cualquier momento.

Y, reiteramos a la luz de la tercera norma básica de la ética, sólo se inscriben en el Buen Vivir las prácticas que preserven-regeneren la salud de la naturaleza humana y no humana. Este criterio sirve desde para impulsar una economía ecológica (que, por ejemplo, reduzca-reutilice-recicle sus recursos y residuos, sólo use energías renovables, y produzca alimentos orgánicos), hasta para determinar si una relación amorosa-sexual, incluso cuando se da de forma libre y consensuada, es o no éticamente legítima. (A la luz de esa tercera norma no sería éticamente legítima una relación sadomasoquista, pues, aunque se establezca de forma libre y consensuada, es tóxica para la salud físico-mental de los participantes).

Para que todo eso sea mantenido y mejorado de generación en generación, la comunidad se dotará de una Educación Ambiental Ecomunitarista socialmente generalizada (en todas las instancias formales, o sea centros educativos, como también en las instancias no formales, por ejemplo, los medios de comunicación o los espacios asociativos, culturales o deportivos), que a tod@s abarque, desde la primera infancia hasta la vejez.

Esa educación incluirá una educación sexual que promueva el sano y libre placer consensuado y se oponga al machismo y la homofobia, una educación estética que a todos haga posible la práctica y el disfrute de las artes, y una educación física que promueva la salud, mediante, entre otros mecanismos, la práctica de deportes formativos y cooperativos (en vez de los actuales deportes competitivos y crematísticos). La persona que viva en/según todas las circunstancias arriba resumidas (que serían la realidad cotidiana en el Ecomunitarismo) sería una persona “feliz”, o sea, habría alcanzado la “felicidad”.

Conste que esta caracterización puede ser cuestionada a partir de la hipótesis pesimista de Schopenhauer (ver “El mundo como voluntad y representación”), para

quien la existencia humana oscila entre el sufrimiento y el aburrimiento; en efecto, dijo, si nuestros deseos no son satisfechos padecemos sufrimiento y tristeza, y si son satisfechos padecemos aburrimiento.

Ahora bien, si mantenemos la hipótesis ecomunitarista según la cual la puesta a disposición de cada persona de las condiciones de vida que antes hemos resumido conlleva al florecimiento de personas felices, resultaría de esa suposición que hasta que no se construya el Ecomunitarismo en todas sus dimensiones, no habrá personas felices (por lo menos plenamente felices). Mas si esto es así cabe preguntarse por los grados de felicidad que podemos alcanzar antes de la construcción plena del Ecomunitarismo (que probablemente no ocurra nunca, dada su dimensión utópica).

Y aquí parece no haber una respuesta única y precisa. Pues puede suceder, por ejemplo, que personas que tengan resueltas sus necesidades materiales para tener una vida sin apuros, no gocen de buena salud (por descuidos propios o no), y/o no tengan una alegre convivencia afectuosa con familiares y otras personas próximas, y/o no tengan una participación ciudadana activa en los mecanismos democráticos, y/o no se cultiven, o no creen y disfruten de las artes o de los deportes que una educación ambiental socialmente generalizada pone a su disposición, y/o que no tengan la satisfacción sexual que desearían, y/o que no fueran miembros activos de los medios de comunicación libre y simétrica disponibles para todos, y/o que no disfrutasen y cuidasen de/a la naturaleza no humana. En ese caso resulta obvio que, según nuestra hipótesis, esas personas no alcanzarían sino un grado muy limitado de felicidad.

Y lo mismo ocurriría en cualquiera de las muchas otras combinaciones posibles entre las variables que aquí hemos enumerado. Por ejemplo, podrá haber personas que tengan una amorosa vida familiar y de amistades, y que tengan una vida ciudadana muy activa, pero que vivan en permanentes apuros en lo referente a los bienes materiales indispensables a un Buen Vivir. Es claro que en ese caso su felicidad también sería parcial. Mas nótese que no podríamos compararla cuantitativamente con la alcanzada por las personas del ejemplo anterior, pues no hay una unidad de medida que sirva tanto para bienes materiales como para afectos y participación ciudadana.

Y también podría haber personas muy dedicadas al estudio, las artes y los deportes, pero omisas en las cuestiones ciudadanas y/o que no alcanzan la satisfacción sexual que desearían, con lo que serían felices sólo en cierto grado (que tampoco se podría comparar cuantitativamente con el alcanzado en los dos casos anteriores, por la inconmensurabilidad de las variables en juego).

Y así se podrían seguir enumerando sucesivos ejemplos de combinaciones diversas entre las variables mencionadas, que nos pondrían en presencia de personas felices solo en cierto grado, o sea solo parcialmente felices. Ahora bien, esa es la realidad de todos quienes vivimos antes de la construcción completa del

Ecomunitarismo (al menos en su mayor grado humanamente posible). Y si esa realidad es por un lado frustrante, pues nos marca la limitación de la felicidad que alcanzamos, por otro lado, es halagüeña, pues nos indica que en el proceso de lucha para superar el capitalismo que protagonizamos con vocación ecomunitarista, podemos alcanzar, aún dentro del capitalismo, cierto grado de felicidad.

Nuestro desafío será hacerlo realidad y ampliarlo lo más que sea posible en el sentido ecomunitarista, o sea, no contra la felicidad de los otros, sino junto y en combinación con la de ellos. Esa vivencia de la felicidad incluye por ejemplo, entre otras, a las familias y círculos de amig@s amoros@s, el fortalecimiento de las comunidades de los pueblos originarios (de las que tanto tenemos que aprender en materia de conductas solidarias, ecológicas y de decisiones consensuales que no recurren al voto de mayoría), la creación de cooperativas y mecanismos de economía solidaria (por ejemplo de producción y consumo de alimentos orgánicos), y cooperativas de viviendas ecológicas basadas en el mecanismo de la ayuda mutua (que luego pasarán a ser núcleos habitacionales ecomunitaristas). Esa vivencia comprende el impulso permanente de la educación y prácticas ambientales ecomunitaristas (en todos los espacios de la educación formal y no formal), la lucha por la ampliación de mecanismos políticos de democracia directa (por ejemplo, a través de organizaciones comunitarias, plebiscitos, referendos y consultas populares), la creación de sindicatos y organizaciones políticas ecomunitaristas (actuando e influyendo también en las instancias sindicales ya existentes), la creación de medios comunitarios de comunicación y el uso ecomunitarista de las redes sociales, la creación de espacios populares de artes y de deportes formativos-cooperativos, y la creación de mecanismos de autodefensa popular, autónomos en relación al aparato policial-militar del Estado capitalista (muy infiltrado por el crimen organizado y formado para ver en el pueblo a su enemigo).

Y nótese que esas vivencias ecomunitaristas, construidas con y no contra los otros, no incluyen el respeto de la supuesta felicidad del capitalista, pues la misma se edifica violando las tres normas de la Ética, ya que la empresa capitalista no respeta la libertad de decisión de los asalariados, ni se rige por un funcionamiento basado en decisiones consensuadas con los mismos, y porque el capitalismo destruye y contamina a la naturaleza humana y no humana, por los sufrimientos psicosomáticos que inflige a los humanos (por ejemplo, por los bajos salarios pagados, por estrés causado por ritmos productivos infernales, o por el asedio permanente basado en el temor del asalariado al desempleo y la falta del salario que le permite sobrevivir, o por accidentes o enfermedades laborales que la lógica del lucro no se digna a tratar de evitar, etc.), y por la devastación y contaminación capitalista de la naturaleza no humana que hoy nos pone ante la inminencia de una catástrofe ecológica planetaria.

Ante ese desastre para lo humano y lo no humano que es el capitalismo, la lucha ecomunitarista intentará mostrar que incluso el capitalista será más feliz cuando sea

despojado de su condición de explotador de humanos y destructor-contaminador de no humanos, y pase a hacer parte de la comunidad ecomunitarista en la que, a cambio de lo que él le aporte como persona asociada solidariamente a las demás personas, recibirá todo lo que necesite para cubrir sus necesidades (y las de sus familiares) existenciales éticamente legítimas.

## Referencias

LÓPEZ VELASCO, S. *Ética ecomunitarista*, Ed. UASLP, San Luis Potosí, México, 2009, disponible gratuitamente en <https://rebelion.org/download/etica-ecomunitarista-etica-para-el-socialismo-del-siglo-xxisirio-lopez-velasco/?wpdmdl=654430&refresh=5ffa00fe3411b1610219774>.  
<https://www.scribd.com/document/557262193/Etica-ecomunitarista>

\_\_\_\_\_. *Contribuição à teoria da democracia: uma perspectiva ecomunitarista*, Ed. Fi, Porto Alegre, Brasil, 2017, disponible gratuitamente en <https://www.editorafi.org/196sirio>.

SALAS, R. y DE LA FUENTE, J. (Orgs.), *Introducción al Ecomunitarismo y a la educación ambiental*. Una lectura chilena de la obra de Sirio López Velasco, Ed. Ariadna, Santiago de Chile, 2021, disponible gratuitamente en [https://zenodo.org/record/5745105#.YaZXEdDMI2w\\_](https://zenodo.org/record/5745105#.YaZXEdDMI2w_) en [https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/handle/10535/10827\\_](https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/handle/10535/10827_)

Submissão: 01. 08. 2022 / Aceite: 01. 08. 2022

# **Evolucionismo e racismo no Brasil 1870-1940: uma investigação acerca do conceito de raça<sup>1</sup>**

## **Evolutionism and racism in Brazil 1870-1940: an investigation into the concept of race**

WILSON ANTONIO FREZZATTI JR.<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é mostrar em que sentido a noção de raça pode ser considerada metafísica, ou seja, abstrata, absoluta e ahistórica, sendo inseparável do pensamento racista, mesmo daquele com pretensa fundamentação científica. Entendemos o racismo como o desprezo e a hierarquização das diferenças existentes entre os seres humanos. Como pano de fundo histórico, apresentamos as principais formas que o racismo ocorre no pensamento brasileiro de 1870 a 1940.

**Palavras-chave:** Evolucionismo. Raça. Racismo.

**Abstract:** The aim of this article is to show in what sense the notion of race can be considered metaphysical, that is, abstract, absolute and ahistorical. This notion is inseparable from racist thinking, even from that which is supposed to be scientifically based. We understand racism as the contempt and the hierarchization of the differences that exist between human beings. As a historical background, we present the main forms of racism in Brazilian thought from 1870 to 1940.

**Keywords:** Evolutionism. Race. Racism.

*Todos os conceitos, nos quais se colige semioticamente um processo inteiro, esquivam-se à definição: definível é somente aquilo que não tem história. (Genealogia da moral, II § 13; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 317).*

### **Introdução**

O pressuposto fundamental deste trabalho é que o conceito de raça está estreitamente ligado ao pensamento racista europeu. Esse conceito, que parece ser desprovido de uma realidade biológica, produz simplificações e semelhanças que passam por cima da história dos indivíduos. Classificar as pessoas por meio de categorias abstratas e absolutas, isto é, por meio de universalizações ou generalizações que apagam as características particulares de cada indivíduo, propicia

---

<sup>1</sup> Este texto tem como base as nossas palestras proferidas, nos dias 07 e 21/07/2005, no curso “Diversidade étnico-racial: proposta pedagógica e estratégias de atuação”, coordenado pela Profa. Francy Rodrigues da Guia Nyamien, do Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE / Campus Toledo. Nossa intenção foi fazer uma crítica sobre o conceito de raça, principalmente na forma em que ele foi utilizado em nossa história, e, para que este trabalho pudesse ser feito, sou devedor dos dados históricos apresentados nas obras citadas.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Professor Associado de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) (graduação e pós-graduação) e Professor do Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Coordena o Grupo de Estudos Nietzsche (GEN) e é membro do Grupo Internacional HyperNietzsche. Escreveu os livros: *Nietzsche contra Darwin* (2001, 2014), *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia* (2006, 2022) e *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX* (2019). Foi tutor do PET-Filosofia de abril de 2010 a março de 2013. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7519-3789> E-mail: [wfrezza@uol.com.br](mailto:wfrezza@uol.com.br)

a dominação dessas mesmas pessoas. Ao rotular grupos de indivíduos como o “outro”, criam-se identidades categoriais que desconsideram que acima de tudo somos seres humanos e que a principal característica dos seres humanos, como de qualquer outro ser vivo, é a diversidade. Esquece-se ou esconde-se que numa mesma “raça” os indivíduos são tão diferentes quanto dois indivíduos de “raças” diferentes. A diferença racial, na história de “nossa civilização europeia”, presta-se a definir e tentar fixar quem é superior e inferior e, conseqüentemente, quem pode exercer o poder e quem deve ser dominado. Da mesma forma que a ciência classificou a natureza para poder dominá-la, o conceito de raça classifica os seres humanos para justificar os atos de dominação. Para isso, é necessário apagar as diferenças e a história dos indivíduos e criar gêneros abstratos, geralmente hierárquicos. A raça é uma categoria semelhante às distinções cidadão/bárbaro (Grécia e Roma clássicas), cristão/pagão (Idade Média) e civilizado/selvagem (antropologia do século XIX). Em outras palavras, o racismo tem como fundamento o próprio conceito de raça. O preconceito racista já está embutido nas entranhas da ideia da existência real de grupos homogêneos que se estabelecem por um conjunto estreito de características naturais. Queremos destacar o aspecto massificador e ahistórico do pensamento racista.

Para justificar o que dissemos acima, apresentaremos um breve histórico do racismo no pensamento brasileiro de 1870 a 1940 e suas principais influências científicas. Em seguida, abordaremos aspectos da noção de raça, tentando entendê-la como um conceito metafísico, ou seja, abstrato, absoluto e ahistórico. Utilizamos, neste texto, a definição de racismo proposta por Schwarcz: “a condenação das diferenças existentes entre os homens” (SCHWARCZ, 2001, p. 10).

127

### **Ciência e Evolucionismo no século XIX: O racismo justificado cientificamente**

O pensamento racista recebe uma fundamentação e uma sistematização científicas no século XIX durante o desenvolvimento da Antropologia e das concepções evolucionistas (cf. SCHWARCZ, 2001, p. 17). Nesse período, idéias evolucionistas se misturam com noções positivistas de progresso linear e contínuo do desenvolvimento humano. Auguste Comte via o progresso humano como uma seqüência de modos de pensar que se sucediam na seguinte ordem rígida: teologia, metafísica e positivismo. Herbert Spencer, em *Princípios de Sociologia* (1876), entendia a sociedade, tal qual a natureza, regida por leis rígidas que garantiam um progresso humano linear e inexorável. Para Morgan, Frazer e Tylor, considerados os fundadores da Antropologia, as etapas fixas e pré-determinadas do desenvolvimento humano eram selvageria, barbárie e civilização.

Embora possamos considerar que os textos darwinianos não tenham conteúdo racista, suas ideias sobre a evolução tiveram ampla repercussão entre aqueles que claramente produziam um pensamento racista. Charles Darwin publica *A Origem das Espécies* em 1859 e *A Descendência do Homem* em 1871. No primeiro livro, o biólogo

inglês expunha sua teoria da evolução sem se referir ao homem. No segundo, ocorre a aplicação da luta pela existência e da seleção natural ao homem. A descendência do Homem tinha três perguntas como eixos norteadores (cf. DARWIN, 1871, p. 2-3): 1. O homem, como toda outra espécie, descende de uma forma pré-existente?; 2. Como o homem se desenvolve?; e 3. A importância das diferenças entre as supostas raças. Segundo Darwin, o homem, como qualquer outro animal, varia em sua estrutura corporal e nas faculdades mentais, sendo transformado. Uma espécie ou raça humana substitui a outra, como em qualquer outro animal. O desenvolvimento do homem, como qualquer ser vivo, se dá por meio de variabilidade, seleção natural e seleção sexual. Um ser vivo é sujeito a inúmeras variações e algumas delas, por auxiliarem a sobrevivência do indivíduo, são selecionadas na luta pela existência. Os ancestrais do homem estavam sujeitos à luta pela existência e, portanto, à seleção natural. O homem selvagem teria um vigoroso estado de saúde, pois nele a seleção natural atuaria, enquanto a civilização, por compaixão, bloquearia esse processo seletivo. Em animais sociais, como é o caso da espécie humana, a seleção natural preserva variações benéficas à comunidade. As tribos mais populosas dominariam as outras, porque teriam um grande número de homens sagazes, e a técnica superior vence. Essa inteligência seria transmitida hereditariamente. Porém, o progresso não é inexorável: além de moral e inteligência elevadas, depende de condições favoráveis<sup>3</sup>.

Enquanto a seleção natural envolve o sucesso de ambos os sexos, em todas as idades, em relação às condições gerais da vida, a seleção sexual envolve o sucesso de certos indivíduos sobre outros do mesmo sexo em relação à reprodução. A seleção sexual atua sobre variações que são indiferentes para a sobrevivência, mas importantes para reprodução e diferenciou, no homem, os sexos e as raças (polimorfismo). Para obter sucesso na reprodução, certas características foram selecionadas para superar os rivais (principalmente nos machos) e para atrair o sexo oposto (principalmente nas fêmeas). As faculdades mentais do homem, para o biólogo inglês, foram desenvolvidas na luta dos machos pelas fêmeas: o sexo masculino teria maior inteligência como o pavão é mais ornamentado que a fêmea. Na sociedade civilizada, haveria pouca atuação da seleção sexual, porque a razão, em certa medida, teria substituído o instinto.

É na resposta à terceira questão que o pensamento de Darwin sobre a raça aparece com mais clareza. Observemos que a pergunta menciona supostas raças: o biólogo inglês, da mesma forma que fazia com os conceitos de espécie, gênero, família, etc., não entendia a raça como uma realidade natural, mas apenas como uma

---

<sup>3</sup> Segundo Darwin, o homem desenvolveu-se muito onde a seleção natural foi severa. Na América do Sul, onde as condições de vida seriam mais fáceis, os colonizadores espanhóis tornar-se-iam indolentes e retrógrados.

convenção humana<sup>4</sup>. As diferenças externas entre as raças humanas não são devidas à ação direta das condições de vida, nem às características herdadas pelo uso ou desuso de partes: a cor da pele não tem relação com a exposição ao Sol. A seleção sexual é a causa principal das diferenças raciais e estas se originaram logo no início da humanidade, pois nesse período aquela seleção agia mais fortemente. Se as diferenças raciais fossem importantes, elas teriam sido fixadas ou eliminadas em todos os homens por seleção natural. Cada raça tem um padrão de beleza próprio, inato e herdado por hábito: não há padrão de beleza universal, da mesma forma que não há uma característica que seja universalmente vantajosa na luta pela existência.

Portanto, pelo exposto acima, é possível não atribuir às ideias de Darwin um caráter racista. No entanto, elas foram inspiradoras do chamado darwinismo social, este sim com aspectos fortemente racistas<sup>5</sup>. Na Europa do século XIX, tomavam corpo, muitas vezes à sombra do darwinismo social, os determinismos geográfico e racial. Buckle (*History of the English Civilization*, 1845), por exemplo, afirmava que, no Brasil, a vegetação era tão abundante que sobrava pouco lugar para os homens e a civilização (cf. SCHWARCZ, 2001, p. 17-20). O determinismo racial tinha como principais pressupostos:

1. Raças como realidades ontológicas: Arthur Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853) e G. Le Bon (*Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, 1894);
2. Continuidade entre características físicas e morais: a divisão de raças implicava necessariamente a divisão de culturas;
3. Comportamento determinado pelo grupo racio-cultural e não pelo arbítrio do indivíduo: Paul Broca (*Frenologia*, 1864) e Cesare Lombroso (*L'uomo delinquente*, 1876).

As principais consequências dessas ideias são a hierarquia racial, os projetos políticos eugenistas<sup>6</sup> e a idéia de que a capacidade humana é hereditária e não sofre influência da educação.

Joseph Arthur Gobineau, que esteve no Brasil e, a convite do governo de D. Pedro II, escreveu artigos, sob remuneração, na França, elogiando nosso país e seu futuro, desprezava o povo brasileiro, pois este estaria irremediavelmente degenerado pela miscigenação e, conseqüentemente, fadado ao desaparecimento (cf. ZENHA, 2004, p. 70-75). Chegou a escrever: “Trata-se de uma população totalmente mulata,

---

<sup>4</sup> O termo espécie assim como variedade, gênero, etc., não é utilizado de modo determinado por Darwin: “considero o termo espécie como arbitrariamente dado para um conjunto de indivíduos estreitamente semelhantes entre eles, e que ele não difere essencialmente do termo variedade, que é dado às formas menos distintas e mais flutuantes. O termo variedade, novamente, em comparação com meras diferenças individuais, é também aplicado arbitrariamente e para simples conveniência” (DARWIN, 1985, p. 108).

<sup>5</sup> Sobre a relação entre Darwin e o darwinismo social, cf. FREZZATTI, 2014, p. 37-66.

<sup>6</sup> Francis Galton, em 1883, cria a palavra “eugenia”, que significa boa geração.

viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia” (apud SCHWARCZ, 2001, p. 23).

Cesare Lombroso inaugura a chamada Antropologia criminal, cujo objetivo é capturar o criminoso antes de cometer o ato (cf. SCHWARCZ, 2001, p. 20). A tendência ao crime seria revelada por determinadas características físicas. As psicopatologias e os transtornos de personalidade antissociais teriam causas hereditárias. Os criminosos seriam indivíduos em estágios primitivos da evolução.

Biólogos, como o alemão Ernst Haeckel, criavam teorias em que o progresso estava associado ao sucesso de determinada raça e em que raças diferentes estariam em diferentes estágios de evolução. Divulgador do darwinismo na Alemanha e idealizador da primeira árvore evolutiva com animais existentes e fósseis, Haeckel afirmou ao receber Bismarck na Universidade de Jena: “Enquanto o ribombar dos canhões na Batalha de Königgrätz em 1866 anunciava a queda do antigo Regime Federal Alemão e o início de um novo esplêndido período na história do Reich alemão, aqui em Jena nascia a história do Phylum [Stammesgeschichte]” (Apud GASMAN, 2017, p. 18). Por Phylum, Haeckel entendia um grupo superior cuja integridade racial é explicada pela evolução através de lutas e seleção. O novo estado prussiano, a seu ver, estava passando pelo mesmo processo (cf. DESMOND; MOORE, 1995, p. 562-563). Sua escala evolutiva da sensibilidade separava em diferentes níveis o homem civilizado e o selvagem (HAECKEL, 1904, p. 265): I – átomos; II – moléculas; III – bactérias; IV – células; V – agrupamento de células; VI – plantas inferiores; VII – plantas superiores; VIII – animais inferiores (celenterados, espongiários); IX – animais superiores (celomados); X – artrópodes e vertebrados (consciência nascente); XI – répteis, aves e mamíferos; selvagens e bárbaros (consciência. e pensamento); XII – civilizados (atividade intelectual criadora na arte e na ciência).

### **O pensamento racista no Brasil**

Antes de 1870, sob a influência do Romantismo, o sertanejo era considerado forte e saudável e o indígena era o símbolo da identidade nacional<sup>7</sup>. José Bonifácio de Andrade e Silva, o Patriarca da Independência, por exemplo, tinha um projeto de reforma do Brasil em que a mistura de raças era vista como sinal de vitalidade (cf. SILVA, 2004, 84-87). O grande destino do Brasil dependeria do convívio ordenado de uma população heterogênea em um corpo sólido e político. O Estado, como agente civilizador, teria a “sagrada missão de instruir, emancipar, e fazer dos Índios e dos Brasileiros uma Nação homogênea e igualmente feliz”, bem como de eliminar a condição degradada dos negros, os quais, enquanto “escravos”, transformavam-se em “entes vis e corrompidos”. Os obstáculos ao desenvolvimento do Brasil, e também de Portugal, teriam suas raízes numa elite composta por homens “ignorantes, vadios, vis,

---

<sup>7</sup> O indígena era a alegoria do próprio Império Brasileiro, como se vê em inúmeras gravuras, pinturas e esculturas do período.

intrigantes e devassos” e no descuido com a questão do indígena e do negro. Dever-se-ia integrar esses grupos à sociedade por meio de casamentos interraciais e da regulamentação da escravidão, além de se preocupar em preparar a liberdade dos escravizados.

A partir de 1870, no entanto, teorias racistas são adotadas no Brasil<sup>8</sup>. Através dos museus e da Medicina legal, as ideias do anatomista e antropólogo francês Paul Broca entram no país: a miscigenação passa a ser considerada um perigo (cf. SEYFERTH, 1996, p. 48). O biólogo suíço Louis Agassiz afirmou em 1865:

[...] que qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que a separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia e capacidade mental. (apud SCHWARCZ, 2001, p. 23).

Veremos como essas idéias repercutiram na relação do governo brasileiro e do pensamento dominante com os indígenas, negros e imigrantes, na qual estes eram vistos através do filtro racial.

### “O que fazer com os índios?”

Em 1875, os indígenas remanescentes do processo de colonização já estavam praticamente em vias de extinção. Estima-se que, naquela época, seriam aproximadamente um milhão de pessoas. Antes da abolição da escravatura, a questão do indígena para o futuro da jovem nação brasileira era central. No último quarto do século XIX, o debate sobre os habitantes originais de nossa terra perguntava “O que fazer com os índios?”. As opções que se apresentavam eram: catequização e civilização, remoção, extermínio ou simplesmente deixá-los sucumbir à suposta degeneração racial (cf. MONTEIRO, 1996, p. 15-22). Von Martius, em 1845, decretara que a raça vermelha já trazia visível o germen do desaparecimento rápido. A Revista do Instituto Histórico de São Paulo, em 1904, considerava os indígenas não uma raça selvagem, mas uma raça degenerada que se tornou selvagem (cf. SCHWARCZ, 2003, p. 170).

A nascente Antropologia brasileira, de modo geral, postulava a inferioridade dos não europeus e que o cruzamento com os europeus produziria a elevação da raça. Assim, os tupis (“colaboradores” da colonização portuguesa) teriam uma maior

---

<sup>8</sup> Segundo Sílvio Romero, uma intelectualidade propriamente brasileira forma-se a partir de 1873 com uma mescla entre o pensamento político republicano e darwinismo, spencerianismo e monismo alemão (Haeckel) (cf. SCHWARCZ, 2001, p. 25-26). Estas três últimas correntes substituíram o positivismo comtiano.

capacidade craniana que os botocudos (tapuias), selvagens recalcitrantes. Havia uma oposição entre aqueles que defendiam que a civilização era o destino comum de toda a humanidade e aqueles que achavam que ela só seria alcançada por algumas raças. A hegemonia europeia do século XIX fez com que a segunda corrente se fortalecesse no último quarto desse século<sup>9</sup>. Lacerda Filho e Peixoto (1876) do Museu Nacional afirmaram: “Pela sua pequena capacidade craniana, os Botocudos devem ser colocados a par dos Neo-Caledônios e dos Australianos, isto é, entre as raças mais notáveis pelo seu grau de inferioridade intelectual. As suas aptidões são, com efeito, muito limitadas e difícil é fazê-los entrar no caminho da civilização” (apud MONTEIRO, 1996, p. 19).

Nessas interpretações, os representantes do Museu Nacional não escondiam sua inspiração evolucionista e positivista, como, por exemplo, Ladislau Neto (1882):

E perdoai-me senhores, se vos pareço exagerado no que vos aqui exponho, mas deveis confessar que, estudados detidamente os organismos na sua ascendência gradual, e bem apreciadas as qualidades superiores que logrou adquirir a raça indo-germânica, máxima expressão do aperfeiçoamento humano, como que achamos maior diferença entre os mais cultos e os mais imperfeitos e bestiais indivíduos humanos, do que entre estes últimos e os gorilas e chimpanzés. (apud MONTEIRO, 1996, p. 20).

Por volta de 1875, os indígenas foram pensados como alternativa à escravidão dos negros. No entanto, suas características raciais seriam um empecilho para isso. A força e o vigor do selvagem brasileiro, cantados em verso e prosa pelo Romantismo, eram agora negados. Lacerda Filho (1882), novamente, defende a inferioridade do indígena brasileiro e, ainda, alardeia a utilidade social da Antropologia científica:

A conseqüência importante deste fato [testes comparativos] seria que o nosso indígena, mesmo civilizado, não poderia produzir a mesma quantidade de trabalho útil, no mesmo tempo, que os indivíduos de outra raça, especialmente da raça negra [...] O índio não poderia substituir o negro como instrumento de trabalho [...] Eis aí como de um problema antropológico deduz-se um problema econômico e industrial, o que mais uma vez demonstra que a antropologia não é uma ciência meramente especulativa, mas que ela é susceptível de ter aplicações práticas e úteis. (apud MONTEIRO, 1996, p. 20).

---

<sup>9</sup> Uma curiosa passagem de *Madame Bovary* (1857), de Gustave Flaubert, ecoa essas ideias: “Os pequenos Homais, apesar de sua independência, não podiam mover-se sem um vigia atrás deles; ao menor constipado, o pai [o farmacêutico Homais] os enchia de xaropes e, até depois de quatro anos, traziam todos eles, implacavelmente, bonés enchumacados. Aquilo já era mania da Sra. Homais; e o marido se irritava intimamente com essas coisas, temendo os possíveis resultados de tal compressão sobre os órgãos do intelecto, o que o fazia dizer: - Você quer fazer deles caraíbas ou botocudos?” (FLAUBERT, 1994, p. 90).

Já que a inferioridade do “índio” estava “cientificamente demonstrada”, as opções que levavam em conta seu desaparecimento ganhavam certa força. Agora a questão era: extinção por seleção natural ou extermínio do indígena? Para alguns, uma interpretação equivocada do pensamento de Darwin justificaria o abandono dos indígenas à sua própria sorte, como, por exemplo, J. V. Magalhães em *O selvagem* (1876):

Não devemos conservar, pois, apreensões e receios a respeito dos futuros habitantes do Brasil. Cumpre apenas não turbar, partindo de prejuízos de raças, o processo lento, porém sábio, da natureza. Nosso grande reservatório de população é a Europa, não continuamos a importar africanos; os indígenas, por uma lei de seleção natural, hão de cedo ou tarde desaparecer, mas se formos previdentes e humanos, eles não desaparecerão antes de haver confundido parte de seu sangue com o nosso, comunicando-nos as imunidades para resistirmos à ação deletéria do clima intertropical que predomina no Brasil. (apud MONTEIRO, 1996, p. 21).

Para outros, como Herman von Ihering, diretor do Museu Paulista, atual Museu do Ipiranga, os “índios” eram um obstáculo à civilização do país (cf. SCHWARCZ, 2001, p. 34). Em 1911, nas páginas de *O Estado de São Paulo*, Ihering pede o extermínio dos Kaingang, pois impediam o progresso e a civilização - no caso, a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil.

### **O que fazer com os libertos?**

Em meados do século XIX, para alguns, a abolição da escravidão era requisito do progresso, que se identificava com o branqueamento da população e a substituição da mão de obra escravizada<sup>12</sup>. A escravidão - mas também o próprio negro - eram vistos como obstáculos ao processo de civilização brasileiro (cf. PEDRO et al., 1988, p. 28-30). Mais claramente, a existência de escravizados era um empecilho à modernização econômica e à imigração europeia, estes sim considerados fatores de desenvolvimento nacional<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Para Darwin, a compaixão é uma característica humana, sem ela deixamos de ser humanos (cf. DARWIN, 1871, p. 167-170). Quanto maior for a amplitude de seres humanos abarcado por um amor desinteressado, maior o desenvolvimento da espécie.

<sup>11</sup> As reações contra essa sugestão desembocaram na criação do Serviço de Proteção aos Índios, atual FUNAI.

<sup>12</sup> Embora houvesse intelectuais negros e resistência (fugas, revoltas, desobediência a leis municipais, aborto, infanticídio, assassinato de senhores e formação de quilombos), a abolição era praticamente uma questão discutida só entre brancos: no discurso político e científico das elites brasileiras, o negro livre não era levado em conta e estava à margem da civilização.

<sup>13</sup> No entanto, alguns consideravam que apenas o tráfico era incompatível com a civilização, ou seja, com a imigração europeia. Outros ainda defendiam a abolição da escravidão apenas para mudar a imagem negativa do Brasil na Europa.

O recém-liberto não era levado em conta nos projetos do estabelecimento da nação brasileira. Após a libertação, de certa forma, os escravizados viraram estrangeiros no Brasil. Assim como o indígena, o negro era considerado uma raça inferior, como vemos, por exemplo, no jornal *O Conservador* (Santa Catarina, 22/12/1888): “Um negro, uma vez livre, a primeira coisa que exige é um par de botinas. Calça-as, descansa e volta a andar. Os pés doem-lhe e a mesma cena se repete várias vezes. Afinal, esfaldado, senta-se à beira da estrada e suspira consolado, com as botinas na mão: ‘agora é que eu vejo como branco sofre!’” (apud PEDRO et al., 1988, p. 30).

Nina Rodrigues, da Escola de Medicina da Bahia, nessa mesma época, escreve sob a luz do determinismo científico e racial. A mestiçagem, para ele, era um perigo, pois seria causa de degeneração racial e moral, loucura, fraqueza psíquica e física (cf. MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 109). O autor chegou a propor a existência de dois códigos penais, um para os brancos e outro para os negros, porque essas raças teriam diferentes graus de evolução. Em *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* (1894), declara:

Dos mestiços, eu não pretendo certamente que sejam todos irresponsáveis. Tanto importaria afirmar que são todos degenerados [...]. Mas acredito e afirmo que a criminalidade do mestiço brasileiro é, como todas as outras manifestações congêneres, sejam biológicas ou sociológicas, de fundo degenerativo e ligada às más condições antropológicas do mestiçamento no Brasil”. (apud MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 109).

134

### Quais imigrantes aceitar?

Na Europa do início do século XX, a ideologia nacionalista impunha-se de modo determinante sob a égide de duas equações (cf. SEYFERTH, 1996, p. 41-42): 1 povo (raça) + 1 cultura (civilização) + 1 língua = 1 nação; e Nação = Estado. Cada nacionalismo possui seu mito de origem e seu desprezo pelos grupos intermediários e minorias<sup>14</sup>. Ao lado dos movimentos políticos, a ciência transforma a raça em conceito central nas ciências sociais. Assim, a idéia de nação fundada na raça suplanta a idéia de nação cultural, própria do Romantismo europeu. O racismo, com sua hierarquia e determinismo raciais, ganha o papel de uma nova chave interpretativa da história. A hierarquia racial era respaldada por antropólogos físicos, que classificavam o homem segundo seu fenótipo (cor da pele, volume craniano, índice cefálico, classe social). Como conseqüência, apoiado por pesquisadores como Gobineau, Chamberlain, Lapouge e Haeckel, um dogma firma-se: a diversidade

---

<sup>14</sup> Seyferth (1996, p. 42) apresenta o nacionalismo conforme definição de Boehm: “nacionalismo, em seu sentido amplo, se refere à atitude que atribui à individualidade nacional um lugar de destaque na hierarquia de valores”.

anatômica e cultural humana é causada pela desigualdade racial. Soma-se a esse quadro o abuso dos conceitos de luta pela existência e seleção natural por parte dos darwinistas sociais. Idéias de lutas e seleções sociais, tais como a competição entre raças, a mestiçagem enquanto decadência da civilização, progresso humano enquanto controle da miscigenação e a criação de programas políticos eugenistas (limpeza étnica), começam a se propagar.

Na segunda metade do século XIX, a política de imigração do Império brasileiro estava atenta às questões raciais (cf. SEYFERTH, 1996, p. 44-48). A ocupação do território era fundamental para a construção da nação, mas com quem ocupá-lo? A escravidão, já dissemos acima, era um estorvo ao desenvolvimento econômico e do trabalho livre. A imigração europeia era vista como um instrumento de civilização. No entanto, no discurso nacionalista brasileiro, a miscigenação ainda era importante, mas como branqueamento. Trabalhador livre era sinônimo de trabalhador europeu, que também era visto como um fator de melhoramento da raça da nação brasileira. Nas áreas destinadas à colonização no Sul, havia indígenas e posseiros brasileiros: eles foram simplesmente desconsiderados. O uso de libertos também foi desconsiderado. Os negros, os indígenas e os mestiços eram desqualificados para o trabalho livre: eram incapazes de agir por iniciativa própria e fracassariam como pequenos proprietários.

Portanto, não era qualquer imigrante que seria aceito para a dupla missão de ocupar o território e melhorar o povo brasileiro, ou seja, de criar a nação brasileira. O modelo produtivo a ser perseguido era o da fazenda norte-americana. O governo imperial, em sua escolha dos imigrantes, seguia a classificação hierárquica de raças de Le Bon (cf. SEYFERTH, 1996, p. 44-53): 1. Primitivas (australianos); 2. Inferiores (negros): capazes apenas de rudimentos de civilização; 3. Médias (chineses, japoneses, povos semitas); e 4. superiores (indo-europeus): capazes de civilização plena e trabalho livre. Os africanos e os asiáticos eram desprezados por sua moral inadequada e incapacidade de trabalho livre. Os esforços do governo deveriam se centrar nos povos “civilizados”, isto é, nos europeus brancos. O desprezo pelas “raças inferiores” foi expresso mais uma vez em um jornal de Santa Catarina, *Jornal do Comércio* (04/01/1888): “Um rico lavrador de Kingston (Kentucky) substituiu os negros que trabalhavam em sua propriedade por sete corpulentos e robustos macacos, os quais ensinou a cavar e cardar linho e outros trabalhos de campo. A aprendizagem durou dois meses e, findos eles, os quadrúmanos trabalharam com mais perfeição e rapidez do que os negros” (apud PEDRO et al., 1988, p. 30).

No entanto, havia também hierarquia entre os próprios europeus brancos, cujos critérios eram a condição camponesa e a classe social. A preferência para imigração seguia a seguinte ordem (cf. SEYFERTH, 1996, p. 47): em primeiro lugar, os alemães, por inteligência e competência (bem sucedidos em S. Leopoldo, Blumenau e D. Francisca); em seguida, os italianos ou os norte-americanos, por serem considerados

camponeses ordeiros e eficientes<sup>15</sup>; irlandeses, franceses e ingleses eram desqualificados como escória, lúmpen, aventureiros e comunistas (experiências malsucedidas no Paraná e Santa Catarina); os portugueses, como nossos caboclos, negros e mestiços, eram considerados dignos apenas do trabalho pesado de desbravamento e desmatamento; os chineses e japoneses abastardariam a mestiçagem brasileira e serviriam apenas para o trabalho rural pesado (estes eram indicados apenas para a iniciativa privada).

### **Brasil republicano: o branqueamento como política social**

Após a proclamação da República, a hierarquia de raças e a questão racial tornam-se mais explícitas nos discursos oficiais sobre imigração e colonização (cf. SEYFERTH, 1996, p. 48-55).

Tentava-se evitar o “futuro negro”, previsto por Lapouge para o Brasil, provocado pelo excesso de mestiçagem. O antropólogo João Batista de Lacerda, em 1911, previa que, com o processo de branqueamento, o Brasil teria uma população de fenótipo branco (característica essencial para uma nação civilizada) em 3 gerações. O Brasil, pensava uma parcela significativa de nossos governantes e cientistas, deve ser uma civilização branca. Para ser uma nação, faltava o povo: o imigrante europeu deveria assimilar as já existentes cultura, língua e religião brasileiras.

O branqueamento, inspirado no darwinismo social, deveria ocorrer da seguinte maneira: os mestiços mais bem dotados procurariam cônjuges de pele mais clara e os imigrantes contribuiriam para o branqueamento e submergiriam na cultura brasileira através da assimilação. Como consequência, os indígenas, os negros e os mestiços inferiores desapareceriam progressivamente. A História do Brasil dar-se-ia como a história da formação de um tipo racial que, aos poucos, por seleção, se livraria dos tipos inferiores. Sílvio Romero, em História da Literatura Brasileira (1949), resume esse projeto de uma nação brasileira:

Manda a verdade, porém, afirmar que uma almejada unidade, só possível pelo mestiçamento, só se realizará em futuro mais ou menos remoto: pois será mister que se dêem poucos cruzamentos dos dois povos inferiores entre si, produzindo-se assim a natural diminuição destes, e se dêem, ao contrário, em escala cada vez maior com indivíduos da raça branca [...] E, mais ainda, manda a verdade afirmar ser o mestiçamento uma das causas de certa instabilidade moral na população, pela desarmonia das índoles e das aspirações no povo, que traz a dificuldade de formação de um ideal nacional comum. (apud SEYFERTH, 1996, p. 51).

---

<sup>15</sup> A proibição da imigração para o Brasil pela Prússia, em 1870, fez com que os italianos passassem a ser preferidos.

Silva Rocha, em *História da Colonização do Brasil* (1918), também reforça a necessidade de um novo povo para o Brasil: “trata-se, agora, do aperfeiçoamento da espécie; trata-se de nacionalizar a população existente no Brasil; trata-se, finalmente, de obter sua representação por um tipo definitivo” (apud SEYFERTH, 1996, p. 54).

Ao lado do incentivo à imigração, entretanto, também havia o medo do chamado “perigo da imigração” (cf. SEYFERTH, 1996, p. 49-54). No Império e na República, havia correntes xenófobas que criticavam a introdução de valores estranhos à brasilidade em locais onde quase não havia brasileiros. Para Sílvio Romero, os imigrantes deveriam ser distribuídos por todo território nacional, especialmente entre o Maranhão e o Espírito Santo, onde haveria maior predomínio de mestiçagem com raças inferiores. Caso contrário, o futuro do nordeste do Brasil seria o do Haiti, onde os escravizados negros, que eram maioria, se rebelaram contra o colonizador e fundaram um país livre em 1804. Os alemães eram os mais temidos devido ao acirramento do nacionalismo na Europa e à criação da Liga Pan-Germânica. Eram vistos como uma ameaça à mestiçagem seletiva e Romero comparava a presença alemã no Brasil com a invasão dos bárbaros germânicos ao Império Romano. Em *O Alemanismo no Sul do Brasil. Seus Perigos e Meios de os Conjurar* (1906), alertava: “destarte, o erro gravíssimo, o erro inexplicável dos governos brasileiros, o erro que nos há de trazer a perda das belíssimas regiões do Sul, foi se haver consentido na formação lenta por 80 dilatados anos, de fortes grupos da população que ficou irremediavelmente germânica, sem a menor fusão com as populações brasileiras” (apud SEYFERTH, 1996, p. 50). A classificação dos brancos agora não é mais feita por capacidade agrícola, mas por proximidade cultural: espanhóis, italianos e portugueses passam a ser os preferidos - alemães não, pois ameaçam a nacionalidade brasileira.

Se havia vigilância na imigração de brancos, na imigração de negros e asiáticos o cerco era maior ainda. Exemplar é um caso ocorrido no início do século XX: em 1921, um grupo de cidadãos norte-americanos de Chicago, descendentes de africanos, desejou imigrar para o Brasil e comprou terras no Mato Grosso para estabelecimento de uma colônia, que seria chamada de Brazilian American Colonization Syndicate (BACS) (cf. RAMOS, 1996, p. 63-68). Era comum, desde o Império, a propaganda do Brasil em jornais europeus e americanos anunciando vantagens na imigração. Jornais americanos dirigidos à comunidade negra dos Estados Unidos costumavam apresentar o Brasil como paraíso racial, como, por exemplo: “não existe ‘linha de cor’ como se conhece na América [...] Um homem negro pode ser presidente do Brasil e não desperta mais atenção do que a eleição de um homem branco aqui” (apud RAMOS, 1996, p. 63). A iniciativa foi considerada uma sabotagem à política de branqueamento e a reação não tardou: os jornais denunciaram um suposto plano dos Estados Unidos de enviar para o Brasil todos seus negros; o governo do Mato Grosso cancelou suas concessões ao BACS e o Itamaraty negou os vistos de entrada e orientou todos os consulados para negarem vistos a qualquer imigrante negro (medida que

vigorou até a Constituição de 1934, quando foram definidas cotas de imigração). Alguns políticos esforçaram-se no Congresso Nacional para que a restrição à imigração de negros fosse definitiva, pois a lei anterior que proibia a imigração de asiáticos e africanos havia sido revogada em 1907 com a chegada dos japoneses. Além da ameaça ao branqueamento, argumentava-se que o negro norte-americano traria ao Brasil o ódio racial e que sua postura altiva o impediria de aceitar sua inferioridade e a necessidade de assimilação. O FBI teria alertado o Brasil sobre o ativismo do BACS, que defendia a ideia de que os negros deveriam governar onde fossem maioria. Alguns documentos vieram a público e os representantes do BACS, baseados num acordo de imigração entre Brasil e Estados Unidos, questionaram publicamente a decisão do governo brasileiro. Na justificativa, o governo utilizou argumentos nacionalistas: estrangeiros não tinham o direito de questionar a política brasileira de imigração. O deputado Afrânio Peixoto, em 1923, discursou: “É neste momento que a América pretende desembaraçar-se de seu núcleo de 15 milhões de negros no Brasil. Quantos séculos serão precisos para depurar-se todo esse mascavo humano? Teremos albumina bastante para refinar toda essa escória? Não bastou a Libéria<sup>16</sup>, descobriram o Brasil?” (apud RAMOS, 1996, p. 68).

### A eugenia como solução

É inegável que tanto a política quanto a ciência estavam envolvidas na proteção do que se considerava um projeto para o futuro da nação brasileira. A raça era vista como um elemento essencial no processo civilizatório do Brasil. Era uma questão de saúde social o controle do “estoque racial brasileiro”<sup>17</sup>. A eugenia era uma opção considerada por alguns, como, por exemplo, o professor Renato Kehl (1921):

Se fosse possível dar um balanço em nossa população, entre os que produzem, que impulsionam a roda do progresso de um lado e de outro os parasitas, os indigentes, criminosos e doentes que nada

---

<sup>16</sup> A Libéria é a mais antiga república independente da África e originou-se por meio da filantrópica Sociedade Americana de Colonização, que, em 1816, inicia negociações para repatriação de libertos, o que começa a ocorrer em 1824. Sua capital, Monróvia, era um antigo entreposto português de mercadorias e escravizados. Após vários problemas com tribos e disputas territoriais com França, Inglaterra e Alemanha, o país tem sua independência em 1847. O nome da capital foi dado em homenagem ao presidente americano Monroe, famoso por sua doutrina: “A América para americanos”.

<sup>17</sup> Sobre isso é altamente esclarecedor um excerto de *A Microfísica do Poder*, de Michel Foucault, utilizada por Ramos (1996, p. 80): “Numa sociedade como a do século XVII [França], o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia [...] Não há um corpo na República. Em compensação, é o corpo da sociedade que se torna, no decorrer do século XIX, o novo princípio. É esse corpo que será preciso proteger de um modo quase médico: em lugar dos rituais através dos quais se restaura a integridade do corpo do monarca, serão aplicadas receitas terapêuticas, como a eliminação dos doentes, o controle dos contagiosos, a exclusão dos delinquentes. A eliminação pelo suplício é, assim, substituída pelos métodos de assepsia: a criminologia, a eugenia, a exclusão dos degenerados”.

fazem, que estão nas prisões, nos hospitais e nos asilos, os mendigos que perambulam pelas ruas [...] os amoraes, os loucos, a prole de gente inútil que vive do jogo, do vício, da libertinagem, da trapaça [...] A porcentagem destes últimos é verdadeiramente apavorante [...] os médicos e eugenistas convencidos dessa triste realidade procuram a solução para esse problema e de como evitar esse processo de degeneração [...] é preciso evitar a proliferação desses doentes, incapazes e loucos [...] Após a guerra às epidemias, as reformas médico-sociais e eugênicas entram em efervescência [...] Com esses exemplos chego à conclusão eugênica: a esterilização fará desaparecer os elementos cacopatos da espécie humana, ou melhor sua proporção será reduzida. (apud SCHWARCZ, 2001, p. 32).

Propostas como essas só foram superadas na terceira década do século XX através do fortalecimento do sanitarismo, que se preocupava com as condições sociais, e através do culturalismo, que serão apresentados adiante. Segundo Schwarcz (2001, p. 35-40), a discussão racial, durante a Primeira República, esvaziou o importante discurso sobre a cidadania que deveria ter sido impulsionado com a proclamação da República. Faltou um espaço público para o exercício da cidadania. Ao invés disso, tivemos, segundo Sérgio B. Holanda, a imposição de uma ordem privada e, segundo Antônio Cândido e Roberto da Matta, a Dialética da malandragem, ou seja, “nada é por princípio certo ou errado”. A crítica do racismo nos anos 20 e 30 do século XX, segundo ainda Schwarcz, não significou seu esvaziamento, pois ele ganhou a esfera da vivência cotidiana e das relações pessoais: o discurso científico foi substituído pelas piadas.

### **A crítica ao racismo**

O pensamento racista do início do século XX não formava um bloco único e nem estava isento de opositores. Um dos exemplos mais importantes da crítica ao racismo é o jornalista Lima Barreto (1881-1922). Mestiço, socialista, alcoólatra e considerado louco, Barreto realizava, em seus textos, uma crítica social e ao preconceito contra mestiços e pobres.

Em *Triste Fim de Policarpo Quaresma* (1915), um livro situado entre o Naturalismo e o Modernismo, levanta-se contra o preconceito racial, contra a concepção positivista de progresso e contra a concepção romântica do Brasil como um grande país. A obra descreve o sonho de Policarpo Quaresma, um patriota exaltado, dominado pela idéia de um Brasil acolhedor e amável: um recanto de farturas, facilidades, compreensão e amor. A personagem tem como projeto a reforma do país: “despertar a pátria do sonho inconsciente em que jazia, ignorante de seu potencial, e conduzi-la ao merecido lugar de maior nação do mundo”. São três as tentativas e os malogros: 1ª) Reforma Cultural (implantação do Tupi como língua nacional): Policarpo é internado como louco; 2ª) Reforma Agrícola: Quaresma perde tudo devido ao solo ruim, às saúvas e à mesquinha de seus conterrâneos; e 3ª)

Reforma Política: apesar de ser partidário de Floriano Peixoto, Quaresma é fuzilado na Revolta da Armada (1893) por criticar o autoritarismo do presidente.

Nas páginas de *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, emerge a face real do país. A realidade de um Brasil cruel, inóspito, opressor, precário e odioso, retratada no interior do Rio de Janeiro, onde há miséria, falta de cultivo, pobreza das casas, ar triste das pessoas:

Não podia ser preguiça só ou indolência. Para o seu gasto, para uso próprio, o homem tem sempre energia para trabalhar. As populações mais acusadas de preguiça, trabalham relativamente. Na África, na Índia, na Cochinchina, em toda a parte, os casais, as famílias, as tribos, plantam um pouco, algumas coisas para eles. Seria a terra? Que seria? E todas essas questões desafiavam a sua curiosidade [Olga], o seu desejo de saber, e também a sua piedade e simpatia por aqueles párias, maltrapilhos, mal alojados, talvez com fome, sorumbáticos! (BARRETO, 1997, p. 97).

Onde o trabalhador não é proprietário da terra, pois dominam os latifúndios, o mito da terra fértil que não necessita de adubo, as formigas e a falta de ferramentas: “isso é bom para italiano ou alamão, que governo dá tudo. [...] Governo não gosta de nós” (BARRETO, 1997, p. 98). Onde os mestiços são considerados inferiores: “Ele [Mané Candieiro, empregado rural de Quaresma] era claro e tinha umas feições regulares, cesarianas, duras e fortes, um tanto amolecidas pelo sangue africano. Quaresma procurou descobrir nele aquela odiosa catadura que Darwin achou nos mestiços; mas, sinceramente, não a encontrou” (BARRETO, 1997, p. 104). Onde grassa a ideologia positivista:

Para a maioria [dos militares] a satisfação vinha da convicção de que iriam estender a sua autoridade sobre o pelotão e a companhia, a todo esse rebanho de civis; mas em outros muitos havia sentimento mais puro, desinteresse e sinceridade. Eram os adeptos desse nefasto e hipócrita positivismo, um pedantismo tirânico, limitado e estreito, que justificava todas as violências, todos os assassinios, todas as ferocidades em nome da manutenção da ordem, condição necessária, lá diz ele, ao progresso e também ao advento do regime normal, a religião da humanidade, [...] Os positivistas discutiam e citavam teoremas de mecânica para justificar as suas idéias de governo, em tudo semelhantes aos canatos e emirados orientais. (BARRETO, 1997, p. 115).

Onde os rejeitados sociais deveriam ser eliminados:

[Sobre a execução dos vencidos na Revolta da Armada] não havia mais piedade, não havia mais simpatia, nem respeito pela vida humana; o que era necessário era dar o exemplo de um massacre à turca, porém clandestino, para que jamais o poder constituído fosse atacado ou mesmo discutido. Era a filosofia social da época, com

forças de religião, com os seus fanáticos, com os seus sacerdotes e pregadores, e ela agia com a maldade de uma crença forte, sobre a qual fizéssemos repousar a felicidade de muitos. (BARRETO, 1997, p. 168).

### **O Sanitarismo no Brasil: o papel das condições sociais**

No início do século XX, as guerras e os problemas de recrutamento ocorridos em solo europeu geravam debates sobre determinismo e melhoria racial, nos quais as condições de saúde tiveram grande atenção. No Brasil, na esteira dessas discussões, perguntávamos se seríamos inferiores e improdutivos devido ao nosso clima e estoque racial e se o sertanejo seria capaz de defender a nação em caso de invasão (cf. LIMA; HOCHMAN, 1996, p. 23-26). Médicos sanitaristas, tais como Carlos Chagas e Oswaldo Cruz, na década de 1910, diziam que o brasileiro era indolente, preguiçoso e improdutivo porque estava doente e abandonado pelas elites políticas. Miguel Pereira, da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, proclamava em 1916: “O Brasil é um imenso hospital”. Escritores também denunciavam o abandono do sertanejo pelas elites: Euclides da Cunha, em *Os Sertões*, e Monteiro Lobato, com *Jeca Tatu* (“O Jeca não é assim: está assim”<sup>18</sup>). Agora, a doença era considerada o maior obstáculo à civilização.

O movimento pelo saneamento do Brasil pautava-se pela rejeição do determinismo racial e climático. Os sanitaristas opunham um conhecimento empírico do “Brasil real” ao ufanismo romântico típico da medicina da segunda metade do século XIX e ao pessimismo fatalista dos deterministas raciais. Porém, atribuir à ciência, mais especificamente à medicina, o papel de organização do Brasil também estava no contexto da crítica à República e às oligarquias. Uma das críticas incidia sobre a política de saúde: a autonomia estadual e municipal nas ações de saúde impediria uma ação mais efetiva. A erradicação das doenças, segundo esses sanitaristas, dependeria de uma atuação centralizada e coordenada.

Na Primeira República, era comum a opinião de que o Brasil ainda não constituía uma nação. Para alguns, baseados em Le Bon, Agassiz e Gobineau, como já vimos, o obstáculo racial era insuperável: a única solução seria a imigração maciça. O problema da nacionalidade estava no povo, que deveria ser substituído. Os sanitaristas propunham um novo movimento de construção da nacionalidade (cf. LIMA; HOCHMAN, 1996, p. 26-33). A característica marcante do povo brasileiro seria a doença e o imigrante naturalizar-se-ia ao contrair verminoses. Essa situação seria superada através da ciência médica e das políticas públicas de saúde e saneamento.

---

<sup>18</sup> Essa posição de Monteiro Lobato refere-se ao segundo *Jeca Tatu*, pois, em sua primeira versão, as deficiências do Jeca eram devido à sua constituição natural (cf. LIMA; HOCHMAN, 1996, p. 30-32).

Gilberto Freire, em *Casa Grande & Senzala* (1933), exemplifica bem o novo pensamento:

[...] vi uma vez, depois de quase três anos de ausência no Brasil, um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo não me lembro se do São Paulo ou do Minas pela neve mole do Brooklin. Deram-se a impressão de caricaturas de homens e veio-me à lembrança a frase de um viajante inglês ou americano que acabara de ler sobre o Brasil: ‘the fearfully mongrel aspect of population’ [o aspecto horrivelmente mestiço da população]. A miscigenação resultava naquilo. Faltou-me quem me dissesse, então, como em 1929, Roquete Pinto aos arianistas do Congresso Brasileiro de Eugenia, que não eram simplesmente mulatos ou cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas mulatos ou cafuzos doentes” (apud LIMA; HOCHMAN, 1996, p. 37).

### **Anos 30: o Culturalismo no Brasil**

A Antropologia cultural de Franz Boas, na segunda década do século XX, muda o discurso do racismo científico (cf. MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 109-110), pois com ela temos as seguintes conseqüências: a dissociação entre raça e cultura; a ideia de que a síntese de culturas baseada na cooperação entre os diversos povos seria natural e inevitável; a percepção de que o preconceito racial toma a forma do preconceito social (determinação material da posição de classe); e o conceito de etnia desloca o conceito de raça. Sob essa influência, no Brasil dos anos 20 a 50, a miscigenação volta a ser vista de forma positiva e discursos racistas passam a sofrer forte rejeição. A cultura passa a ser considerada a parte preponderante da formação do homem, em detrimento da natureza.

Martinez-Echazábal (1996, p. 110-120) mostra que esse movimento foi comum a toda América Latina. A ideia de que essa região era um “cadinho de culturas” estava presente na “Antropofagia” de Oswald de Andrade, na “Raça cósmica” do mexicano José Vasconcelos, na “Cor cubana” de Nicolas Guillén e no “Real maravilhoso” do cubano Alejo Carpentier, entre outros movimentos culturais. Essas novas concepções da mestiçagem acreditavam que essa fusão de culturas superaria os conflitos sociais.

No Brasil, Gilberto Freire, em livros tais como *Manifesto Regionalista* (1926); *Casa-Grande & Senzala* (1933); *Sobrados & Mucambos* (1936), retratava o país como uma sociedade heterogênea e harmônica e criava o “Mito” da democracia racial brasileira. O “ser negro” residia além da pele, ou seja, na consciência de pertencer a uma classe social e acreditar numa mitologia africana. Raça, agora, passa significar identidade cultural e social. Brookshaw, em *Raça e Cor na Literatura Brasileira* (1983), mostra esse deslocamento do conceito de raça na obra de Jorge Amado:

Ao contrário dos proletários e instruídos heróis de Cacau [1933] e Suor [1934], a personagem principal de Jubiabá [1935], o negro Antônio Balduino, recorre àquela tradição que está mais próxima a ele no desenvolvimento de sua consciência política. Ele não segue os exemplos de Marx ou Lenin, mas o exemplo de Zumbi dos Palmares [...] Mar morto [1936] focaliza a vida dos pescadores do porto de Salvador, cujos destinos são guiados pela deusa da água, Iemanjá, a despeito de serem brancos e negros. Em Capitães de areia [1937], Jorge Amado aborda o tema das crianças abandonadas. O herói, Pedro Bala, atinge um nível de consciência social através de sua identificação com a mitologia africana, de modo semelhante a Balduino. A diferença é que Bala é branco. (cf. MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 118-119).

### **Raça: conceito “realista”, “instrumental” ou simplesmente “ideológico”?**

Após o breve histórico apresentado acima, podemos fazer as seguintes considerações:

- A identificação pela raça e pela cor não é algo “natural”, mas teve sua origem em relações sociais concretas;
- O significado de “raça” é fluido, resultado de teorias, interesses e discursos sociais da época em questão; e
- O conceito de raça, assim como o conceito de gene, tem realidade no mundo biológico? Há raças e genes na natureza? Ou são construções teóricas aplicadas empiricamente e passíveis de uso ideológico?

Nossa intenção, obviamente, não é dar uma resposta à última questão. Mas gostaríamos de fazer algumas considerações acerca das duas primeiras considerações.

Devemos chamar atenção para algo muito importante: mesmo aqueles que criticavam o determinismo racial e consideravam a doença a principal causa da ausência de civilização e que deslocaram teoricamente “raça” para “cultura” utilizavam conceitos racializados, ou seja, conceitos que impunham diferenças entre grupos humanos da mesma forma que a raça fazia. O mesmo deve ser dito de outro deslocamento teórico que ocorre em meados do século XX: de “Raça” para “População” (cf. SANTOS, 1996, p. 125)<sup>19</sup>; vejamos, por exemplo, a definição de E. Hooton (1936):

Raça é uma divisão física da humanidade, cujos membros se distinguem por possuírem uma combinação similar de características anatômicas devido a uma hereditariedade comum [...] Não existe um

---

<sup>19</sup> S. M. Garn (1971): “a perspectiva contemporânea para raça deriva da genética de populações, na qual raça é vista como uma população em isolamento reprodutivo, nem mais, nem menos” (apud Santos, 1996, p. 128).

critério físico único para distinguir as raças: as mesmas são delimitadas pela associação nas múltiplas variações no formato e estrutura do corpo, tal como a quantidade de pigmento no cabelo, na pele e nos olhos; tipo de cabelo; formato de nariz; variação em estatura; relação entre comprimento e largura da cabeça; etc. (apud SANTOS, 1996, p. 128).

O conceito de “população” é oriundo da biologia evolucionista, indicando variabilidade e dinamismo. Porém, o seu uso como algo similar à raça é contraditório com os próprios fundamentos do Evolucionismo. Santos (1996, p. 126-129) mostra que os conceitos de “raça” e “evolução” são quase paradoxais. Na verdade, o processo ocorreu como aproximação de perspectivas antagônicas. A mudança e a variabilidade introduzidas por Darwin tornam difícil a justaposição perfeita entre raça e evolução: o biólogo inglês não tinha definições exatas para espécie, gênero, raça, etc.; em outras palavras, esses conceitos são arbitrários. Conceitos que implicam fixidez e estabilidade são próprios do criacionismo, teoria na qual as espécies possuem entre elas limites bem definidos.

A Antropologia física seria a principal responsável pela resistência da essência do conceito de “raça” mesmo num contexto em que a variabilidade do conceito de “população” seria mais adequada:

[...] os antropólogos físicos estavam comprometidos com uma ciência cuja essência enfatizava a fixidez e a estabilidade, com “tipos” raciais cuja realidade e permanência permitiam estabelecer classificações raciais categóricas de grupos humanos [...] A Evolução, por outro lado, era uma teoria de mudança contínua, em princípio profundamente contrária ao pensamento tipológico e essencialista (N. Stepan, *The idea of Race in Science* (1982), apud SANTOS, 1996, p. 127).

144

Essa disciplina tem a tendência de deixar de lado, tanto teoricamente quanto metodologicamente, os parâmetros de “dispersão”, “desvio-padrão”, etc., dando uma ênfase maior nos de “média”, “mediana”, etc. Ales Hrdlicka, um antropólogo do início do século XX, afirmou que a estatística seria a ruína da Antropologia física (cf. SANTOS, 1996, p. 127). Muitos autores resistiram a abandonar um conceito tipológico, descritivo e determinista.

---

<sup>20</sup> Lembremos, por exemplo, do livro *The Bell Curve* (1994), de R. J. Herrnstein e C. Murray, cujo lançamento nos Estados Unidos levantou uma grande polêmica. O título poderia ser traduzido literalmente como *A curva em forma de sino*, uma referência à importante curva de Gauss, pois o principal método utilizado pelos autores foi a medida estatística de QI (Quociente de Inteligência). Uma das conclusões do trabalho foi a de que a sociedade norte-americana estaria se dividindo entre uma elite cognitiva saudável e uma grande massa estúpida (cf. Beardsley, 1998, p. 30-31). As conseqüências políticas e sociais dessa conclusão estão explícitas no livro: a elite, por ser mais inteligente, seria menos pobre e menos propensa à criminalidade; por motivos genéticos, grande maioria da massa seria composta por pessoas de origem não-caucasiana; seria um desperdício investir dinheiro nessa massa, pois os resultados esperados nunca seriam atingidos (pois sua falta de

Em meados do século XX, já estava evidente a falta de uma base biológica para as tipologias raciais morfo-descritivas baseadas na Anatomia. No entanto, parâmetros bioquímicos, de certo modo, revitalizaram o conceito de raça (cf. SANTOS, 1996, p. 128). Houve uma migração metodológica da superfície do corpo para seu interior microscópico. Por exemplo, Willian Boyd (1950) procura uma determinação objetiva e livre da influência do meio para a definição de grupos humanos e propõe o uso dos grupos sanguíneos, pois estes teriam um padrão de herança mendeliano bem determinado.

A resistência em abandonar conceitos que definem diferenças genéricas e deterministas entre grupos humanos pode ser avaliada na discussão sobre as declarações da raça da UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) na década de 50 (cf. SANTOS, 1996, p. 129-132). Em 1949, parcialmente devido ao nazismo, a UNESCO resolve debater o conceito de raça tendo como objetivo estudar, coletar e difundir material científico para preparar uma campanha educacional. A comissão responsável tinha entre seus membros nomes tais como Artur Ramos, Claude Lévi-Strauss, Julien Huxley e Theodosius Dobzhansky<sup>21</sup>. Sob a influência da antropologia de Boas (especialmente a crítica à tipologia determinista) e da síntese neodarwinista<sup>22</sup> (especialmente o conceito de população), chegam à conclusão de que “raça” é conceito secundário à “população”: não é operacional e é mais um mito social do que fenômeno biológico. Em julho de 1950, foi publicada a posteriormente chamada Primeira Declaração sobre Raça:

1. A espécie humana é constituída por populações (no sentido neodarwista) e as diferenças biológicas são devido à ação de forças evolutivas;
2. Raça designa um grupo ou população que se caracteriza por concentração de genes ou atributos físicos que podem variar ao longo do tempo;
3. A história humana e estudos biológicos demonstram que o espírito cooperativo é natural e arraigado nos seres humanos. O ódio racial não é uma característica intrínseca (natural) da espécie humana; e
4. Os grupos humanos não diferem em suas características mentais inatas, seja inteligência ou comportamento.

---

inteligência teria como causa fatores genéticos). Em suma, grandes investimentos na educação e nas condições de vida das pessoas seriam inócuos, pois de 60 a 80 % da inteligência seria determinada pelos genes.

<sup>21</sup> O médico brasileiro Artur Ramos iria chefiar a primeira reunião, mas morreu meses antes dela se realizar. Huxley e Dobzhansky eram dois dos biólogos responsáveis pela chamada Síntese evolucionista, ou seja, a conciliação entre a genética e a teoria de Darwin.

<sup>22</sup> O neodarwinismo é a associação do conceito darwiniano de seleção natural com a genética desenvolvida no século XX, excluída a doutrina da transmissão dos caracteres adquiridos.

Essa declaração professava uma espécie de “Humanismo evolucionista”, isto é, considerava o homem universal e biologicamente equipado para a igualdade e pleno direito à cidadania.

Entretanto, as reações contra a Primeira Declaração não tardaram. Acusada de representar apenas pequena parte dos antropólogos, de ter apenas boas intenções e de fazer ideologia e não ciência, recebeu críticas que batiam principalmente nos seguintes pontos: a declaração não distinguia as dimensões biológica e social do conceito de raça e anulava a primeira; não estaria cientificamente provado que não haveria diferenças raciais quanto às capacidades mentais; e não haveria fundamentos biológicos para a idéia de que os seres humanos nascem destinados para uma fraternidade universal. A UNESCO, em 1951, convoca uma nova reunião. Se na primeira reunião houve predomínio de “sociólogos”, na segunda participaram apenas antropólogos físicos e geneticistas. No ano seguinte, a Segunda Declaração sobre Raça é publicada com as seguintes conclusões:

1. “Raça” é um conceito biologicamente válido, mas sob entendimento da Genética;
2. O conceito de raça é unanimemente considerado pelos antropólogos como uma ferramenta de classificação através da qual estudos sobre o processo evolucionário podem ser realizados;
3. Sobre as diferenças de inteligência, temperamento e cultura: inconclusivo, pois não haveria comprovação da relação ou não com a raça; e
4. Os conceitos neodarwinistas substituíram os conceitos tipológicos.

Atualmente, a Antropologia Física é ainda bastante forte nos Estados Unidos, com presença significativa de correntes tipológicas (cf. SANTOS, 1996, p. 132-137). A. Goodman (1995) aponta uma “esquizofrenia do conhecimento”: considera-se o conceito de raça ultrapassado, mas ele é utilizado freqüentemente. No Brasil, a Antropologia física teve destaque até os anos 30 e 40 do século XX, principalmente nas seguintes instituições: Museu Nacional, Museu Emílio Goeldi, Museu Paulista e faculdades de Medicina. Nas décadas de 50 a 80, com as mudanças acima descritas, a disciplina em nosso país acabou originando duas linhas de pesquisa: 1. Análise osteométrica de remanescentes humanos (arqueologia, Museu Nacional): embora houvesse certo continuísmo na classificação tipológica, não relacionava características físicas com comportamento; nos anos 90, essa linha de pesquisa constituiu pesquisas sobre evolução, pré-história e saúde; e 2. Genética de populações: grupos de pesquisa nas universidades públicas (USP, UFRGS, UFPA, UFBA).

### **Os perigos do conceito de raça**

O conceito de raça, no início deste trabalho, foi chamado, com um certo exagero, de “metafísico”. Queremos com isso ressaltar os aspectos de fixidez e

imutabilidade com que as raças humanas são consideradas. Insistimos na visão de que acreditar em limites objetivos e definidos que separam grupos humanos é desconsiderar a variabilidade existente em cada ser humano. A persistência desse pensamento na ciência atual nos colocaria sob risco de situações não muito diferentes das acima descritas. Podemos indicar quatro perigos:

1. Uso de perspectivas tipológicas em pesquisas de genética de populações;<sup>23</sup>
2. Substituição de caracteres anátomo-morfológicos por bioquímicos e derivados da engenharia genética: alguns pesquisadores propuseram a substituição das características raciais típicas pela presença ou ausência de certas moléculas no organismo (cf. DIAMOND, 1995, p. 14-15). Por exemplo: pelo critério clássico “cor de pele”, suecos (pele branca, cabelo claro e liso) e nigerianos (pele escura, cabelo escuro e crespo) estariam em grupos diferentes; mas se o critério fosse o gene para anemia falciforme, que dá proteção contra malária, teríamos suecos e xhosas (África do Sul) no grupo negativo para a presença do gene e gregos, italianos e a maioria dos africanos no grupo positivo. Embora a intenção de grande parte desses estudos seja mostrar a arbitrariedade do conceito clássico de raça, em alguns casos, apenas desloca os critérios tipológicos;
3. “Gene do crime”: Alguns geneticistas acreditam em um perfil genético associado a uma maior propensão à violência e a uma conduta antissocial (cf. GARCIA, 2004, p. 53-54). No Japão, a polícia pesquisa técnicas de perfil físico e racial de suspeitos com DNA recolhido no local do crime. No Reino Unido, há recolhimento de DNA de qualquer suspeito ou condenado (a maioria deles, não por coincidência, é imigrante pobre). Estaríamos diante de uma volta a Lombroso e à eugenia?; e
4. Determinismo grupal ou cultural: Mesmo que o conceito de população seja probabilístico, ele se refere a um conjunto de indivíduos e não ao indivíduo. Hannah Arendt, em *As origens do totalitarismo* (1951), afirmou que entender o sujeito como resultado de seu grupo “racio-cultural” é negar a vontade do indivíduo, substituí-la pelo determinismo do grupo somático de origem. Isso significa passar por cima da cidadania. Pior ainda: mais do que a manutenção de uma hierarquia social, é a sua naturalização.

Devemos estar atentos contra a falácia naturalista, ou seja, não devemos confundir o ser com o dever ser. O fato de haver diferenças entre os homens não significa que elas devam ser consideradas importantes ou determinantes. Devemos lembrar que a própria escolha do critério natural não é absolutamente objetiva. Isso significa que podemos decidir sobre o dever ser, ou se preferirmos, podemos constituir uma segunda natureza. Mesmo que não fossemos equipados biologicamente para a cooperação, podemos escolher que essa seja uma característica

---

<sup>23</sup> Para exemplos, cf. SANTOS, 1996, p. 136.

que devemos valorizar. Além disso, o que importa é a história de cada um, suas escolhas, seus acontecimentos, e não uma classificação artificial que impõe características gerais. Respeite-se cada indivíduo e sua história particular, independente de sua vinculação a qualquer grupo fundamentado arbitrariamente, seja através de conceitos culturais ou pretensamente naturais (científicos).

## Referências

- BARRETO, L. Triste fim de Policarpo Quaresma. São Paulo: Klick, 1997.
- BEARDSLEY, T. “For whom did the Bell Curve toll?”, in *Scientific American: Exploring intelligence*, New York, v. 9, n. 4, p. 30-31, 1998.
- DARWIN, C. R. *The descent of man and on selection in relation to sex*. vol. I. London: John Murray, 1871.
- DARWIN, C. R. *The origin of species*. 17th edition. London: Penguin Books, 1985. (Conforme 1ª edição de 1859)
- DESMOND, A. e MOORE, J. *Darwin: a vida de um evolucionista atormentado*. Tradução de H. Santos, G. Pereira e Maria A. Gelman. São Paulo: Geração Editorial, 1995.
- DIAMOND, J. “As novas raças humanas”, in *Folha de São Paulo*, São Paulo, Caderno Mais!, p. 14-15, 05.03.1995.
- FLAUBERT, G. *Madame Bovary*. Tradução de A. Nabuco. São Paulo: Nova Cultural, 1994.
- FREZZATTI Jr., W. A. *Nietzsche contra Darwin*. 2ª edição ampliada e revista. São Paulo: Loyola, 2014.
- GARCIA, R. “Crime, genética e castigo”, in *Galileu*, n. 153, p. 53-57, abril 2004.
- GASMAN, Daniel. *The scientific Origins of the of National Socialism*. New York: Routledge, 2017.
- HAECKEL, E. H. *Les merveilles de la vie: Etudes de philosophie biologique*. Paris: Schleicher frères, 1904.
- LIMA, N. T.; HOCHMAN, G. “Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da Primeira República”. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 23-40.
- MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, L. “O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual?”. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 107-124.
- MONTEIRO, J. M. “As ‘raças’ indígenas no pensamento brasileiro do Império”. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 15-22
- NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd.

Evolucionismo e racismo no Brasil 1870-1940:  
uma investigação acerca do conceito de raça

PEDRO, J. M. et al. “Abolição e branqueamento”, in Negros brasileiros: encarte especial de Ciência Hoje, SBPC, Rio de Janeiro, v. 8, n. 48, p. 28-30, 1988.

RAMOS, J. S. “Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20”. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (org.). Raça, Ciência e Sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 59-82

RANCIÈRE, J. “À cata de bodes expiatórios” in Folha de São Paulo, São Paulo, Caderno Mais!, p. 9, 30.06.1996.

SANTOS, R. V. “Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em Antropologia Física no século XX”. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (org.). Raça, Ciência e Sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 125-140.

SCHWARCZ, L. K. M. “Dando nome às diferenças”. In: SAMARA, E. M. (org.). Racismo & Racistas. São Paulo: Humanitas, 2001, p. 9-43.

SCHWARCZ, L. K. M. “O espetáculo da miscigenação”. In: DOMINGUES, H. M. B.; SÁ; M. R.; GLICK, T. (org.). A recepção do darwinismo no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003, p. 165-180.

SEYFERTH, G. “Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização”. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (org.). Raça, Ciência e Sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 41-58.

SILVA, A. R. C. da. “O homem que inventou o Brasil” in Nossa História, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, n. 9, p. 84-87, julho 2004.

ZENHA, C. “Os marqueteiros do Imperador” in Nossa História, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, n. 8, p. 70-75, junho 2004.

Submissão: 31. 08. 2022 / Aceite: 05. 09. 2022

# Filosofia entre a universidade e a escola: uma experiência de docência pesquisadora

## Philosophy between university and school: an experience of research teaching

CÉLIA MACHADO BENVENHO<sup>1</sup>

**Resumo:** Fruto de uma primeira reflexão sobre o trabalho de formação para a docência que o curso de filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste, campus de Toledo, vem realizando em seus 42 anos de existência, o texto trata da importância da formação para a docência pesquisadora nos cursos de licenciatura em filosofia. Num primeiro momento, abordamos a trajetória do curso de filosofia da Unioeste, de modo especial após a inclusão da Filosofia no currículo escolar do Ensino Médio em 2008, indicando as mudanças significativas que foram implementadas para atender aos aspectos legais e oferecer uma formação de qualidade aos futuros professores de Filosofia, de modo a garantir qualidade do ensino de Filosofia no Ensino Médio. Num segundo momento, apresentamos a nossa própria trajetória de formação na docência pesquisadora a partir de algumas experiências vivenciadas. **Palavras-chave:** Docência pesquisadora. Ensino de filosofia. PIBID. PET. Prática de ensino.

**Abstract:** As a result of a first reflection on the training work for teaching that the philosophy course at the Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Toledo campus, has been carrying out in its 42 years of existence, the text deals with the importance of training for teaching research in philosophy degree courses. At first, we approach the trajectory of the philosophy course at UNIOESTE, especially after the inclusion of Philosophy in the high school curriculum in 2008, indicating the significant changes that were implemented to meet legal aspects and offer quality training to students. future Philosophy teachers, in order to guarantee the quality of Philosophy teaching in High School. In a second moment, we present our own trajectory of formation in research teaching based on some lived experiences.

**Keywords:** Research teaching. Philosophy teaching. PIBID PET. Teaching practice.

### Introdução

O título “Filosofia entre a universidade e a escola” busca romper em primeiro lugar com a ideia de que ainda vivemos entre muros nas universidades. No caso da filosofia, esses muros começaram a ser derrubados com a inclusão da filosofia nos currículos escolares a partir de 2008<sup>2</sup> e por algumas políticas públicas, como o PIBID e o Observatório de Educação, que trouxeram os professores das escolas novamente para dentro da universidade, assim como levaram os professores da universidade para as escolas.

---

<sup>1</sup> Graduada, Mestre e Doutora em Filosofia pela UNIOESTE sendo, pois, também ex-acadêmica bolsista do PET. Professora Adjunta do curso de filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

<sup>2</sup> Com a Lei nº 11.684, de junho de 2008, o ensino de Filosofia e Sociologia passa a ser obrigatório nas três séries do ensino médio.

Este texto é fruto de uma primeira reflexão sobre o curso de filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste, campus de Toledo, destacando o trabalho de formação de professores de filosofia que vem realizando em seus 42 anos de funcionamento, de modo especial a preocupação com a formação para uma docência pesquisadora que passou a orientar o seu trabalho desde 2008. Até o ano de 2019, em suas 37 turmas regulares de formandos, o curso habilitou 1353 pessoas para a Licenciatura em Filosofia, além de 85 bacharéis em Filosofia<sup>3</sup>. Ademais, entre 2011 e 2014 foram diplomados 27 professores de filosofia por meio do convênio com o Ministério da Educação (Segunda Licenciatura), destinado a professores já formados, mas que lecionavam disciplinas diferentes de sua formação.

Com base na trajetória do curso e a partir de experiências do “fazer filosofia” entre a universidade e a escola, que nos exige enquanto professores e estudantes de filosofia uma reflexão contínua sobre o aprender e ensinar filosofia, trago alguns elementos para refletirmos o quanto já se avançou no interior dos cursos de filosofia, de modo especial no curso de filosofia da Unioeste. Nesse contexto, trago alguns aspectos da minha própria trajetória na Universidade, enfatizando a formação para uma docência pesquisadora, possibilitada ainda enquanto acadêmica pela participação em Programas como o PET-Filosofia, e enquanto docente do curso a partir de algumas experiências vivenciadas como coordenadora do Programa PIBID-Filosofia.

Falar desses avanços é importante, principalmente diante do cenário atual de incertezas na política educacional brasileira, com o espectro de exclusão novamente rondando a disciplina de filosofia com a proposta do novo Ensino Médio e com a instituição da nova Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Anunciado por meio de Medida Provisória no final de 2016 e tornado lei no ano seguinte (13.415/2017 - 16/02/2017)<sup>4</sup>, o Novo Ensino Médio propõe uma flexibilização curricular por meio de “Itinerários formativos”<sup>5</sup>, os quais deverão ser organizados por meio da oferta de diferentes arranjos curriculares, conforme a relevância para o contexto local e a possibilidade dos sistemas de ensino, com foco nas áreas de conhecimento e na formação técnica e profissional. A Filosofia deixa de ser disciplina obrigatória para ser lecionada de modo integrado a outras áreas, mantendo resguardado nos currículos o desenvolvimento das “competências e habilidades” que lhe são próprias a partir de seus estudos e práticas. Nesse contexto, a versão oficial da BNCC para o Ensino Médio, publicada em 2018 (BRASIL, 2018) e em fase de implementação nos currículos estaduais, trouxe mudanças significativas na estrutura do Ensino Médio e, conseqüentemente, no ensino de filosofia, haja vista que nela a filosofia praticamente

---

<sup>3</sup> De 2005 a 2014 também era ofertado o curso de Bacharelado em Filosofia.

<sup>4</sup> Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2017/lei/l13415.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13415.htm); acesso em 15 out. 2022.

<sup>5</sup> São cinco itinerários formativos: Linguagens e suas tecnologias, Matemática e suas tecnologias, Ciências da natureza e suas tecnologias, Ciências humanas e sociais aplicadas, Formação técnica e profissional.

desaparece. Como apontam Heuser e Dias (2020)<sup>6</sup>, é incontestável a espoliação da Filosofia nessa versão da Base: “restaram alguns poucos traços mencionados de temáticas que lhe são próprias, mas não exclusivas, tais como política, estética, lógica, epistemologia e metafísica”. Bem diferente da segunda versão de 2016, em que era explícito que o trabalho com a disciplina fosse feito por profissionais com formação filosófica específica, garantindo o adequado tratamento filosófico no que se refere aos procedimentos metodológicos e críticos próprios, bem como a abordagem dos seus conteúdos e matérias, expressas nos textos que compõem o que costumamos chamar de História da Filosofia.

Outrossim, falar dessas conquistas é importante para mostrar que a presença da filosofia nos currículos escolares do Ensino Médio por mais de uma década (2008-2020) foi resultado de muitas lutas de educadores, que desde o início dos anos 2000 se mobilizaram, tanto para estudar e discutir o que e como fazer com a Filosofia na escola, quanto para criar estratégias de pressão junto a órgãos deliberativos, como o Conselho Nacional de Educação (CNE) e o Senado Federal. Em 2008 foi sancionada a Lei Federal 11.684 de junho de 2008<sup>7</sup>, que alterou o art. 36 da LDB nº 9.394/1996, tornando a Filosofia e a Sociologia disciplinas obrigatórias nos currículos do Ensino Médio. Que essa história de lutas e conquistas nesses pouco mais de 20 anos, em que criamos história, materiais, articulações, conhecimentos e experiências, em variados sentidos, possa servir de alento para constituirmos o nosso presente.

É claro que o contexto atual é por vezes desanimador e são muitas forças que trabalham contra a nossa potência docente, mas a exemplo de alguns colegas que estão se mobilizando, estudando, propondo novas saídas ou mesmo refletindo sobre o que sobrou da filosofia na BNCC, possamos criar linhas para sairmos coletivamente das situações que aprisionam o pensamento filosófico educacional e o nosso trabalho docente, porque individualmente não há saída.

### **O Curso de Filosofia na Unioeste**

A partir de 2006 no Paraná e de 2008 no país, a Filosofia, assim como a Sociologia, passaram a compor obrigatoriamente o currículo escolar do Ensino Médio, o que demandou um número maior de professores licenciados nessas áreas, aumentando expressivamente a procura por esses cursos nas universidades. Por sua vez, os cursos de filosofia tiveram que ser reestruturados, já que o bacharelado deixou de ser a modalidade que justificava a quase totalidade dos esforços de professores e alunos dos cursos de Filosofia. Era urgente que a licenciatura fosse repensada ou implementada nas instituições, não somente para atender os aspectos legais e as

---

<sup>6</sup> “Raspas e restos de filosofia na BNCC-EM: trampolim para uma ética como experimentação”. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/53280>; acesso em abr. 2022.

<sup>7</sup> Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11684.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11684.htm)>; acesso em 15 out. 2022.

novas demandas, mas para oferecer uma formação de qualidade aos futuros professores de Filosofia, os filósofos educadores, em que pesquisa e docência estivessem vinculadas, de modo a garantir uma melhor qualidade do ensino de Filosofia no Ensino Médio.

No curso de filosofia da Unioeste, desde 2007, contamos somente com a modalidade licenciatura. Desde então, tivemos um aumento no envolvimento dos docentes do curso com a formação inicial dos futuros professores, assim como com a formação continuada dos professores das escolas de educação básica, ampliando a integração com o Núcleo Regional de Educação de Toledo. Todo o corpo docente do Curso tomou para si, ao menos em suas aulas, o ensino de filosofia como um “problema” pedagógico e filosófico e passou a pensar e criar estratégias de formação para a docência desde o primeiro ano do curso. Sabemos que, infelizmente, essa não era uma prática comum nos cursos de Filosofia, em que se priorizava a formação para a pesquisa, deixando para um segundo plano a questão do ensino de filosofia. Na maioria das vezes, a discussão sobre estratégias de ensino de Filosofia no Ensino Médio ficava a cargo do “pessoal da educação”, dos “pedagogos”, considerados como os responsáveis por essas questões, como era comum ouvirmos entre os professores do curso.

Como uma consequência imediata, a prática de ensino, presente em todos os cursos de formação de professores, foi repensada e passou a ser tomada como uma dimensão do conhecimento, como um componente curricular, que deveria ser prevista e relacionada às demais disciplinas que propiciam as bases da formação docente do licenciado em Filosofia ao longo do curso. De acordo com o Parecer CNE/CP 9/2001<sup>8</sup>, as atividades que possibilitem a reflexão sobre a atividade profissional devem ser oportunizadas durante todo o processo formativo do futuro professor e não somente durante o período de estágio, quando ele irá exercitar a atividade profissional. A proposta era diminuir a distância que havia entre a teoria, reservada à sala de aula, e a prática, de responsabilidade do estágio, concepção essa até então dominante nos cursos de formação. Com esse propósito, cada disciplina do curso passou a ter uma carga horária específica em seu plano de ensino destinada às estratégias de trabalho com os conteúdos no Ensino Médio, denominada como Atividade Prática como Componente Curricular (APCC), conforme prevê a Res. CNE/CP 2/2002<sup>9</sup>. Desse modo, das 2800 (duas mil e oitocentas) horas da carga horária dos cursos, 400 (quatrocentas) horas deveriam ser de APCC, vivenciadas ao longo do curso, e 400 (quatrocentas) horas de estágio curricular supervisionado, a

---

<sup>8</sup> Parecer CNE/CP 9/2001 que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica, em nível superior, curso de licenciatura, de graduação plena. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/009.pdf>; acesso em 13 abr. 2020.

<sup>9</sup> CNE/CP/ 2/2002. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CP022002.pdf>. Acesso em 13 abr. 2021.

partir do início da segunda metade do curso, buscando-se garantir a articulação entre teoria e prática.

Conceber a prática pedagógica como componente curricular é ter uma nova compreensão do que é a prática, que não se restringe à prática de ensino e aos estágios obrigatórios, mas passa a ser um conjunto de atividades formativas que perpassam todo o curso, tendo como objetivos promover o desenvolvimento e o amadurecimento pessoal do estudante, sensibilizá-lo para a atividade profissional, bem como proporcionar experiências de transposição didática dos conhecimentos adquiridos ao longo da graduação e desenvolvimento de procedimentos próprios ao exercício da docência. Articulada com o estágio supervisionado e com as demais atividades de trabalho acadêmico, a prática de ensino como componente curricular concorre conjuntamente para a formação da identidade do professor como educador, possibilitando uma formação de qualidade que realmente os tornem aptos ao exercício da profissão para a qual foram licenciados e consigam fazer de suas aulas um espaço em que ocorra a experiência do pensar filosófico. Acredita-se que isso seja possível se eles próprios forem formados nessa prática, ou seja, se eles vivenciarem experiências filosóficas em sua formação, como aponta Aspis (2004, p. 310): “As aulas de filosofia como lugar da experiência filosófica, têm como objetivo oferecer critérios filosóficos para o aluno julgar a realidade por meio da prática do questionamento filosófico e da construção de conceitos por meio do exercício da atividade e avaliação filosóficas”.

Ademais, o próprio processo de Estágio Curricular Supervisionado<sup>11</sup> do curso passou por inúmeras mudanças, a começar pelo maior envolvimento dos professores da universidade nas orientações de estágios. Até então, embora cada acadêmico tivesse um orientador formal de estágio, o qual deveria acompanhar todo o processo, desde o planejamento das aulas até o acompanhamento e supervisão das regências de classe, isso nem sempre acontecia; por vezes, o trabalho do orientador se restringia a uma avaliação de uma aula/regência ao final do processo de estágio, o que não contribuía para um processo progressivo de aprendizagem<sup>12</sup>. O trabalho de orientação de todo o processo de estágio, além de trazer maior segurança para o licenciando estagiário, garante uma maior profundidade conceitual no planejamento das aulas, constituindo-se numa situação de aprendizagem por meio da pesquisa. Por sua vez, as dificuldades enfrentadas pelos estagiários para planejar e trabalhar determinados temas, conteúdos ou questões filosóficas nas escolas, provocavam reflexões e uma autoavaliação por parte do professor orientador acerca do modo como

<sup>10</sup> Parecer nº 28/2001. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/028.pdf>. Acesso em 30 abr. 2020.

<sup>11</sup> Doravante “Estágio Supervisionado”.

<sup>12</sup> De acordo com o Parecer CNE/CP 9/2001, a ida dos professores orientadores às escolas não deverá acontecer somente na etapa final do estágio, pois impossibilita que haja tempo suficiente para abordar as diferentes dimensões do trabalho de professor e um processo progressivo de aprendizado.

trabalhavam esses conteúdos na universidade, conduzindo a reformulações de suas estratégias didáticas. Além disso, os professores das escolas foram incluídos efetivamente como corresponsáveis na formação dos futuros professores, acompanhando e orientando toda a experiência de estágio na escola e na sala de aula.

Ao lado disso, em esfera federal, programas como o PIBID e o Observatório de Educação foram de salutar importância para que novas mudanças ocorressem. A principal delas foi trazer os professores das escolas novamente para dentro da universidade, agora efetivamente como pesquisadores e parceiros na formação dos futuros professores, assim como levou os professores para fora da universidade.

O PIBID - Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência, instituído em 2007 pela Portaria 038/2007 (BRASIL, 2007), vinculado à Fundação CAPES, foi o maior programa de formação para a docência da história da educação brasileira, com vistas a apoiar estudantes de licenciaturas, fomentando com bolsas, e integrar o Ensino Superior com a Educação Básica. Além de prever atividades nas universidades e nas escolas por parte dos futuros licenciados, o PIBID integrou professores das escolas de educação básica, que retornaram para a universidade como professores-supervisores do programa, também com bolsa de estudos, a fim de contribuir, junto aos professores do curso, para a formação para a docência.

Na Unioeste, o programa PIBID funcionou de 2009 a 2017 estruturado em subprojetos vinculados aos diferentes cursos de licenciaturas presentes nos seus cinco campi, o que lhes garantia suas particularidades. Além do coordenador institucional, cada subprojeto contava com um ou mais professores da instituição que atuavam como coordenadores de área. De acordo com a quantidade de alunos bolsistas em cada subprojeto, definia-se o número de escolas e os professores de filosofia da educação básica que atuavam como supervisores. Em 2017 estiveram envolvidos diretamente 321 alunos de Licenciatura, 50 professores da Educação Básica e 34 docentes do ensino superior, todos recebendo bolsas de estudos.

O subprojeto PIBID-Filosofia, no campus de Toledo passou por mudanças significativas a partir do edital 61/2013<sup>13</sup> da Capes e na Portaria nº 096, de 18 de julho de 2013<sup>14</sup>, principalmente relacionado ao número de vagas para acadêmicos bolsistas, que passou de vinte e quatro para quarenta e dois, e o número de escolas participantes do projeto que foi ampliado de quatro para oito escolas. Conseqüentemente, ampliou-se a participação de professores supervisores para oito, e de professores coordenadores de área do projeto, agora em número de três<sup>15</sup>. Ao final do quarto ano

<sup>13</sup> Disponível em <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/edital-061-2013-PIBID-pdf>; acesso em 15 out. 2022.

<sup>14</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/portaria-096-18jul13-aprovaregulamentopiBid-pdf>; acesso em 15 out. 2022.

<sup>15</sup> Sobre as mudanças implantadas no Projeto PIBID/filosofia conferir a Apresentação do livro *PIBID na escola: oficinas didáticas de filosofia*. Porto Alegre: Evangraf: Unioeste, 2016.

desse novo edital, que se encerrou em 28 de fevereiro de 2018, o Programa beneficiou com bolsas mais de quarenta acadêmicos bolsistas, esteve presente ativamente em pelo menos oito escolas públicas do município e beneficiou com bolsas oito professores de filosofia da Rede Estadual de Educação, os quais retornaram à Universidade para trabalharem conjuntamente na formação dos futuros professores.

Infelizmente, apesar de muita luta e resistência durante todo o processo de desenvolvimento do Programa (2014-2018), de modo especial o “Movimento Fica PIBID”, que se mobilizou em prol da continuidade do Programa e contra a Portaria 046/2016 (CAPES), que propunha uma série de cortes no programa, a qual foi revogada no mesmo ano, o PIBID não teve continuidade, encerrando-se em 2018. Um outro edital foi lançado, nº 7/2018<sup>16</sup>, que devido aos diversos cortes que propõe, como redução no orçamento, diminuição no número de alunos bolsistas, de professores supervisores e coordenadores de áreas, distinção entre áreas prioritárias e gerais para atuação do PIBID, representou um grande retrocesso nas políticas de formação para iniciação à docência<sup>17</sup>.

Entre 2011 e 2014 também foi realizado o projeto interinstitucional de ensino, pesquisa e extensão “Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida” (MEC/CAPES/Observatório da Educação), com bolsas de estudos para licenciandos, professores da Educação Básica e mestrandos, além da coordenadora do Núcleo da UNIOESTE, professora Ester Maria Dreher Heuser. O projeto intentava explorar e ampliar as possibilidades do trabalho com diferentes linguagens, provocando outros modos de relação com a escrita, com a leitura e com a vida, por meio da proposição e do desenvolvimento de oficinas de escreituras, também denominadas Oficinas de Transcrição (OsT)<sup>18</sup>.

Com ambos os projetos, foi possível ter ao mesmo tempo na universidade 54 licenciandos, 12 professores da Educação Básica e 4 professores do Curso recebendo bolsas para ocuparem-se do ensino de filosofia como merecedor de investigação e pesquisa, dos problemas inerentes à Educação formal e, sobretudo, para a formação de futuros professores pesquisadores. Um verdadeiro trabalho em rede que teve como saldo maior, para o Curso, a “crença” na formação para a docência pesquisadora. Cada

---

<sup>16</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/01032018-edital-7-2018-PIBID-pdf>; acesso em 20 out. 2022.

<sup>17</sup> Na Unioeste, campus Toledo, o Programa integrou um projeto interdisciplinar apresentado pelos Cursos de História, Filosofia e Ciências Sociais, internamente chamado como “PIBID Humanidades”, no período de outubro de 2020 a março de 2022. A estratégia de fazer um projeto interdisciplinar, pelo menos metodologicamente, foi a opção que se tinha para que o programa fosse possível, tendo em vista as mudanças trazidas pelo novo edital em relação às áreas prioritárias, o que não incluía a área de humanas. Participavam da seção de Filosofia 8 alunos bolsistas e dois voluntários sob a coordenação de um professor do curso de filosofia.

<sup>18</sup> Sobre o projeto Escreituras conferir: Corazza, S. M., Rodrigues, C. G., Heuser, E. M. D., & Monteiro, S. B. (2014). Escreituras: um modo de ler-escrever em meio à vida. *Educação E Pesquisa*, 40(4), 1029-1043. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/escreituras/>; Conferir também: [http://escreituras.blogspot.com/2012/01/detalhamento-do-projeto-escreituras\\_17.html](http://escreituras.blogspot.com/2012/01/detalhamento-do-projeto-escreituras_17.html).

vez mais nos convencemos de que não há uma formação para docência de qualidade sem uma formação para a pesquisa, pois ensino e pesquisa devem caminhar juntos. É preciso que os alunos de licenciatura tenham a oportunidade de aprender a fazer pesquisa, tanto de suas ferramentas conceituais como das diferentes estratégias do fazer docente.

### **Uma experiência de docência pesquisadora**

No segundo momento desse texto, gostaria de tratar da experiência de docência pesquisadora que vivenciei como aluna e como professora do curso de filosofia da Unioeste e como coordenadora do Pibib/Filosofia.

Enquanto aluna do curso de Licenciatura em Filosofia da Unioeste tive a oportunidade de ingressar, em 1992, na primeira turma do Programa Especial de Treinamento em Filosofia – PET/Filosofia da Unioeste, como era chamado o Programa na época. Começamos com um grupo de quatro alunos e o professor tutor, Marcos José Müller, com previsão de seleção anual para ingresso de novos bolsistas. A ênfase do Programa era a iniciação à pesquisa filosófica. Fazíamos encontros semanais para estudo e leitura dirigida de textos concernentes à temática de pesquisa do grupo “A questão antepredicativa na filosofia contemporânea”, abordando autores como Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger e Wittgenstein. Além disso, desenvolvíamos pesquisas individuais, apresentadas por meio de seminários, resenhas de textos, compartilhadas com os colegas, organização de pequenos eventos abertos à comunidade acadêmica, participação em eventos externos, estudo de uma língua estrangeira e introdução à informática.

Participar do grupo PET-Filosofia foi de salutar importância para a minha formação acadêmica e para a docente pesquisadora que me tornei. Com o PET desenvolvi diferentes habilidades: capacidade de leitura, pesquisa, iniciativa, crítica, trabalho em equipe, expressão oral e argumentação, além de estudar uma segunda língua. O tema do meu Trabalho de Conclusão de Curso “O problema da intersubjetividade em Merleau-Ponty” foi influenciado pela pesquisa desenvolvida no grupo. As diversas atividades propostas para o grupo exigiam de nós um grande envolvimento e dedicação. Se não era tão fácil entrar no grupo, era preciso muita dedicação para se manter, e isso se estendia às diferentes disciplinas do curso, nas quais deveríamos comprovar um bom aproveitamento. Não é exagero dizer que deveríamos ser modelos exemplares para a comunidade acadêmica e contribuir para a construção de uma formação mais crítica.

Após a conclusão do Curso em 1994, assumi um concurso municipal como professora de ensino fundamental, por conta da minha formação em nível médio em Magistério, assim como assumi aulas como professora na Rede Estadual de Educação. O desejo e a necessidade de compreender e aprofundar meus conhecimentos acerca da minha profissão de educador me conduziu a fazer dois cursos de especialização

lato senso voltados para a área educativa: “Administração e Planejamento de Sistemas Educacionais”, pela Universidade Paranaense (UNIPAR), 1996-1997, e “Computação Aplicada ao Ensino”, pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), 1998-1999.

Em 2005 retornei à Unioeste como aluna especial no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e, no ano seguinte, iniciei o curso de Mestrado em Filosofia na linha de Metafísica e conhecimento, com o tema “O pensamento trágico no jovem Nietzsche: Metafísica, Conhecimento e Redenção”, sob a orientação do professor Wilson Antonio Frezatti Jr. Após o mestrado me encaminhei para a docência no Ensino Superior em Instituições particulares na cidade e região e, em 2009, entrei como professora colaboradora no curso de filosofia da Unioeste e em 2013 assumi como professora efetiva do curso, na área de Metodologia do Ensino de Filosofia.

Minha trajetória como docente no curso de filosofia da Unioeste até o momento foi marcada pela preocupação com questões relacionadas ao ensino de filosofia, não somente por ser minha área de concurso, mas, principalmente, por ter sido por muito tempo professora de filosofia na educação básica e compreender os desafios e dificuldades de se ensinar filosofia no Ensino Médio. Com certeza isso contribuiu muito para a minha compreensão das questões inerentes à filosofia das escolas que no início dos anos 2000 era ainda muito diferente da filosofia ensinada na universidade. Trago isso porque é importante sabermos que em relação ao ensino de filosofia tivemos muitas mudanças e em muito pouco tempo. Hoje, ao contrário de alguns anos, é comum recebermos alunos na universidade que já tiveram contato com muitos textos de filósofos no Ensino Médio, sem dúvidas por conta da formação recebida pelo professor em sua graduação. Podemos até arriscar dizer que não temos filosofias diferentes nas escolas e na universidade, mas sim estratégias e condições de trabalhos diferentes.

Outra questão importante na experiência como docente pesquisadora foi participar do processo de reestruturação das disciplinas que trabalhavam com a formação para docência e, principalmente, com o processo de Estágio Supervisionado após a inclusão da filosofia nos currículos do ensino médio. Isso foi imprescindível para a compreensão da lógica do ensino de Filosofia nas escolas estaduais do Paraná e adequação do planejamento das disciplinas para a formação docente, levando em conta suas particularidades.

Entre os anos de 2011 e 2014, tive a oportunidade de participar do programa de Segunda Licenciatura, lançado pelo MEC com o objetivo de fomentar políticas de formação de professores, por meio do sistema PARFOR, que também foi oferecido pelo curso de Filosofia da Unioeste (no total de duas turmas). Quero destacar que juntamente a essas atividades, que parecem à primeira vista estarem relacionadas somente ao ensino, desenvolvi diversas pesquisas que resultaram em publicações de

artigos e capítulos de livros. O livro *16 aulas de filosofia para o ensino médio*<sup>19</sup>, por exemplo, planejado, escrito e organizado por mim e por outros colegas do curso, é o resultado desse trabalho junto à Segunda Licenciatura.

Em meu percurso profissional também estive envolvida em diferentes projetos de ensino, pesquisa e extensão na Universidade, o que contribuiu decisivamente para um melhor conhecimento do papel da universidade na produção e democratização do conhecimento e para a formação humana e profissional dos acadêmicos. A elaboração e organização de projetos de ensino e/ou extensão, assim como eventos de extensão e grupos de estudos, possibilitaram um aprofundamento de conhecimentos teóricos e tecnológicos, assim como contribuíram para o desenvolvimento de habilidades de organização, coordenação e trabalho em equipe, importantes para a vida universitária. Participei ininterruptamente das comissões organizadoras das Semanas Acadêmicas de Filosofia e dos Simpósios de Filosofia Moderna e Contemporânea. A orientação de Trabalho de Conclusão de Curso também esteve sempre presente em minha trajetória docente e considero uma atividade essencialmente formativa para o docente orientador.

A partir de 2014 passei a integrar, juntamente com outros dois colegas do curso, a coordenação do Projeto PIBID-Filosofia no campus de Toledo. É inegável a importância que esse Programa teve para a melhoria na qualidade da formação dos futuros professores de filosofia. Desde o início a coordenação do PIBID-Filosofia da UNIOESTE entendeu que uma iniciação à docência em filosofia precisaria resguardar o horizonte teórico e, mesmo que transmitindo os saberes e práticas necessários à educação em sala de aula, tal aprendizagem não poderia negligenciar sua vocação reflexiva. Assim sendo, uma das preocupações em relação à preparação de futuros docentes foi a de garantir a eles uma boa formação filosófica, por meio do estudo dos textos primários de filosofia, mas também de planejar e pensar junto com eles estratégias didáticas que possibilitassem que os temas e problemas filosóficos pudessem ser trabalhados de modo instigante e criativo e com uma linguagem mais acessível aos alunos do Ensino Médio.

Uma estratégia de trabalho desenvolvida ao longo do Programa foi a criação de oficinas didáticas que observavam os quatro momentos previstos nas Diretrizes Curriculares para o ensino da filosofia no estado do Paraná: sensibilização ou mobilização, problematização, investigação e formação de conceitos<sup>20</sup>. Na Sensibilização, buscava-se despertar o interesse pelo tema de maneira diferente da tradicional leitura ou exposição, seja por meio de uma ambientação, de uma música, visualização do tema ou de alguma imagem que remeta ao conteúdo que seria

---

<sup>19</sup> BENVENHO, C. M.; COMINETTI, G. P. F.; PORTELA, L.C.Y. *16 aulas de filosofia para o Ensino Médio*. Porto Alegre: Evangraf, 2015.

<sup>20</sup> Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/diretrizes/dce\\_filo.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/diretrizes/dce_filo.pdf); p.59. Acesso em 13/04/2021.

abordado. Com o interesse desperto, por meio da Problematização, considerada o ponto de partida da experiência filosófica, o tema era transformado em um problema filosófico que seria investigado no decorrer da oficina. No terceiro momento, na Investigação, o problema identificado era trabalhado à luz de um ou vários textos filosóficos previamente selecionados, buscando-se possíveis respostas a eles. Por fim, na etapa da Conceituação, se fazia uma recapitulação do caminho percorrido e uma sistematização das respostas encontradas no texto filosófico utilizado por meio de encaminhamentos conceituais.

O trabalho com as oficinas, além de provocar o pensar em novas estratégias de trabalho com a filosofia no Ensino Médio, trouxe como resultado a criação de material didático alternativo para o ensino de filosofia nas escolas, que poderia complementar o livro didático adotado. Todo o processo de planejamento e criação das oficinas exigia a leitura e compreensão do tema abordado a partir do filósofo ou conjunto de filósofos selecionados. As relações com temas ou problemas atuais e a maneira sobre como despertar a atividade lúdica nos alunos do Ensino Médio somente era possível após a leitura e discussão das obras selecionadas. A seleção do texto a ser trabalhado com os alunos do Ensino Médio e a forma como ele seria apresentado durante toda a execução da oficina didática fazia toda a diferença na compreensão do tema e da própria filosofia. Assim, quando a primeira versão da oficina ficava pronta, iniciava-se um processo de avaliação a partir da aplicação da oficina para os colegas bolsistas e professores supervisores e coordenadores. Desse modo, a experimentação do material planejado, exigia muitas horas a mais para rever estratégias, aprofundar o conteúdo e melhorar o trabalho.

Destaco aqui a importância do envolvimento dos professores das escolas parceiras do programa que assumiram uma tarefa ativa na formação de futuros profissionais, além de terem a oportunidade de desenvolver novas técnicas e métodos de trabalho e estudar temas ligados à filosofia e à educação. E, ademais, “retornaram para a universidade” promovendo a aproximação da realidade por eles vivenciada com o espaço acadêmico, espaço constante de pesquisa e reflexão e responsável pela formação de novos profissionais, que possivelmente atuarão nas escolas públicas.

A experiência com o PIBID nos mostrou que já não podíamos pensar numa formação para docência que não fosse pesquisadora, pois a nossa própria prática enquanto professores do curso e coordenadores do projeto foi assustadoramente modificada. Vivenciamos, juntamente com os alunos bolsistas e professores da educação básica, os supervisores nas escolas, um processo contínuo de planejar, pesquisar, criar estratégias de ensino e escrever nossas ações. Tudo o que fizemos foi tratado como matéria de escrita; nossos estudos e experiências viraram pequenos textos, os quais eram escritos a duas, a quatro mãos, transformados em relatos de experiências, artigos e livros que, após publicados, retornavam para as escolas como material didático para o ensino de filosofia. A pesquisa orientava tanto a apropriação

conceitual como a criação de novas estratégias de trabalho com os problemas filosóficos. Como resultado, foram organizados 6 (seis) livros<sup>21</sup> em conjunto com os alunos bolsistas do programa e dos professores supervisores, os quais reúnem as diferentes atividades desenvolvidas pelo projeto neste período de atuação, de modo especial as oficinas didáticas, planejadas e aplicadas nas escolas conveniadas sob orientação dos professores supervisores e dos professores coordenadores do Projeto.

A partir de 2016 passamos a pensar num PIBID atuando em atividades extensionistas, planejando atividades que promovessem uma aproximação ainda maior entre a universidade e a comunidade escolar. Disso surgiu o Projeto “Universidade, Escola e Cidadania”, que leva oficinas didáticas de filosofia às escolas públicas de Toledo e região, promovendo um contato com problemas filosóficos de modo criativo, ao mesmo tempo em que proporciona uma aproximação com a universidade. Na medida em que tal atividade ocorria de maneira articulada, envolvendo as instituições que serão o campo de atuação do futuro professor, promovendo-se, assim, a extensão, a metodologia das oficinas proporciona, conseqüentemente, a transposição didática dos conhecimentos adquiridos ao longo da licenciatura e de desenvolvimento de procedimentos próprios ao exercício da docência, possibilitando, com isso, uma formação de maior qualidade aos futuros professores, que poderão fazer das oficinas verdadeiras “experiências filosóficas”<sup>22</sup>. O PIBID desenvolveu ainda outros Projetos de Extensão nas escolas de atuação do Programa e nas demais do município e região: 1) “Pórtico Universitário – a Filosofia como impulso do potencial interpretativo na resolução de questões”: cujo objetivo foi estimular os alunos para o estudo e preparação para o vestibular e ENEM, criando condições para facilitar seu acesso à universidade; 2) “Manual Básico para Estudantes de Ensino Médio: Normas da ABNT, ENEM, Altas Habilidades”: cujo objetivo foi desenvolver um “manual de sobrevivência” ao ensino médio, ideia muito bem recebida pela comunidade escolar; 3) “Filosofia e Cinema: Contribuições da Filosofia para o trabalho com os Temas Transversais na Escola”: cujo objetivo foi contribuir para a compreensão e inserção dos Temas Transversais no espaço escolar, a partir da análise filosófica de filmes e, de forma paralela, se tornar mecanismo de

---

<sup>21</sup> 1) BENVENHO, C. M.; KAHLMEYER-MERTENS, R. S.; WELTER, N.K. *PIBID na Escola: Oficinas Didáticas de Filosofia*. Porto Alegre: Evangraf, 2016, v.1. 128p.

2) BENVENHO, C. M.; BASSANI, D. A.; WELTER, N. K. *PIBID na escola II - Oficinas didáticas de filosofia*. Toledo: Indicto Editora, 2018, v.1. 152p.

3) BENVENHO, C. M.; BASSANI, D. A.; WELTER, N. K. *PIBID na escola III - Oficinas Didáticas de Filosofia*. Toledo: Indicto Editora, 2018, v.1. 140p.

4) BENVENHO, C.M.; CABRAL, M.S. *PIBID na escola IV - Oficinas Didáticas de Filosofia: Cinema e Temas Transversais*. Toledo: Indicto Editora, 2018, v.1. 102p.

5) BENVENHO, C. M.; BASSANI, D. A.; WELTER, N. K. *PIBID na escola V - Oficinas Didáticas de Filosofia*. Toledo: Indicto Editora, 2018, v.1. 130p.

6) BENVENHO, C. M.; BASSANI, D. A.; WELTER, N. K. *PIBID na escola VI - Oficinas Didáticas de Filosofia*. Toledo: Indicto Editora, 2018, v.1. 140p.

<sup>22</sup> Cf. *PIBID na escola VI - Oficinas Didáticas de Filosofia*, p. 16-18.

aprimoramento da formação dos professores em atuação e de qualificação de futuros docentes; 4) “Newspaper JPA sem limites: implantação de jornal online no colégio”: que acabou se transformando num projeto de webradio, do qual são convidados a participar professores, alunos e comunidade externa; 5) “PIBID Itinerante: A Filosofia em ação no Ensino Médio”: cujo objetivo é divulgar a universidade e o curso de Filosofia aos alunos de escolas públicas de Toledo e de outros municípios da região.

Compreendemos que para que tenhamos bons professores, precisamos ter, igualmente, bons pesquisadores, pois a ação educativa e formadora se faz amparada na pesquisa. Nesta direção, na medida em que sendo formador, também se forma o docente, um dos focos centrais de atuação do PIBID foi formar bons professores pesquisadores, e isso serve tanto para os estudantes que se preparavam para a docência, quanto para os professores no exercício da profissão, seja ela na universidade ou na escola. Muitos de nossos alunos bolsistas continuaram seus estudos na pós-graduação oferecida pela Universidade e outros já estão atuando como professores nas escolas. Também tivemos alguns professores que após participarem do programa PIBID como supervisores, retornaram à universidade para continuarem seus estudos, seja para fazer especialização, mestrado ou doutorado. A presença do PIBID nas escolas do município também estimulou a procura pelo curso de filosofia pelos alunos concluintes do Ensino médio.

Embora a pesquisa estivesse sempre presente nas diferentes atividades realizadas em minha trajetória docente na universidade, a necessidade de maior qualificação docente se mostrou inadiável e com ela a decisão de buscar um doutorado. Inevitavelmente, tornou-se impossível conciliar todas essas atividades com as exigências de uma pesquisa doutoral de qualidade, o que me levou ao pedido de afastamento para qualificação docente de 2018 a 2022. Foi interessante sentir na pele a experiência de ser pesquisadora sem que o objeto de pesquisa seja o tema da próxima aula. O modo como conduzi a pesquisa, li e reli inúmeras obras, escrevi e reescrevi muitos parágrafos, mudou minha relação com o conhecimento, como compreendo e escrevo, ou seja, marcou profundamente o professor pesquisador está em mim.

O tema de minha pesquisa de doutorado foi “O giro retórico na filosofia do jovem Nietzsche”. Nela, investiguei as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem no contexto de sua retomada da retórica no início da década de 1870, analisando se as mudanças que delas decorreram foram significativas a ponto de orientar decisivamente suas reflexões posteriores. Nesse contexto, busquei responder se essa concepção retórica de linguagem teria provocado uma ruptura no modo de pensar do filósofo, caracterizado como um “giro retórico” por alguns pesquisadores, ou, se a abordagem linguística que o filósofo faz nesse período consistiria apenas em um “desvio” episódico em sua filosofia, ou até mesmo uma estratégia de argumentação, que seria abandonada por ele depois.

Durante o período de doutorado, tive a oportunidade de participar do Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE-CAPES), na cidade de Strasbourg, França, junto à Faculdade de Filosofia da Université de Strasbourg. O período previsto era de seis meses e foi prorrogado para sete meses (03/11/2019 a 02/06/2020) devido à pandemia do Coronavírus. O objetivo principal para o período de estudo na França foi ter acesso a textos de estudiosos, principalmente franceses, da filosofia nietzschiana, especialmente os que se debruçam sobre a questão do possível “giro retórico” em sua filosofia, pois constatamos ser uma questão ainda aberta na pesquisa Nietzsche. A investigação de temas como esse, ainda carentes de aprofundamento, permite não só o avanço na descoberta e na elaboração de novos elementos científico-filosóficos, mas também abre espaço para que novas perspectivas de ensino e aprendizagem possam vir ser criadas e desenvolvidas. Nesse sentido, a escolha da Universidade de Strasbourg se justificou pelo acesso a uma bibliografia rara, sobretudo às fontes utilizadas por Nietzsche, cujas obras, na maior parte dos casos, encontram-se indisponíveis nas bibliotecas brasileiras ou com edições esgotadas, e ao contato com pesquisadores europeus que se debruçam sobre a questão proposta.

A experiência no exterior foi espetacular e inenarrável. As atividades desenvolvidas contribuíram de forma significativa, tanto para o esclarecimento e definição de questões essenciais na minha pesquisa, como pela oportunidade de enriquecimento cultural que a vivência em outro país nos propicia, o que possibilita uma formação mais ampla, contemplando necessidades que vão para além da academia. A imersão na língua francesa facilitou também o acesso, leitura e tradução de obras importantes para a minha pesquisa, tanto obras de Nietzsche traduzidas do alemão para o francês, como textos de estudiosos franceses. Eu tive acesso livre a todas as bibliotecas da Universidade de Strasbourg, assim como à Biblioteca Nacional Universitária (BNU), que tem um vasto acervo bibliográfico<sup>23</sup>.

Todas essas experiências como docente pesquisadora, de modo especial as pesquisas relacionadas ao ensino de filosofia enquanto professora do curso de filosofia na Unioeste e coordenadora do PIBID/Filosofia reforçam a ideia de que uma boa formação para a docência deve saber equilibrar a dimensão teórica e prática do curso. A pesquisa, enquanto componente constitutivo tanto da teoria como da prática, deve ser valorizada e cultivada nos cursos de formação docente, pois é por meio dela que o professor em formação pode conhecer e compreender o contexto educacional em que está inserido, sendo capaz de intervir construindo novos saberes. Nesse sentido,

---

<sup>23</sup> Todas essas oportunidades, que com certeza contribuíram de modo significativo para qualidade de minha atividade docente, só foram possíveis pela oportunidade de afastamento para qualificação docente possibilitada pela UNIOESTE. Além disso, os resultados obtidos mediante a pesquisa poderão ser amplamente divulgados em grupos de estudos, artigos e atividades de formação acadêmica.

a própria prática não se restringe a uma forma simples de reprodução, mas possui uma dimensão investigativa e constitui uma forma de criação do conhecimento.

## Referências

- ASPIS, R. P. L. O professor de Filosofia: o ensino de Filosofia no Ensino Médio como experiência filosófica. *Cadernos Cedes*, Campinas, v. 24, n. 64, p. 305-320, set./dez. 2004. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=So101-32622004000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So101-32622004000300004).
- BENVENHO, C. M.; KAHLMEYER-MERTENS, R. S.; WELTER, N.K. PIBID na Escola: Oficinas Didáticas de Filosofia. Porto Alegre: Evangraf, 2016, v.1. 128p.
- BRASIL, Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC, SEB, 2018. Disponível em [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518-versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_site.pdf). Acesso em 30 jul. 2021.
- BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP nº 009/2001. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/009.pdf>. Acesso em 30 jul. 2021.
- BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP nº 21/2001. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/021.pdf>. Acesso em 30 jul. 2021.
- BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP nº 28/2001. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/028.pdf>. Acesso em 30 jul. 2021.
- BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Resolução CEB n. 03/98. Brasília, 26 de junho de 1998. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcebo3\\_98.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcebo3_98.pdf). Acesso em 30 jul. 2021.
- BRASIL. LDB 5.692/71. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L5692impressao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5692impressao.htm); acesso em Acesso em 30 jul. 2021.
- BRASIL. Lei 11.684, de 2 de junho de 2008. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/11684.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11684.htm); Acesso em 30 jul. 2021.
- BRASIL. Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF, 1996. Acesso em 30 jul. 2021.
- HEUSER, Ester Maria Dreher; DIAS, Adriana Muniz. Raspas e restos de filosofia na BNCC-EM: trampolim para uma ética como experimentação. *Revista Teias*, [S.l.], v. 21, n. 63, p. 123-134, dez. 2020. ISSN 1982-0305. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/53280>. Acesso em: 19 jul. 2021.
- HEUSER, E., BENVENHO, C, WELTER, N. K. “Filosofia nos currículos escolares e a formação para uma docência pesquisadora”. *Revista Cristo Rei*, Ano XXIV, nº 261, julho de 2020.
- PARANÁ, Secretaria de Estado da Educação. Diretrizes Curriculares de Filosofia para a Educação Básica. Curitiba, 2007. Acesso em 30 jul. 2021.

Submissão: 29. 10. 2022 / Aceite: 30. 10. 2022

# Filosofia como insônia<sup>1</sup>

## Philosophy as insomnia

PEDRO GAMBIM<sup>2</sup>

**Resumo:** O texto discorre, a partir da obra de Lévinas, a experiência da insônia como atitude do despertar como fenômeno genuinamente filosófico que urge em nós para além do plano ontológico, isto é, como significância de outrem.

**Palavras-chave:** Insônia. Despertar. Rosto.

**Abstract:** The text discusses, based on the work of Lévinas, the experience of insomnia as an attitude of awakening as a genuinely philosophical phenomenon that urges us beyond the ontological plane, that is, as the significance of others.

**Keywords:** Insomnia. Awakening. Face.

*Não se deve dormir, é preciso filosofar (LEVINAS)*

*La philosophie n'est jamais une sagesse parce que l'interlocuteur que'elle vient d'embrasser lui a déjà échappé. (LEVINAS)*

O texto que segue apresenta considerações em torno da questão: o que é filosofia? Toma como referência a entrevista concedida pelo filósofo de *Éthique comme philosophie première*<sup>3</sup> a Bertrand Révillon, e publicada em *Les imprévus de l'histoire*<sup>4</sup> com o título *De l'utilité des insommes*.

Abordar esta questão se justifica posto que aquele que se dedica com seriedade à atividade filosófica tem de esclarecer para si mesmo a significância do ato de filosofar. Como escreve Luiz Rohden:

Nós, os que estamos às voltas com o filosofar, não poucas vezes precisamos responder – para nós mesmos e para os outros –

---

<sup>1</sup> Texto originalmente publicado em BENVENHO, C. M. e alii (Orgs.). *Anais do XXI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste*. Toledo-PR: Vivens, 2017, p. 33-51. A DIAPHONÍA agradece ao Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias, editor da Vivens, pela autorização dessa nova publicação cuja versão foi ligeiramente revisada.

<sup>2</sup> Possui Graduação em Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Imaculada Conceição (1979). Especialização em Filosofia na Área de Antropologia Filosófica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1980) e Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1982). É ex-tutor do PET do Curso de Graduação em Filosofia da UNIOESTE, instituição essa em que atuou desde 1992 até se aposentar em 2017. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: Consciência Histórica, Absoluto, Filosofia da História, Alteridade, Emmanuel Levinas e Filosofia Francesa Contemporânea. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7864773720109375>

<sup>3</sup> Conferência pronunciada em Louvain, em setembro de 1982, e publicada pela Payot & Rivages, com prefácio e anotações de Jacques Rolland.

<sup>4</sup> LEVINAS, E. *Les imprévus de l'histoire*, pp. 177-180.

perguntas eivadas, por vezes, de ironia e ceticismo: que é filosofia? Por que filosofar? Que vantagens temos com esse tipo de conhecimento? Que ela tem a dizer sobre a vida humana? Dúvidas coroadas com a afirmação “a filosofia é a ciência com a qual ou sem a qual o mundo continua tal e qual<sup>5</sup>.

Abordar a questão a partir de considerações de Emmanuel Levinas significa ouvir o dito do filósofo de uma *Obra*<sup>6</sup> cuja fecundidade “mudou o curso da reflexão filosófica de nosso tempo”. Com efeito, escreve Jacques Derrida:

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 que mudou o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, e da reflexão da filosofia, sobre o que ordena a filosofia à ética, e 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<sup>7</sup>.

Do mesmo modo, Maurice Blanchot destaca a importância de Levinas no cenário filosófico contemporâneo. Em *Texts pour Emmanuel Lévinas*, escreve:

Como filosofar, como escrever com a lembrança de Auchwitz, 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 filosofia de Lévinas e que ele nos propõe, sem dizê-lo, além e antes de toda e qualquer obrigação<sup>8</sup>.

E, em *La parole plurielle*, Blanchot não hesita em afirmar:

[...] não é preciso desesperar da filosofia. Pelo livro de Emmanuel Levinas, Totalidade e Infinito, onde, parece-me, ela nunca falou, em nosso tempo, de uma maneira mais grave, recolocando em questão, como é necessário, nossos modos de pensar e até mesmo a nossa reverência fácil pela ontologia, somos convocados a tornar-nos responsáveis pelo que ela é essencialmente, acolhendo precisamente a ideia do Outro, quer dizer, relação com o outro, em todo esplendor e a exigência infinita que lhes são próprios. Encontra-se

---

<sup>5</sup> ROHDEN, L. Filosofar na constituição da subjetividade. In.: HELFER, I., ROHDEN, L. & SCHEID, U. *O que é filosofia?*, p. 111.

<sup>6</sup> Segundo Levinas: “A Obra pensada radicalmente e objetivamente é um movimento do Mesmo em direção ao Outro que jamais retorna ao mesmo [...]. A Obra pensada até as últimas consequências exige uma generosidade radical do Mesmo que, na Obra, vai em direção ao Outro. Ela exige uma *ingratidão* do Outro”. LEVINAS, E. “La trace de l’autre”. In.: *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. p. 191.

<sup>7</sup> DERRIDA, J., *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 18.

<sup>8</sup> BLANCHOT, M. *Texts pour Emmanuel Levinas*. Apud. POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. p. 18.

aí um novo ponto de partida e um salto que ela e nós mesmos seríamos exortados a realizar<sup>9</sup>.

## I

Révillon inicia sua entrevista com o seguinte questionamento: “Imaginemos, Emmanuel Levinas, que um jovem, aluno concluinte do ensino médio, lhe perguntasse a vossa definição de filosofia, o que você lhe responderia?”

Como resposta, Levinas apresenta a seguinte consideração:

Eu lhe diria que a filosofia permite ao homem interrogar-se a respeito do que diz e sobre o que se diz ao pensar. Não se deixar embriagar pelo ritmo das palavras e das generalidades que elas designam, mas abrir-se a unicidade do único neste real, ou seja, a unicidade de outrem. Ou seja, no fim de contas, ao amor. Falar verdadeiramente, não como se sonha, se despertar, se desiludir, se desfazer de refrãos. O filósofo Alain nos alerta a respeito de tudo o que, em nossa civilização, pretensamente lúcida, viria de “marchands du sommeil”. Filosofia como insônia, como um novo despertar em meio a evidências que já marcam o despertar, mas que são, ainda ou sempre, sonhos<sup>10</sup>.

Face ao inusitado da resposta, Révillon recoloca a questão: “é importante ter insônias?” Ao que afirma Levinas:

O despertar, creio eu, é o próprio do homem. Busca, para o desperto, de um novo desembriagamento, mais profundo, filosófico. É precisamente o reencontro com o outro homem que nos chama a despertar, mas também os textos que saíram das conversas entre Sócrates e seus interlocutores<sup>11</sup>.

Questiona Révillon: “é o outro que nos faz filósofo?” “Num certo sentido”, responde Levinas. E continua:

O reencontro com o outro é a grande experiência ou o grande acontecimento. O reencontro com outrem não se reduz a aquisição de um saber complementar. Na verdade, jamais posso perceber totalmente outrem, mas a responsabilidade para com ele, da qual nasce a linguagem e a socialidade, ultrapassa o próprio conhecimento<sup>12</sup>.

Filosofia como insônia! Modo curioso e inusitado de se nomear a significância do ato de filosofar. Não obstante, é um modo de conceber o que a atividade filosófica – o filosofar – possibilita a quem a ela se dedica.

---

<sup>9</sup> BLANCHOT, M. La parole plurielle. In.: *L'entretein infini.*, p. 73.

<sup>10</sup> LEVINAS, *Les imprévus de l'histoire*, p. 177.

<sup>11</sup> LEVINAS, *Les imprévus de l'histoire*, p. 177.

<sup>12</sup> LEVINAS, E. *D'utilité des insomnies*, p. 178.

É necessário observar que Révillon inicia sua entrevista com a questão: o que é filosofia? Certamente o faz com a expectativa de obter como resposta uma definição de filosofia, bem como uma resposta a respeito da possível importância da filosofia para um aluno que visa dar continuidade a seus estudos. No entanto, Levinas começa por não apresentar uma resposta, ou melhor, por não apresentar uma definição de filosofia. Fala da “filosofia como insônia”. Evidentemente, fala da insônia não como de um simples fenômeno natural do sono, mas como acontecimento filosófico – “não se deve dormir, é preciso filosofar”<sup>13</sup> – e, como tal, pertencente ao categorial<sup>14</sup>. Descreve uma nova modalidade e um novo ponto de partida ao filosofar que não o da “reverência fácil pela ontologia”, de que fala Blanchot, mas o da “grande experiência” ou do “grande acontecimento” do abrir-se a unicidade de Outrem, “a um outro pensamento mais novo que tantas novidades” de que fala Derrida (2004, p. 18).

A abordagem de modo indireto da questão proposta sugere que se coloque a questão: é possível definir filosofia? (Para diferentes abordagens da questão, consultar a obra *O que é filosofia?*<sup>15</sup>, uma publicação do PPG de Filosofia da UNISINOS).

## II

É necessário perguntar o que se visa com a noção de insônia ao referi-la ao filosofar. É preciso analisar a sua significação filosófica, tendo em vista que, segundo Levinas, desta noção derivam “categorias lógicas” tão ou mais “nobres” das que “sustentam e fundamentam o ser” (cf. nota 14). Em *Le vocabulaire de Lévinas*, Calin e Sebbah esclarecem que a noção de insônia apresenta dois significados distintos, ambos, no entanto, designando uma “vigília situada aquém da consciência”: a) uma significação ontológica, como “um vigiar que não é nem consciência de si, nem atenção ao objeto”; b) uma significação ética, como despertar do Eu a Outrem<sup>16</sup>.

Na leitura ontológica, a insônia é descrita como o fenômeno da vigília sem objeto e sem objetivo, vem a ser, como “um despertar para o nada, ou melhor, o nada como despertar”. A insônia permite “descrever a obra do ser como vigília, o ser como presença da ausência ou densidade do vazio, obra do ser incansável e sem relaxamento”<sup>17</sup>. Levinas desenvolve esta noção de insônia de modo detalhado em sua obra *De l'existence a l'existant* (mas também nas obras *Le temps et l'autre*, *Éthique et infini*, e, ainda, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*). Na obra *De l'existence a l'existant* - a maior parte dela escrita no *stalag* como prisioneiro de guerra - Levinas descreve o há (il y a) em sua impessoalidade de “ser anônimo, que nenhum ente

<sup>13</sup> LEVINAS, E. *De Deus que vem a ideia*. p. 34.

<sup>14</sup> “Ruptura da identidade, a *insônia ou o vigiar* – outramente que ser – derivam de categorias “lógicas” não menos nobres do que aquelas que sustentam e fundamentam o ser...” In.: Id., *Ibid.*, p. 33.

<sup>15</sup> A questão é abordada em diferentes perspectivas em: HELFER, I., ROHDEN, L., & SCHEID, U. (org.). *O que é filosofia?* São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2003.

<sup>16</sup> Cf. CALIN, R. & SEBBAH, F.-D. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 38.

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p. 38.

reivindica, sem entes ou sem seres, incessante ‘remue-ménage’...”<sup>18</sup>. O há (*il y a*) impessoal, em sua desumana neutralidade, como acontecimento que não é nem ser, nem nada. Silêncio que ressoa num vazio que permanece pleno, como ruído que retorna depois da negação de qualquer ruído. No vazio absoluto: há (*il y a*), sem mais.

Ao descrever o há (*il y a*), Levinas o refere à noite, vem a ser “... a noite é a experiência mesma do há (*il y a*)”<sup>19</sup> A escuridão da noite reduz tudo a “nada” - nada não no sentido de simples ausência de ser, mas como puro ser na sua impessoalidade de “ser em geral”: nada de isto ou de aquilo, como “nada de qualquer coisa”, fora de todo acontecimento. Sem referência a um substantivo, designa, na terceira pessoa do verbo, a forma impessoal e anônima disto que “murmura no fundo do nada ele mesmo”: nada mais – nem menos – que há (*il y a*). Nada de ser, totalmente anônimo, não podendo ser objetivado e apropriado por ninguém. É mal de ser.

As análises, do ponto de vista ontológico, descrevem a insônia em sua distinção em relação à consciência. Dito de outro modo: descrevem a insônia na sua anterioridade à consciência como vigília sem sujeito e aquém de qualquer objeto. Como esclarece Levinas:

Introduzimos no acontecimento impessoal do há (*il y a*), não a noção de consciência, mas a vigília, da qual a consciência participa, afirmando-se como consciência precisamente pelo fato de simplesmente dela participar. A consciência é uma parte da vigília, isto é, ela já a lacerou. Ela comporta precisamente um abrigo contra este ser ao qual, despersonalizando-o, atingimos na insônia: este ser que não se perde, nem se ilude, nem se esquece, que é, se pudéssemos usar a expressão, completamente sóbrio<sup>20</sup>.

A insônia é vigília sem intencionalidade, vazia de objetos, “tão anônima quanto a própria noite”, em que “todos os pensamentos que preenchem minha insônia estão suspensos a nada”. Na insônia, “não há minha vigília na noite”; a própria noite vela. “Vela-se”<sup>21</sup>. Se pode (ou não) dizer que, na insônia, há um eu que “não chega a dormir”. Mas, como diz Levinas: “a impossibilidade de sair da vigília é algo de ‘objetivo’, independente de minha vontade. Esta impessoalidade absorve minha consciência; a consciência é despersonalizada. Eu não velo: ‘algo’ vela”<sup>22</sup>.

Em síntese, a insônia, nesta significação, nos coloca “numa situação em que a ruptura com a categoria do substantivo não é somente o desaparecimento de todo objeto, mas a extinção do sujeito”<sup>23</sup>. É a queda na total des-subjetivação e despersonalização: “mal de ser”.

<sup>18</sup> LEVINAS. E. *De l'existence a l'existant*. p. 10.

<sup>19</sup> Id., *ibid.*, p. 94.

<sup>20</sup> Id., *ibid.*, p. 111.

<sup>21</sup> Cf. Id. *ibid.*, p. 110-1

<sup>22</sup> Id., *ibid.*, *Éthique et infini.*, p.39.

<sup>23</sup> Id., *ibid.*, p. 112.

Em decorrência destas descrições há (*il y a*), é urgente responder à questão: como evadir-se deste “mal de ser”? É absolutamente necessário encontrar uma saída deste “horror do há” (*il y a*). No entanto, a impressão é a de uma “impossibilidade total” de saída desta fatalidade do há (*il y a*), do ser sem ente e sem transcendência. Porém, é imperativo evadir-se deste mal de ser. Mas que via se abre para dar satisfação às exigências legítimas do evadir-se do ser que não a da ontologia (ou ontologismo<sup>24</sup>)? Levinas responde:

Para sair do há (*il y a*), é necessário não se pôr, mas se depor; fazer um ato de deposição, no sentido em que se fala de reis depostos. Esta deposição da soberania, para o eu, é a relação social com outrem, a relação *dés-inter-essée* [...] minha responsabilidade por outrem, o ser-para-o-outro me pareceu ... deter o murmúrio anônimo e insensível do ser [...]. Mas a sombra do há (*il y a*), e do sem sentido, me parece ainda necessária como a prova mesma do *des-inter-essement*<sup>25</sup>.

Nesta tarefa de evasão do ser, a ontologia, como compreensão do ser, se mostra como uma tentativa fracassada. A proposta que Levinas apresenta é a do “humanismo do outro homem” a partir da linguagem ética. E a partir disso se faz necessário passar da análise da insônia em seu sentido ontológico para a análise da insônia em sua significação ética. Nessa nova significação, a insônia é descrita como

[...] o próprio despertar do eu a Outrem, sua animação ou sua inspiração pelo outro, a impossibilidade de não estar atento ao outro. Velar significa ‘velar pelo próximo’, ou ainda, “se despertar sem cessar do egoísmo de sua identidade e de sua presença a si – como se sai de um sonho mau”<sup>26</sup>.

Nesta perspectiva do despertar para Outrem, é descrita como “insônia mais vigilante que a lucidez da evidência do Mesmo”<sup>27</sup>. Levinas desenvolve as análises da insônia, em sua significação ética, de modo significativo, em sua obra *De Deus* que vem a ideia, com destaque para o capítulo *Da consciência ao despertar: a partir de Husserl*<sup>28</sup>, bem como em *A filosofia e o despertar*, publicado em sua obra *Entre nós*<sup>29</sup>.

Na interpretação levinasiana, na análise da “vigília do Eu”, em Husserl, intervém “os termos de sono e vigília”<sup>30</sup>. Com efeito, Husserl afirma: “O sono, olhado de perto, só tem sentido em relação à vigília e carrega, em si próprio, a potencialidade do despertar”<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> Levinas expõe esta necessidade de evasão em sua obra *De l'évasion*. Afirma que a necessidade de evasão permite renovar o problema do ser enquanto ser.

<sup>25</sup> Id., *Éthique et infini*, p. 42-3.

<sup>26</sup> CLAIN, R & SEBBAH, F-D. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 38.

<sup>27</sup> Id., *De Deus que vem à ideia*. p. 55

<sup>28</sup> In: Id., *ibid.* pp 33-55.

<sup>29</sup> In. *Entre nós; ensaios sobre a alteridade*, p. 112-28.

<sup>30</sup> Id., *De Deus que vem a ideia*, p. 43.

<sup>31</sup> Apud: Id., *ibid.*, p. 46, nota 23.

Segundo Levinas, em *Experiência e julgamento*, Husserl “mostra no Eu que dorme, indiferente ao que o afeta sem a intensidade necessária para o despertar, a distinção da ‘proximidade’ e do ‘afastamento’ de objetos”<sup>32</sup>. Em *Psicologia fenomenológica* de 1925, escreve Husserl:

O eu dorme em relação àquilo que está e aquilo está, nesse sentido, inconsciente... Através de todo o vivido da consciência e através de todas as modificações do vivido, através do inconsciente, passa a síntese da identidade do eu. Propriamente falando, tudo pertence ao eu desperto, enquanto que continuamente tematizado, realizando atos, funcionando como Eu vivo de presença, mas funcionando também em obras passivas, nas associações e nas sínteses de constituição passiva<sup>33</sup>.

Husserl descreve a vigília do Eu a partir da consciência como pensamento do Mesmo. Ou melhor: descreve a vigília nos termos da intencionalidade da consciência como consciência-de... Segundo Levinas, “é a intencionalidade como tal que coincide com a vigília do Eu afetado e já despertado (e) nunca entorpecido até a ausência”<sup>34</sup>.

Levinas, em suas análises da insônia e do despertar, busca avançar para além de análises husserlianas da intencionalidade e do Eu como “transcendência na imanência”, como “despertar que sempre recomeça na vigília mesma”. Ou seja, no eu desperto “o si mesmo sonolento dorme em relação a... sem se confundir com... Transcendência na imanência, o coração vigia sem se confundir com o que o solicita”<sup>35</sup>.

Com sua teoria da redução intersubjetiva, Husserl, reconhece Levinas, “descreve a admirável ou a traumatizante – trauma e não thauma – possibilidade do desembriagamento em que o eu, face ao outro, se liberta de si, desperta do sono dogmático”<sup>36</sup>. No entanto, o faz a partir de uma interpretação gnosiológica deste despertar do eu primordial. Mas isso não basta. Para Levinas, é necessário ir além da perspectiva do conhecimento. Como insônia e vigília, no “desconcerto do Mesmo pelo outro”, despertar para Outrem. Escreve Levinas:

Despertar a partir do outro – que é Outrem – o qual, sem interrupção, questiona a prioridade do Mesmo [...]. Despertar e desembriagamento através de Outrem que não deixa tranquilo o Mesmo e pelo qual o mesmo é de imediato, como vivente e, através do sono, excedido. Não é uma experiência da desigualdade posta no tema de um conhecimento, é o próprio acontecimento da

<sup>32</sup> Apud.: Id., *ibid.*, p. 45, nota 26.

<sup>33</sup> Apud.: Id., *ibid.*, p. 45, nota 26.

<sup>34</sup> Cf.: Id., *ibid.*, p. 46.

<sup>35</sup> Id., *Entre nós.*, p. 122.

<sup>36</sup> Id., *ibid.*, p. 124.

transcendência como vida. Psiquismo da responsabilidade por outrem...<sup>37</sup>.

Levinas descreve o despertar como movimento em direção ao outro, em que a consciência do despertar não é a verdade, mas o despertar para Outrem como “suscepção do Infinito”, como “despertar que é a própria vida do humano, já inquieta do Infinito. Daí filosofia: linguagem da transcendência e não relato de uma experiência”<sup>38</sup>. E acrescenta:

Insônia ou dilaceramento que não é a finitude de um ser incapaz de se unir e de ‘permanecer em repouso’ sob a forma de um estado de alma, mas transcendência lacerando ou inspirando a imanência que, à primeira vista, o envolve como se ele pudesse ter uma ideia de Infinito...<sup>39</sup>.

Neste despertar, o sujeito, em sua unicidade insubstituível de Eu, é a experiência de Outrem que, na sua intransitividade, interpela e faz responder: o eu tem de responder mesmo sem ter escolhido ou ter sido solicitado por Outrem. Esta responsabilidade constitui o sujeito em sua unicidade. O Eu está atado a uma responsabilidade que nunca buscou, nem escolheu, que é anterior ao tempo de sua consciência. – responsabilidade por Outrem que só pode ser traduzida na linguagem da ética. Como escreve Blanchot:

O eu responsável por outrem, eu sem eu, é a fragilidade mesma, a ponto de ser varado pela questão de um extremo a outro enquanto eu, sem identidade, responsabilidade por aquele a quem não pode dar resposta; e respondente e que não é questão; questão que se refere a outrem, sem esperar dele uma resposta. O Outro não responde<sup>40</sup>.

172

No despertar para Outrem, o Eu se descobre responsável numa responsabilidade que vem de aquém de sua liberdade. Ser responsável por Outrem é descobrir-se “sempre-em-dívida”, obrigado sem ter escolhido. O importante, diz Levinas, “é que a relação com outrem seja o despertar e o desembriagamento: que o despertar seja obrigação”. E continua: “O que me importa está na responsabilidade por outrem como um engajamento mais antigo que toda deliberação memorável constitutiva do humano”<sup>41</sup>.

Filosofia como insônia! Das considerações apresentadas pode-se concluir que, enquanto a insônia, no sentido ontológico, significa vigília no ser, contudo, é, na significância ética como “despertar ao Bem além do ser”, ao “outramente que ser”, que se instaura o sentido genuíno da atividade filosófica. Isto porque, para o filósofo de

---

<sup>37</sup> Id., *ibid.*, p. 124.

<sup>38</sup> Id., *ibid.*, p. 127.

<sup>39</sup> Id., *ibid.*, p. 47.

<sup>40</sup> BLANCHOT, M. *L'Écriture du desastre*, p. 183.

<sup>41</sup> Id., *Entre nós; ensaios sobre a alteridade*, p. 156.

*Totalité et Infini*, a “filosofia primeira é uma ética”. “Desembriagamento sempre a desembriagar uma vigília na vigília de um despertar sempre novo. A ética”<sup>42</sup>.

### III

#### “Não filosofar é ainda filosofar”

Para o filósofo do Humanismo do outro homem, a filosofia que nos foi transmitida pela “venerável tradição ocidental” pretende ter a “dignidade de discurso último”, englobante o suficiente para tudo abarcar. Nele se instaura a coincidência rigorosa entre o pensamento e a realidade que este pensamento pensa. No dizer levinasiano: “A correlação entre o conhecimento, entendido como contemplação desinteressada, e o ser, é, em conformidade com nossa tradição filosófica, o lugar mesmo da inteligibilidade, a ocorrência mesma do sentido”<sup>43</sup>. Decorre desta correlação que “o ser, como o outro do pensamento, se faz o próprio do pensamento-saber”<sup>44</sup>: pensamento da correlação conhecimento-ser; saber-verdade.

O discurso filosófico ocidental é, essencialmente, ontologia, ou seja, compreensão do ser e, nesse sentido, filosofia primeira. A atividade do pensar dá razão do ser de toda a alteridade, tanto a das coisas quanto a dos homens. Filosofia do pensar a totalidade, remontando toda racionalidade à “gesta” do ser que, como ser, se afirma ser – filosofia do Mesmo e da mesmidade.

A filosofia ocidental, sendo uma filosofia do ser, é acometida de alergia ao outro como Outrem. Nesse discurso, o Outro, ao se manifestar como ser, perde sua identidade. Em “A ontologia é fundamental?”<sup>45</sup>, Levinas (2005, p. ) afirma que, na ontologia, “a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano”, vem a ser, “o homem inteiro é ontologia” (2005, p. ). No entanto, a experiência irreduzível e última não é a compreensão do ser, mas a relação que “excede a compreensão”, a saber: a relação “face-a-face dos humanos, na socialidade” (2005, p. ). Na inquietude com a intromissão de Outrem no Eu instala-se o “não repouso, em que a segurança do realizado e do fundado é posta em questão” (2005, p. ). Pôr em questão: abalo no ser - insônia; despertar.

A afirmação da primazia do Mesmo, em sua atividade, exercendo-se como violência ao Outro, Levinas opõe a significância ética – a filosofia primeira é uma ética. A Ética vem interromper a “tradição filosófica do parto”, no dizer de Derrida (2004, p. 35), “desfazendo a astúcia do mestre que se finge desaparecer na figura da parteira” (2004, p. 35). A linguagem ética – o dizer ético, oposto ao dito ontológico – não se reduz a uma maiêutica, posto que, na interpretação de Derrida,

<sup>42</sup> Id., *ibid.*, p. 126.

<sup>43</sup> Id... *Éthique comme philosophie première*, p. 67.

<sup>44</sup> Id., *ibid.*, p. 68.

<sup>45</sup> Id., *Entre-nós*, 2005, p. ?

[...] a maiêutica, segundo Totalidade e Infinito, não ensina nada. Ela não revela nada. Ela desvela o que já sou capaz de saber eu mesmo (*ipse*), de poder saber de mim mesmo, neste lugar em que o mesmo (*egomet ipse, medisme, meisme, de metipse, metipsimus*) reúne em si mesmo poder e saber, e como o mesmo de ser capaz de na propriedade de seu próprio, em sua essencialidade mesma<sup>46</sup>.

Na contestação da prioridade originária do ser, Levinas propõe, a partir da significância ética do Rosto, um novo ponto de partida para o filosofar. Na inquietude da intromissão de Outrem no Eu irrompe a significância ética e o “humanismo do outro homem”. O Ético “abre o acesso à humanidade do humano”.

A significância do ético se articula no “um-para-o-outro”, no “aproximar-se na proximidade” como “acolhimento de Outrem”. Relação assimétrica, “relação sem relação”, na qual o outro é sempre Outrem. Como escreve Levinas: “Entre o um que eu sou e o outro pelo qual respondo abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não indiferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível a qualquer sistema”<sup>47</sup>. Esta diferença da não-indiferença estrutura, originariamente, o humano.

A abertura do eu a Outrem, “sem fundo de comunidade”, articula o sentido profundo do humano. O “traumatismo” que vem do outro instala “o não-reposo, a inquietude” no Eu que é posto em questão. E, em questão, ter de responder. Como afirma Levinas: “ser em questão, mas também votado à questão, ter de responder – nascimento da linguagem; ter de falar, ter de dizer eu (*je*), ser na primeira pessoa, ser eu (*moi*), ter de responder por seu direito de ser”<sup>48</sup>.

Este questionamento radical do Eu vem do “rosto de outrem” na suspensão da prioridade do eu como negação da alteridade de outrem; questão como apelo à responsabilidade para com Outrem na proximidade ética na socialidade.

#### IV

Uma das marcas distintivas da originalidade do pensamento levinasiano repousa no estabelecimento de uma nova significação para a “filosofia primeira”. Esta noção de “filosofia primeira” é estabelecida a partir da significância do ético. A partir disso, a questão a ser analisada diz relação ao sentido, a significação atribuída por Levinas à Ética.

O filósofo do Humanismo do outro homem esclarece que não deriva ética do conceito de Ética presente na tradição ocidental, quer seja da ideia grega da ética como pesquisa de uma morada comum para o bem viver, ou seja, do viver segundo o bem, quer seja de algo semelhante à “primazia da razão prática” tida como “faculdade

<sup>46</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 35.

<sup>47</sup> Id., *Humanismo do outro homem*, p. ?

<sup>48</sup> Id., *De Deus que vem a ideia.*, p. 231.

do universal”, nem no sentido de “uma camada superposta ao ser”. A ética não fica subordinada à “prudência”, nem à “universalização da máxima”, ou, ainda, à “contemplação de uma hierarquia de valores”. A ética não diz respeito a uma lei universal, nem envolve reciprocamente liberdade e moralidade num absoluto incondicional. No pensamento levinasiano, a Ética é um termo preciso, não se confundindo com a habitual “filosofia moral”. Como esclarece o filósofo:

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 [...]. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível <sup>49</sup>.

Além da crítica à Ética ocidental e de seus pressupostos, Levinas apresenta a ética como portadora da significância da humanidade do humano. Nesse sentido, a filosofia primeira é uma ética.

No entanto, curiosamente não se encontra, na totalidade da obra levinasiana, uma que seja “dedicada *ex professo* e tematicamente à ética”. Com relação a isso, é importante considerar que a ética como um programa de filosofia não tem sido, como explicitamente declara Levinas, o seu tema. Nas palavras do filósofo: “Minha tarefa não consiste em elaborar a ética; ensaio unicamente encontrar seu sentido. Com efeito, não creio que toda filosofia deva ser programática”<sup>50</sup>. E, como esclarece Derrida (2004, p. 19): “Lévinas propõe sim, a ética antes e para além da ontologia, do Estado ou da política, porém ética também para-além da ética”. E numa “dessas conversas iluminadoras pelo brilho do seu pensamento, a bondade doce do seu sorriso, o humor gracioso de suas elipses”, Levinas lhe teria dito: “você sabe, fala-se frequentemente de ética para descrever o que faço, mas o que me interessa, afinal de contas, não é a ética, não apenas a ética, é o santo, a santidade do santo”<sup>51</sup>.

É necessário reiterar que, do ponto de vista filosófico, Levinas quer considerar a ética como ponto de partida de toda filosofia, e não apenas um “ramo da ontologia”, ou seja, é a “ética fazendo-se filosofia”. Como esclarece Ciaramelli:

Levinas 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 contas, 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 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 a

<sup>49</sup> Id., *Entre nós.*, p. 149-50.

<sup>50</sup> Id., *Éthique et infini.*, p. 85.

<sup>51</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas.*, p. 19.

“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<sup>52</sup>.

Levinas propõe uma ética sem ontologia. Coloca em questão “a primazia da ontologia” e sua incapacidade de reconhecer a irreduzível originalidade do exterior ao ser – a ontologia iguala os entes lhes dando um fundamento a partir da totalidade do ser, cujo resultado é uma queda no que Levinas qualifica de “egoísmo ontológico”. Como um questionamento radical do “império total e totalitário do ser”, questiona se a “linguagem e gramática do ser” é a única a se soletrar. A questão é saber se a ontologia como filosofia primeira “esgota as possibilidades da significância do pensamento e se, após o saber e seu domínio sobre o ser, não surge uma sabedoria mais urgente”<sup>53</sup>. Dito de outro modo: o que é posto em questão é se a ontologia expressa a completude das possibilidades do pensar, ou se “para-além” (ou “para-aquém”) da sabedoria da filosofia primeira, não surge uma outra sabedoria – para além do “amor a sabedoria”, uma “sabedoria do amor”.

Levinas elabora uma resposta a esse questionamento a partir da intencionalidade tal como figura na fenomenologia husserliana. O próprio Husserl considera a intencionalidade como o “tema capital” e o “coração mesmo da fenomenologia”, sendo que, na interpretação levinasiana, “a fenomenologia é a intencionalidade”. Embora seu “caráter polimorfo e polissêmico”, a intencionalidade, em Husserl, é, na sua essência, “radicalmente teórica”. Face a esta compreensão da intencionalidade questiona Levinas: a consciência intencional não faz pressupor um outro que ela mesma?

Levinas considera que a consciência estruturada como intencionalidade, indiretamente, permanece, “como por acréscimo”, “consciência não intencional de si mesma, sem nenhuma visada voluntária, exercendo-se como saber, sem ela saber, do eu ativo que se representa o mundo e seus objetos”<sup>54</sup>. O que se passa nesta consciência que não tem a estrutura da intencionalidade? Na consciência não intencional? Seria apenas uma consciência pré-intencional, ou pré-reflexiva? Uma não-consciência? O que ocorre nessa consciência que, implícita, “acompanha a consciência intencional”?

Ao abordar o não intencional em contraponto ao intencional, Levinas considera que, na tematização e representação, a consciência de si fica assegurada na sua soberania de Eu como “senhor de si mesmo e do universo”. E a consciência não intencional? “Esta consciência confusa” não se assegura nem no objeto, nem na certeza de si. Não tem a forma de saber, de tematização e de representação. Não é

<sup>52</sup> CIARAMELLI, F. *Antes da lei – considerações sobre a filosofia e ética em Levinas e Heidegger*, p. 157.

<sup>53</sup> LEVINAS, E. *Éthique comme philosophie première*, p. 77.

<sup>54</sup> LEVINAS, E. *Entre nós.*, p. 188.

atividade, mas “passividade pura”, um “ser-sem-ter-escolhido-ser”, nas expressões levinasianas.

Não intencional, não tematizável, não saber, esta consciência confusa é má-consciência. Como má-consciência, o não intencional só pode ser dito na linguagem ética. Levinas a descreve, com ênfase, nos seguintes termos:

Má-consciência: sem intenções, sem visada, sem 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 descoberto a verdade. Na sua não-intencionalidade, alguém 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: sem culpabilidade, acusada e responsável por sua própria presença [...]. Não no mundo, mas em questão<sup>55</sup>.

A consciência não intencional, na linguagem ética, é dita má-consciência, em contraposição à consciência intencional que, na sua atividade, animada pela intencionalidade, afirma-se e confirma-se na soberania de seu ser e saber e que “legitimamente” sente e quer se dita “boa consciência” de ser, com a inalienável moral fundada nesta soberania e liberdade do Eu, assegurado em seu “direito de ser”. A consciência não intencional, como má-consciência, é “trauma” que abala a espontaneidade satisfeita do Eu em seu “direito de ser”. Posto em questão, o Eu é ser deposto de sua autonomia soberana de Eu – é ser em questão.

“Não no mundo, mas em questão”, no dizer levinasiano. Em questão, mas ter de responder. Na sua unicidade, o Eu é posto em questão. Ter de responder pela justiça de sua posição no ser. Neste questionamento radical, deposto da sua soberania de eu, o Eu tem de justificar sua posição no ser. Nos termos levinasianos:

Ter de responder por seu direito de ser [...]. Meu ‘no mundo’, ou meu ‘lugar ao sol’, minha casa não são usurpação de lugares que pertencem a outro homem já por mim oprimido ou reduzido à fome? Temor por tudo o que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato... Temor e responsabilidade que vem do rosto de outrem... Temor e responsabilidade pela morte de outro homem, mesmo que o sentido último desta responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente, a obrigação de não deixar o outro homem só face à morte<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Id., *De Deus que vem a ideia*. p. 229-30.

<sup>56</sup> Id., *ibid.* p. 106.

Má-consciência como questionamento radical no Eu que vem do rosto de outrem que, “na sua mortalidade”, “arranca o solo sólido” em que o Eu se põe e persevera na sua posição de ser. Questionamento que suspende a prioridade do Eu como negação, pelo pensamento englobante e totalizante, de toda alteridade. Na deposição do Eu de sua soberania de eu, na modalidade de “eu detestável”, significa a ética e, certamente, “a questão de sentido do ser, isto é, seu apelo à justificação”. Questão como apelo à responsabilidade, como excelência da proximidade ética na socialidade.

A questão da justificação de ser – a questão que está em questão - provocada pelo traumatismo do outro no Eu remete, não à verdade do saber identificado como tematização, mas à questão da justiça. Escreve Levinas:

[...] o humano é o retorno à interioridade da consciência não intencional, à má-consciência, à sua possibilidade de temer mais a injustiça do que a morte, de preferir a injustiça sofrida do que a injustiça cometida, de preferir aquilo que justifica o ser àquilo que o assegura<sup>57</sup>.

A questão de ter de responder pelo direito de ser se refere, em última instância, à justiça, ao para-o-outro:

Questão na qual o ser e a vida se despertam ao humano. Questão do sentido do ser – não 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<sup>58</sup>.

## V

Filosofar!? É preciso. “Não se deve dormir, é preciso filosofar”, diz Levinas. Embora na entrevista supracitada não há uma definição explícita da filosofia – filosofia como insônia não é definição – encontra-se nela, contudo, expressa a exigência e um sentido para o filosofar. Em seu sentido profundo, a filosofia primeira é uma ética. O sentido ético se estrutura pela irrupção de Outrem no Eu. Outrem é, originariamente, portador de Alteridade, não como um conceito formal e abstrato, mas como a camada mais profunda do humano. Esta é a lição de Levinas.

Como (in)conclusão, é necessário fazer referência a alusão simbólica feita por Levinas ao mito de Ulisses em oposição a história de Abrahão. Com essa referência, Levinas aponta para dois horizontes distintos a partir dos quais o filosofar significa. Ulisses significa o caminho da ontologia; Abrahão, o da ética (exódica).

---

<sup>57</sup> Id., *ibid.* p. 106.

<sup>58</sup> LEVINAS, E. *Éthique comme philosophie première*, p. 108-9.

No dizer levinasiano, a aventura de Ulisses pelo mundo “nada mais foi que um retorno à sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro”<sup>59</sup>. Auerbach, citado por Luiz Rohden, diz: “no fundo, Ulisses é, quando regressa, exatamente o mesmo que abandonara Ítaca duas décadas atrás”<sup>60</sup>. Por sua vez, Antonio Pintor Ramos interpreta do mito de Ulisses, símbolo da ontologia, nos seguintes termos:

Ulisses sai de sua pátria conservando todos os seus pertences e, ao final do périplo, retornará a ela deixando de lado e margeando mediante o engano e a astúcia – hegeliana astúcia da razão – todos os perigos exteriores que se opunham a seu regresso; e é justamente o vencer tais perigos que o torna herói. Também a violência 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, envolta 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<sup>61</sup>.

A história de Abraão relata o oposto do mito de Ulisses. Diferentemente de Ulisses que retorna a sua ilha natal, Abraão deixa “para sempre sua pátria” em direção “a uma terra ainda desconhecida e proibindo seu servidor de levar até mesmo seu filho ao ponto de partida”, como relata Levinas, para concluir:

[...] a obra pensada até as últimas consequências exige uma generosidade radical do mesmo que na Obra vai em direção ao Outro. Exige, conseqüentemente, uma ingratidão do Outro. A gratidão seria o retorno do movimento a sua origem<sup>62</sup>.

A questão das questões não se traduz na linguagem predicativa da ontologia, mas na linguagem imperativa da ética – “a exigência ética não é uma necessidade ontológica”. Ética sem sistema ético. Do amor à sabedoria, à sabedoria do amor.

## Referências

BLANCHOT, M. *L'entretein infini*. Paris: Gallimard, 1969.

<sup>59</sup> In. LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*, p. 50.

<sup>60</sup> Apud.: ROHDEN, L. O filosofar na constituição da subjetividade. In.: HELFER, Inácio, ROHDEN, Luiz & SCHEID, Urbano. *O que é filosofia?*, p. 115.

<sup>61</sup> PINTOR-RAMOS, A. Introducción a la edición castellana. In.: LEVINAS, E. *De outro modo que ser, o mas ala de la essência*, p. 23-4.

<sup>62</sup> LEVINAS, E. *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 109.

\_\_\_\_\_. *L'écriture du desastre*. Paris: Gallimard, 1980.

CALIN, R. & SEBBAH, F-D. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Ellipses, 2005.

CIAMARELLI, L. Antes da lei: considerações sobre a filosofia e ética em Levinas e Heidegger. In.: SOUZA, R. T., FARIAS, A. B. & FABRI, M. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

HELPER, I; ROHDEN, L.; SCHEID, U. *O que é filosofia?* São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2003.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1978.

\_\_\_\_\_. *De l'évasion*. Introduit et annoté par Jacques Rolland. Paris: Fata Morgana, 1982.

\_\_\_\_\_. *Difficile liberté*. 3<sup>ème</sup> ed., Paris: Albin Michel, 1976.

\_\_\_\_\_. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 4. ed. Paris: Vrin, 1989. \_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Fata Morgana, 1992.

\_\_\_\_\_. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982.

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

\_\_\_\_\_. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.

\_\_\_\_\_. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1983.

\_\_\_\_\_. *Totalité et infini: ensai sur l'exteriorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.

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

PINTOR-RAMOS, A. Introducción a la edición castellana. In.: LEVINAS, E. *De outro modo que ser, o mas ala de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROLLAND, J. «Surenchère de l'éthique». In.: LEVINAS, E. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Fata Morgana, 1992.

Submissão: 01. 11. 2022

/

Aceite: 03. 11. 2022

## O mal enquanto um problema metafísico

### Evil as a metaphysical problem

AMANDA VICTORIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO<sup>1</sup>

O esforço deste texto é mostrar as características de Deus estipuladas por Epicuro no seu dilema e os problemas que o tema do mal acarreta na compreensão de Deus e seus atributos. Os passos são: a) analisar e interpretar do dilema de Epicuro para se enxergar os atributos de Deus; b) observar os pontos do problema apontado; c) analisar através das *Confissões VII* de Agostinho, os atributos que ele nomeia para Deus e a resposta que ele fornece para o dilema;

Analisando o dilema de Epicuro conseguimos observar, primeiramente, os atributos que são dados como características de Deus:

Por outro lado, se ele [Deus] cuida apenas de algumas coisas, por qual motivo cuida de umas e não de outras? Ou ele deseja e não é capaz, ou é capaz, mas não deseja; ou ele não deseja e nem é capaz. Se ele tanto desejasse quanto fosse capaz, ele cuidaria de tudo; entretanto, pelas razões citadas acima, ele não cuida de todas as coisas, portanto, não é o caso que ele tanto deseje quanto seja capaz de cuidar de todas as coisas. Porém, se ele deseja e não é capaz, é mais fraco do que aquilo do que ele não cuida, mas não é esse o conceito de Deus, a saber, que ele seja mais fraco do que alguma coisa. Mais uma vez, se ele é capaz de cuidar de todas as coisas, mas não deseja fazer isso, ele será considerado malevolente, e se ele não deseja nem é capaz, é tanto malevolente quanto fraco; porém, afirmar isso de Deus é ímpio (EPICURO *apud* SEXTO EMPÍRICO, 1996, p. 110, tradução nossa)

De acordo com essa passagem, Epicuro afirma que não é característica de Deus ser mais fraco do que aquilo que ele cuida ou não cuida, logo, Deus é onipotente, todo poderoso. Além disso, é possível interpretar que é atribuída a característica de benevolência a Deus, pois não se deve afirmar que Deus não é capaz (fraco) e nem malevolente (mal) pois não se encaixa aos seus atributos, logo ele é benevolente. Com isso, da interpretação do dilema de Epicuro, temos duas características atribuídas a Deus: onipotência e benevolência. E, mesmo assim, com um Deus onipotente e benevolente, Epicuro conclui: o mal existe. Esse problema de compatibilidade está no centro do dilema: *uma vez que Deus, onipotente e benevolente, existe, como isso é possível, que o mal coexista?* Resulta-se dessa interpretação e conclusão de Epicuro três saídas possíveis logicamente: i) Deus não existe, porque o mal existe; ii) Deus existe e o mal existe, mas os atributos de Deus na verdade são diferentes: malevolente e fraco (próprio Epicuro pontua que afirmar isso sobre Ele, seria bárbaro); iii) O dilema está sendo encarado da maneira errada e Deus mantém seus atributos de

---

<sup>1</sup> Graduanda em Licenciatura no curso de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Bolsista junto ao Programa de Educação Tutorial (PET). E-mail: mandamilke@gmail.com

benevolência e onipotência, e o mal existe, necessitando assim, uma segunda análise do dilema. O caminho de investigação desse texto é o terceiro apontado, sendo o fio condutor desta análise. Iniciando pelo aprofundamento do tema do mal no problema, cito:

Então, se ele [Deus] cuidasse de todas as coisas, não haveria mal particular ou geral no cosmos. Porém, os dogmáticos afirmam que tudo está repleto de mal, portanto, não se pode afirmar que Deus cuide de todas as coisas (EPICURO *apud* SEXTO EMPÍRICO, 1996, p. 110, tradução nossa).

O mal existe, Epicuro mostra essa existência do mal ao falar em mal particular ou geral no cosmos, e os dogmáticos, segundo ele, dizem que tudo está repleto de mal, portanto, podemos observar o problema que o mal cria para a compreensão de Deus. Não se pode afirmar que Ele cuide de tudo porque o mal existe, e o mal existindo, fica o questionamento em relação à benevolência e onipotência de Deus.

Retomando a primeira citação feita nesse texto, em que observamos as características que Epicuro atribui a Deus através da interpretação, podemos ver os questionamentos feitos. Se Deus é onipotente, mas não cuida de todas as coisas, e sabemos que não cuida, porque existe o mal, por que ele cuida de umas e não de outras? Será que Ele deseja cuidar e não é capaz? Ora, se esse é o caso, ele não é onipotente, ele é fraco, o que vai contra seu atributo. Mas supondo que Deus seja onipotente, mas ele não deseja cuidar de todas as coisas, e por isso cuida somente de algumas, então isso fere sua outra característica: benevolência. Portanto, a existência do mal acaba tornando possível inferir a dúvida sobre uma das características de Deus, e indo até mais longe, supondo que Deus não é capaz de cuidar de tudo e nem quer; acaba afetando suas duas características ao tomar a existência do mal como conclusão.

Então, como Santo Agostinho responde essa problematização que Epicuro traz em seu dilema? É preciso, em primeiro momento, observar as características que Agostinho atribui a Deus, e se são compatíveis com os de Epicuro. Epicuro diz que Deus é onipotente e benevolente. Agostinho concorda com os dois atributos que Epicuro estabeleceu. Cito um trecho da Obra Confissões VII que demonstra isso: “Eis Deus, e eis o que Deus criou. Deus é bom e assombroso e incomparavelmente preferível a tudo isso. Ele é bom, e por conseguinte, criou boas coisas. E eis como Ele as rodeia e as enche.” (AGOSTINHO, 1973, p. 133)

Agostinho, porém, adiciona dois atributos a Deus, a onisciência e a incorruptibilidade. Com a citação a seguir é possível observar e interpretar esse acréscimo de características feita por ele:

É absolutamente certo que de modo nenhum pode a corrupção alterar o nosso Deus, por meio de qualquer vontade, de qualquer

necessidade ou de qualquer acontecimento imprevisto, porque Ele é o próprio Deus, porque tudo o que deseja é bom e Ele próprio é o mesmo Bem. Ora, estar sujeito à corrupção não é um bem. Não podes ser obrigado, por força, seja ao que for, porque em Vós a *vontade* não é maior do que o *poder*. Porém, seria maior, se Vós mesmo fôsseis maiores que Vós mesmo. Mas a vontade e o poder de Deus são o mesmo Deus. Para vós, que tudo conheceis, existe acaso alguma coisa imprevista? Nenhuma natureza existe, se não porque a conheceste. Para que proferimos nós tantas palavras a fim de comprovar que a substância de Deus não é corruptível, já que, se o fosse, não seria Deus? (AGOSTINHO, 1973, p. 132).

Agostinho aqui diz que, se Deus fosse corruptível, não seria Deus; o autor acrescenta o atributo de incorruptibilidade a Deus. Por ser Deus, o Bem divino, incorruptível, Ele não é afetado pelo mal, que não existe. Esse ponto será melhor abordado adiante. Prosseguindo para a onisciência: ele diz que Deus tudo conhece, ele tudo criou, então como não pode existir algo imprevisto para Deus, conclui-se sua onisciência. Ele ainda reforça os outros dois atributos já estabelecidos por Epicuro, a onipotência e a benevolência, ao dizer que não existe nada mais poderoso que ele, e que Deus é o próprio bem. Agostinho, porém, não aceita a conclusão de Epicuro sobre a existência do mal.

Como vimos até aqui, Deus tem como atributos, para Santo Agostinho: benevolência, onipotência, onisciência e incorruptibilidade. Ele sendo isso, como pode o mal existir? Para Agostinho o mal não existe enquanto substância, ou seja, ele não existe propriamente, assim todas as coisas que existem são boas, foram criadas boas, porém são corruptíveis:

Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível, e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper. Vi, pois, e pareceu-me evidente que criastes boas todas as coisas, e que certissimamente não existe nenhuma substância que Vós não criásseis. E, porque as não criastes todas iguais, por esta razão, todas elas, ainda que *boas* em particular, tomadas conjuntamente são *muito boas*, pois o nosso Deus criou “todas as coisas muito boas” (AGOSTINHO, 1973, p. 140)

O mal não existe como substância, portanto, o mal não existe. Todas as coisas que existem são boas pelo fato de existirem e Deus ter criado todas as coisas muito boas no seu conjunto ou na sua individualidade. Podemos concluir: se o mal não existe como substância, ele não foi criado por Deus, que somente criou coisas boas. Os atributos de Deus, tanto os que Epicuro colocou no seu dilema e Agostinho concordou, quanto os que Agostinho apontou, permanecem intocáveis e são inquestionáveis, não paira dúvida sobre eles, afinal, o mal não existe. Isso tudo,

porém, não responde o seguinte: *nós sabemos que o mal se faz presente, mesmo que não exista, como substância, ainda se apresenta e manifesta, assim, ainda vale a pergunta acerca da origem do mal*. Agostinho responde isso logo em seguida:

Em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabelecesteis. Mas porque, em algumas das suas partes, certos elementos não se harmonizam com outros, são considerados maus. Mas estes coadunam-se com outros, e por isso são bons (no conjunto) e bons em si mesmos. Todos estes elementos que não concordam mutuamente concordam na parte inferior da criação a que chamamos terra, cujo céu acastelado de nuvens e batido pelos ventos quadra bem com ela. (AGOSTINHO, 1973, p. 140-141).

Deus não criou nada mal e o mal não existe como substância, porque Deus não criaria nada que pudesse interferir na ordem que ele estabeleceu. Não obstante, o mal circunda entre as criaturas boas, que não estão em harmonia com as outras, distantes de Deus, que é quem estabelece o bem e a ordem. Para explicar isso, temos certa hierarquia entre os bens: i) o Bem divino; ii) o Bem inferior, mundano. Ao inverter essa ordem hierárquica e preferir e/ou priorizar o bem inferior, a desarmonia acontece, abrindo espaço para manifestação do mal. Mal esse que não existe, ele se apresenta nas criaturas boas que são consideradas más ao se afastarem de Deus. Essas partes podem, porém, voltarem ao equilíbrio da ordem estabelecida ao se ajustarem com as demais, ou seja, reaproximarem-se de Deus.

É possível concluir que Epicuro atribui a Deus onipotência e benevolência e levanta o questionamento acerca dessas características devido sua conclusão sobre a existência do mal. Agostinho antes de responder, aceita os atributos que Epicuro aponta como os de Deus e insere mais dois: a onisciência e a incorruptibilidade. Porém, nega sua conclusão, afirmando: o mal não existe. Após essa aceitação e acréscimo de atributos, Agostinho chega à conclusão de que o mal não existe enquanto substância, pois Deus criou somente coisas boas, apesar de corruptíveis. E, prosseguindo para o movimento final, Agostinho diz que o mal acontece devido à falta ou fraqueza da harmonia entre as criaturas boas. Sendo possível interpretar também como o distanciamento das criaturas de Deus e da religião, e maior harmonia com as coisas da Terra, causado pela inversão da hierarquia dos bens, ao priorizar o Bem inferior e não o Bem divino.

## Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of pyrronism*. Livro III. Oxford University Press: Nova York, 1996.

Submissão: 25. 10. 2022 / Aceite: 26. 10. 2022

## Contribuições do nominalismo para a crítica à metafísica: de Ockham a Nietzsche

### Contributions of nominalism to the critique of metaphysics: from Ockham to Nietzsche

FERNANDO SAUER<sup>1</sup>

O movimento filosófico do período medieval desenvolvido pelos pensadores da escola de Oxford, que surge a partir das reflexões a respeito da querela dos universais, denominado *nominalismo*, dá início a um paulatino processo de cisão com o pensamento escolástico, a saber, corrente filosófica que colocava a filosofia a serviço da teologia, tendo sido Tomás de Aquino seu mais famigerado representante. O *nominalismo* empreendeu por desvincular o pensamento filosófico do teológico, fé e razão, questionando a autoridade desta (razão) nas questões relativas a Deus, sendo estas somente apreciadas pela revelação (fé), movimento que reverbera por toda a história da filosofia desde então de maneira eminente, se nos dispusermos, seguindo a tradição, a dividir a filosofia em etapas, ao menos até o fim da modernidade, onde o *nominalismo* culminaria com o pensamento sobre a linguagem de Friedrich Nietzsche, abrindo alas para modo de pensar da contemporaneidade, especialmente com Martin Heidegger, como salienta o filósofo italiano Gianni Vattimo em sua obra intitulada *O fim da modernidade* (VATTIMO, 2002).

A reflexão nominalista, que surge paralela e em contraposição ao realismo, a saber, teoria que herda a definição de verdade aristotélica e escolástica na qual se defende a possibilidade de se adequar a palavra à realidade factual. Na escola de Oxford, já pode se notar essa dicotomia ao compararmos seus dois últimos grandes representantes, Duns Scotus, a quem poder-se-ia ao menos atribuir a alcunha de *semi-realista*, e aquele em que o *nominalismo* alcançará seu auge no período medieval, Willian de Ockham, que, em detrimento às elaboradas reflexões metafísicas escolásticas, formula o princípio da *parcimônia*, onde propõe que a explicação mais simples possível para os fenômenos venha a ser a melhor, se contrapondo ao caráter prolixo da linguagem nas construções argumentativas da metafísica tradicional, pois, segundo Ockham (1973), uma vez que as palavras não passam de figurações, sem valor de verdade verificável, quanto menos palavras, mais precisa, ou ainda, menos obscura a resposta.

A crítica de Ockham à metafísica, fundamenta seu pensamento a respeito da linguagem, Inclinado a refutar a existência dos universais, ele advoga contra o caráter de subjetividade dos conceitos assim considerados (universais), no âmbito da lógica,

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: fernandosauer17@gmail.com

onde se propõe “jogar o jogo” da metafísica, analisando os argumentos dos defensores dos universais, argumenta pois, se uma proposição que primeiro se faz ideia é sempre expressa pela linguagem, seja falada ou escrita, se restringindo, como afirma o nominalismo, ao âmbito ideal, como convenção, debitária da criação da mente, não podendo ser verificada como substância, e se as substâncias são unas, então todos os particulares se chamariam (ou mesmo seriam) a mesma coisa, se admitir-se porém que as substâncias são muitas coisas universais, implicaria um processo infinito de vir-a-ser de universais. uma vez que, não poder-se-ia pela razão falar algo de razoável a respeito de termos universais, “universais são absurdos”, nas palavras do próprio Ockham, reservamo-nos as explicitações sobre tais características divinas ao campo revelação, à graça, “poder-se-iam alegar muitas outras razões, que omito por amor à brevidade.” (OCKHAM, 1973).

Sustentando-se nos termos até aqui explanados, faz-se razoável propor que o nominalismo seja um mártir da decadência do modo de pensar medieval até então, bem como atesta-se sua importância para o pensamento cientificista moderno. Indo além, poder-se-ia ousar em atribuir-lhe o mérito de servir como um dos prelúdios que dariam bases ao desenrolar histórico que alicerçam a, segundo Heidegger, consumação (*vollendung*) da metafísica em Nietzsche (HEIDEGGER, 2010). Por conseguinte, atemo-nos às seguintes questões que suscitam de tais pressupostos: a) o que quer dizer essa consumação proposta por Heidegger? b) como o nominalismo contribuiu, o que se segue dessa contribuição na releitura nietzschiana da história da filosofia? contribuição que correlacionaram Ockham, para além de estopim do pensamento cientificista também, ainda que ele mesmo não o tenha pensado, complô para a crítica à própria objetividade científica no fim da modernidade, com a filosofia do minucioso martelo de Nietzsche.

Na tentativa de ao menos tatear o que emerge dessas questões, as quais poderiam cada uma lograr de um profundo tratamento em particular, conduzimo-nos tomando partido, não obstante as alegáveis discrepâncias, das ideias *comungadas* por Ockham e Nietzsche, a começar, com o sintoma da dissolução entre fé e razão que Ockham preconiza, e Nietzsche constata na eminente sentença: “Deus está morto”, e quem o teria matado? O homem (NIETZSCHE, 2001). Proposição que se segue do florescimento do pensamento científico na modernidade, que, importa considerar ainda que sinteticamente, a “morte de Deus” (desvalorização da orientação teológica), significa a aspiração do homem em elevar-se da antes condição de criatura, para criador, é o que marca a passagem da orientação do conhecimento humano, antes firmada em Deus, para a ciência centrada no homem, é razoável atestar a importância dessa mudança na orientação em contornos do cenário de culminância dos idealismos ainda por vir.

Com Nietzsche é que a precursão da filosofia nominalista receberia contornos mais decisivos para a história do pensamento ocidental. Pois ainda que o homem

tenha aspirado a condição de criador, não logrou dessa incumbência orientando-se pela afirmação do que propriamente a vida<sup>2</sup> é. Na ciência moderna camuflam-se os universais, transmutam-se os valores, e o autor de *crepúsculo dos ídolos* bem salienta os pressupostos científicos que partiam das mesmas premissas metafísicas, do que o filósofo da escola de Oxford já havia chamado (não sem gerar grande comoção) “absurdo”. Eis a constatação de uma avaliação valorativa da vida que Nietzsche chama *vontade de verdade*, a verdade a ser revelada como absoluta, a busca pela unidade e permanência de que pressupõem os conceitos universais no saber pelo saber, sem assumir o caráter metafórico, fictício-representativo a que Nietzsche propõe conferir à linguagem ao se referir a natureza caótica do devir que é inerente aos entes. E o que se arrola desta crença na verdade, seja de pretensa ou velada transcendência (que se supõe imanência no pensamento científico), é o *esquecimento*<sup>3</sup> do modo de ser da vida, conduta empobrecedora das forças vitais, o que Nietzsche chamará de *niilismo*. Conceito ao qual dedicarei, com amor a brevidade, bem à moda de Ockham, que julgamos, teria o consenso de Nietzsche, os próximos parágrafos, pois apreender as implicações da crítica embutida neste conceito é fundamental para que se possa entender o que se caracteriza como a consumação da metafísica de que nos fala Heidegger, e o que se segue dela, a saber, a virada no modo de se fazer filosofia que marca a passagem do período moderno para o contemporâneo.

O empreendimento de elucidar a crítica nietzschiana ao niilismo, nos convida a uma breve incursão pela história da filosofia, em uma apresentação deliberadamente panorâmica, notemos que Nietzsche julga que já no pensamento socrático-platônico, o homem tem a orientação corrompida, pois fundamenta-se em uma diligência na avaliação dos valores, marcada pelo descaso aos impulsos organicamente inerentes à vida, representados pelo conceito nietzschiano de *vontade de poder*<sup>4</sup> (*Wille zur Macht*), em favor de valores transcendentais, pela degeneração da *vontade de verdade*, que pressupõe permanência em detrimento ao devir, o eterno em desestima ao tempo, onde em favor de uma vida transcendente, que se julga melhor, nega-se o valor da vida imanente, movimento que reverbera e se alastra pela Europa por toda a idade média com o cristianismo, centrado na figura de Deus. Na modernidade o niilismo adquire uma nova roupagem, Nietzsche anuncia a morte de Deus, e no lugar dele põe-

<sup>2</sup> O conceito de vida passa por um desenvolvimento ao longo de todo o pensamento de Nietzsche. Tomamos partido, nesse contexto, da definição que concebe o caráter mais fundamental da vida como uma luta constante de forças que buscam expandir sua vontade de poder. Seja no âmbito do homem em si, mental e fisiologicamente, seja em relação a outros, e assim se segue para tudo que há na vida, tanto no macro quanto no micro, o arranjo hierárquico oriundo da relação agonística das forças é incessantemente atualizado pelo combate em busca de afirmação.

<sup>3</sup> A utilização do termo “esquecimento” é uma clara alusão à proposta de ontologia fundamental de Heidegger que aponta a história da metafísica, como a história do esquecimento do ser.

<sup>4</sup> Impulso de afirmação do caráter fundamental da vida, modo de ser de todo vivente, deliberação da vontade orgânica que visa sobrepujar quaisquer outras, intrinsecamente ligada ao conceito de vida.

se o homem, sob a tutela da ciência, a *vontade de verdade* adquire novos contornos, segue a desvalorização dos valores, mas agora alicerçando-se na desmedida busca pela verdade científica, o homem moderno, aspira permanência na concepção de sujeito, em proveito do desenvolvimento da ciência, espera melhorar a vida, e por conseguinte, a crença nesse futuro melhor implica de um ajuizamento epigonal de desvalor da vida. Ainda na modernidade, o último homem, reage à morte de Deus e consequente perda dos valores superiores da seguinte forma: se não há Deus, tudo é permitido, pois não há valor na vida. Uma conduta pessimista toma posse da orientação no último homem, a desvalorização da orientação do modo de ser da vida rebaixa-se ao nada, e Nietzsche adverte: “Quem se despreza, ainda preza a si mesmo como desprezador” (NIETZSCHE, 2005). A desvalorização da vida, pressupõe, por definição, que haja então uma que deveria ser, referenciando-se mais uma vez, a um ideal.

Em última instância, a crítica ao niilismo se configura como crítica direta à metafísica e suas pretensões de verdade, e Nietzsche propõe uma transvaloração não apenas à orientação, como também na concepção de metafísica, que é própria de seu pensamento. Ainda importaria salientar, que comungamos, em nossa interpretação da proposta nietzschiana, de que a história da metafísica não seria um erro a ser apagado, mas parte de um processo insolúvel, trata-se da necessidade de que o niilismo seja experienciado, para então se ensejar superá-lo. Deste modo, ainda que não veladas as evidentes discrepâncias observadas na filosofia de Nietzsche para com a história das representações metafísicas tradicionais, assim vistas pelo autor, não obstante, faz-se possível conferir, o caráter imprescindível de suas contribuições para a história do pensamento ocidental, tendo deste modo em seus sucessores, e mais propriamente em Heidegger, a interpretação de sua filosofia como um divisor de águas, houve um modo de pensar pré e pós-nietzschiano.

188

## Referências

- HEIDEGGER, M. *Nietzsche* (vol. I). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- OCKHAM, W. *Textos escolhidos*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. Abril Cultural: São Paulo, 1973.
- VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

Submissão: 25. 10. 2022 / Aceite: 27. 10. 2022

**Como tornar cidadã um ser “exclusivamente dedicado ao amor”? Sobre Elvira López, autora da primeira tese em filosofia feminista da América Latina**

**How to become a citizen a being "exclusively dedicated to love"? About Elvira López, author of the first thesis in feminist philosophy in Latin America**

**¿Cómo hacer ciudadano a un ser "dedicado exclusivamente al amor"? Sobre Elvira López, autora de la primera tesis de filosofía feminista en América Latina**

ESTER MARIA DREHER HEUSER<sup>1</sup>

Sensibilizada pelos movimentos das professoras de filosofia, organizadas no Grupo de Trabalho da ANPOF “Filosofia e Gênero”, e das premissas que os sustentam – a saber: 1) “a necessidade de reconhecimento de que a história da filosofia não é nem nunca foi feita só de homens, reconhecimento que nos obriga à tarefa de marcar a produção filosófica de mulheres e/ou sobre mulheres”; 2) “a filosofia está diante da exigência de incluir o debate sobre igualdade de gênero nos seus currículos, a fim de atender resoluções recentes do MEC, resultado da luta do movimento de mulheres”<sup>2</sup> –, durante o meu estágio de pós-doutorado na Argentina, na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, ainda que voltado para a pesquisa em torno da Filosofia de Deleuze como potência para pensar o ensino de filosofia, houve uma oportunidade<sup>3</sup> para que eu buscasse um trabalho referencial em filosofia, desde uma perspectiva feminista, produzido por uma argentina. A busca foi surpreendente: a primeira turma do curso de Filosofia daquela Faculdade, em 1901, foi marcada por uma tese defendida por Elvira López (2009), intitulada: *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina*. É sobre ela e as circunstâncias históricas de criação dessa faculdade que escreverei, com prazer, na comemoração dos 30 anos do PET-Filosofia, na *Revista Diaphonía*<sup>4</sup>, em sua Seção “Escritos com prazer”. Mostrarei que Elvira López fez filosofia no sentido definido por Halina Leal, professora vinculada ao GT Gênero e Filosofia: “a filosofia é crítica, formulação de questionamentos e desestabilização de posturas enraizadas” (2021).

---

<sup>1</sup> Professora do Curso de Graduação e Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE e ex-tutora do PET. Filosofia na mesma instituição. E-mail: esterheu@hotmail.com

<sup>2</sup> Disponível em: <https://www.anpof.org.br/gt/gt-filosofia-e-genero>, acesso em 06 out. 2022.

<sup>3</sup> Trata-se da terceira edição do evento “Caminhos Cruzados (Spinoza, Fichte e Deleuze)”, da Faculdade de Filosofia – UBA, em novembro de 2021. A comunicação deveria cruzar ideias de ao menos um desses filósofos com alguém da Argentina que ousou pensar. Dentre os eixos disponíveis para problematizar caminhos da política, escolhi o “Eixo 1: Povo cultura e identidade nacional”, Elvira López foi a protagonista, com Deleuze e Spinoza, rapidamente, cruzando o seu caminho.

<sup>4</sup> Revista que, no mês de outubro de 2022, tem como o texto mais lido “Mary Wollstonecraft e os direitos das mulheres”, de Jaime Farherr, professor e ex-petiano da Filosofia UNIOESTE, com mais de sete mil visualizações. Prova da importância da *Diaphonía* como meio de divulgação do pensamento de filósofas.

Em linhas gerais, López defendeu a igualdade, civil e econômica, entre todos os membros de uma nação, pois só por meio dela que eles poderão transformar suas virtudes sociais em fortalecimento e promoção de uma sociedade melhor. Considerando que uma de suas preocupações foi o problema da constituição da nação argentina e a conseqüente composição da identidade nacional, o que não poderia acontecer sem o protagonismo das mulheres argentinas, era imprescindível interrogar: quem é a mulher argentina? Resposta que López não pode dar à época, porque “o tipo de mulher argentina ainda está em formação” (2009, p. 229<sup>5</sup>). Embora López tenha mostrado como na história, em todos os lugares do planeta, a mulher foi considerada e tratada como inferior, ela insistiu na responsabilidade da própria mulher em assumir “sua missão de mãe de cidadãos livres e de colaborar na organização definitiva desta república que, mal emergiu da dominação colonial, precisa do esforço de todos os seus filhos [e filhas]”<sup>6</sup> (2009, p. 250).

Ao colocar a condição e a formação da mulher argentina no centro de suas preocupações filosóficas, López questionou leis e costumes vigentes em sua terra natal, especialmente em relação às meninas e mulheres. Ao fazê-lo, também desestabilizou os seus avaliadores, que reprovaram sua tese por duas vezes. Se seu movimento de pensamento for considerado à luz da questão deleuze-guattariana “Como fazer um povo e uma terra, ou seja, uma nação?” (1997, p. 155), pode-se dizer que a resposta implica a “invenção” da mulher argentina, sem a qual o “problema da nação” não pode sequer ser colocado. Uma parte importante do esforço de Elvira López foi realizada graças à existência da Universidade de Buenos Aires, à sua nacionalização e à mudança de perfil dos ingressantes, no final do século XIX.

### **A Universidade de Buenos Aires no processo de formação da nacionalidade argentina**

A fundação da Universidade de Buenos Aires (UBA), em 1821, é parte da invenção da nação argentina. Fundada alguns anos após a independência (1816), a UBA foi “uma das obras-primas da reconstrução do Estado que começou precisamente em 1820” (HALPERÍN, 1962, p. 29). Inicialmente, cumpriu a função de criar as elites “ilustradas” que integrariam a administração do Estado nascente, assim como tinha a finalidade de formar os “doutores” que governariam. Apesar de ser uma “universidade crioula”, em suas origens, os idealizadores da UBA se inspiraram na Europa, para seguir o modelo do Iluminismo. Contaram com a ajuda de professores europeus para o ensino de algumas disciplinas e a “divulgação de conhecimentos

<sup>5</sup> As traduções dos textos em espanhol são todas feitas por mim.

<sup>6</sup> Ao deparar-me com essa assertiva, ao invés de julgar que López, aos olhos de hoje, pode ser considerada machista, na medida em que defendeu a função materna das mulheres como primordial, relacionei-a ao admirável e corajoso trabalho da Associação das Mães e Avós da Praça de Maio que, desde 1977, é ativo contra as injustiças e a exploração capitalista dos filhos e filhas latino-americanos. Informações e a história do movimento estão disponíveis em: <http://madres.org/>, acesso em 6 out. 2022.

úteis”, como Física, Química, Matemática, Economia Política, Direito Civil, Medicina, Botânica, Astronomia, Desenho etc. Isto para desenvolver um “processo civilizatório, iluminado e laico”, não sem que a Igreja participasse de seu início, preocupada sobretudo com a moral, a ordem e a disciplina. Para o seu primeiro reitor, o presbítero Doutor Antonio Sáenz, além de transmitir conhecimentos teóricos, orientações de conduta também deveriam fazer parte da formação dos estudantes, “para isso, era necessária a aceitação absoluta da autoridade e da ordem por parte dos alunos” (UNZUÉ, 2012, p. 84).

A aprendizagem e o cultivo das humanidades, assim como a dedicação à literatura, não estavam presentes na universidade, se davam de maneira autodidatas e fora dela, em “esferas essencialmente privadas” (BUCHBINDER, 1997, p. 23). Na avaliação de Buchbinder, as tentativas de cultivar as humanidades na esfera pública tiveram pouco sucesso porque a sociedade portenha se configurava “excessivamente motivada e orientada pela ambição material, sem vínculos de solidariedade espiritual e sem consciência de pertencimento comunitário” (BUCHBINDER, 1997, p. 27). O que não contribuía para a constituição de uma identidade nacional. O remédio para esse mal, que colocava em risco a unidade do povo e a formação da nacionalidade, foi alterar o sistema educacional. Por um lado, no ensino primário, destacou-se o ensino das humanidades, da língua castelhana e da história; por outro lado, a universidade tinha a missão de nacionalizar o sistema educacional, na medida em que lhe cabia formar educadores e pesquisadores com base nos “estudos sociais dos fenômenos argentinos”, pois, até então, eram os problemas europeus que ganhavam atenção. Entre os “fenômenos argentinos” vale destacar dois que foram de grande importância na formação da nacionalidade argentina, na penúltima década do século XIX: 1) com as políticas de imigração implementadas a partir de 1880, a população estrangeira dobrou em um pouco mais de dez anos, o que obrigou o Estado a criar condições de permanência e desenvolvimento do sentimento de pertencimento à nação argentina; 2) em 1884 foi promulgada a Lei 1.420 de Educação Comum, Livre e Gratuita<sup>7</sup>, por meio da qual a educação passou a ser um direito de meninos e meninas e uma obrigação do Estado. Este ato abriu caminhos para a educação dos iguais. Os dois “fenômenos” exigiram o compromisso do Estado e da sociedade em formar professores com “consciência de pertencimento nacional” (FEMENÍAS, 2021, p. 204). A mudança no sistema educacional implicou a elaboração de um “corpus científico sobre os problemas argentinos” e sobre “a realidade nacional”, do ponto de vista histórico, literário e social, com vistas também a construir uma espécie de repertório de “ciências argentinas” (BUCHBINDER, 1997, p. 27). Se esse propósito fosse cumprido, apostava-se que a universidade proporcionaria a “solução dos problemas

---

<sup>7</sup> Uma análise complexa sobre essa Lei e seus efeitos até a contemporaneidade, feita por especialistas em Educação, está disponível em: <https://www.cultura.gob.ar/ley-1420-el-gran-avance-en-los-derechos-educativos-de-los-ninos-y-nina-10724/>. Acesso em 07 out. 2022.

sociais, uma vez que esses fenômenos fossem analisados do ponto de vista argentino” (BUCHBINDER, 1997, p. 28).

Esse foi o marco de criação da Faculdade de Filosofia e Letras da UBA, que deveria ser o “espaço privilegiado para o cultivo e o ensino das disciplinas humanísticas”, o qual “simbolizou a abertura de uma nova etapa da vida universitária, marcada pela promoção da ciência e da pesquisa desinteressadas” (BUCHBINDER, 1997, p. 32). Dado que a Faculdade se tornaria um centro de formação de professores para o ensino secundário e de formação das elites dirigentes, havia a preocupação, por parte do Conselho de Acadêmicos Honorários que idealizou, de que também ela pudesse cair no utilitarismo, sob pena de se tornar “um instrumento para a fabricação de diplomas”, como havia ocorrido, por exemplo, com as Faculdades de Medicina, de Engenharias e de Direito. Para evitar esse risco, as diretrizes visavam que os estudos, em todas as disciplinas (literárias, artísticas e científicas), fossem desenvolvidos por meio de um elemento unificador, qual seja, o método científico. Assim como também deveriam ficar separadas das instituições políticas e sociais. Seus professores eram incentivados a ir além da figura de divulgadores de dogmas científicos, alcançando a condição de críticos, pesquisadores e expoentes de ideias. Levando tudo isso em conta, a Faculdade de Filosofia e Letras cumpriria a tarefa de construir-se “sobre bases sólidas da alta cultura nacional” (BUCHBINDER, 1997, p. 33).

Em 1896 teve início a primeira turma da Faculdade de Filosofia e Letras da UBA, com 29 alunos. Entre eles, se inscreveram quatro mulheres, amparadas pela Lei 1.420 (cf. FEMENÍAS, 2021). Até então, as poucas estudantes argentinas somente haviam cursado Medicina. A fundação da Faculdade de Filosofia e Letras permitiu a matrícula de professoras formadas em nível secundário, o magistério, obtido em escolas nacionais, sem outros requisitos. A partir disso, as mulheres concentraram-se nas carreiras oferecidas pela Filosofia e Letras (cf. PALERMO, 2006). Os estudos foram distribuídos em quatro anos: os três primeiros de bacharelado e o último de “doutorado”, quando era apresentada uma tese. Ao final do curso, os(as) alunos(as) obtinham o título de “Doutor(a) em Filosofia e Letras”, que “não era uma pós-graduação como é hoje” (BUCHBINDER, 1997, p. 37).

### **A invenção de uma filosofia feminista prudente**

Em 1901, quatro homens e quatro mulheres da geração de 1896 apresentaram suas teses de doutorado (cf. FEMENÍAS, 2021). Entre elas estava Elvira López<sup>8</sup> que defendeu a primeira tese escrita na América do Sul sobre feminismo. Para além do tema, acrescentam-se as circunstâncias da banca de avaliação: o júri era composto apenas por homens que, como se pode ler no início da tese, não se agradaram de seu

---

<sup>8</sup> Com Elvira estudou sua irmã mais nova, Ernestina López, cuja tese era intitulada pela questão: *Existe uma literatura propriamente americana?* As irmãs receberam o diploma de “Doutora em Filosofia e Letras”, em 20 de outubro de 1901 (Cf. SPADARO, 2005).

teor, fazendo com que passasse por três mesas julgadoras, com composições diferentes<sup>9</sup>. Importante ressaltar que o orientador da tese, o neokantiano Rodolfo Rivarola, era sensível à situação jurídica da mulher – trabalhava com o tema do Direito da mulher à nacionalidade, até então vinculado ao do marido –, e seu co-orientador, Antonio Dellepiane, era defensor dos direitos das mulheres, ambos a incentivaram a não desistir da pesquisa e de sua defesa (cf. FEMENÍAS, 2021). Com todas as concessões que estamos habituados a fazer aos “filhos do tempo”, produtos das circunstâncias históricas, essas negativas parecem compreensíveis cento e vinte anos depois, especialmente considerando que Elvira López gerou “uma nova superfície a partir da qual pensar” (GAGO, 2009, p. 9). No entanto, Elvira López não estava sozinha em sua escrita, o feminismo rioplatense havia começado em meados do século XIX e “tinha fortes raízes nas várias correntes progressistas”, ela era “endossada por um movimento mais amplo de feministas ativas, ligadas, especialmente, ao Partido Socialista [ao qual López era filiada]” (FEMENÍAS, 2021, p. 206). Portanto, assim como o século XIX pariu esses doutores que se recusaram a aprovar a tese de López, também deu à luz homens e mulheres que afirmavam e defendiam a igualdade entre homens e mulheres. Faço questão de frisar esse aspecto relativo à história e aos filhos que ela gera porque outro argumento me sensibiliza, também apresentado no site da ANPOF, este desenvolvido por um ex-estudante da Filosofia da UNIOESTE, Dr. Fernando Sá Moreira, leitor e falante da língua alemã, que escolheu buscar, traduzir e pôr em evidência a Filosofia Africana. Ao fazê-lo, como um efeito colateral, Moreira evidenciou as limitações e problemas implicados na nossa relação com a história da filosofia que tende a assumir, passiva e acriticamente, heranças racistas, escravistas, machistas e colonialistas, com o argumento, ou desculpa, do “filho do tempo”:

No fundo, o argumento da herança do tempo é normalmente uma declaração pública de bastardia. Filho feio não tem pai. Com tal declaração não fazemos muito mais do que abraçar um desejo de não entender nossos filósofos, sobretudo onde a tinta que lançaram sobre suas obras não nos dá material para lustrar uma vez mais as belas esculturas de bronze, que tentamos erigir em honra deles na memória pública. E, a consequência disso é que, em tais momentos, não apenas arriscamo-nos a abdicar coletivamente de fazer filosofia “de verdade”, mas também de nos mostrar hábeis e vocacionados a fazer uma boa e séria história da filosofia. Mas acontece que às vezes

---

<sup>9</sup> Não há informações sobre os processos avaliativos da Tese, sabe-se, apenas, a composição das bancas avaliadoras: “Primeira mesa - Presidente: Dr. Lorenzo Anadón. Arguidores: Dr. Francisco A. Berra, Dr. Antonio Dellepiane, Dr. José N. Matienzo, Dr. Rodolfo Rivarola, Dr. Ernesto Weigel Muñoz; Segunda mesa - Presidente: Dr. Enrique García Mérou. Arguidores: Sr. Juan J. García Velloso, Dr. Joaquín V. González, Dr. Rafael Obligado, Dr. Calixto Oyuela, Dr. José Tarnassi; Terceira mesa - Presidente: Dr. Estanislao S. Zeballos. Arguidores: Dr. Joaquín Castellanos, Sr. Clemente L. Fregeiro, Sr. Samuel A. Lafone Quevedo, Dr. David Peña” (LÓPEZ, 2009, p. 25).

há sangue na herança que recebemos daqueles que vieram antes de nós (2022).

Voltemos à tese de Elvira López. O que ela fez para causar tantos impactos e, ainda assim, finalmente, receber o título de doutora? O cenário de sua tese tinha o interesse de “fundar teoricamente o conjunto de demandas políticas e sociais” das mulheres (FEMENÍAS, 2021, p. 207). O ponto de partida por ela adotado foi o conceito kantiano de lei universal: mostrou como o conceito não se aplicava às mulheres. Portanto, falhava em sua pretensão de universalidade e engendrava, assim, uma exclusão ilegítima que deveria ser corrigida. Ela produziu uma “lista histórico-mítica de mulheres notáveis na história, literatura e filosofia” – a mesma estratégia implementada pelas feministas do século XXI – para, depois, alertar que “as mulheres são habitualmente silenciadas” e que se trata de, no presente, ensinar e transmitir toda a história<sup>10</sup>. Ela defendeu a igualdade entre homens e mulheres “apelando ao ideal igualitário iluminista, em chave socialista”, deu visibilidade aos fatos e às condições das mulheres ao compor uma “genealogia das mulheres latino-americanas” (FEMENÍAS, 2021, p. 209). Longe de ser uma tese panfletária e antiacadêmica, seguiu rigorosamente o cânone vigente na produção de teses, com bibliografia atualizada, nos idiomas originais – lembremos que os navios levavam em torno de dois meses para cruzar o Atlântico! Assim, junto com renomados pesquisadores, desenvolveu com eles um “exercício de argumentação teórica em defesa – contra modelo escolástico vigente – do universal kantiano, do qual, até então, só os homens se beneficiavam” (FEMENÍAS, 2021, p. 211).

Elvira López optou por uma espécie de “dramatização dos conceitos” de feminino e feminismo, da Ideia de mulher, em sua multiplicidade, e da formação do tipo de mulher argentina. Recorreu a casos exemplares, determinando uma casuística ligada a uma tipologia, uma topologia e uma posologia relacionada às condições das mulheres de diferentes épocas, culturas, condições econômicas, sociais e culturais, através de “questões menores”, no sentido que Deleuze pensou em seu “O método de dramatização” (2006), quando indicou um conjunto desse tipo de questões, como: “quem?”, “quando?”, “onde?”, “quanto?”, “em qual caso?”, “para que?” e “como?”. Isso porque compreendeu que é com essas questões que a Ideia se torna positivamente

---

<sup>10</sup> Exatamente consoante com o que, um século depois, Halina Leal (2021, s/p) defendeu: “A filosofia sempre se apresentou e, em geral, ainda se apresenta como um conjunto supostamente universal, imparcial e neutro de pensamentos. Em outras palavras, identifica-se a filosofia com um conjunto de pensamentos sem gênero. Mas, a filosofia e suas narrativas realmente não têm gênero? Para discorrer sobre o assunto, talvez tenhamos que considerar pelo menos duas perspectivas. Uma delas diz respeito ao que efetivamente ocorre na história da filosofia e o que ocorre é o protagonismo masculino. Não que nós mulheres não estivéssemos desde sempre presentes com análises e ponderações sobre os mais distintos tópicos filosóficos. A questão é que fomos e somos recorrentemente silenciadas e apagadas da história contada por filósofos homens, numa reprodução do sexismo e do machismo presentes na sociedade patriarcal. Neste sentido, a filosofia tem servido para reforçar e legitimar as desigualdades entre os gêneros e, sim, ela tem gênero, na medida em que ainda é expressa fortemente por vozes masculinas”.

determinável; porque elas permitem dizer quais são as condições que dão alcance e sentido às ideias. É com elas que se descreve um caso, que se faz uma “casuística”, a qual depende de uma tipologia (respondida pela pergunta “quem?”), de uma topologia (onde?), de uma posologia (quando?). No caso da investigação sobre as condições das mulheres e sobre o feminismo na Argentina e na América Latina, somente esse procedimento pode levar a uma resposta complexa e coerente com o problema. São as “questões menores” que permitem abordar a “essência” do feminismo e do feminino, em seu devir e em suas conexões. Vejamos elas operando em alguns casos, na tese de López (2009):

Mesmo que o lugar mais adequado para a mulher seja o lar, ao lado do marido, “o que fazer com as mulheres que não têm bens materiais e que não se casam?” (p. 32); e, “no caso da mulher casada que fica viúva, com filhos para sustentar?”, e naquele em que a mulher “não encontra em seu marido proteção e ajuda que deveria esperar, ou que por doença deste deverá buscar seu próprio sustento, o do esposo e dos seus filhos?” (p. 33). “Como se poderá fazer de um ser exclusivamente dedicado ao amor, um engenheiro, um capitão, um financista, um economista, um administrador, um filósofo, um legislador, um juiz, um orador, um chefe de estado?” (p. 66). Se, no caso do matrimônio, se diz que a mulher será “objeto de culto para o esposo”, como, pergunta Elvira, ela poderá sê-lo “se nela prevalece a bestialidade? Como tal ser pode representar ‘o ideal, a pureza, a temperança e a generosidade’?” (p. 67). Pinta-se a mulher como um ser de essência pura e elevada, destinada a ser guardada no lar como um ídolo oferecido à adoração em um templo; “criatura eternamente doente que só pode pensar no amor. Então alguém pergunta: a que fica reduzida tão decantada missão da mulher em família?” (p. 69). A mulher foi colocada sempre em condições distintas do homem, que lhe tem negado todos os caminhos que conduzem a uma cultura superior, então, como prova de sua inferioridade, se diz que ela nada produziu de grande e notável nas ciências ou na arte: “como haveria de ter produzido, ao menos na mesma medida do homem, se tem vivido sempre em um meio especial e distinto daquele em que seu natural companheiro vive?” (p. 71). Considerando que a vida moderna impõe atividades de outras ordens que não aquelas do lar, “como a mulher se preparará para desempenhá-las? Como suas pretensões se satisfarão em tal sentido? Como resolver o problema feminista, [vinculado às exigências da vida moderna e à situação das mulheres desamparadas da proteção masculina]?” (p. 75). Não seria melhor a sociedade, em benefício da raça e em nome da humanidade, abrir caminho àquelas que buscam no trabalho honrado [não a prostituição], um recurso contra o vício e a miséria que debilitam e degradam?” (p. 271)

Essas questões incômodas, contudo, foram feitas com uma significativa dose de prudência, no sentido spinoziano do termo. Em seu trabalho, *Spinoza o la prudência*, Chantal Jaquet mostra que o filósofo fez da prudência um método; ele concebeu a noção de prudência como uma “forma de sabedoria prática que consiste em adaptar-

se, dentro dos limites do razoável, ao modo de pensar dos homens”. Fazendo isso, é possível adaptar-se ao vulgo e, assim, ganhar com ele. Em outras palavras, se nos moldarmos ao seu “modo de ver as coisas [...] encontraremos, assim, ouvidos bem-dispostos a escutar a verdade” (JAQUET, 2008, p. 16). Parece-me que a posição de Elvira López pode ser aproximada da de Spinoza, desde que se faça uma adaptação: enquanto o filósofo se dirigia com prudência aos não-filósofos, a quem chamava de “vulgos”, ela recorreu à prudência para apresentar suas ideias a avaliadores não-mulheres, quem, embora fossem filósofos, sobre os assuntos e problemas das mulheres eram, em certo sentido, parte do “vulgo”. Spinoza e Elvira López fizeram da prudência uma pedagogia, no sentido recomendado por ele, no seu *Tratado Teológico-Político*:

Assim, se alguém quiser ensinar uma doutrina a toda a nação, para não dizer a todo o género humano, e quiser ser entendido por todos e em todos os pormenores, terá de demonstrar unicamente pela experiência e adaptar os seus argumentos e as definições das coisas a ensinar à compreensão da plebe, que constitui a maior parte do género humano, em vez de os encadear e de apresentar as definições que melhor serviriam para esse efeito. Caso contrário, escreverá unicamente para os sábios, quer dizer, não poderá ser entendido senão por um número de homens proporcionalmente muito reduzido (ESPINOSA, 2004, TTP, V, p. 199).

Elvira López, por seu lado, iniciou sua tese apelando ao senso comum, ao que Spinoza chamou de *ad captum vulgi*, aproveitando o conhecimento da experiência, aquele que se apreende por ouvir dizer, a percepção adquirida pelo ouvido, com a seguinte consideração:

Devido à tendência natural do espírito humano que o leva a receber com receio qualquer inovação e resistir a ela, o feminismo tem sido combatido e visto por muitos como uma utopia ridícula, que proporia nada menos que inverter as leis naturais ou realizar a monstruosa criação de um terceiro sexo. A ele foram atribuídos propósitos anárquicos, a destruição do lar, a transformação da mulher em um ente anômalo, separada dos propósitos para os quais foi criada; daí as resistências, muito justificadas aliás, se o feminismo propusesse tal coisa (LÓPEZ, 2009, p. 31).

Partindo do que se pode considerar um clichê construído em torno do feminismo e que, provavelmente, seus varonis leitores tinham em mente, Elvira López aproveitou para tomar certa distância do posicionamento de alguns movimentos feministas, como o das sufragistas inglesas. Para ela, considerando as circunstâncias argentinas, era preciso conquistar primeiro outros direitos: benefícios educacionais, conquistas trabalhistas e econômicas para depois, quem sabe, lutar pelos direitos de participação política. Para ela, o feminismo não era uma doutrina, mas “uma tendência ou uma aspiração e, melhor ainda, uma necessidade, um resultado

inevitável da lei da evolução e da crise econômica do século” (LÓPEZ, 2009, p. 31). Fez da realidade a base de suas ideias, mostrou que o feminismo era uma posição para enfrentar os problemas de justiça e de humanidade. Sem ilusões, afirmou que a crise econômica e conjugal obrigou as mulheres a confiar apenas “nas próprias forças”. Algo muito diferente de querer “perturbar o mundo”, pois visava apenas “introduzir maior equidade nas relações sociais e melhorar a situação das mulheres e crianças” (LÓPEZ, 2009, p. 32). Ou seja, justamente porque o mundo já estava de cabeça para baixo e as mulheres, principalmente as pobres e solteiras, eram as que mais sofriam, o feminismo se justificava. Parece que essa prudência andava de mãos dadas com suas convicções. Elvira López não era uma feminista revolucionária. Ela não questionava o lugar natural da mulher, pensava “sem dúvida, que a mulher nasceu para o lar, que nele reina e que esta é a aspiração mais nobre de sua alma” (LÓPEZ, 2009, p. 32)<sup>11</sup>. Praticamente, quase tudo o que ela propôs foi em função do lar, porém, como indicado nas questões, se preocupou mais com as mulheres que, por acaso, não alcançam essa aspiração, bem como com aquelas que ficam viúvas ou que têm que ajudar na manutenção do lar.

Crítica da ideia idolatrada de mulher, Elvira López desejava e defendia o desaparecimento de um tipo de mulher, aquele que “não trabalha, não ama, não sofre; que não tem mais culto que o de sua pessoa, o luxo, a vaidade e a mentira”. Em vez disso, ela propôs que as mulheres concebessem a vida humana e a vivessem com modéstia e com verdade. O que implicava, para ela, a prática da “caridade da alma sem ostentações; que eleve seu espírito e fortaleça seu caráter; que seja tolerante e aceite como lema esta regra de ouro: ‘trate como gostaria de ser tratada’”. Compreendia que essa concepção e prática eram o caminho para a emancipação, “não do homem, porque a mulher não é escrava dele, mas do seu próprio sexo; ela se emancipará desse tecido de preconceitos medievais que estreitam seu espírito e sufocam seu coração” (2009, p. 85).

197

### **Educação e instrução das mulheres com vistas à justiça social**

Em suma, o feminismo defendido por Elvira López era nada mais nada menos que a defesa de uma educação adequada, o fácil acesso a profissões sociais, para assegurar a todas as mulheres “uma situação de independência moral e econômica que as coloque ao abrigo da miséria, e de todos os perigos que traz consigo” (LÓPEZ, 2009, p. 33). Defendeu, portanto, uma forma de justiça distributiva, algo que, até hoje, ainda é almejado. Por isso, também, no Prólogo da publicação da tese, Verónica Gago

---

<sup>11</sup> Por meio de sua prudência, López mostrou distância da posição das anarquistas que consideravam o casamento o estabelecimento de um vínculo de escravidão. Em 1896, o periódico *La Voz de la Mujer* apelava às mulheres: “Jovens, meninas, mulheres em geral, da presente sociedade! Se não querem converterem-se em prostitutas, em escravas sem vontade de pensar nem sentir, não se casem! [...] Vocês que pensam encontrar amor e ternura no lar, saibam que não encontrarão outra coisa que um amo, um senhor, um rei, um tirano” (apud PRADO, 2015, p. 7).

caracterizou Elvira López como uma “vanguardista prudente” (2009, p. 7). Tudo isso não só para o bem das mulheres, mas de toda a sociedade, pois, no seu entender, se aprendessem a estudar e a pensar elevariam “a sociedade, libertando-a daquela atmosfera de frivolidade e vaidade que hoje predomina nela, e forçariam também os homens a aprender mais” (LÓPEZ, 2009, p. 93).

Para falar em uma linguagem deleuziana, sobre a teoria do artifício: o número máximo de mulheres instruídas e educadas permite a ampliação da simpatia, alcançando assim a estima e, para López, uma transformação da sociedade argentina. É um problema moral, não pensado em termos do que Deleuze chamaria de uma lógica do “juízo de Deus”, mas como responsável pela extensão de sentimentos particulares, que podem ser colocados nos seguintes termos deleuzianos: fazer que a simpatia supere a parcialidade natural para que homens – e mulheres – sejam morais, artificialmente (DELEUZE, 2018, p. 154). Ou seja, se as mulheres tiverem uma educação adequada e prolongada, necessariamente superarão a lógica natural do clã e, artificialmente, produzirão uma consideração ampliada, dando à simpatia um caráter geral, contribuindo, assim, para a construção de uma nação na qual seus membros, em igualdade, poderão voltar suas virtudes sociais para o fortalecimento e promoção de uma sociedade melhor (cf. LÓPEZ, 2009, p. 80-83). Graças à educação das mulheres, a simpatia pelo lar e a estima pela humanidade caminharão juntas e haverá mais oportunidades para alcançar a justiça social na América Latina. Só assim um ser exclusivamente dedicado ao amor alcançará a condição de cidadã.

## Referências

- BUCHBINDER, P. *Historia de la facultad de Filosofía y Letras*: Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- DELEUZE, G. “O método de dramatização”. In. DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Cartas e outros textos*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- \_\_\_\_\_. GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: 34, 1997, vol. 5.
- ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- FEMENÍAS, M. L. *Ellas lo pensaron antes: filósofas excluídas de la memoria*. Buenos Aires: Lea, 2021.
- GAGO, V. “El programa político de una vanguardista prudente”. In. LÓPEZ, Elvira. *El movimiento feminista*. Primeros trazos del feminismo en Argentina. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2009.
- HALPERÍN, D. T. *Historia de la universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba, 1962.
- JAUQUET, C. *Spinoza o la prudencia*. Tradução de Axel Cherniavsky. Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.

- LEAL, H. Filosofia e gênero. *Coluna ANPOF*, 21 jun. 2021. Disponível em <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/filosofia-e-genero>. Acesso 06 out. 2022.
- LÓPEZ, E. *El movimiento feminista: primeros trazos del feminismo en Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2009. Disponível em: [https://www.bn.gov.ar/micrositios/admin\\_assets/issues/files/72971dd6d3d84b12f47a09od80d523e4.pdf](https://www.bn.gov.ar/micrositios/admin_assets/issues/files/72971dd6d3d84b12f47a09od80d523e4.pdf). Acesso 06 out. 2022.
- MOREIRA, F. S. “Filho Feio não tem pai: notas para uma história da filosofia do racismo”. In. ANPOF. *Coluna ANPOF*, 15 set. 2022. Disponível em: <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/filho-feio-nao-tem-pai-notas-para-uma-historia-da-filosofia-do-racismo>. Acesso em 07 out. 2022.
- PALERMO, A. I. “El acceso de las mujeres a los estudios universitarios (siglo XIX)”. *Revista argentina de sociología*, v.4 n.7, Buenos Aires jul./dez. 2006. Disponível em: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1669-32482006000200002](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-32482006000200002). Acesso em 08 jun. 2022.
- PRADO, N. M. La emergencia del feminismo en la Argentina: un análisis de las tramas discursivas a comienzos del siglo XX. *Revista Estudos feministas*, 23(1), jan.-abr. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/8pYxQFyfXmZHGdBBH9t7hLC/?format=pdf&lang=es>. Acesso em 7 out. 2022.
- SPADARO, M. C. “La Ilustración: un triste canto de promesas olvidadas”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Anexo, 2005.
- UNZUÉ, M. “Historia del origen de la universidad de Buenos Aires (A propósito de su 190° aniversario)”. *Revista iberoamericana de educación superior*, vol.3, no.8| sept. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.org.mx/pdf/ries/v3n8/v3n8a4.pdf>. Acesso em 06 out. 2022.

## **Aprenda xadrez com os filósofos: o despedaçamento do ser como possibilidade**

### **Learn chess from philosophers: the shattering of being as a possibility**

EDGARD VINÍCIUS CACHO ZANETTE<sup>1</sup>

Quando terminei o doutorado em filosofia tive a inocente impressão de ganhar uma carta de alforria. Mas como?

A academia é o templo da retomada infinita, indelével, continuada, do saber magistralmente acumulado. Um professor é, antes de tudo, um grande repetidor. Retomamos as obras que nos antecederam, lemos os melhores comentários, linha a linha. Passamos anos, décadas, fazendo análise estrutural de filosofias estrangeiras que imploramos ser nossas. Muitas vezes ficamos por um semestre estudando não mais que um parágrafo da *Crítica da Razão Pura* de Kant, ou coisas desse feitio. É elegante ser professor de Filosofia, ainda que seja uma profissão esquisita. O professor filósofo é um poço de sabedoria.

Entre tantas expectativas e frustrações, logo percebi que o patrulhamento acadêmico continuaria e, talvez, seria pior. Ter o título de doutor nos coloca em uma posição defensiva, frágil. As pessoas esperam que saibamos tudo e que sejamos moralmente corretos, modelos de virtude e trabalho. Certas bobagens, erros, insights, ensaios, tentativas, seriam observados mais criticamente pelos moralistas. De outra parte, aprendi na Unioeste que a academia é o território do método, do edifício do saber, mas também é um espaço de transgressão. As discussões no bar em frente à faculdade, os encontros fortuitos com amigos e professores, os Simpósios e as Semanas Acadêmicas, as festas do DCE e do CAFIL etc, são momentos chave que colocam em xeque a pureza acadêmica e transgredem o currículo. Neste sentido, quando o professor Claudinei Aparecido de Freitas me convidou para contribuir neste volume primoroso, e, mais, que eu poderia escrever sobre o que quisesse, fiquei entusiasmado. Primeiramente pensei na zona de conforto: vou escrever algo interessante sobre Descartes. Na sequência, o desejo de escrever a partir do que aprendi com professores queridos, tais como César Augusto Battisti, João Antônio

---

<sup>1</sup> Bolsista IC Pet-Filosofia. Bacharel/Licenciado e Mestre em Filosofia Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduado em Letras-Português (Claretiano). Professor colaborador da UNICAMP (Bolsista/Estágio Remunerado PED B/2011, Bolsista Capes/2011 a 2013). Professor efetivo do Curso de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual de Roraima (UERR). Membro dos grupos de pesquisa Estudos Cartesianos - ANPOF e da Escola Amazônica de Filosofia - EAF. Pós-Doutorado pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) com pesquisa filosófica no Instituto Católico de Toulouse/França (2017). Pós-Doutorado pela Unioeste com pesquisa filosófica na Universidade do Salento/Lecce/ Itália (2018). Coordenador do Mestrado Profissional em Segurança Pública, Direitos Humanos e Cidadania da UERR. E-mail: [edgardzanette1@gmail.com](mailto:edgardzanette1@gmail.com)

Ferrer Guimarães, Edson Medeiros de Andrade etc, se diluiu com o sentimento de não estar no ritmo de realizar mais um comentário clássico.

Os clássicos estão sempre presentes, são atuais e transpassam o tempo. Todavia, na maioria das vezes os gigantes estão em nossos ombros, quando deveria acontecer o contrário: precisamos estar sobre os ombros de gigantes. Dizendo a verdade, atualmente estou sem tesão de escrever textos como comentador. Por fim, acordei meio louco e me lancei na escrita de um relato provocativo. Este texto apresenta algumas ideias do meu novo livro autoral publicado este mês pela editora da Universidade Estadual de Roraima. Bem, aqui manifesto profunda gratidão pelo que foi compartilhado comigo, em minha jornada no curso de Filosofia da Unioeste e da academia brasileira de Filosofia.

Ao celebramos 30 anos de existência do PET Filosofia Unioeste, pensei em problematizar algumas ideias da recente obra publicada pela editora da UERR - *Aprenda xadrez com os filósofos*<sup>2</sup>. Nesta obra transpassamos a majestosa catalogação aristotélica do conceito de causa, ou algo semelhante. Curiosamente, não me preocupo mais em escrever uma filosofia acabada, completa, que dê conta de explicar o ser enquanto ser e todos os elementos que explicam a totalidade. Mas penso, eventualmente, sobre questões ligadas ao meu modo de vida nesse mundo e de como eu, que quase nada sou, sou algo no acontecer do ser que não é acabado, ou, ao menos, se o ser é uma totalidade, esta totalidade me escapa e eu permaneço em estado *zetético*, tal qual um cético pirrônico<sup>3</sup>.

Não sou um cético pirrônico clássico, pois é chato e descabido transformar o real para mim como arma de combate contra a verdade, ainda que, admito, a verdade é um mistério. Seja como for, a obra tomou outro rumo em relação ao que eu apresentaria. Eu optei, então, em escrever alguns apontamentos sobre o acontecimento do ser no xadrez, ou, do xadrez como despedaçamento do ser, como acontecimento na experiência filosófica de aprender a jogar xadrez. Considero que, talvez, o verdadeiro problema da metafísica seja o despedaçamento do ser, do ser que acontece em ínfimas possibilidades nas subjetividades dos sujeitos pensantes. Pensar a totalidade pode ter suas contribuições, mas o desejo do uno, da descoberta da unidade total e indissolúvel de um ser fechado em sua própria lógica, tal qual Parmênides pensara, é uma teoria totalitária do ser.

Embora eu admire profundamente as obras de Alain Badiou<sup>4</sup>, empresto do filósofo o conceito de *acontecimento* sem me comprometer com sua filosofia. Não

---

<sup>2</sup> Zanette, Edgard Vinícius Cacho. Aprenda xadrez com os filósofos [livro eletrônico]: uma batalha inusitada entre pensamentos e jogadas.1.ed. Boa Vista, RR: UERR Edições, 2022. O livro está disponível para ser baixado gratuitamente pelo link: <https://edicoes.uerr.edu.br/index.php/inicio/catalog/book/64>

<sup>3</sup> ZANETTE, 2010. *O ceticismo pirrônico e a classificação das Filosofias possíveis*. In: Theoria: Revista Eletrônica de Filosofia. Pouso Alegre. Ed. 05/2010, p. 142-150.

<sup>4</sup> Neste escrito evitamos realizar citações diretas, pelo estilo adotado ser fluido e livre.

quero e nem pretendo me filiar ao pensamento de Badiou. Seja como for, a ideia de identificar a infinitude do presente me atrai. Pensar uma filosofia do presente é recortar algo do ser para nós e fazer desse algo sentido no aqui e agora.

Podemos admitir que esse viés é uma maneira diferente de pensar a dialética que nos foi legada desde os filósofos gregos. Sócrates pensava a dialética como experiência de sujeitos que precisavam disputar suas teses para melhor acender à conhecimentos universais. Ir do particular ao universal, superar a opinião e alcançar a ciência, é uma das peças-chave do conceito clássico de dialética. Do conceito socrático ao conceito de dialética hegeliano aparecem dificuldades, ao aceitarmos que a dialética é uma forma de ascensão, da superação do ser como história que acontece no mundo e segue um processo para a descoberta da liberdade. O ser deixa de ser acontecimento e é pura expressão intencional, tornando-se um *télos político*.

Gosto da obra *Metafísica e Finitude* de Gerd Bornheim. Conheci esta obra através do amigo Pedro Gambim, um brilhante professor que foi tutor do pet-filosofia da Unioeste por muitos anos. A ideia de o ser acontecer como dialética, como a maneira pela qual a verdade se desvela historicamente, tem o problema de escorregarmos naturalmente para a questão da dominação. Interpretar o real, interpretar o ser como dialética que acontece no mundo a partir da relação de dominação do homem pelo homem, é uma chave de leitura importante, porém, totalitária. Este é um dos impedimentos que sempre tive ao estudar Marx e autores marxistas e marxianos. Não aceito que o ser aconteça apenas como luta de classes e relações de poder. Efetivamente, o reducionismo desta interpretação do real leva a uma maneira de pensar que traz mais erros que acertos, e o ser continua escapando à análise marxista. Não vou aqui penetrar em um debate com a história do marxismo e tampouco tenho interesse em refutar tão bem edificada tradição filosófica, apenas aponto que nossa maneira de pensar não pousa neste reino de ideias, embora admiremos o conceito de dialética e apliquemos algumas de suas categorias no xadrez.

A dialética abordada na obra *Apreda Xadrez com os Filósofos* parte de Sócrates e do diálogo como abertura. O xadrez é uma ciência que depende de dois cérebros pensando em contínua relação de combate, e nesta guerra está presente a união substancial cartesiana, com os corpos que abrigam seus respectivos cérebros pensantes em estreita e inseparável união. A alma não está no corpo como um piloto em seu navio, nos diz René Descartes. E em uma partida de xadrez entre humanos, sujeitos não jogam xadrez sem corpos. Por outro lado, computadores jogam xadrez sem corpos, ou praticamente sem corpos, com algoritmos e cabos e fios transpassando cálculos matemáticos muito superiores ao nosso modo humano de pensar. As máquinas são outras coisas que sujeitos humanos, nós somos o que somos.

Não basta pensar bem, mas é fundamental pensar bem no uso do tempo como passagem. Não podemos jogar xadrez desprezando o tempo, pois a capacidade de

jogar rápido, de manusear as peças e o relógio de xadrez, tem papel importante, complementando a capacidade de pensar as melhores jogadas. Lembremos que o jogo de xadrez é uma batalha intelectual contra um oponente e contra o tempo. Em cada partida cada jogador possui um determinado tempo para jogar e, caso o tempo termine, o jogador que deixou “seu tempo cair” perde imediatamente a partida. Então, no acontecer do pensamento no jogo de xadrez, não basta pensar bem, mas é preciso pensar bem e rápido. O ser é esguio, o ser no jogo de xadrez é combate, é luta, o ser no xadrez é acontecimento em um aqui e agora no qual tudo pode acontecer. Esse tema foi muito bem trabalhado na novela “Xadrez” (Schachnovelle - título original) de Stefan Zweig, e comentamos essa obra em (ZANETTE, 2022, p. 58).

Nos esportes uma das coisas mais interessantes são as zebras. O xadrez é um jogo de zebras. Zebras são animais exóticos que hipnotizam com suas linhas aparentemente disformes. Campeões, os chamados “Grandes Mestres” (GMs) perdem torneios raramente para jogadores mais fracos, mas acontece. Para citar um exemplo, eu que sou um jogador amador, professor, funcionário público, com um pouco de treino e em um dia de inspiração, empatei com o grande mestre multi-campeão brasileiro Darcy Lima, joguei treze partidas, ganhando dez, empatando três e não perdendo nenhuma, me tornando campeão brasileiro de xadrez (2022) na modalidade Relâmpago (Blitz)<sup>5</sup>. É verdade que no xadrez Blitz jogadores fracos tem mais chances de vencer jogadores mais fortes. Mas mesmo no xadrez clássico, com longo tempo de reflexão, fracos eventualmente vencem fortes. A beleza do acontecimento no esporte reside nesta luta em perseverar e em fazer acontecer algo imprevisto, isto é, romper a suposta superioridade do melhor. A luta, o combate que é de todas as coisas pai, *à la* Heráclito, reina como festa. Quem queira conhecer sobre as modalidades do jogo de xadrez, basta ir ao capítulo que trata do tema em meu livro supracitado.

Jogar xadrez é inútil, fazer filosofia é inútil, a vida, tem algum sentido? O sentido não é dado, não está posto como cognoscível irrefletido. O sentido só é cognoscível como construção, como doação de significado. Há sujeitos humanos que dotam as coisas de sentido. Na doação de sentido, no cuidado, no recolher algo e dizer: isso, eu, isso é meu, isso é para mim, eu quero isto, eu quero fazer isso, eu quero praticar isso, eu quero me tornar.... eu sou... é nesse esforço do acontecer do sentido como doação que fazemos ciência, filosofamos e jogamos xadrez. Embora seja estiloso pensar somente através de conceitos teleológicos, considerando o mundo como dado e as coisas como fechadas, se todos por natureza desejam saber, esse desejo também supõe um âmbito pré-intencional que subjaz ao próprio saber.

O brincar, o gozar o mundo, o fazer do mundo festa, na tentativa de perseverar e sobreviver, parece indicar um âmbito pré-reflexivo que subjaz ao próprio ato do saber como desejo aristotélico. O jogo de xadrez chama atenção como brincadeira.

---

<sup>5</sup> O resultado oficial pode ser conferido no site: <http://chess-results.com/tnr666134.aspx?lan=10&art=1&rd=13>

Em toda ciência, como é o caso do jogo de xadrez, nós temos outras intenções mais puras e menos competitivas, frutivas, que permitem o gozar a vida com sentido.

Ailton Krenak não é um metafísico, não é um filósofo tal qual aqueles que eu estudei na Universidade. Dois livretos dele chamam atenção. *Ideias para adiar o fim do mundo e a vida não é útil*. Ideias para adiar o fim do mundo pensa a presença do ser como fugaz, como cuidado. O limite está dado, incerto, difuso, o limite está aí, porém, a construção de uma humanidade que não olhe para o limite, simplesmente acelera o projeto de destruição do todo circundante. Com outras palavras, o Brasil e o mundo se lançam em uma luta pela produção jamais vista na história. Esta caçada à natureza, a hecatombe dos sistemas naturais de vida, tudo isso levará, é óbvio, para o fim dos tempos. Logo, evitar o fim do mundo é o único projeto filosófico que nos resta. Não há escolha. Ou paralisamos os governos ecocidas e etnocidas, ou o fim do mundo abarcará o circundante em poucos séculos.

Sob outro enfoque, segundo o olhar de quem vive na Amazônia, sabemos que suas populações sofrem por falta de estradas, ausência de trabalho, falta de escolas, problemas de condução, problemas de internet etc. Pessoas nativas que vivem nestas vastas regiões precisam ter a oportunidade de escolher como viver. Alguns realmente desejam viver tal qual sempre viveram, evitando se aproximar dos brancos e de seus costumes. Mas, a grande maioria, reconhece suas tradições, vive um pouco das tradições, porém, sente profunda curiosidade e desejo de participar da cidade capitalista. As tentativas de excluir os indígenas de viver a cidade capitalista é uma outra forma de exclusão perversa. Ora, aprendemos com o helenismo que um cidadão da comunidade também pode ser um cidadão do mundo. Os nativos das comunidades tradicionais devem ser protagonistas de sua própria história e de como desejam viver. Proibir estas pessoas de habitar o mundo e isolá-las, intencionalmente, é um crime tão nefasto quanto a ideia de os brancos saírem pelo mundo colonizando e evangelizando todos e tudo. O meio-termo, sempre ele, precisa ser construído.

Tive a oportunidade de trabalhar em uma escola indígena no interior de Roraima e continuo tendo contato com alunos indígenas nestes nove anos de Amazônia. Nós do sul/sudeste por vezes temos uma visão ridícula do indígena, como se ele não produz nada e que vive andando com cocar e arco e flexa em punho. A história da nossa música, da literatura brasileira, tudo isso contribuiu para expressar uma falsa imagem, pois, na verdade, não existe “um indígena brasileiro”, existem centenas, talvez milhares de formas de ser dos indígenas brasileiros. A multiplicidade assusta, porém, ela é mais fiel que a ideia fechada de o Brasil ser o resultado de colônias de pessoas que vieram trazer paz, ciência e teologia para um mundo decaído. É claro que a crítica voraz não pode apagar todas as coisas positivas que os europeus nos legaram. Mais uma vez, um meio-termo deve ser construído. Eis Aristóteles novamente, sempre ele!

As tendências destrutivas da civilização precisam ser freadas, mas a nossa forma de habitar o mundo não pode ser ingênua de maneira a evitar que todos possam participar da cidade. Esse sistema não é o melhor dos mundos possíveis e está longe de ser, porém, privar os nativos de escolher participar da cidade capitalista, é uma outra forma de etnocídio. Não faz sentido que a verdadeira vida esteja ausente, como problematiza Emmanuel Levinas. Devemos significar o presente, o aqui e o agora, e o desejo de uma transcendência positiva que deve ser o complemento de um presente bem vivido, fruído, feliz.

Pensar o acontecimento do ser no xadrez é pensar vias descomprometidas, recortes, deixando de lado edificações metafísicas clássicas, para que simplesmente fruamos o problema do tempo acontecendo na finitude. Cada partida de xadrez abre possibilidades e, neste processo, são lançados mundos de sentidos e significados para sujeitos pensantes finitos. Eis aqui um pequeno ensaio para provocá-los a ler a obra *Aprenda Xadrez com os Filósofos*. Nela expomos mais profundamente nossa perspectiva ética de pensar o despedaçamento do ser como acontecimento no jogo de xadrez. A volatilidade do acontecer do ser, como recorte no tempo, faz que no xadrez nem sempre *ao vencido, ódio ou compaixão; ao vencedor, as batatas*.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*, v. II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- AVERBACH, Y.; BEILIN, M. *Viaje al reino del ajedrez*. Tradução do russo: Augustín Puig. Barcelona: Ediciones Martines Roca, 1975. (Coleccion Escaques)
- BADIOU, A. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Logiques des mondes: L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 2006.
- \_\_\_\_\_. *L'immanence des vérités: L'être et l'événement*. Domont, France: Fayard, 2018.
- BATTISTI, C. A. "Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo". In: *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Ijuí, RS; Cascavel, PR: UNIJUÍ/EDUNIOESTE, 2010.
- BORNHEIN, G. *Metafísica e finitude*. Porto Alegre: Movimento, 1972.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Méditations métaphysiques*. In: *Oeuvres de Descartes*, Vol. IX-I, Adam et Tannery, 11 vols. Paris, Vrin, 1973-8.
- FAVRETO, E. K.; SILVA, J. C. S.; ZANETTE, E. V. C. (Orgs.). *A filosofia como ponto de encruzilhada: ensaios epistemológicos, interdisciplinares e existenciais*. Boa Vista: UERR Edições, 2021.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MACHADO DE ASSIS, J. M. *Contos: uma antologia*. Seleção, introdução e notas de John Gledson. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, vol.1.

\_\_\_\_\_. *Machado de Assis* (p. 689). Viseu. Edição do Kindle.

\_\_\_\_\_. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1994, 3 vol. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000243.pdf>

MATHIAS, H. G. *Machado de Assis e o jogo de xadrez*. In: Anais do Museu Histórico Nacional, vol 13, 1952, p. 143-191. Disponível em:

<[https://www.machadodeassis.org.br/abl\\_minisites/cgi/cgilua.exe/sys/start73a5.html?infoid=304&sid=112](https://www.machadodeassis.org.br/abl_minisites/cgi/cgilua.exe/sys/start73a5.html?infoid=304&sid=112)>. Acesso em: 10 de abril de 2021.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Eutífron, Críton*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973. 13 v.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUCRio; Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

REALE, G. *História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

ROBINSON T.M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

SPINOZA, B. *Éthique*. Paris-Tel-Aviv: Éditions de l'Éclat, 2005.

ZANETTE, E. V. C. "A influência do ceticismo na filosofia de Descartes e a dúvida posta em questão". In: *Revista Reflexões*, Fortaleza- CeAno 1, nº 1, p. 71-87, jul/dez 2012.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e subjetividade em Descartes*. Curitiba: CRV, 2015.

\_\_\_\_\_. *Crítica ao sensível na teoria da alma racional de René Descartes*. 2. ed. Boa Vista: UERR Edições, 2021.

\_\_\_\_\_. "O ceticismo pirrônico e a classificação das filosofias possíveis". In: *Theoria: Revista Eletrônica de Filosofia*. Pouso Alegre, MG. Ed. 05/2010, p. 142-150.

VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ZWEIG, S. *Amok e xadrez*. Tradução: Odilon Gallotti e Marcos Branda Lacerda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

Submissão: 26. 10. 2022 / Aceite: 29. 10. 2022

## O tempo e o nascimento da beleza

### Time and the birth of beauty

PAOLA SCHROEDER<sup>1</sup>

Pescoço traçado por finas ondas.

Colo brilhante de linhas e sombras.

Pele fluída revela veias, ossos e movimentos.

Sorrisos se desdobram em vincos infindos.

Fios em raiz reluzem lua e estrela.

Olhos vertem em rumos pelos cantos.

Imagem palavra degradada por partes bestiais.

Me alimento do tempo que em mim não há.

Devoro as mulheres que carregam meu futuro.

Desejo o tempo que se multiplica sobre seus corpos.

São cinquenta os anos gênese do meu encanto.

Por elas meus olhos inauguram todo dia a beleza.

---

<sup>1</sup> Paola Schroeder nasceu em Toledo, Paraná. Possui graduação em Tecnologia em Design de Interiores pela Faculdade Dom Bosco e técnico em Design de Interiores pelo Instituto Brasileiro de Design de Interiores. Atualmente é graduanda de Filosofia, aluna bolsista da Universidade Estadual do Oeste do Paraná pelo PET Filosofia e pesquisadora no programa de iniciação científica da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Também é poeta e artista. Atua pesquisando na área de Filosofia, com ênfase em Estética, os autores Kant, Schiller, Rancière. Tem interesse em etnomusicologia, história, educação e arte em suas mais diversas dimensões. É membro do Grupo de Pesquisa Filosofia, Ciência e Natureza na Alemanha do Séc XIX na UNIOESTE e do Grupo de Pesquisa Diferença e repetição: genéticas e cartografia na UNILA. Participou da plaquete Tanto mar sem céu (Lumme Editor, 2017), da antologia No meio do fim do mundo (Elã, 2022) e tem seus poemas publicados em várias revistas literárias e jornal de literatura, como o Rascunho, Germina, Mallarmagens, Ruído Manifesto, Zunái, entre outros. Recentemente lançou seu primeiro livro de poesia pela editora Patuá, À Beira da Palavra, que pode ser adquirido no site da editora ou direto com a autora, através das redes sociais. <https://www.editorapatua.com.br/a-beira-da-palavra-de-paola-schroeder>  
E-mail: [paola\\_sch@hotmail.com](mailto:paola_sch@hotmail.com)

## QUANDO ENFIM FLOR

Meus veios por encanto  
coabitam meu pranto.

Estou indo  
de forma brutal  
ao meu encontro.

No espelho estéril,  
seios que matarão de fome  
desejos que insisto em criar.

Princípio precipitando o olhar.  
Interno voo de asas trincadas.

Nenhum rastro de prazer.

Lábios pálidos,  
cissura de pêssego  
que não vale uma bicada.

Quem sou eu nessa imagem invertida,  
brincando de mimetismo  
em busca de dor.

Me farei existência  
quando um dia flor.

## VOLVER

Crua, gênese da minha existência.

Universo em âmbar.

Pássaro carcomido por estrelas.

Nunca se é sábio por inteiro.

Os anos copulam suas arestas.

Mãos pálidas e insossas,

vestígios da fome.

Torna o que é profundo.

Livre em águas

as asas de uma sereia.

Para quando voltares,

a vida que não compreendo

e a palavra estagnada na garganta.

## II

Antes da fala,

a mulher.

Antes da palavra,

a imagem.

No início do verbo,

Seu corpo.

No fim da boca,

sua boca.

Mulheres de água  
em dissolução.

Submissão: 06. 10. 2022 / Aceite: 06. 10. 2022

Poeta

Poet

JOSÉ FERNANDES WEBER<sup>1</sup>

Poeta,  
Onde dói a dor que sentes?  
Existes, tu mesmo,  
Ou és um mero vagar  
No verbo a singrar?  
Tu mesmo, quem és Poeta?  
Cancioneiro de falsas ou de verdadeiras sinas?  
Entoador por certo, ora de grandes, ora de pobres rimas.  
Onde estavas quando nasceu-te o verbo?  
Perscrutavas o milagre anunciador?  
Ou só cantavas tua pobre sina,  
Lamentavas tua dor com rimas?  
A amada que tanto amas  
Cuja ausência reclamas  
Existe? Como é? Onde está?  
É branca, negra, mulata  
Ou tem a tez de prata?  
Poeta faz tua Musa aparecer  
Que cantarei e beberei contigo  
A desventura do teu sofrer.

---

<sup>1</sup> Professor Associado C do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Membro da Comissão Coordenadora do Programa de Pós-Graduação (Mestrado/Doutorado) em Filosofia da UEL. Membro (Kooperationspartner) do EUGEN-FINK ZENTRUM WUPPERTAL (EFZW), vinculado ao Institut für Transzendentalphilosophie & Phänomenologie (ITP) da Bergische Universität Wuppertal e membro do GT Fenomenologia/ANPOF. Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia e do Núcleo de Pesquisa Schopenhauer-Nietzsche, ambos da UEL. Cursos: Graduação em Filosofia, ex-petiano (UNIOESTE); Mestrado em Filosofia (UNICAMP); Mestrado em Filosofia da Educação (UEM); Doutorado em Filosofia da Educação (UNICAMP); Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) na UNESP/Marília. Atualmente cursa Doutorado em Filosofia pela UNIOESTE e estágio de pós-doutorado em Filosofia pela UFPR. E-mail: [jweber@uel.br](mailto:jweber@uel.br)

Senão, Poeta, não me leve a mal  
Mas revelarei teu segredo ancestral:  
Mente bem, mas disfarça mal.

Submissão: 31. 10. 2022 / Aceite: 01. 11. 2022

## O cansaço circense: as desventuras de um palhaço triste

### The circus fatigue: the misadventures of a sad clown

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA<sup>1</sup>



Por que voto ?

Porque quero um país amado e não armado

Por mais bibliotecas e não clubes de tiros

Carecemos de amor e não de ódio.



Por que voto ?

Porque a proteção à vida está acima da ganância e do lucro

Atacar laboratórios, atrasar vacina, fazer graça da desgraça alheia é a típica brincadeira de mau gosto: é fazer circo em meio a um cemitério aberto.



Por que voto ?

Educação, ciência e cultura não é gasto, mas investimento

Eleger a ignorância como virtude cívica é o fundo do poço de um país.

---

<sup>1</sup> Na área de Filosofia, realizou estágio pós-doutoral na Université Paris I/Panthéon-SORBONNE (2011-2012), doutorado na UFSCar (2007), mestrado na UNICAMP (2000), graduação na UNIOESTE (1994) e no IFA (1990). Foi Acadêmico Bolsista (1992-1994) e tutor (2013-2016) do PET (Programa de Educação Tutorial) do Curso de Filosofia da UNIOESTE, instituição em que atua como Docente na Graduação e Pós-Graduação (*Stricto Sensu*), na mesma área. E-mail: [cafsilva@uol.com.br](mailto:cafsilva@uol.com.br)



Por que voto ?

Porque governar é dialogar, construir pontes ...

Não aprofundar o abismo.



Por que voto ?

Liberdade de expressão não é liberdade de agressão

Ferir de morte, por gestos, palavras ou ações, é o alibi de quem já perde a razão. Quem é jagunço, não tem argumento: que conceito de “cidadão de bem” mais surreal, pasme.



Por que voto ?

Porque o brasileiro não quer ser cobaia, samambaia de cercadinho, nem espectador de playboy de motociata com verba pública. O brasileiro que verdadeiramente trabalha e estuda não se presta a esse gênero de hobby. Ele quer salário digno, carteira assinada, comida e bebida na mesa, educação e saúde de qualidade pra sua família.



Por que voto ?

Diz-se que Deus perdoa sempre; o homem, às vezes; agora, a natureza nunca

Em defesa da Amazônia; do Pantanal, de nossos rios, matas e mares. Eles nos cobrarão caro: tenha certeza disso.



Por que voto ?

Pelo respeito à diversidade étnica, cultural, regional e sexual.

Quem não observa isso, com a devida atenção, não pode ser chamado de democrata e posar como defensor da liberdade. Que liberdade, cara pálida? A tua pra você fazer o que bem entender e não precisar prestar contas de nada?



Por que voto ?

Pela defesa da verdadeira família que é lugar de aconchego, paz e respeito às diferenças.

Quem intimida uma colega parlamentar induzindo a cultura do estupro, assedia menores, usa dinheiro público para “comer gente”, vê a filha como fruto de uma fraquejada, incita o aborto de um filho, não é a favor da família, mas de família.



Por que voto ?

Pela soberania do país.

Defender torturador, atirar bomba em quartel; incitar fanáticos contra a própria polícia, intervir na PF, ameaçar o STF, é agir como fora da lei... Que nome se dá a isso mesmo?



Por que voto ?

Perdoar dívidas bilionárias com pastores, artistas do agronegócio; comprar de mais de 51 imóveis; decretar auxílio com compra de votos, hummm...ah, sim, isso não tem nada a ver com corrupção...



Por que voto ?

Transparência *versus* Sigilo

Quem não deve não teme.



Por que voto ?

Causar na ONU, mentir sobre o país distorcendo dados e estatísticas, criar intriga internacional e comercial, financiar fake News, não é diplomacia, mas “micologia”: fazer o país “pagar mico”.



Por que voto ?

Por que cansamos. Cansamos porque as razões de nosso voto seguiriam aqui indefinidamente. Ninguém, em sã consciência, aguenta mais. Acabou o circo: está pegando fogo. Assim termina mais um longa-metragem *trash*: a história de um palhaço infeliz. Adeus Bozo.

Submissão: 30. 10. 2022 / Aceite: 30. 10. 2022

## Algumas reflexões sobre a afetividade do pensamento no *Esboço para uma Teoria das Emoções*<sup>1</sup>

GABRIELLA FARINA<sup>2</sup>

(Autora)

CAROLINE DE PAULA BUENO<sup>3</sup>

(Tradutora)

"Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos devolveu o mundo dos artistas e profetas: assustador, hostil, perigoso, com refúgios de graça e amor. Ele abriu caminho para um novo tratado sobre as paixões que seriam inspirados por esta verdade tão simples e tão profundamente incompreendida por nossa gente refinada: se amamos uma mulher, é porque ela é amável<sup>4</sup>". Algumas linhas, breves declarações, expostas por Sartre logo após seu controverso encontro com a fenomenologia husserliana<sup>4</sup>: à primeira leitura, essas palavras parecem bastante herméticas. Com efeito, o artigo escrito em Berlim nos anos 1933-1934, mas publicado em 1939, está sujeito a três contrastes: com Husserl, com Heidegger e com o *Ser e o Nada*, pois propõe a fenomenologia – como aponta Vincent de Coorebyter após Herbert Spiegelberg – uma imagem baseada em uma "estranha interpretação da intencionalidade como tornando o objeto intencional independente da consciência<sup>5</sup>". Essa relação com Husserl é imediatamente controversa, especialmente porque Sartre lê Husserl ao mesmo tempo que lê Heidegger. Por isso, ele (Sartre) emprega a ideia de intencionalidade com o ser-no-mundo heideggeriano, com a questão do *Zuhandenheit*, definido como o conjunto de utensílios manejados para fins humanos, e com interesse pela *Geworfenheit*, quer dizer, pela facticidade.

De acordo com a reconstrução feita por V. de Coorebyter, que resulta de um confronto meticuloso entre todas as obras de seu período fenomenológico, Sartre escreve o seu ensaio sobre a intencionalidade para marcar a sua distância com a filosofia da imanência psicofisiológica e com essa psicologia que conferiu primazia ao sujeito e aos estados interiores, no sentido de que Amiel, e com ele os romancistas,

---

<sup>1</sup> Publicação original: FARINA, Gabriella. Quelques réflexions sur l'"Esquisse d'une théorie des émotions" à propos de l'affectivité de la pensée", in: *Études sartriennes*, 2014, n. 17/18, Repenser l'"Esquisse d'une théorie des émotions" (2014), pp. 7-19. Agradecemos à Revista pela concessão dos direitos para essa tradução.

<sup>2</sup> Università degli Studi Roma Ter.

<sup>3</sup> Graduada, ex-petiana do Curso de Filosofia pela UNIOESTE, Mestre em Filosofia pela UNIOESTE e Psicóloga formada pela PUCPR, Campus Toledo. E-mail: [carol\\_bueno14@hotmail.com](mailto:carol_bueno14@hotmail.com)

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: intencionalidade" (1939, *Situações*, I, Paris, Gallimard, 2005, p. 32.

<sup>5</sup> H. Spiegelberg, *O Movimento Fenomenológico*, Martinus Nijhoff, Haia, 1960, t.II, p. 451; citado por V. de Coorebyter, *Sartre enfrentando a fenomenologia*, Oussia, Bruxelas, 2000, p. 68.

historiadores, psicólogos e psicanalistas, pretendiam mostrar que "toda paisagem é um estado da alma"<sup>6</sup>.

Longe de relacionar o sujeito a imagens mentais, como se a consciência não tivesse outro objeto senão seu conteúdo e suas ideias (Locke) ou suas impressões (Hume), Sartre reivindica para o sujeito uma relação direta com a realidade em si mesma. O entusiasmo inicial pela ideia husserliana de intencionalidade, contudo, logo se transforma em uma crítica severa ao pai da fenomenologia, acusado de não ter combatido os erros do imanentismo e, assim, permanecer prisioneiro da psicologia. Atitude dúbia de Sartre em relação a Husserl, feita de filiação e contestação, que não permite identificar sua ideia de intencionalidade com o que Husserl havia teorizado: Sartre transforma a fórmula "consciência é sempre consciência de algo" em "consciência é sempre consciência de algo que é diferente de si mesmo e, fora disso, *nada*". Assim, lhe confere uma significação inédita que anula o ser interior preservado por Husserl. Basta reler as palavras de Sartre para compreender essa metamorfose:

Ao mesmo tempo, a consciência é purificada, é clara como um grande vento, não há mais nada nela, exceto um movimento de fuga de si mesmo, um deslizamento para fora de si; se, por impossível, você entrasse "numa" consciência, seria apanhado por um turbilhão e jogado para fora, perto da árvore, em pó, porque a consciência não tem "dentro"; não é senão o fora de si e é esta fuga absoluta, esta recusa a ser substância que a constitui como consciência<sup>7</sup>.

218

Segundo Sartre, a intencionalidade é a relação com um objeto externo e não uma relação psíquica com um correlato mental; aplica-se tanto à afetividade quanto ao cognitivo, tanto ao desejo quanto ao percebido, chegando assim a opor uma consciência vazia a um mundo significativo e imperiosamente presente. A consciência está em sua essência relacional; conhecer é "explodir para" no sentido de que "a consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: externo em essência à consciência, o mundo é, em essência, relativo a ela"<sup>8</sup>. Determinado a defender a transfenomenalidade dos fenômenos para evitar a dissolução do objeto no conteúdo da consciência, Sartre pode assim libertar-se do mito da interioridade e do subjetivismo da afetividade, bem como da concepção substancialista de consciência dualista de sujeito/objeto, eu/mundo, que, desde Descartes, constituem um nó górdio para o pensamento filosófico.

Nos anos 1937-1938, a partir dessa interpretação pessoal da intencionalidade, Sartre se propõe a elaborar uma fenomenologia da afetividade, evocada por Husserl,

<sup>6</sup> Amiel citado por P. Bourget, *Ensaio de psicologia contemporânea*, "Tel", Gallimard, Paris, 1993, p. 403 (ver V. de Coorebyter, op. cit., p. 48).

<sup>7</sup> J.-P. Sartre, "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: intencionalidade", *art. cit.*, pág. 30.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

de modo a apreender o papel central que ela desempenha na existência, como modo existencial da realidade humana. Como sabemos, este projeto de livro intitulado *La Psyché* foi abandonado; resta apenas um breve fragmento, *Esboço para uma Teoria das Emoções*, no qual Sartre se limita a analisar as "emoções verdadeiras", como a cólera ou a raiva, distinguindo-as das emoções falsas e das emoções estéticas para colocá-las no quadro das apreensões afetivas normais, portanto, da afetividade geral.

Até recentemente, essa obra tem sido muito ignorada entre as do período fenomenológico de Sartre. Recentemente, porém, tem vindo a ser destacada a sua originalidade e a sua importância como verdadeiro laboratório de ideias e sugestões metodológicas, aberto a diferentes, mas complementares interpretações. Por sua situação cronológica, o *Esboço* representa uma extensão do trabalho fenomenológico que Sartre havia iniciado em Berlim com "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade" e *A Transcendência do Ego*, posteriormente elaborado com seus trabalhos sobre a imaginação. Na segunda seção de *O Imaginário*, um capítulo é consagrado à afetividade:

[...] em reação à velha e profunda teoria pascaliana da estima amorosa, os escritores do século XIX fizeram dos sentimentos um conjunto de aparências caprichosas que às vezes se unem fortuitamente com representações, mas que não têm absolutamente nenhum fundo de relação real com seus objetos. Melhor ainda, os sentimentos não têm objetos. O vínculo entre meu amor e a pessoa amada é basicamente para Proust e para seus discípulos apenas um vínculo de contiguidade. Chegamos, entre psicólogos e os romancistas, a uma espécie de solipsismo da afetividade. A razão para essas estranhas concepções é que o sentimento foi isolado de sua significação<sup>9</sup>.

Como nos lembrou Vincent de Coorebyter, no *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre continua a usar a noção husserliana de *hylé*, que depois recusará em *O Ser e o Nada*, para justificar a crença e a passividade do sujeito emocional. Esses temas representam um desafio para Sartre: como conceber uma liberdade que se aliena e um sujeito emocional quase passivo? A emoção não é um jogo porque os seres humanos são prisioneiros dela e se projetam nessa nova atitude com todas as suas forças. Deve-se reconhecer que há uma espiral de emoção, isto é, que a consciência é tomada pelo mundo que ela mesma se constituiu, que acredita nele, não pode duvidar e, esquecendo sua espontaneidade, está convencida a descobrir no mundo o princípio de seu cativo. Emoções, sonhos, obsessões e psicoses alucinatórias são indicadores de uma consciência prisioneira, mas que não renuncia à sua espontaneidade, pois ela mesma produz o que a aprisiona.

O papel das emoções torna-se mais complexo quando Sartre reconhece que são reações humanas ao mundo e, ao mesmo tempo, formas organizadas da existência

<sup>9</sup> J.-P Sartre, *O Imaginário* (1940), "Folio Essays", Gallimard, Paris, 1986, p. 137.

humana. O desafio é estudar as emoções. Mais do que nunca, Sartre postula a intencionalidade ao nível do pensamento pré-reflexivo, imediato, pré-linguístico, pré-intelectual, ligado a experiências singulares que escapam à formulação universal. A emoção não é um estado, porque uma consciência instantânea nunca pode constituir-se como tal. A mudança de plano do *cogito* reflexivo para o pré-reflexivo ou irreflexivo permite a Sartre compreender melhor o movimento da consciência movida: ela sempre alterna entre um polo objetivo - a emoção é uma maneira de descobrir o mundo - e um polo subjetivo - a emoção é uma transformação mágica do mundo.

A consciência pré-reflexiva pertence à ordem do existir e não à do conhecer; sua espontaneidade escapa aos modelos clássicos que fundamentam a liberdade na razão ou na vontade, pois é uma espontaneidade irrefletida e intencional e um vínculo concreto com o mundo. A consciência impensada, escreve Sartre,

[...] é uma totalidade que não precisa ser completada e devemos reconhecer sem mais que a qualidade do desejo irrefletido é transcender a si mesmo apreendendo no objeto a qualidade de desejável. Tudo acontece como se vivêssemos em um mundo onde os objetos, além de suas qualidades de calor, cheiro, forma, etc., tivessem de repelir, atrair, encantar, servir, etc., etc. eram forças que exerciam certas ações sobre nós<sup>10</sup>.

Como podemos justificar a crença e a quase passividade do sujeito emocional? Por que, no mundo das emoções que aparece como uma "totalidade não-utensílio, [...] modificável sem intermediários"<sup>11</sup>, a consciência combate os perigos e modifica os objetos por uma passagem abrupta do domínio dos utensílios? Se a emoção é uma iniciativa realizada pela consciência sem pensamentos, ela pode deliberar, enquanto a consciência sem pensamentos não é voluntária nem consciente de si? Como ela pode escolher um passeio mágico e transformar o mundo em um mágico? Ou ainda, nos termos de Grégory Cormann, como se põe tal exigência fenomenológica da redução em relação ao reconhecimento de uma liberdade concreta e histórica?

Ao confrontar o *Esboço* com o *Tratado das Paixões* de Descartes, Grégory Cormann oferece uma leitura original e fascinante<sup>12</sup>. Ele analisa o empreendimento sartriano do programa filosófico iniciado por Descartes, que, no entanto, atribuiu a Deus a liberdade absoluta. Trata-se, portanto, do projeto de reler fenomenologicamente a psicofisiologia cartesiana das paixões na perspectiva de uma antropologia fenomenológica à qual a psicologia deve se subordinar para evitar o perigo de se reduzir a uma psicologia do inerte. A questão teórica das emoções, que não pode ser reduzida ao comportamento de má-fé, é, portanto, o ponto de partida

<sup>10</sup> J.-P. Sartre, *A Transcendência do Ego e outros textos fenomenológicos*, Vrin, Paris, 2003, p. 106.

<sup>11</sup> J.-P. Sartre, *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), Hermann, Paris, 2010, p. 62. A partir de agora citada ETE.

<sup>12</sup> G. Cormann, "Paixão e liberdade. O programa fenomenológico de Sartre", em P. Cabestan e J.-P. Zarader (dir.), *Leituras de Sartre*, Ellipses, Paris, 2011, p. 93-115.

para refletir sobre o problema da liberdade e da responsabilidade humana. Sartre voltará a esses temas em "Liberdade Cartesiana" e eles permanecerão o fio vermelho de suas obras até à última, *O Idiota da Família*. O que está em jogo é a paixão pela liberdade ou, como Sartre declara, nos *Diário de uma Guerra Estranha*, a "paixão maníaca pela liberdade"<sup>13</sup>. É possível imaginar uma paixão livre? Sartre escreve:

Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos o caminho, não podemos mais habitar em um mundo tão urgente e difícil. Todas as vias estão bloqueadas, mas ações devem ser tomadas. Então, estamos tentando mudar o mundo, ou seja, vivê-lo como se a relação das coisas com as suas potencialidades não fosse regulada por processos deterministas, mas por magia<sup>14</sup>.

A emoção não é um acidente nem uma "desordem passageira do organismo e da mente que perturbaria a vida psíquica *de fora*"<sup>15</sup>, mas é um modo de existência da consciência, uma das maneiras pelas quais ela vive seu ser-no-mundo. A emoção, como transformação do mundo, é uma das formas assumidas pela liberdade humana: essa transformação não é regulada por processos deterministas, mas por magia.

Deve-se reconhecer que o trabalho de Sartre sobre as emoções é um canteiro de ideias, projetos, intuições multifacetadas, até mesmo sobre o estatuto da filosofia. É, sem dúvida, um trabalho articulado acerca das emoções autênticas, sobre o abandono da psicologia racional, em torno da importância programática da fenomenologia racional, sobre a importância programática da fenomenologia na compreensão da *psique* humana. É uma reflexão sobre a liberdade que deve relacionar-se com a passividade. Em uma perspectiva geral, há a ideia de desviar o pensamento do domínio do rigor científico que atua por cálculos, previsões, lógica e, sobretudo, segundo a pretensão de unificar o heterogêneo, a fim de transformá-lo em pensamento capaz de acolher as emoções, os desejos, as ansiedades que o obcecaram. Sartre começa a pensar o *cogito* encarnado, como a afetividade do pensamento que, claro, dilacera certezas e obviedades lógico-rationais, mas que, ao mesmo tempo, ao se situar em um horizonte amplo, abre novas possibilidades para investigar a complexidade, os infinitos paradoxos e as contradições da realidade e da existência humana.

A mensagem sartriana parece incrivelmente profética quando aponta o *cogito* encarnado como a única voz possível para resolver e superar a velha cisão, hostilidade e falta de comunicação entre as esferas da afetividade e do pensamento, bem como para renovar a concepção de consciência. A intenção de Sartre parece ser a de oferecer uma matéria carnal à série da emoção; ora, "essa síntese afetivo-cognitiva" que Sartre

<sup>13</sup> J.-P. Sartre, *Diários de uma guerra estranha*, setembro de 1939 – março de 1940, em *Palavras e outros escritos autobiográficos*, "Biblioteca da Pléiade", Gallimard, Paris, 2010, p. 581.

<sup>14</sup> ETE, p. 43.

<sup>15</sup> ETE, p. 62.

tentou descrever "não é outra que a estrutura profunda da consciência da imagem<sup>16</sup>": "O sentimento visa um objeto, mas visa em sua forma afetiva<sup>17</sup>". Sartre critica a psicologia subjetivista porque ela interpõe imagens, afetos e memórias entre o mundo e nós, a ponto de reduzir o amor a um produto de nosso temperamento, a um estado mental sem vínculo real com a pessoa amada.

As críticas de Sartre também dizem respeito à objetividade e à neutralidade do pensamento científico. O pensamento de Sartre parece indicar uma reativação do vínculo entre *pathos* e *logos*, um vínculo forte no mundo grego na origem do pensamento ocidental, mas esquecido pelo pensamento contemporâneo que deu primazia ao *logos* físico-matemático. Sartre reafirma, a seu modo, o valor da afetividade quando busca os traços da tonalidade emotiva que se espalha no pensamento: quer escapar à evidência do *cogito* que lhe dá sofrimento infável porque quanto mais pensa menos parece ele ser. Sartre está radicalmente convencido de que...

[...] o campo filosófico é o homem, ou seja, qualquer outro problema só pode ser concebido em relação ao homem. Quer se trate de metafísica ou de fenomenologia, em nenhum caso se pode colocar uma questão senão em relação ao homem, em relação ao homem no mundo<sup>18</sup>.

Sartre busca ancorar a racionalidade na afetividade. Talvez tenha sido Heidegger, mais uma vez, quem inspirou o pensamento de Sartre, apesar das dissonâncias e divergências entre suas perspectivas. No parágrafo 29 de *Ser e Tempo*, Heidegger usa a palavra *Befindlichkeit*, traduzida para o italiano por Chiodi-Volpi como "*situação emotiva*" e "*tonalidade afetiva*". Esses fenômenos, contudo, não devem ser confundidos com uma elaboração psicológica, totalmente ausente em Heidegger. "O ser está sempre e originalmente numa situação afetiva, mas não é um fenômeno que simplesmente acompanha a "compreensão" e a interpretação do mundo; a afetividade é, antes, uma espécie de pré-compreensão, mais originária do que a própria compreensão"<sup>19</sup>. "Segundo Heidegger, embora em um contexto teórico diferente do contexto sartriano, a afetividade não é um acidente justaposto à pura visão teórica das coisas, um aspecto acessório que podemos esquecer. Pelo contrário, o mundo sempre nos parece ser conotado por uma disposição emocional: alegria, medo, desinteresse, tédio. Os tons afetivos, todavia, não dependem de nós e, fundamentalmente, nos escapam. Certamente, seja Sartre ou Heidegger, ambos aspiram a retirar o pensamento do domínio teórico das categorias lógicas. Quando Sartre evoca a magia, Heidegger, por sua vez, evoca o "pensamento poético":

<sup>16</sup> J. -P. Sartre, *O Imaginário*, op. cit., pág. 144.

<sup>17</sup> Ibid., p. 137.

<sup>18</sup> J. -P. Sartre, *Antropologia* (1966), *Situações*, IX, Paris, Gallimard, 1972, p. 83.

<sup>19</sup> G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 33.

*Uma vez que tenhamos o assunto diante de nossos olhos e em nossos corações / Se você ouvir a palavra, o pensamento é bem-sucedido*<sup>20</sup>.

Heidegger reflete sobre o sentido do pensamento, sobre a experiência do pensamento que "vem como luz na clareira da floresta". Sartre segue outros caminhos e dá prioridade ontológica ao *cogito* pré-reflexivo sobre o *cogito* reflexivo; como consequência desse deslocamento, ele descobre que, na consciência sem pensamentos, não existe "eu" e que a emoção é uma iniciativa da consciência sem pensamentos para resolver, por uma solução imaginária, um problema real e insolúvel. De fato, o mundo não muda, pois a consciência impensada, posta diante de um mundo "muito difícil", cria outro mundo imitando o primeiro. Na perspectiva ontológica heideggeriana, há a ideia de uma filosofia que quer recuperar sua tradição original e seu próprio domínio. Segundo Sartre, ao contrário, o filósofo deve ser trazido de volta, preocupado porque sabe que cada um de seus atos livres se opõe sempre a um destino às vezes irreduzível.

No *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre evoca a magia, feita de crenças e não de demonstrações lógicas; é a crença em algo novo, imediato, imprevisível segundo vínculos causais; é a abertura de possibilidades imprevistas, não inteiramente realizáveis, mas sempre significantes. É indiscutível que hoje o breve ensaio de Sartre sobre as emoções aparece como um ambicioso programa filosófico, como um banco de ensaio das ferramentas conceituais que Sartre irá empregar, reelaborando-as, em diferentes contextos e domínios. Também é indiscutível que o *Esboço* é inteiramente atravessado pelo tema da liberdade, que assume a forma de uma quase-passividade. Em *O Ser e o Nada*, a liberdade é a liberdade em situação que deve confrontar a contingência e a facticidade da existência humana. Na *Crítica da Razão Dialética*, o ato livre, que irrompe na ação revolucionária do grupo em fusão, é submetido ao jogo imprevisível do prático-inerte. Por fim, na obra dedicada a Flaubert, Sartre parece ainda querer colocar "positivamente essa passividade necessária da liberdade", segundo uma fórmula de G. Cormann<sup>21</sup> que retoma uma importante passagem de *O Idiota da Família*:

[...] se primeiro tiver que errar, acreditar-se mandatado, confundir propósito e razão na unidade do amor materno, viver uma feliz alienação e depois roer essa falsa felicidade, deixe que as infiltrações estrangeiras se dissolvam no movimento da negatividade, do projeto e da *práxis*, substituindo a alienação pela angústia. Ora, esses passos são indispensáveis: é o que chamei, em outro lugar, de necessidade

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Aus der Erfahrung de Denkens*, Neske, Pfullingen, 1965. É uma coletânea de poemas, publicada em 1954, mas escrita em 1947. Nela denuncia a dispersão da intuição original dos pré-socráticos: a intuição da intimidade com o ser foi substituída pela centralidade da faculdade de julgar a conclusão e seu esgotamento. Assim, assiste-se hoje à incapacidade do pensamento de continuar o seu caminho, outrora confinado ao domínio científico e às aplicações técnicas.

<sup>21</sup> G. Cormann, "Paixão e liberdade. O programa fenomenológico de Sartre", *art. cit.*, pág. 102.

da liberdade; a verdade só é inteligível ao fim de um longo erro desviado: administrado *de início*, não é senão um erro verdadeiro<sup>22</sup>.

Não é, entretanto, apenas um retorno à infância do ser humano, um retorno que, para Gustave Flaubert, representava o drama de um amor fracassado, de um amor que poderia justificar a sua existência. É, antes, um retorno à origem primordial do pensamento nutrido pelo calor das paixões. A questão individual se transforma em uma questão cósmica em que o *logos* filosófico busca redescobrir a sua velha ideia de uma aferência primordial e recíproca entre a razão e a afetividade.

No *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre já havia lançado as bases para enfrentar o problema da afetividade do pensamento, que hoje está no centro do debate cultural, como demonstram inúmeras obras, publicadas principalmente na Itália<sup>23</sup>: suas diferentes perspectivas, todas reivindicam a ideia de que todos os fenômenos da vida afetiva não podem ficar confinados às margens de um pensamento que postula a pureza da razão. Em *L'Ordine del Cuore: Etica e Teoria del Sentire*, por exemplo, Roberta de Monticelli<sup>24</sup> credita o *Esboço* de Sartre e sua descrição das modalidades particulares de ter percebido as qualidades de valor e as exigências postas pela realidade (medo – consciência do perigo – exigência de fuga). O *cogito* encarnado, ao qual Sartre nos conduziu em seu breve ensaio sobre as emoções, permite descobrir que o essencial não é o ser-em-si, que não pode ser interrogado ou questionado, mas a vida, que busca experienciar as contradições e ambiguidades de existência. Nesse quadro, invertem-se as acusações do não-filósofo em relação ao filósofo, considerado totalmente inadequado em relação ao ser, exilado e suspeito: o essencial é mesmo o não essencial, ou seja, a impossibilidade de adaptação, de estar no centro das coisas. O *cogito* encarnado opera segundo uma contrafilosofia que já não reconhece o primado do saber e que põe, em crise, a equação entre pensamento e palavra: "o pensamento [...] está nas mãos, está nos gestos, é prático, está em todo

<sup>22</sup> J.-P. Sartre, *O Idiota da Família*, Gallimard, Paris, 1971, t. I, pág. 143. Ver também J.-P. Sartre, "Sobre "O idiota da família"" (1971), em *Situações*, X, Gallimard, Paris, 1976, p. 98-99: "De alguma forma todos nós nascemos predestinados. Estamos comprometidos com um certo tipo de ação desde o início pela situação em que a família e a sociedade se encontram em um determinado momento. [...] Isso não significa que esta predestinação não envolve nenhuma escolha, mas sabemos que escolhendo não alcançaremos o que escolhemos: é isso que chamo de necessidade de liberdade".

<sup>23</sup> U. Curi, *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, Milão, 2009; W. Tommasi (ed.), *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Messaggero, Pádua, 2002; S. Vegetti-Finzi, *História de paixão*, Laterza, Roma-Bari, 2000; R. Velardi, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Turi, 2006; E. Borgna, *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milão, 2002; A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger and the Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milão, 2001; A. Cariolato, *Isensi del pensiero*, Lanfranchi, Milão, 2004; A. Damásio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milão, 2000; E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milão, 1997; P. Gomarasca, *La ragione negli affetti: radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milão, 2007; T. Magri (ed.), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli, Milão, 1999; M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bolonha, 2004; F. Rella (ed.), *Pathos. Scrittura del corpo, della passione, del dolore*, Pendragon Bologna, 2000; M. Voza, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Turim, 2006.

<sup>24</sup> R. De Monticelli, *L'Ordine del cuore. Ética e Teoria del sentire*, Garzanti, Milão, 2003.

lugar<sup>25</sup>". Isso antecipa um programa ambicioso: empreender uma compreensão radical das experiências emocionais para negar e ir além das oposições tradicionais mente/corpo, razão/paixão, cognitivo/emotivo e, em geral, trazer a filosofia de volta à sua inquietação original onde a confusão e o estupor, o medo e o tremor, a inteligência e a sensibilidade convergem, abrindo assim um novo quadro de pensamento, como uma filosofia da liberdade que não é mais prisioneira do *logos*.

Submissão: 26. 10. 2022 / Aceite: 28. 10. 2022

---

<sup>25</sup> J.-P. Sartre, "Por que filósofos?" (1959), *Anais do Instituto de Filosofia e Ciências Morais*, Edições da Universidade de Bruxelas, 1987, p. 85.