

# Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

# Revista DIAPHONÍA

Volume 10	n. 2	2024	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:



ANPOF



## **Grupo PET Filosofia 2024/2º Semestre**

Nelsi Kistemacher Welter (tutora)

Ana Marcia Wiezzer

Daniel Rosa Brasil

Eduardo Adam Alves de Siqueira Gonçalves

Ezequiel Rosa Brasil

Gabriela Thainara Ferreira de Santana

Gustavo Luis Rossato

Iasmim Iaci dos Santos Beranger

Larissa Cristina Cordeiro

Leonan Coelho da Costa

Paola Schroeder

Thiago Luan Queiroz

## 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. 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. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

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 presente edição (vol. 10, n. 2) 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.

Como de praxe, a Revista inicia com a Secção **Entrevistas**, tendo como convidado especial, para essa ocasião, o **Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias**, docente do Colegiado de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE. Nessa entrevista gentilmente concedida, o professor retrata, pois, o seu itinerário acadêmico, o movimento de suas pesquisas mais recentes, além, é claro, de análises mais conjunturais da sociedade contemporânea.

A Secção **Artigos** é composta de 12 (doze) trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de colegas estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. Tais trabalhos conjugam, no seu todo, reflexões sobre os diferentes períodos da História da Filosofia numa perspectiva também multidisciplinar. Esse aspecto dialógico mais amplo e, portanto, de longo alcance, perfaz o espírito sempre presente da Revista em revisitar, à luz da história do pensamento, o tempo presente em que temas se entrelaçam, se entrecortam numa atmosfera em rede.

A Secção **Escritos com Prazer**, outro espaço particular da Revista, abrange reflexões, relatos, memórias, versos poéticos imbuídos, em suas inspirações e aspirações autorais, que matizam um lugar de fala próprio. São contribuições singelas, mas densas à medida que provocam, instigam, inquietam nossas demandas cruciais da vida moderna. A Secção partilha, portanto, com o(a) leitor(a) 6 (seis) experimentos especiais desse movimento reflexivo-político-literário.

O número edita também a Secção **Resenhas**. Nesse sentido, o professor doutor **Fábio Ferreira de Almeida** recenseia, em foco, o livro *Proust e as artes* de Roberto Machado que saíra, pela Todavia, de São Paulo, em 2022. Almeida traz, para o primeiro plano, a beleza estilística desse importante ensaio de Machado, ao mostrar o enlace nem sempre entrevisto entre filosofia e literatura, via a obra proustiana. Fato é que Roberto mostra como a estética da *Recherche* constitui o próprio projeto filosófico de Proust em toda sua *radicalidade*.

Por fim, o presente número é fechado com mais uma primorosa Secção, a de **Tradução**. Nela, **Guilherme Felipe Carvalho** brinda o público luso-brasileiro com a versão de um singular texto de **Jean Héring**, intitulado “A fenomenologia de Edmund Husserl há trinta anos: memórias e reflexões de um estudante de 1909”. Como retrata o tradutor, durante bons anos, Jean Héring (1890-1966) foi professor de teologia na Université de Strasbourg. Um fato pessoal que o marcou definitivamente, foi o privilégio de ter sido discípulo de Husserl, em Göttingen. Nesta oportunidade, também teve contato com outros representantes da fenomenologia, como Edith Stein, Adolf Reinach e Alexander Koyré. No breve texto a seguir, datado de 1939, um ano antes da morte de Husserl, Héring relembra a sua chegada em Göttingen, no ano de 1909 e o modo como Husserl impressionava os seus discípulos, pelo seu brilhantismo; fato este que acompanhou Héring durante todo o restante de sua vida, impactando decisivamente em sua obra.

Isso posto, por meio desse segundo número de 2024, o periódico faz jus, mais uma vez, ao espírito formador, plural e dialógico que tem sido a marca indelével da Revista, como um veículo propulsor de fomento.

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Profª Drª Nelsi Kistemacher Welter

Editores

## SUMÁRIO

### **Entrevistas:**

**Entrevista com a professor José Francisco de Assis Dias.....p. 10**  
REVISTA DIAPHONÍA

### **Artigos:**

**A relação entre a cosmologia e a origem do mal nas *Leis* de Platão.....p. 15**  
DERÓCIO FELIPE PERONDI MEOTTI

**Leibniz, un cartésien contre la philosophie de Descartes.....p. 33**  
WILLIAM TEIXEIRA

**O progresso da humanidade com o estabelecimento de uma constituição civil cosmopolita segundo Kant.....p. 45**  
VANESSA HENNING

**Da menoridade à liberdade: um diálogo entre a maçonaria e o esclarecimento de Kant.....p. 62**  
THIAGO VASCONCELOS DA ROCHA

**Da passagem para o trágico: uma introdução à estética filosófica a partir de Kant e Nietzsche.....p. 74**  
FERNANDO SAUER

**A crítica de Nietzsche à linguagem: desconstruindo verdades e valorizando metáforas.....p. 93**  
DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS

**Max Scheler e a reabilitação da virtude no seio de seu “A reviravolta dos valores” .....p. 110**  
ROSELE FÜHR

**Filosofia da agronomia: uma análise feyerabendiana possível.....p. 124**  
LEANDRO PAIOLA ALBRECHT / ALFREDO JUNIOR PAIOLA ALBRECHT

**Concepções de Larry Laudan para o ensino de ciências da natureza...p. 145**  
MARA ELISÂNGELA JAPPE GOI / PATRICIA BISSO PAZ BORGES

**O conceito de revelação na filosofia de Franz Rosenzweig.....p. 164**  
JANILCE PRASERES

**Transumanismo e filosofia clássica: aprimoramento humano e felicidade no contexto das narrativas do Universo Cinematográfico da Marvel (UCM).....p. 178**  
CRISTHIAN DENARDI DE BRITTO

**Exórdio à filo-literatura de Camus: o estranhamento do cotidiano.....p. 202**

FERNANDO ALVES GRUMICKER

Escritos com prazer:

**O que é filosofia? Considerações acerca da produção filosófica.....p. 211**

NICOLE ELOUISE AVANCINI

**Ecomunitarismo y Choquehuanca en la cumbre de la madre tierra: convergencias fundamentales y una pregunta.....p. 228**

SIRIO LÓPEZ VELASCO

**Ensino superior e educação inclusiva: conexões necessárias.....p. 237**

MARCOS VÍTOR NAVES CARRIJO / WILMAR FERREIRA NEVES / BRUNO FREITAS DE SOUZA / THAÍS AZEVEDO DOS SANTOS / BIANCA CLAUDIO SANTANA

**A cincuenta años del golpe de Estado en Chile conmemoración de una utopía.....p. 252**

JOSÉ ALBERTO DE LA FUENTE

**O círculo de Viena.....p. 268**

AMANDA VICTÓRIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO / ROSELE TERESINHA FÜHR

**O direito daqueles que não têm direito de ter direitos.....p. 274**

DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS

**Resenhas:**

**Proust e as artes.....p. 282**

FÁBIO FERREIRA DE ALMEIDA

**Traduções:**

**A fenomenologia de Edmund Husserl há trinta anos memórias e reflexões de um estudante de 1909.....p. 292**

JEAN HÉRING

Nesse segundo número da *DIAPHONÍA* em 2024, a Revista entrevista o Professor José Dias, professor efetivo da UNIOESTE, onde atua na graduação e na Pós-graduação em Filosofia. O periódico, desde já, agradece o aceite do convite para participar nesta edição.

D [*DIAPHONÍA*]

JFAD [José Francisco de Assis Dias]

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

JFAD – Primeiramente, eu gostaria de agradecer à *Revista Diaphonía* pelo convite, através da pessoa do Prof. Claudinei. Minha relação com a Filosofia se deu em duas etapas distintas, mas em uma sequência quase necessária. Eu era seminarista na Diocese de Umuarama. Após o ano propedêutico, fomos transferidos para o *Instituto Filosófico N. Sra. da Glória*, de Maringá, recém-criado. Pertenci, pois, à primeira turma. Tratava-se de um curso livre, interno ao Seminário Interdiocesano de Maringá. Esse foi meu primeiro encontro com a Filosofia. Após à Filosofia, fomos levados a Londrina, onde cursamos a Teologia no *Instituto Teológico Paulo VI*, anexo ao então Seminário Interdiocesano Arquidiocesano, cujo arcebispo era o recém nomeado Arcebispo Dom Geraldo Majela, que tinha sido Bispo de Toledo. Após à Teologia, no ano seguinte fui para Roma, estudar Direito Canônico na *Pontifícia Universidade Urbaniana*, onde pesquisei a fundamentação filosófica dos Direitos Humanos. Nesse momento, deu-se o meu segundo e definitivo encontro com a Filosofia. Assim, pesquisando na área de Filosofia do Direito, senti falta de maior aprofundamento dos temas filosóficos. Foi ali que, então, na mesma Universidade, cursei Filosofia também em nível de mestrado e doutorado, onde continuei minhas pesquisas sobre direitos humanos e a dignidade humana, no pensamento de Norberto Bobbio,

referência para a Filosofia do Direito, da Política e da Ética laica italiana no século XX.

D – O professor poderia relatar um pouco sobre sua trajetória religiosa?

JFAD – Minha trajetória religiosa começa no seio de uma família humilde, na periferia da cidade de Umuarama, composta por imigrantes do Estado de Minas Gerais, sob a orientação “catequética” do Patriarca Aristides, hoje, servo de Deus, sob o título de “Aristides dos Enfermos”, a quem devo os princípios fundamentais da conduta moral. Trata-se de um homem de grande inteligência e fé inabalável, porém, ele não teve acesso à escola regular, sua instrução formal aconteceu durante um único ano, na terceira década do século XX. Ao entrar na juventude, com 17 anos de idade, ingressei no Seminário Menor de Umuarama, sob a reitoria do próprio Bispo diocesano, Dom José Maria Maimone. Depois, como disse acima, fui levado ao Instituto Filosófico de Maringá, onde começou a segunda etapa de minha trajetória religiosa, que eu gosto de chamar de “esclarecida”, que continua até hoje, uma relação de fé com a religião, à luz rigorosa da razão.

11

D – O professor atua, na UNIOESTE, há oito anos. Já foi coordenador do curso de graduação em Filosofia, além de atuar também junto ao Programa de Pós-graduação na mesma área da instituição. Que significado histórico-pessoal e acadêmico essa vivência lhe proporcionou?

JFAD – Tomei posse e dei início ao exercício do cargo no dia 21/09/2015, e antes de terminar o meu estágio probatório, no dia 15/12/2017, tomei posse como coordenador pela primeira vez. Assim, no dia 15/12/2019, teve início o meu segundo mandato que durou até dia 14/12/2021. Posso dizer que foi uma experiência muito enriquecedora, pois, apesar das grandes dificuldades pessoais e administrativas que enfrentei, hoje, considero que me ajudou a crescer como docente e como membro efetivo de nosso Colegiado, onde pretendo trabalhar ainda por muitos anos: as dificuldades enfrentadas me fortaleceram para ser um professor melhor e, espero, um colega melhor. Não posso deixar de destacar a

generosidade com que o Colegiado de Filosofia me acolheu; para tanto, destaco os nomes do professor Rosalvo, então Diretor do Centro, professora Nelsi, então assessora do CCHS, e professora Ester, então coordenadora da Graduação em Filosofia.

D – Acerca de sua trajetória de pesquisa iniciada com os estudos na área da Filosofia Política, em especial, a do pensador contemporâneo Norberto Bobbio. Quais as motivações que o levaram a trabalhar tal autor?

JFAD – Conheci Norberto Bobbio em Roma: ele era Senador da República Italiana na época. Em minhas pesquisas sobre os direitos humanos, em meu primeiro doutorado, tive contato com a sua vastíssima obra, aproximadamente, 3.500 escritos recolhidos em muitas obras coletâneas, várias delas traduzidas e publicadas no Brasil, mas a maioria ainda desconhecida pelos leitores brasileiros. No mestrado e doutorado em Filosofia, voltei a Bobbio, então como autor principal, mergulhando mais especificamente em seu pensamento jurídico e político. Eis porque fui motivado pelo laicismo e, talvez, ateísmo de Bobbio. Apesar de minha formação religiosa, na época eu já era teólogo e canonista. Eu buscava um autor que me oferecesse fundamentação puramente filosófica para os direitos humanos, a dignidade humana e o valor da vida humana. Bobbio então apareceu como esse autor, alheio aos argumentos da fé. Ele tornou-se o autor central de minhas pesquisas, e hoje, após tantos anos, continuo a estudá-lo e, através do Instituto Norberto Bobbio, há alguns anos, faço traduções de escritos de Bobbio, inéditos no Brasil.

D – Acerca de sua experiência como Editor. Há vários pesquisadores brasileiros, inclusive, da área de Filosofia fazendo esse experimento. Poderia relatar um pouco dessa experiência?

JFAD – Minha experiência no mundo editorial, deu-se no ano em que retornei ao Brasil, ao concluir o doutorado em Filosofia, em 2008. Eu sentia, na época, vontade de colaborar com a publicação e divulgação de conteúdo de qualidade,

então criei em Maringá-PR, a Editora Vivens. Hoje, esta “missão” editorial foi passada ao *Instituto Quero Saber*, entidade sem fins lucrativos, que, juntamente com o prof. Junior Cunha e outros colegas e acadêmicos, criamos em Toledo. O IQS hospeda o acervo da Editora Vivens e publica em várias áreas do conhecimento, mantendo também a *Revista Quero Saber*, periódico interdisciplinar. Considero que o mundo editorial é consequência natural de nosso amor pela pesquisa, produção e docência; é manifestação de nosso amor pela sapiência.

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?

JFAD – Sabemos, através da história, que “quem pensa” incomoda os poderosos, detentores das forças políticas, econômicas e religiosas presentes na sociedade; conseqüentemente, “precisa” ser combatido e silenciado para que as massas possam ser manipuladas e manobradas a seus interesses escusos. Vivemos, no cenário mundial, não somente brasileiro, um esforço duplo de impedir o pensamento autônomo e, de outro, polarizar as massas populares porque “povo dividido é povo conquistado”, dominado e instrumentalizado. É assustador ver que, mesmo pessoas com títulos universitários, portanto, instruídas, deixam-se manobrar por mentiras disseminadas em todos os níveis da sociedade e sobre todas as áreas do saber. Uma filosofia esclarecida e esclarecedora nas Escolas, desde as séries iniciais até o ensino médio, é fundamental para que possamos formar uma sociedade composta por pessoas livres e autênticas, moralmente sadias e responsáveis pelos seus atos, que saibam ouvir criticamente e opinar conscientemente, distinguindo o que “é” do que “não é”; pessoas inclusivas e acolhedoras; do contrário, continuaremos a ver a “massa” dos “escravos voluntários” e dos “alienados” crescendo a cada dia.

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?

JFAD – Se me permitem, vou usar uma imagem conhecida no âmbito teológico, a “luz” e as “trevas”. A meu ver, a missão da Filosofia, hoje mais do que nunca, é de ser “luz” nas “trevas” que, atualmente, se alastram nas sociedades, em todo o mundo. Ser filósofo, hoje, considero que seja ser arauto da luz da razão, única força capaz de libertar a sociedade das trevas da ignorância, no pior sentido do termo. Olho as humanidades, e em modo particular, a área da Filosofia, com preocupação, pois considero que vivemos, talvez, a mais profunda “crise” de nossa milenar história: parece que o próprio “humano” se encontra esvaziado, coisificado, e, conseqüentemente, marginalizado. As forças políticas que dominam as sociedades parecem conduzi-las para uma coisificação e artificialização das pessoas e de suas relações.

A Revista Diaphonía agradece ao aceite do convite do entrevistado Professor Doutor José Francisco de Assis Dias, e também à sua participação conosco na presente edição inédita de 2024.

**A relação entre a cosmologia e a origem do mal nas *Leis* de Platão**  
**The relation between cosmology and the source of evil in the Plato's *Laws***

DERÓCIO FELIPE PERONDI MEOTTI<sup>1</sup>

**Resumo:** Mesmo com a diferença de prioridades que Platão estabelece na *República* e nas *Leis*, uma coisa se mantém a mesma: o conhecimento do Bem como parâmetro para a formulação de leis boas e justas. O problema surge quando constata-se que, num nível cósmico, não só o bom e o justo parecem provir desse Bem, mas também o mau e injusto. No decorrer do texto, mostrarei como Platão defende que o Bem pode ser origem das coisas boas e também das almas que praticam o mal, sem ser o responsável pelo último. Para tanto, elucidarei como Platão introduz a ideia de uma alma automovente governando o cosmos e a divisão do governo do universo em pequenas partes, estas governadas por cada alma como se fossem arcontes.

**Palavras-chave:** Platão. Origem do mal. Leis. Alma automovente.

**Abstract:** Even with the difference of priorities that Plato establishes in the *Republic* and in *Laws*, one thing remains the same: the knowledge of the Good as parameter for the formulation of good and fair laws. The problem arises when it's verified that, on a cosmic level, not only does good and fair seem to come from this Good but also the bad and unfair. Through the text, I will show how Plato defends that the Good might be the source of good things and also of souls that practice evil, without being responsible for the latter. For such, I will elucidate how Plato introduces the idea of a self-moving soul governing the cosmos and the governing division of the universe in tiny parts, these governed by each soul as if they were archons.

**Keywords:** Plato. Source of evil. Laws. Self-moving soul.

\*\*\*

Desde os primórdios da civilização o ser humano tentou, das mais diversas formas, organizar-se de modo que tal organização permitisse que os indivíduos vivessem bem e em segurança. Para tanto, várias formas de condutas e transmissão de costumes foram desenvolvidas com o passar do tempo, e na Grécia antiga não

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) na área de concentração Epistemologia e Lógica, linha de pesquisa Teorias sobre a natureza e sobre os limites do conhecimento. Bolsista de Estudo CAPES/PROEX. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó, na linha de pesquisa Conhecimento, Linguagem e Realidade (ano de conclusão: 2021). Bolsista de Estudo CAPES. Licenciado em Filosofia pela mesma instituição (ano de conclusão: 2019). Bolsista de Iniciação Científica do projeto A Teoria da Obrigação em Thomas Hobbes entre 2015/2 e 2016/1. Bolsista de Iniciação Científica do projeto Problemas e conceitos-chave de Teoria do conhecimento à luz da Filosofia da linguagem e das linguagens formais entre 2017/2 e 2018/1. E-mail: derocio\_meotti@hotmail.com

foi diferente. Porém, sempre que se tentou estabelecer uma forma de transmissão de valores comuns a todas as pessoas, tais tentativas encontraram vários obstáculos. Entre os problemas que a transmissão de valores enfrenta está a dificuldade de fundamentá-los de forma coerente e suficiente, de modo que venham à luz o mínimo de contradições possível.

À luz de tal fato, Platão (428/7 a.C.-348/7 a.C.) desenvolve, em sua época, um sistema de transmissão de valores que se fundamenta no conhecimento do Bem ('Αγαθός), conhecimento esse que, uma vez atingido, serviria de parâmetro para saber distinguir o que é certo do que é errado, o que é justo do que é injusto, o que é bom do que é mau, e assim por diante.

Na *República* [Πολιτεία]<sup>2</sup>, escrita por volta de 380 a.C. e considerada uma das obras mais importantes do filósofo ateniense, Platão propõe a constituição de uma cidade na qual a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça são os pilares de sustentação<sup>3</sup>, os alicerces que permitem que a cidade (πόλις) seja uma cidade *boa e feliz* (Καλλίπολις).

O trabalho de construir essa cidade boa e feliz é de cada cidadão na medida em que lhe é permitido avançar nos níveis de instrução e conhecimento, tendo-se como ápice dessa instrução o conhecimento das *ideias* (εἶδος) e, conseqüentemente, o conhecimento daquilo que as sustenta, que é em última análise o conhecimento do Bem. Possuindo o conhecimento do Bem, o sábio, que é *amigo do saber* (φιλόσοφος), seria aquele que governa a cidade, tendo abaixo dele sábios que ainda não atingiram o nível excelente do conhecimento, esses sendo responsáveis por administrar a cidade e também educar as crianças, iniciando-as nos conhecimentos necessários para o bom desenvolvimento dos cidadãos. Abaixo dos administradores viriam os guardiões e os artesãos. Nessa categoria estão todos aqueles responsáveis – respectivamente – pela ordem interior da cidade e também pela defesa contra inimigos externos, e aqueles responsáveis

---

<sup>2</sup> A título de padronização, decidi mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

<sup>3</sup> Cf. PLATÃO, 2010 [380 a.C.], p. 175, IV: 427e. Indicaremos, após o ano da edição citada, o ano da publicação original da obra.

por prover a cidade no que diz respeito a utensílios, ferramentas, alimentos, serviços, entre várias outras incumbências necessárias para seu bom funcionamento.

Porém, o que Platão deixa em segundo plano na *República* é o papel das leis. Como em sua cidade boa e feliz (Καλλίπολις) reinariam o conhecimento do Bem e a boa educação do cidadão para que se torne virtuoso devido a esse conhecimento, o caráter impositivo de certo conjunto de leis acaba se configurando como um tanto quanto desnecessário, já que cada cidadão saberia o que é certo, justo, bom, belo, e também os seus opostos.

Porém, nas *Leis* [Νόμοι] – escritas aproximadamente 30 anos após a *República* –, Platão retoma a discussão acerca de como o conhecimento do Bem pode fazer com que a cidade justa se concretize. Entretanto, se na *República* Platão confiava essa constituição à boa instrução dos cidadãos no conhecimento do Bem, nas *Leis* esse foco deixa de ser – pelo menos prioritariamente – tal instrução e passa ser a instrução dos cidadãos no bom conhecimento das leis. Desse modo, para Platão, não é mais prioridade fazer com que os cidadãos da cidade saibam o que é o certo e o errado, o justo e o injusto, o bom e o mau – apesar dessa pretensão não ser abandonada em momento algum, evidentemente –, mas passa a ser de extrema importância que os cidadãos não só cumpram as leis, mas que também saibam de onde ela provém e, mais importante, o *porquê* de ser tal lei uma lei justa.

No decorrer das *Leis*, Platão desenvolve sua tese em cima dessa prerrogativa, mostrando que a lei da cidade – no caso, da *boa cidade* – é justa porque quem a promulgou foi alguém – o ou os filósofos governantes – que alcançou o conhecimento do Bem e, portanto, tem um parâmetro para analisar o que é justo e injusto, bom e mau, certo e errado, e também pode, portanto, fazer leis com base nesses juízos.

Feita essa breve introdução do contexto das *Leis* e suas diferenças principais com relação à *República*, podemos introduzir aqui o problema que surge em decorrência do aspecto que sustenta ambas as obras: o conhecimento do Bem e o que dele deriva.

Descrever como o conhecimento do Bem é obtido não é meu foco neste trabalho, já que tal tema se vincula mais com questões epistemológicas do que com

questões ético-políticas. Porém, é necessário fazer algumas considerações antes de introduzirmos o problema da *origem do mal* na tese platônica e como Platão o desenvolve no livro X das *Leis*. Primeiramente, devemos levar em consideração em que consiste o conhecimento do Bem. Para Platão, o Bem é a ideia que sustenta todas as outras ideias – ou essências, formas etc – e que confere realidade sensível a elas (PLATÃO, 2010 [380 a.C.], p. 319, 517b). Na escala platônica da realidade, a realidade sensível, ou plano sensível, estaria no nível mais baixo, representando uma espécie de cópia (μίμησις) de uma ideia (plano inteligível) que estaria em um nível mais alto de realidade efetiva. Como o Bem é a ideia que sustenta e confere unidade a todas as outras ideias, sua realidade efetiva deve ser maior do que a das outras ideias. O que isso implica é o seguinte: se toda realidade – tanto no plano sensível quanto no plano inteligível – provém do Bem enquanto realidade efetiva, não só o *certo*, o *justo*, o *belo* e o *bom* proviriam dele, mas também o *errado*, o *injusto*, o *feio* e o *mau*.

Desse modo, o Bem, enquanto “alma cósmica”, não só confere realidade às coisas boas e justas, mas também às más e injustas. Ou seja, o Bem é também a origem do mal. Assim, como considerar o Bem como algo exclusivamente bom? Como usar o Bem como parâmetro para a criação de leis, quando dele também derivam as coisas más?

No livro X das *Leis*, Platão se propõe a resolver este problema mostrando como o Bem pode, ao mesmo tempo, conferir realidade a coisas boas e às almas que praticam o mal, sem necessariamente ser responsável pelo mal praticado. Para tanto, ele explora exaustivamente a questão da prioridade da alma em relação ao corpo, mostrando que, enquanto o corpo é desprovido de movimento próprio, não pode ser ele o responsável pelo desenrolar dos movimentos no universo (κόσμος). Argumentando que o corpo não pode ser responsável pelo seu próprio movimento, Platão introduz a ideia de que apenas a alma (ψυχή) pode mover um corpo, e para isso ela deve ser *automovente*. Portanto, deve ser uma alma automovente aquilo que deu início a todo o universo e seu movimento. Estabelecida essa tese, Platão

mostra que os *deuses*<sup>4</sup> – o Bem –, mesmo que tenham dado início ao desenrolar do universo e confirmam realidade tanto ao bem quanto ao mal, não são responsáveis por este último. Isso ele explica mostrando que cada alma é responsável pelo “seu quinhão” no universo, como se fosse uma espécie de *arconte* (ἄρχοντες) de “seu lugar” enquanto uma alma entre tantas outras almas. Nas *Leis*, Platão diz:

[...] aquele que governa o universo tem todas as coisas ordenadas de acordo com a preservação e a excelência do todo, enquanto que cada uma de suas partes se limita a ser sujeito ou objeto, segundo suas possibilidades, daquilo que é propriamente seu. E cada uma dessas partes, até na mais pequena escala, tem em cada ato ou experiências governantes encarregados de realizar um perfeito acabamento, inclusive nas partes mais ínfimas. (PLATÃO, 1999 [350 a.C.], p. 176, 903b, tradução nossa)

Diante disso, meu objetivo neste trabalho é mostrar como Platão, no livro X das *Leis*, apresenta e defende a tese de que o Bem não é o responsável pela origem do mal, mas sim o próprio ser humano<sup>5</sup> na medida em que é considerado como arconte ou governante de uma pequena parte do universo. Para expor isso de modo claro e conciso, mostrarei, num primeiro momento, como o caráter automovente da alma garante sua prioridade com relação ao corpo e que, portanto, deve ser uma alma cósmica automovente aquela que governa o movimento do universo; na sequência, mostrarei como a ou as almas que governam o universo não o governam em sua totalidade, mas apenas uma pequena parte em que atuam como arcontes. Desenvolvidos esses dois pontos, mostrarei de que maneira o Bem – enquanto aquilo que confere realidade a tudo – não pode ser responsabilizado pelo mal no universo e que, portanto, ele pode servir como parâmetro para a formulação de leis justas.

---

<sup>4</sup> Sobre ser uma ou mais almas a governarem o universo, Gabriela Roxana Carone, em A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas [Plato's cosmology and its ethical dimensions], diz: “de fato, quando Platão faz o Ateniense perguntar que ‘tipo’ de alma governa o universo (897b7), e posteriormente conclui que é a alma boa, ‘uma ou muitas’ (mian é pleious, 898c7-8; cf. psuché é psuchai, 889b5), poderíamos pensar à primeira vista que para ele a questão acerca da unidade ou multiplicidade das almas governando o universo é deixada em aberto. [...] A razão para isso pode ser que decidir o problema não é crucial para o ponto de que Platão está tratando nesse tipo de discurso exotérico, nomeadamente que as massas devem acreditar em deus, seja ele único ou muitos” (CARONE, 2008 [2005], p. 255).

<sup>5</sup> Isso é sugerido pelo próprio Platão, nas *Leis*, em 900e.

## A prioridade da alma com relação ao corpo

Como disse acima, para Platão é imprescindível demonstrar que a alma tem prioridade com relação ao corpo, uma vez que isso se configura como condição de possibilidade para a tese de que a origem do mal não pode ser imputada à ideia do Bem. Isso se deve ao fato de que, segundo uma visão corrente na antiguidade, apenas corpos dotados de alma podiam mover a si mesmos, o que tornava todos os demais corpos uma mera matéria inerte, que era, por sua vez, movida por algum corpo dotado de alma – como quando, por exemplo, um ser humano manuseia um martelo.

Porém, ao explicar como um corpo – exemplo, um martelo – é movido, podemos sem problemas colocar um ser humano como origem de seu movimento. Já o mesmo não pode ser feito quando pensamos em um universo material em escalas cósmicas. Isso se dá porque não se pode postular o ser humano como origem do movimento no universo, já que não só de acordo com a cosmogonia grega, como também de acordo com a cosmologia disponível à época, o humano não foi nem o primeiro ser dotado de alma a habitar o universo, nem aquele que o criou, nem muito menos é aquele que o governa. O problema que se apresenta aqui é o seguinte: é o universo e seu movimento *desgovernado*, ou é ele guiado por uma espécie de alma cósmica? Em outras palavras: no que tange à *causa primeira* (πρώτη γένεσις) do universo, tem ele um propósito (τέλος) conferido a ele por uma ou mais almas que o governam, ou é ele “guiado” por uma espécie de *acaso pela necessidade* (τυχὴ ἐξ ἀνάγκης)? De acordo com Carone,

Para provar a existência de deus, Platão faz o Ateniense envolver-se numa discussão sobre a natureza da primeira causa. Qual é o princípio explicativo primário do universo? De acordo com seus opositores materialistas, é o acaso (*tyché*, 889a5, b2) ou o acaso pela necessidade (*tyché ex anankês*, 889c1-2) governando o movimento, a colisão e a mistura de forças corpóreas opostas que deu origem aos corpos celestes e ao universo em geral (889a-c). Dentro desse quadro, o corpo precede à alma e a quaisquer propriedades mentais, que se diz que surgiriam “posteriormente” (891c). Na medida em que esses princípios são destituídos de inteligência e planejamento, a postulação deles proporciona, aos olhos de Platão, apoio científico ao ateísmo. O Ateniense pretende atacar tais teorias estabelecendo, inversamente, a prioridade da alma sobre o corpo “por natureza”. Como compreenderemos a

natureza (*physis*)? Aqui a preocupação é menos com a natureza como resultado de um processo de desenvolvimento do que com a natureza como a *fonte* deste processo. (CARONE, 2008 [2005], p. 242)<sup>6</sup>

Se assumirmos que o universo é guiado por um acaso pela necessidade, podemos inferir que ele o “governa” em um movimento já determinado pelas suas condições materiais. Dessa forma, a origem desse encadeamento causal seria um *acaso* no “início” desse mesmo universo. O que esse raciocínio implica é que todas as coisas são completamente determinadas por esse acaso necessitante, e que, nesse caso, não há espaço para escolha entre o bom e o mau, o justo e o injusto, etc., já que não há um Bem como fundamento (*ἀρχή*) racional para o movimento no universo. Ou seja, mesmo que, após o caos inicial, surjam almas dotadas de automovimento, o surgimento delas teria como fundamento uma determinação necessitante anterior a elas. Assim, todas as ações seriam pré-determinadas; ou seja, bastaria ao indivíduo em questão ter conhecimento de todas as variáveis que estão em jogo no momento de qualquer escolha para saber qual escolha ele necessariamente fará.

Na medida em que se assume que todo movimento no universo provém de uma relação de causa e efeito necessitante, é evidente que não pode haver espaço para uma escolha genuinamente livre. Platão percebe que, na medida em que não há espaço para a liberdade, qualquer evento ou ação caracterizada como ruim ou injusta deve ter seu fundamento buscado naquilo que fundamenta toda a cadeia, e tal fundamento, na medida em que a ideia do Bem é transfigurada como acaso por necessidade, implica a seguinte contradição: a ideia do Bem não pode, de forma alguma, ser absolutamente boa. Ou melhor, na medida em que o Bem, nesse caso, se configura como acaso, o Bem se configura como indiferença absoluta.

Platão reconhece que essa tese deriva de certo materialismo e do modo como o movimento é concebido nesse tipo de sistema. O problema desse sistema, assim como suas consequências, derivam do fato de que, para ele, o movimento no

---

<sup>6</sup> É importante esclarecer que, no livro X das Leis, quando Platão fala em “deus”, ele não se refere a um deus em específico de sua cultura, mas àquela – ou àquelas – almas boas que governam o universo e zelam pelo bem dos seres humanos. Em outras palavras, o conceito de deus a que se refere Platão seria um conceito metafísico.

universo é exclusivamente mecânico, e esse tipo de movimento sempre implica que os corpos não podem mover a si mesmos, mas apenas ser movidos por outros e, do mesmo modo, mover outros corpos por causa do movimento que anteriormente fora neles imprimido (*Leis*, X: 894b8-9).

Identificar o materialismo de fundo da atribuição da origem do mal à ideia do Bem, no entanto, não é por si só suficiente. Como argumenta Carone, para Platão

A próxima etapa no argumento é estabelecer a prioridade do automovimento sobre o movimento mecânico. Isto é afirmado com base no fundamento de que todo encadeamento de movimento deve parar num primeiro motor. Não pode, por definição, ser o tipo de movimento que, por sua vez, foi movido por alguma coisa mais (cf. 894e4-7). (CARONE, 2008 [2005], p. 243)<sup>7</sup>

Se assumirmos que a linha de pensamento defendida pelos opositores materialistas de Platão é a que descreve verdadeiramente o modo como o universo é guiado, jogamos por água abaixo toda a tese platônica referente à justiça, ao bem, ao belo etc. Isso porque não faz sentido pensar em fazer leis justas ou ensinar as pessoas a escolher o bem em detrimento do mal, o justo em detrimento do injusto, se todas essas escolhas já forem de alguma forma pré-determinadas pelo acaso ou se não houver um Bem – enquanto alma cósmica – que não só fundamente tudo o que existe, mas que sirva de critério para conhecer o que é bom, justo etc. Nesse caso, a única coisa que o filósofo pode fazer é sentar e esperar que as coisas se desenrolem do modo como foram determinadas.

Essa forma de pensar, característica de seus opositores materialistas, confere certo caráter arbitrário às leis da cidade que Platão almeja construir no seu discurso. Sobre esse aspecto, Carone diz que

O livro X das *Leis* começa precisamente como uma tentativa de refutar teorias da natureza segundo as quais esta não só é privada de normatividade, como até se opõe a ela. A grande divisão entre norma e natureza, ou *nomos* e *physis*, que fora defendida por diversos sofistas, recebe agora apoio científico, acredita Platão, de

---

<sup>7</sup> Nas *Leis* Platão questiona: “[...] como uma coisa que é movida por outra pode ser aquela que inicia todo o movimento? Isso, com efeito, é impossível [...]” (PLATÃO, 1999 [350 a.C.], p. 161, X: 894e5-6, tradução do autor).

teorias segundo as quais o universo opera por meio do acaso e não do *nous*, de maneira que a lei, ou qualquer resultado da inteligência, não passa de um fantasma humano ou criação mortal, algo que nada tem a ver com o modo como as coisas são. (CARONE, 2008 [2005], p. 240)

É por esse motivo que Platão tem que demonstrar que o universo é governado por uma alma cósmica que o guie, e mais: não só tem que provar que é uma alma que o guia, mas uma alma boa, *racional* (voûç). Esse aspecto da alma boa ou má será abordado mais adiante no texto, mas por ora não é necessário para elucidar a questão da prioridade da alma com relação ao corpo.

O que Platão acusa em seus opositores materialistas é que o universo deve ser governado por uma alma, já que todas as coisas ou são 1) auto-movidas por possuírem uma alma, ou 2) movidas por outras coisas, podendo ser causa desse movimento tanto outras matérias inertes quanto corpos dotados de almas. O que isso implica é que o universo, se em seu início fosse apenas matéria inerte movida ao acaso, entraria em contradição com a própria ideia de corpo defendida pelos materialistas, porque ela não explica suficientemente de que modo o movimento no universo teve início. É contraditório dizer que *um* corpo específico, ao acaso, diferentemente de todos os demais, contrariando sua natureza e dotado de movimento próprio, *acidentalmente* iniciou o movimento e, portanto, a geração e corrupção no universo. É por esse motivo que, para Platão, parece mais sensato propor a existência de uma alma cósmica guiando o universo. Entretanto, para isso, ele precisa estabelecer a prioridade da alma com relação ao corpo, e também do auto-movimento com relação ao movimento mecânico, para que ela – a alma cósmica – possa ser a causa do movimento no início do universo. Como Platão faz isso? Ele propõe que o universo deve ser guiado por uma alma cósmica, que por ser uma alma, é auto-movida. No livro X das *Leis* Platão questiona:

[...] teremos que buscar outra demonstração, mais adequada, de que a alma é mesmo a origem primeira do movimento de todas as coisas que existem, existiram, haverão de existir e também de seus contrários, uma vez que ela a nós se mostra como causa de toda mudança e movimento em todos os seres? (PLATÃO, 1999 [350 a.C.], p. 164, 896a7-8, tradução nossa)

E, mais adiante, também o Ateniense – personagem que fala por Platão na obra – pergunta: “não será necessário reconhecer que a alma é a causa de todos os bens e de todos os males, do bonito e do feio, do justo e do injusto, bem como da totalidade de contrários, já que a postulamos como causa de tudo?” (PLATÃO, 1999 [350 a.C.], p. 165, 896d5-9, tradução nossa).

Uma alma cósmica automovente resolveria o problema que surge no sistema materialista, já que um corpo, sem ser dotado de alma – vide o exemplo do martelo – não pode mover a si mesmo, mas um ser humano, por ser dotado de alma, pode mover o martelo e a si mesmo. O que move o corpo do humano não é seu corpo em si, mas sua alma, que tem a capacidade de mover as coisas – ou seja, o corpo humano – sem necessariamente precisar ser movida por algo anterior a ela na relação causal. Isso porque, segundo Platão, enquanto os corpos inanimados têm a origem de seu movimento *exterior* a si próprios, a alma – ou os corpos animados – tem a origem de seu movimento em seu *interior*.

Em determinado momento do livro X das *Leis*, Platão argumenta:

Consideremos, pois, certo movimento que pode sempre mover a outras coisas, mas não pode mover a si mesmo; e outro que pode sempre mover-se a si mesmo e também as outras coisas por misturas e separações, aumentos e diminuições, gerações e destruições; e seja este último, por sua vez, um tipo distinto na totalidade dos movimentos. (PLATÃO, 1999 [350 a.C.], p. 160, 894b7-13, tradução nossa)

Ou seja, há um tipo de movimento que pode sempre mover outras coisas, mas não a si mesmo, e outro que pode mover tanto a si mesmo quanto outras coisas. Este outro movimento é o automovimento, ou movimento da alma, que tem a origem do movimento em si mesma, ou seja, interna, o que fica evidente se levarmos em consideração o modo como Platão define a *alma* logo na sequência: “[...] o movimento que pode mover a si mesmo” (PLATÃO, 1999 [350 a.C.], p. 164, 896a1-2, tradução nossa).

Isso tudo, no entanto, mostra apenas que a alma tem em si própria a origem de seu movimento, mas não que sua origem, no que tange ao universo, antecede à do corpo. Para estabelecer essa segunda tese, Platão argumenta que

Quase todos os homens, meu amigo, parecem desconhecer a alma, como ela é e o poder que tem; e, entre outras coisas relativas a ela, seu nascimento: isto é, que nasce entre os primeiro seres e é anterior a todos os corpos e governa em princípio toda mudança e toda nova ordenação deles. Sendo assim, não é necessário também que as coisas semelhantes à alma tenham nascido antes que aquelas pertencentes ao corpo, sendo ela mais antiga que o próprio corpo? (PLATÃO, 1999 [350 a.C.], p. 157, 892a2-10, tradução nossa)

Com efeito, se a alma tem prioridade com relação ao corpo por ser automovente, então a causa primeira do movimento no universo – ou seja, de *geração e corrupção* – deve ser uma alma cósmica automovente.<sup>8</sup> Porém, estabelecendo essa tese, outro problema – talvez de maiores proporções – surge para Platão: se uma alma automovente é *responsável* pelo movimento no universo, prova-se apenas que há uma alma que o guia, mas não sabemos se essa alma é boa, má, ou até mesmo irracional – o que implicaria, novamente, num movimento desgovernado do universo. Dependendo de qual das três alternativas usemos como resposta para essa pergunta, o universo ou continua sendo governado por uma espécie de necessidade irracional – desgovernado –, ou é governado por uma alma boa e/ou má<sup>9</sup>, o que torna complicado para Platão explicar como o conhecimento do Bem deve ser tomado como critério para a criação de leis boas e justas, já que desse mesmo Bem derivariam – por consequência do argumento – também as

---

<sup>8</sup> Ao sugerir que há uma “alma automovente” que governa o universo, e um “universo” a ser governado, algumas pessoas podem interpretar a tese platônica como sendo uma tese que defende uma espécie de *dualismo*. Ou seja, o universo seria um todo composto estritamente por corpos físicos, e a alma cósmica que o governa seria como uma espécie de *agente transcendente* e independente, à parte deste universo físico. Este tipo de problema produz um outro: como essa alma *interage* com o universo físico? Isto seria de fato um problema para Platão se em sua tese ele afirmasse essa dualidade na *realidade efetiva*, coisa que ele de fato não faz. Na tese Platônica, a alma cósmica – assim como todas as demais almas – são *parte* do universo físico, diferindo dos corpos físicos em apenas dois aspectos: 1) os corpos físicos são conhecidos por meio das *sensações*, enquanto a alma é conhecida por meio do *intelecto*, porém, sem sair do plano de realidade efetiva proposto por Platão; 2) os corpos físicos têm seu movimento originado de *fora*, enquanto as almas têm uma origem *interna* do seu próprio movimento. Para um estudo mais aprofundado desse tema, cf. CARONE, 2008 [2005], p. 246ss.

<sup>9</sup> Dizer que o universo é governado por uma alma boa e má é o mesmo que dizer que o universo é governado por uma alma indiferente, o que invalidaria a tese platônica, que depende da prova de que é uma alma boa a governar o universo. Sobre a possibilidade do universo ser governado por almas boas e almas más, cf. CARONE, 2008 [2005], p. 251-3.

coisas más e injustas. O que mostrarei no próximo capítulo é como Platão defende a tese de que a alma que governa o universo deve ser boa e, depois, como essa alma boa não pode ser responsável pelo mal no universo. Para tanto, introduzirei a ideia de que cada alma governa sua parte do universo como se fosse um arconte, para então explicar a origem do mal.

### **A origem do mal em um universo governado por uma alma cósmica boa**

Como expus na seção anterior, se a alma tem prioridade com relação ao corpo por ser automovente, o início do movimento no universo deve ter como origem uma *alma automovente*, ou uma alma cósmica. Essa prioridade quanto ao início do próprio movimento de geração e corrupção de todas as coisas não precisa ser necessariamente cronológica, como se disséssemos que a alma surgiu no tempo antes do mundo físico, mas *lógica*. Como já foi explicado anteriormente, essa alma não é independente do universo físico, diferindo do corpo apenas no plano da *inteligibilidade*, e não na realidade efetiva, o que afasta Platão de um possível dualismo.

O problema que surge ao postularmos uma alma cósmica como aquela que governa o universo é: essa alma é boa? É ela má? E se não for nem uma nem outra, mas for indiferente? É uma alma ou são muitas? É possível que, se mais de uma alma governa o universo, seriam elas divididas entre almas boas e más, lutando por esse governo? Tentarei, na medida do possível, reconstruir a argumentação platônica no livro X das *Leis* para responder essas perguntas.

Seguindo a ordem proposta, tentarei responder a primeira pergunta, que pode ser reformulada da seguinte maneira: assumindo-se que, de fato, há uma alma automovente que governa o universo – ou uma *alma cósmica* –, essa alma é boa ou má? Para respondê-la, vamos desconsiderar, por ora, o fato de que podem ser uma ou mais almas governando o universo, problema que será retomado adiante. Nesse contexto, ao perguntarmos por uma alma ou *boa* ou *má*, devemos antes nos perguntar se é uma alma *racional* (νοῦς) ou uma alma *irracional* (ἀνόια) que governa o universo. No livro X das *Leis*, Platão diz que

[...] se a marcha e o movimento geral do céu, assim como dos diversos seres que o habitam, são semelhantes ao movimento, às

revoluções e aos raciocínios da inteligência, e se se conduz de maneira semelhante, não há dúvida de que a melhor alma é aquela que cuida do mundo todo e o conduz por semelhante caminho. (PLATÃO, 1999 [350 a.C.], p. 166; 897e5-10, tradução nossa)

Ou seja, Platão, a partir da constatação de que os movimentos celestes se assemelham em regularidade aos “movimentos” da alma racional, conclui que a alma que governa o universo deve, portanto, ser também racional.

Entretanto, mesmo que tenhamos estabelecido que a alma que governa o universo é racional, ainda não sabemos se ela é boa, má ou indiferente. Isto se deve ao fato de que continua a ser ela a *fonte* – ou origem – tanto das coisas boas como das coisas más. O que Platão precisa mostrar é que a alma cósmica não é fonte das coisas boas e más, mas *apenas* das boas, e que a fonte das coisas más é outra. Ou seja, é imprescindível para o filósofo ateniense provar esse ponto, já que, se a alma cósmica for, de certa maneira, indiferente – ou seja, fonte tanto do bem quanto do mal –, ela não pode ser tomada como boa, de modo que o que a caracteriza (a ideia do Bem) possa ser considerado como critério para a formulação de leis boas e justas. Nesse sentido, é interessante o que Platão diz, nas *Leis*, sobre essa suposta indiferença da alma racional que governa o universo no que diz respeito aos “assuntos humanos”:

Ou talvez será que, ao vermos homens que chegam à velhice em meio às mais grandes honras, tendo atrás de si os filhos de seus filhos, te perturbas então constatar que em todos os casos, seja por meio de boatos, seja porque viu de modo inegável você mesmo ao ser testemunha de alguns dos muitos crimes e prevaricações que se fazem, que é exatamente por tais meios que tais homens chegaram aos mais altos cargos a partir de lugares humildes; então fica evidente que todas essas coisas são a causa de você, sem querer, em virtude de sua finitude, acusar os deus de serem responsáveis por tais ações, e movido também pela ausência de sentido em se revoltar contra os deuses, ter chegado agora nessa situação em que acredita que eles existem, mas que também desprezam e não se interessam pelos negócios humanos. (PLATÃO, 1999 [350 a.C.], p. 171 899e4-900b5, tradução nossa)

Carone diz que, “se o universo está nas mãos de algum poder controlador, assim pensam, ou esse poder é responsável pelo mal, ou então não pode ser do tipo que proporciona zelo” (CARONE, 2008 [2005], p. 252). É por isso que, para Platão, provar a existência dos deuses e provar a existência de uma alma cósmica racional

é tão importante quanto provar que esta alma cósmica zela pelo bem humano. E, retomando o problema anterior, quando dissemos que por ora não era necessário abordar o problema da multiplicidade de almas boas ou más, não daremos ênfase a esse aspecto porque o que Platão parece buscar é qual estado da alma – se racional (voûς) ou irracional (ἀνόια) – prevalece no universo como um todo (CARONE, 2008 [2205], p. 256). A grande dificuldade, portanto, consiste em provar que essa alma racional, que parece prevalecer no universo como um todo e que governa seu movimento, é uma alma *boa*. Para isso, o filósofo ateniense não precisa negar que há um tipo de “alma má” no universo – coisa que ele de fato não faz –, mas precisa mostrar que *não* é um tipo de alma má que o governa, e sim uma *boa*. Retomando o trecho do livro X que citei acima, Carone diz que

*Se todo o curso e o movimento do céu e todas as coisas nele contidas estão aparentados ao movimento, à revolução e a cálculos da razão – isto é, se é regular (kata tauta, hêsautôs), no mesmo lugar, em torno do mesmo ponto e na mesma direção (pros ta auta), de acordo com uma única proporção e ordem (logon kai taxin) 898a8-b1 – então é a melhor alma que conduz e cuida do cosmos inteiro. Se, pelo contrário, o movimento do universo é louco e desordenado (manikôs kai ataktôs), é a alma má (897c4-d1). (CARONE, 2008 [2005], p. 256-7)*

É evidente que, com este trecho, praticamente repetimos o que já dissemos anteriormente com o trecho das *Leis*, mas é importante ligá-lo a outro trecho da análise da autora, que diz o seguinte:

O que a conclusão claramente mostra é que não é uma alma má (mas um tipo excelente de alma) que governa o universo, tomado como o *sistema astronômico* total (ou “circuito celeste”, *ouranou periphora*, 898c3). Assim, os movimentos loucos e desordenados sob o efeito de uma alma má descritos no texto (897d1, cf. 898b5-8) só poderiam ser aplicados ao universo contrafactualmente: mostram como o universo seria se não fosse deus ou um tipo **bo**m de alma que o guia. (CARONE, 2008 [2005], p. 257-8, grifo meu)

Em outras palavras, a alma cósmica deve ser uma *alma boa*, caso contrário o movimento no universo seria caótico – ou desordenado – e, portanto, incompreensível ao intelecto. Porém, é aqui que o problema se transforma numa espécie de paradoxo: 1) o universo é governado por uma alma boa que é a origem do movimento – geração e corrupção – de todas as coisas; 2) essa alma, por ser boa,

não pode originar o mal no universo. Logo, não deveria haver mal no universo; 3) há mal no universo.

A contradição é bem evidente: se uma alma boa é origem de todo o movimento, não deveria haver mal no universo. Porém, há mal, portanto, deve ser essa alma boa a origem também do mal.<sup>10</sup> Para não desdizer aquilo que estabeleceu como o *princípio dos opostos*, Platão tem que buscar a fonte desse mal em algo diferente da alma cósmica que governa o universo. É nesse momento que surge a ideia de que cada alma – cada alma humana – é responsável pela parte que lhe cabe do universo, e a governa como se fosse uma espécie de arconte. Em outras palavras, o universo como um todo é governado por uma alma cósmica boa, que confere realidade – ou seja, é *fonte* – de todas as coisas boas e *também* daquelas coisas que, por serem finitas e limitadas, podem escolher praticar o mal ou não. Cada alma individual, por também ser automovente<sup>11</sup>, tem a plena liberdade de fazer um *bom* ou *mau* uso das coisas boas que existem no universo, coisas boas essas que existem graças à alma cósmica que, enquanto fonte deste movimento de geração e corrupção, governa o universo (κόσμος).

É, portanto, dessa liberdade para fazer um mau uso das coisas boas, que surge o mal no universo, que não é um mal de caráter positivo – i.e., que exista enquanto realidade efetiva, mas um mal no sentido negativo de *privação* do bem.<sup>12</sup> Quem é livre para fazer mau uso das coisas é cada alma individual. Isso acontece porque o caráter *bom* que cada coisa no universo possui não é nada além de uma espécie de potencial. Em outras palavras, se tal potencial for plenamente atualizado, poderemos dar o *melhor* uso às coisas boas que existem no universo. Desse modo, se as coisas boas no universo são boas porque possuem uma espécie de “melhor

---

<sup>10</sup> É importante lembrar que, na *República*, Platão estabelece um princípio que diz que a mesma coisa não pode ser origem de *algo* e *seu oposto*. Ele diz que “é evidente que a mesma coisa não admitirá produzir ou sofrer efeitos contrários no mesmo sentido, com respeito à mesma coisa e ao mesmo tempo” (PLATÃO, 2010 [380 a.C.], p. 191, 436b8-9).

<sup>11</sup> Como argumentei acima, o *ser automovente* é o que de fato caracteriza uma alma propriamente dita.

<sup>12</sup> O que antecipa de modo explícito a discussão de caráter neoplatônico empreendida por Agostinho de Hipona (354-430) em *O livre arbítrio* [*De libero arbitrio*], escrito entre 388 e 395.

uso”, a alma cósmica – ou *deus* – ganha um novo caráter, cada vez mais de acordo com a tese platônica. Deus, ou a alma cósmica, não é uma espécie de *deus ex machina*, que está além do universo físico, mas

“[...] não é outro senão aquele a favor de cuja existência se argumentou anteriormente, isto é, o deus cósmico ou, mais concretamente, o próprio universo orgânico como um sistema auto-regulador” (CARONE, 2008 [2005], p. 267).

Dessa maneira, essa alma cósmica que governa o universo e que agora podemos tomar pelo Bem, atua exatamente como critério não apenas para fazer um *melhor uso* das coisas boas, mas também como critério para a criação de leis boas e justas, que visam a obtenção dos melhores prazeres e, também, do melhor uso que se pode dar às coisas naturalmente boas do universo. É por isso que, tanto na *República* quanto nas *Leis*, Platão dá tanta ênfase a esse aspecto, já que, se na primeira obra, seu objetivo era fazer com que cada cidadão tivesse esse conhecimento – do Bem –, na segunda seu objetivo se torna mostrar por qual motivo é justo e bom seguir leis justas e boas, já que elas foram formuladas usando como critério o conhecimento do Bem, que torna possível conhecer o que de melhor se pode tirar de tudo o que universo dispõe.

Por consequência do argumento, parece que Platão nos dá indícios de que nós, enquanto almas individuais, *participamos* ativamente do governo do universo. Assim,

Tudo quanto fazemos é refletido no cosmos e o afeta e, por sua vez, desencadeia consequências cósmicas a ele destinadas que também nos afetam. Por esse ponto de vista, a ética se torna inseparável da cosmologia, e a investigação do universo resulta numa ampliação do entendimento de nós mesmos. (CARONE, 2008 [2005], p. 277)

Portanto, quando percebemos a amplitude da cosmologia e suas dimensões éticas nas *Leis* de Platão, torna-se claro por qual motivo Platão enfatiza tanto a importância de assumirmos responsabilidade (*αἰτία*) como governantes (*ἄρχοντες*) das partes (*μωρία*) que nos foram aquinhoadas neste complexo universo, como

também é importante para o filósofo mostrar que partilhamos com a alma cósmica o governo não só de nossa parte, mas também do sistema inteiro.<sup>13</sup>

### **O Bem como *critério* para a lei boa e justa**

Como foi dito no início do texto, provar que é uma alma cósmica boa que governa o universo é algo de fundamental importância para a manutenção da coerência da tese platônica do Bem como critério para a formulação de leis boas e justas. Na primeira parte mostrei como deve haver uma alma cósmica automovente na origem do movimento de geração e corrupção de todas as coisas, já que apenas uma alma pode mover outras coisas sem precisar ser movida por outra coisa anterior no encadeamento de causas e efeitos. Desse modo, mostrado como, para Platão, deve ser uma alma cósmica desse tipo – automovente – que deu origem ao movimento das coisas no universo, fez-se também necessário mostrar como ela deve ser uma alma *boa* e que o mal no universo não se origina dela.

Na segunda parte do texto mostrei, a partir do texto platônico, como deve ser uma alma boa que governa o universo e como essa alma deve ser origem *apenas* das coisas boas e de coisas que, por serem livres para escolher, podem *escolher* praticar o mal, mas sem se responsabilizar pelas ações dessas últimas, resultados de escolhas livres.

Portanto, ao dizer que a origem do mal está no mau uso que as almas individuais dão às coisas naturalmente boas, Platão defende que a responsabilidade pelo mal cabe, por fim, a essas almas, e não à alma cósmica, *fonte* tanto das coisas boas quanto das almas individuais, uma vez que essas almas individuais, também dotadas de automovimento ou, em outras palavras, livre-arbítrio, são elas responsáveis pela introdução do mal no universo bom. Se, para concluir, essa alma cósmica é o Bem, e ele não é origem do mal, o Bem pode, sem contradição, ser o critério com o qual os legisladores formulam leis *boas e justas*.

### **Referências**

CARONE, G. R. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

---

<sup>13</sup> Cf. CARONE, 2008 [2005], p. 275.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas por Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. *Las Leyes*. Edición bilingüe. Traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

Submissão: 11. 06. 2023 / Aceite: 30. 07. 2023

## Leibniz, un cartésien contre la philosophie de Descartes

### Leibniz, a Cartesian against Descartes' philosophy

WILLIAM TEIXEIRA<sup>1</sup>

**Résumé:** Cet article a pour but d'avancer l'hypothèse selon laquelle, malgré la désignation de philosophe cartésien que l'on attribue traditionnellement à Leibniz, il semble au contraire qu'il a été l'un des plus agressifs opposants au système philosophique élaboré par Descartes. Ayant ce but en vue, on va d'abord discuter l'attaque que Leibniz a déclenchée contre la méthodologie cartésienne. Ensuite, on présente les raisons qui ont amenées Leibniz à rejeter les notions fondamentales de la métaphysique cartésienne. Après cela, on arrive à l'analyse du vigoureux refus dont la physique de Descartes a été l'objet. Finalement, de ces discussions on pourra conclure que, contrairement à ce qui a été retenu par l'histoire de la philosophie, Leibniz se voyait et agissait comme un penseur tout à fait anti-cartésien.

**Mots-clés:** Méthode. Métaphysique. Physique.

**Abstract:** This paper aims at putting forward the hypothesis according to which, though been traditionally labelled as a Cartesian philosopher, Leibniz seems in effect to be one of most aggressive critiques of the philosophical system built by Descartes. In order to reach this aim, I first discuss Leibniz' critiques against Descartes' method; next, I present the reasons why Leibniz rejected the fundamental notions of Descartes' metaphysics; then, I examine the shortcomings Leibniz believed he had found in Cartesian physics. Finally, in opposition to what is told by the history of philosophy, one will be able to conclude that Leibniz saw himself and acted as an absolutely anti-Cartesian thinker.

**Keywords:** Method. Metaphysics. Physics.

## Introduction

Leibniz, on a toujours cru, est un philosophe cartésien. A cet égard on le retrouve parmi les plus brillants penseurs du dix-septième siècle, figurant à côté de Antoine Arnauld, Nicholas Malebranche et Benoît Spinoza, pour ne citer que les auteurs majeurs. Ainsi, selon la célèbre formule de Maurice Merleau-Ponty, Leibniz serait un des promoteurs du 'Grand Rationalisme'. Pourtant, malgré ce soi-disant 'cartésianisme' de Leibniz, on trouve partout dans ses écrits des sévères critiques à la philosophie de Descartes. En effet, Leibniz s'est radicalement opposé à la plupart des arguments et des thèses fondamentaux de l'auteur des *Méditations Métaphysiques*. En suivant l'analyse dévastatrice du philosophe allemand on voit le système soigneusement bâti par Descartes s'écrouler presque

---

<sup>1</sup> William de Jesus Teixeira. Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: william.unb@hotmail.com.

totalem. Cela peut être constaté surtout dans les *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*<sup>2</sup>. Après la lecture des *Animadversiones*, on devrait avoir du mal à croire que Leibniz est vraiment un philosophe cartésien; de fait, le philosophe allemand semble plutôt être un penseur tout à fait ‘anti-cartésien’ et c’est précisément cette thèse qu’on va essayer de défendre dans cette article.

### **Les critiques de Leibniz des présumées méthodologiques de Descartes**

Dès le début des *Animadversiones* Leibniz entreprend une attaque implacable contre la philosophie de Descartes. La première victime de sa critique est le ‘doute méthodique’, c’est-à-dire le présumé cartésien selon lequel on doit démarrer l’enquête philosophique en doutant de toutes nos connaissances préalables dans lesquelles on trouve la moindre raison de soupçonner de sa véracité (DESCARTES, 1996, [AT 7<sup>3</sup>], p. 18. Cette démarche amène Descartes à se poser les doutes des sceptiques. Selon Leibniz, pour trouver la vérité, au lieu d’examiner les arguments des sceptiques, il serait mieux de “[...] considérer le degré d’assentiment ou de réserve que chaque chose mérite ou, tout simplement, on doit examiner les raisons de chaque affirmation” (LEIBNIZ, 1974, p. 798.). En d’autres mots, au lieu de douter de tout, Leibniz ferait usage de son ‘principe de la raison suffisante’ à fin de chercher les vrais fondements explicatifs des êtres et des phénomènes. Car Leibniz croyait qu’ainsi il pourrait découvrir les causes qui éclaireraient leur existence, étant donné que, selon lui, il y a une raison pour toutes les choses créées par Dieu. Le doute méthodique doit donc, à son avis, être refusé parce qu’il ne nous ferait avancer dans la recherche philosophique.

De la même façon, les fameux critères de vérité fondés sur les notions de ‘clarté et distinction’ ont été objets du sévère jugement de Leibniz. Pour lui, dans leur stage actuel, tel qu’elles ont été énoncées par Descartes, les notions de clarté

---

<sup>2</sup> Les *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* (dorénavant *Animadversiones*), écrits en 1692, ont été conçus sur la forme d’un commentaire paragraphe pour paragraphe aux livres I et II des *Principes de la philosophie* de Descartes. Cette ouvrage de Leibniz a restée inédite jusqu’à 1844.

<sup>3</sup> ‘AT 7’ réfère au volume 7 de l’édition faite par Adam et Tannery. Pour plus d’information, voir les références bibliographiques.

et distinction ne peuvent pas être de grande utilité pour la recherche philosophique, parce que, d'après Leibniz

[...] on ne doit pas admettre l'existence de la connaissance claire et distincte pendant qu'on n'a pas défini les notions de 'claire' et de 'distincte' d'une manière plus adéquate que l'a fait Descartes (LEIBNIZ, 1974, p. 802).

Pour ne concerner que la pensée du sujet qui les conçoit, Leibniz considère que l'emploi des notions de clarté et de distinction entraîne une démarche 'subjectiviste' dans le discours philosophique dont la recherche de la vérité n'a rien à gagner. Pour cette raison, le philosophe allemand est persuadé que, si l'on veut aboutir à des connaissances plus objectives et plus certaines dans nos investigations, il faut remplacer cette tendance 'psychologique' (parce que subjectiviste) de la philosophie cartésienne.

Pour surmonter le subjectivisme cartésien, Leibniz est de l'avis que la philosophie a besoin d'une méthode formelle et rigoureuse, parce qu'

on ne doit rien admettre qui n'ait pas été démontrée par le moyen d'un raisonnement correct, [...] qui conclut par la force de son structure, comme le font les opérations arithmétiques et géométriques [...] (LEIBNIZ, 1974, p. 802).

Cette formalité et cette rigueur mathématiques' Leibniz les a trouvées dans le syllogisme d'Aristote, dont l'importance et l'utilité il défendait farouchement, comme on le constate dans les *Nouveaux essais*. De fait, en répondant au mépris que Locke aussi témoignait à l'égard du syllogisme, Leibniz s'exprimait de la manière suivante:

[...] Je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une espèce de Mathématique universelle, dont l'importance n'est pas assez connue; et l'on peut dire qu'un art d'infailibilité y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis. (LEIBNIZ, 1974, p. 368).

Sous-jacent à ce désaccord décrit ci-dessus on trouve la radicale différence entre les méthodologies proposées par ces deux philosophes. D'une part, Descartes, ancien élève des jésuites, ayant étudié la méthode formaliste de la

sylogistique aristotélicienne à La Flèche (DESCARTES, 1996, [AT 6], p. 4), soutenait que les jeux de mots de la logique scolaire étaient devenus un grand obstacle au progrès de la connaissance. Pour remplacer la logique formaliste de l'École, Descartes proposait l'emploi de l'«intuition» (*intuitus mentis*) conduite par la «lumière naturelle» de l'esprit. D'autre part, Leibniz, comme on vient de le voir, s'était volontiers chargé de montrer toute la valeur philosophique et scientifique qu'il croyait exister dans la logique aristotélicienne. En effet, il reprend le modèle formaliste du syllogisme d'Aristote pour y avoir trouvé les critères d'objectivité et d'universalité requis par la science et qu'il jugeait être absents de la méthode subjectiviste de Descartes. En bref, pour Leibniz, la vérité d'un jugement ou d'un raisonnement ne dépend pas d'une intuition plus ou moins subjective, mais de la forme, qu'elle s'applique aux raisons ou aux faits. Ainsi, d'après Yvon Belaval, la cause de ces divergences méthodologiques réside dans la confrontation de deux perspectives analytiques assez distinctes: «L'ordre des raisons pour Descartes est une chaîne d'intuitions ; il devient pour Leibniz *catena definitionum* [une chaîne de définitions]» (BELAVAL, 2003, p. 53).

36

### **La critique leibnizienne de la métaphysique de Descartes**

Ces brèves discussions faites jusqu'ici nous permettent de voir que le philosophe allemand a vigoureusement attaqué les présupposés méthodologiques de la philosophie de Descartes. Dans le cadre de la métaphysique, Leibniz continue le processus de destruction de la philosophie de Descartes. En effet, quoiqu'il n'ait pas été totalement rejeté par Leibniz, comme le furent les éléments méthodologiques mentionnés ci-dessus, l'argument du *cogito* a été déplacé de sa position de fondement métaphysique fondamental, le «point d'Archimède» de toute une philosophie, au statut épistémologique de «vérité de fait première», une parmi beaucoup d'autres de ce même genre. Pour cette raison, d'après Leibniz, «il conviendrait de ne pas négliger toutes les autres de la même ordre que celle-ci», car «il y a autant de vérités de fait premières que de perceptions immédiates [...]» (LEIBNIZ, 1974, p. 799). En d'autres mots, «le *Cogito* fait oublier à Descartes les autres vérités primitives» (BELAVAL, 2003, p. 33). Ainsi, en face de toutes les autres vérités de fait premières que l'on peut

concevoir, lesquelles posséderaient une espèce de ‘égalité épistémologique’ parmi elles, on n’aurait aucune raison de privilégier le *cogito* en le posant comme l’un des ‘principes de la philosophie’.

En ce qui concerne les preuves cartésiennes de l’existence de Dieu, Leibniz les analyse dans les *Nouveaux Essais*. La preuve ontologique, celle que Descartes aurait emprunté à Saint Anselme, malgré la juger une preuve “[...] très belle et très ingénieuse [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 374), Leibniz observe qu’ “[...] il y a encore un vide à remplir” (LEIBNIZ, 1974, p. 374). Cela veut dire que si, d’une part, Leibniz ne partage pas l’opinion de Thomas d’Aquin, qui considérerait cet argument un paralogisme, d’autre part, le philosophe allemand est de l’avis qu’il s’agit d “[...] une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu’il fallait encore prouver, pour le rendre d’une évidence mathématique [...]”<sup>4</sup> (LEIBNIZ, 1974, p. 375). L’autre preuve cartésienne de l’existence de Dieu, celle qui énonce que l’auteur de l’univers a imprimé son idée dans l’esprit des êtres humains, Leibniz l’estime d’une qualité inférieure à l’argument ontologique, parce que, selon lui, elle “[...] est encore moins concluant[e]” (LEIBNIZ, 1974, p. 375). Du point de vue de l’approche logique adoptée par Leibniz, il y a un défaut commun partagé par ces deux preuves cartésiennes de l’existence divine, à savoir que son auteur ne donne qu’une définition nominale de Dieu, et une telle définition ne prouve pas la possibilité de la chose qu’elle prétend définir, comme le fait la définition réelle.

En vue de toutes ces critiques au *cogito*, aussi bien qu’aux preuves de l’existence de Dieu, il semble donc être nécessaire de conclure que Leibniz a détruit l’intégralité du projet métaphysique de Descartes et par conséquent il aurait aussi détruit toute la philosophie de son devancier, étant donné qu’un arbre ne peut pas survivre si l’on arrache sa racine. En effet, dans la lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, Descartes explique la structure de sa philosophie en employant la métaphore suivante:

[...] toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches

---

<sup>4</sup> Il faut peut-être ici ajouter qu’en dépit d’être toujours catégorique en signalant le défaut de l’argument de Descartes, il est remarquable que Leibniz n’a jamais réussi à ‘remplir le vide’ qu’il disait y avoir trouvé.

qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale [...] (DESCARTES, 1996, [AT 9], p. 14).

C'est pour cette raison que l'on peut dire que Leibniz a coupé les racines métaphysiques de l'arbre philosophique de Descartes, privant de cette manière la pensée scientifique du philosophe français de son 'nutriment', aussi bien que de sa 'sustentation'.

### La critique de Leibniz de la physique cartésienne

Mais Leibniz ne s'est pas arrêté à la critique de la métaphysique de Descartes. En effet, la critique de la physique cartésienne a été également entreprise par Leibniz et il l'a fait avec la même vigueur qu'il l'avait fait vis-à-vis des principes méthodologiques et métaphysiques de la philosophie de son supposé 'maître'. D'abord, au niveau ontologique, le philosophe allemand n'accepte pas la notion de matière ou *res extensa* en tant qu'essence ou attribut principal des substances corporelles tout simplement parce que, dit-il, "[...] je ne le vois prouvé nulle part" (LEIBNIZ, 1974, p. 803). En ce qui concerne les principes méthodologiques, c'est-à-dire la géométrisation et la mécanisation de nature proposées dans la physique de Descartes, même si Leibniz, en tant que tenant du mécanisme, ne s'y était pas opposé totalement, il rappelait, en tant que métaphysicien, que

[...] même les principes mécaniques eux-mêmes, c'est-à-dire les lois généraux, naissent de principes plus élevés et on ne pourrait pas les expliquer seulement par la quantité et par des considérations géométriques (LEIBNIZ, 1974, p. 816).

En un mot, cela veut dire que "ces principes impliquent quelque chose de métaphysique" (LEIBNIZ, 1974, p. 816). Leibniz rejette donc tout simplement les deux notions fondamentales de la physique de Descartes, celles à partir desquelles le philosophe français croyait pouvoir déduire l'explication et rendre les causes de n'importe quel phénomène de la nature.

Au contraire de ce qui se passe chez Descartes, ce n'est pas Dieu la notion métaphysique dont Leibniz juge avoir besoin dans sa physique. Afin de construire une science de la dynamique, ce sera le concept de 'force' dont Leibniz aura

besoin. En outre, Leibniz soutenait que Descartes s'était trompé en croyant que Dieu, en vertu de son immutabilité, conservait toujours la même quantité de mouvement dans l'univers (DESCARTES, 1996, [AT 9], p. 84). Cette supposition était considéré par Leibniz comme 'l'erreur mémorable' de Descartes. Le philosophe allemand reproche Descartes d'avancer cette loi sans en donner aucune démonstration; en plus, selon le philosophe allemand, la raison tirée de l'immutabilité divine est assez faible (LEIBNIZ, 1974, p. 805). Leibniz, d'après les résultats de ses recherches dans le domaine de la physique, explique que en vérité ce qui se conserve ce n'est pas le même quantité de mouvement, mais la même quantité de force:

J'ai démontré que c'est la quantité de force qui se conserve, qu'elle est différente de la quantité de mouvement, qu'il arrive beaucoup fréquemment que celle-ci change, alors que la quantité de force se maintient toujours la même<sup>5</sup> (LEIBNIZ, 1974, p. 805).

Malgré toutes ces critiques des présupposés fondamentaux de la philosophie naturelle cartésienne, Leibniz n'a pas du tout refusé la conception mécaniste de la nature, non plus que l'approche mathématique des problèmes de la physique. En revanche, ce que Leibniz a surtout refusé dans la physique de Descartes c'était la primauté ou exclusivité qui y était donné aux explications basées sur la cause efficiente, aussi bien que l'admission d'une matière inerte sans aucun pouvoir causal. Pour résoudre ces difficultés, Leibniz juge qu'au concept d'étendue matérielle cartésienne il faut ajouter un principe dynamique, quelque chose qui soit active, responsable de rendre compte de l'action causale à l'intérieur même de la matière. Ainsi, d'après la perspective de Leibniz, pour pouvoir dire qu'un corps se meut, par exemple, il faut non seulement qu'il change sa position par rapport aux autres corps à cause des chocs qui se font parmi eux, comme le pensait Descartes (DESCARTES, 1974, [AT 9], p. 81), mais aussi qu'il doit exister dans le corps même qui change la cause du changement. Cette cause interne aux corps responsable de leur mouvement ou changement Leibniz l'appelait 'principe d'action' ou simplement 'force'. Voilà l'idée centrale de la dynamique

---

<sup>5</sup> La démonstration mentionnée par Leibniz est présenté dans la séquence de la passage du texte cité, aussi bien que dans le paragraphe 17 du *Discours de Métaphysique*.

leibnizienne, qui a été proposé comme une réponse aux problèmes et difficultés issus de la mécanique de Descartes.

En quoi consiste-t-elle plus précisément la notion de ‘force’ chez Leibniz? Comme l’on vient de le dire, afin de surmonter les problèmes et difficultés qu’il a trouvés dans la physique de Descartes, surtout la nécessité d’un principe d’action inhérent aux corps, Leibniz avoue, dans le *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*<sup>6</sup>, qu’ “il fallut donc rappeler et réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd’hui” (LEIBNIZ, 1974, p. 124). Même s’il est conscient du discrédit que les philosophes mécanicistes modernes ont jeté sur elles, Leibniz croit véritablement que ce sont les formes substantielles l’élément métaphysique qu’il fallait pour donner une connotation dynamique à cette physique qui, de son point de vue, était trop matérialiste. Dans le *Discours de métaphysique* Leibniz justifie son choix de la forme substantielle en se plaignant que “[...] toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l’étendue, c’est-à-dire dans la grandeur, figure et mouvement [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 821), et pour cette raison “[...] il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui aie du rapport aux âmes, et qu’on appelle communément de forme substantielle [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 821). Dans un passage du *Système Nouveaux*, il explique que

[...] leur nature [des formes substantielles] consiste dans la force, et que de cela s’ensuit quelque chose d’analogique au sentiment et à l’appetit; et qu’ainsi il fallait le concevoir à l’imitation de la notion que nous avons des âmes (LEIBNIZ, 1974, p. 124-5).

Il s’agit donc pour Leibniz non seulement de justifier la réhabilitation des formes substantielles, mais aussi de restreindre la portée des explications strictement mécanistes et matérialiste en soulignant les fondements métaphysiques de la science naturelle.

Le retour des formes substantielles signifiait aussi le retour des causes finales, une autre marque distinctive de la physique d’Aristote. Descartes n’admettait pas la cause finale et l’avait chassée de la philosophie naturelle avec son mécanisme, parce que, selon le paradigme de la nouvelle physique, seule le choc parmi les corps, c’est-à-dire seule la cause efficiente devrait être admise

---

<sup>6</sup> Désormais *Système Nouveau*.

pour l'explication des phénomènes de la nature. Descartes en effet considérait les arguments téléologiques l'un des problèmes majeurs de la philosophie d'Aristote. Ainsi, d'après l'avis du philosophe français :

[...] tout ce genre de causes, qu'on a coûtume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses Physiques, ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu (DESCARTES, 1996, [AT 9], p. 55).

Leibniz, au contraire de Descartes, voyait les choses autrement. Aux yeux du philosophe allemand, les faiblesses des explications mécaniques étaient assez évidentes pour ne pas être prises en considération et c'était justement en vue de ces faiblesses qu'il fallait faire marche en arrière et revenir aux causes finales. De fait, d'après Leibniz, “[...] par la seule considération des causes efficientes, ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de nôtre temps [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 716). Voilà pourquoi “[...] il faut recourir aux causes finales [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 716). S’opposant également à l’interdit cartésien à propos de la recherche des intentions de Dieu en créant le monde, Leibniz disait “[...] avoir le sentiment que l’on peut les connaître et qu’il y a une grande utilité de les rechercher” (LEIBNIZ, 1974, p. 801). En effet, le philosophe allemand voyait une énorme potentielle heuristique dans l’emploi des causes finales à l’étude de la nature. Selon lui

[...] en prenant en considération les causes finales on peut découvrir des vérités de très grande importance dans le domaine de la physique, lesquelles on n’aurait pas pu si aisément connaître par le seule considération de la cause efficiente (LEIBNIZ, 1974, p. 801).

Il s’ensuit que, d’après Leibniz, les sciences en général auraient beaucoup à gagner avec l’employer heuristique des causes finales, comme l’exemplifie le cas de l’anatomie:

[...] l’Anatomie peut fournir des exemples considérables” qui prouvent que “la voie des [causes] finales est plus aisée, et ne laisse pas de servir souvent à deviner des vérités importantes et utiles qu’on serait bien long temps à chercher par cette autre route plus physique [...] [des causes efficientes] (LEIBNIZ, 1974, p. 826).

Ainsi, on ne peut pas négliger le fait que ce plaidoyer leibnizien en faveur de la réintroduction de la cause finale dans l'étude de la nature fait du philosophe allemand une espèce d'aristotélicien moderne qui dénonçait les erreurs et faiblesses qu'il jugeait avoir trouvées dans la physique de Descartes.

Même si Leibniz, comme lui était habituel, cherche à concilier la physique des anciens avec celle des modernes, c'est-à-dire concilier les causes efficientes de la physique cartésienne avec les causes finales de la tradition péripatéticienne (LEIBNIZ, 1974, p. 826), il devient donc très évident que la réintroduction des formes substantielles et de la cause finale – deux éléments essentiels de la dynamique leibnizienne – signifiaient une sérieuse mise en question du matérialisme et du mécanisme avancés dans la physique cartésienne. Dans ce même sens, l'entrée en scène de la monade, la substance individuelle (et spirituelle) capable d'action, apparue surtout dans la *Monadologie* et dans les *Principes de la nature et de la grâce*, textes écrits en 1714, peut et doit être comprise comme une réponse de Leibniz à la passivité et à l'inactivité qu'il condamnait dans la *res extensa* (substance étendue), la matière cartésienne. Pour Leibniz, cette passivité et cette inactivité de la substance étendue cartésienne la rendait inadéquate pour l'explication du mouvement physique en particulier aussi bien que pour la compréhension du fonctionnement de la nature en général. En effet, ce sont précisément ces problèmes que la postulation de la notion de monade envisageait de résoudre. Pour Leibniz, les monades sont les vrais atomes de la nature, c'est-à-dire les éléments constitutifs les plus basiques de son ontologie, ce qui était demandé pour un système de nature qui se concevait comme fondamentalement dynamique, ayant donc dans la notion de force ou d'activité son attribut principal.

## Conclusion

On doit pourtant avouer que, même si la conception de la monade comme substance douée d'activité soit tout à fait cohérente pour expliquer le mouvement dans le cadre d'une physique basée sur la notion de force, c'est-à-dire dans le cadre d'une dynamique (en opposition à une mécanique de type cartésienne), le chemin qui conduit à cette dynamique se nourrit incontestablement d'un

profitable dialogue avec la philosophie naturelle de Descartes. D'autre part, en réhabilitant les formes substantielles Leibniz d'une certaine manière rejette l'une des principales ruptures de Descartes avec la philosophie scolastique et qui était aussi l'une des conquêtes majeures pour la construction du système cartésien, à savoir le dualisme corps-esprit. En effet, la critique et la rejection des formes substantielles et, par conséquent, de l'hylémorphisme occupe une place centrale dans la construction de la pensée cartésienne. Étienne Gilson exprime cela avec beaucoup de lucidité:

[...] La critique de formes substantielles donne son sens plein aux *Méditations métaphysiques* tout entières, parce qu'intégralement centrées sur la distinction réelle de l'âme et du corps, elles ne contiennent que ce qu'il fallait pour établir cette conclusion de la métaphysique, qui est en même temps le principe d'une physique de l'étendue et du mouvement. (GILSON, 1951, p. 189).

Ce que Gilson veut dire, c'est que le refus des formes substantielles est à la fois ce qui amène Descartes à proposer le dualisme des substances, consistant dans une substance pensante (*res cogitans*) et dans une substance étendue (*res extensa*). Descartes est arrivé à ce résultat en postulant dans ces *Méditations Métaphysiques* la distinction réelle entre l'esprit et le corps, ce qui signifiait pour lui le rejet de l'hylémorphisme aristotélicien au moyen duquel les philosophes scolastiques ont développé la doctrine des formes substantielles, qui est devenue la cible principal des attaques de la métaphysique et de la physique de Descartes.

Ayant cela en vue, on peut aisément comprendre parce que, en réhabilitant les formes substantielles, Leibniz s'opposait dans une grande mesure à l'une des plus radicales démarches de la philosophie cartésienne vis-à-vis de la philosophie enseignée aux universités françaises depuis le treizième siècle. En dépit des critiques faites par Leibniz concernant la mauvaise usage auquel les formes substantielles étaient soumises dans la philosophie scolastique<sup>7</sup>, je crois que la réhabilitation leibnizienne des formes substantielles doit être comprise non

---

<sup>7</sup> “[...] nos scolastiques ont manqué, et les Médecins du temps passé à leur exemple, croyant de rendre raison de propriétés des corps, en faisant mention des formes et des qualités, sans se mettre en peine d'examiner la manière de l'opération, comme si on voulait se contenter de dire qu'un horloge a la qualité horodictique prevenante de sa forme, sans considerer en quoi tout cela consiste” (LEIBNIZ, 1974, p. 820).

seulement comme une critique, mais surtout comme une manière de s'écarter le plus possible de la pensée cartésienne, aussi bien en physique, qu'en métaphysique.

### **Bibliographie**

BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 2003.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes* (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996.

GILSON, É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

LEIBNIZ, G. W. *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia, 1974.

Submissão: 21. 07. 2023 / Aceite : 10. 08. 2023

## O progresso da humanidade com o estabelecimento de uma constituição civil cosmopolita segundo Kant

### The progress of humanity with the establishment of a cosmopolitan civil constitution according to Kant

VANESSA HENNING<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho apresenta a análise filosófica que Kant faz da história, para entender como o progresso da humanidade acontece mediante uma finalidade da natureza em fazer o indivíduo desenvolver as suas disposições naturais voltadas ao uso da razão, de modo que todos eles busquem estabelecer uma sociedade civil. Para tanto será examinado o conceito de insociabilidade sociável e entendido como condição para que os homens vivam em sociedade, bem como estabeleçam leis que garantam a sua segurança e tranquilidade. A propensão do homem em socializar-se, ao mesmo tempo em isolar-se dos outros indivíduos, para que sua vontade não seja submetida a de outrem, o faz chegar a um acordo político que permite a todos viverem em sociedade, garantindo suas liberdades sob leis. Essa conquista se dá pelo uso da razão, responsável por tornar os homens capazes de melhorar suas aptidões e atingir, assim, o desenvolvimento cultural. Desse modo, nota-se que o progresso da história está atrelado a um recurso teleológico [“a astúcia oculta”], quando se entende que todas as disposições humanas estão destinadas ao desenvolvimento conforme a um fim. Será esse recurso que explicará a constituição de um sistema jurídico cosmopolita perfeitamente justo para que se promova a paz entre os povos.

**Palavras-chave:** Progresso histórico. Disposições humanas. Insociável sociabilidade. Estado Cosmopolita.

**Abstract:** This paper presents the philosophical analysis that Kant makes of history, to understand how the progress of humanity happens through a purpose of nature in making the individual develop their natural dispositions aimed at the use of reason, so that they all seek to establish a civil society. To this end, the concept of sociable unsociability will be examined and understood as a condition for men to live in society, as well as to establish laws that ensure their safety and tranquility. The propensity of man to socialize, while isolating himself from other individuals, so that his will is not subject to that of others, makes him reach a political agreement that allows everyone to live in society, guaranteeing their freedoms under laws. This conquest takes place through the use of reason, responsible for making men capable of improving their skills and thus achieving cultural development. In this way, it is noted that the progress of history is linked to a teleological resource [“the hidden cunning”], when it is understood that all human dispositions are destined to develop in accordance with an end. It is this resource that will explain the constitution of a perfectly fair cosmopolitan legal system to promote peace among peoples.

**Keywords:** Historical progress. Human dispositions. Unsociable sociability. Cosmopolitan state.

---

<sup>1</sup>Graduada, Mestre e Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: nessahen@gmail.com.

## Introdução

O objetivo deste trabalho é investigar como o progresso histórico da humanidade é explicado por Kant mediante o recurso teleológico da natureza. A elucidação filosófica da história a partir de uma concepção teleológica se encontra na obra *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*<sup>2</sup> de 1784. Ali Kant inicia sua análise sobre o propósito da natureza argumentando em favor de que todas as disposições naturais de uma criatura podem ser desenvolvidas segundo um fim (KANT, 2003, p. 5). Nos homens a atuação da natureza consiste em desenvolver as suas disposições naturais de modo que eles progridam no tempo, isto é, historicamente. O progresso histórico é, assim, o desenvolvimento moral da humanidade, o qual irá repercutir plenamente no estabelecimento de uma constituição civil perfeitamente justa (KANT, 2003, p. 10). Desse modo a constituição política se mostra como um meio para que o homem possa desenvolver as disposições que lhe são próprias. Assim, analisaremos, em um primeiro momento, como Kant explica a história a partir dessa relação da natureza com o movimento pelo melhoramento das disposições humanas. Feita essa análise, buscaremos apontar ao modo como a ideia do progresso histórico está atrelada ao estabelecimento de uma constituição civil cosmopolita.

46

## O desenvolvimento das disposições naturais humanas e sua ligação com a história

Logo na primeira proposição da obra *Ideia*, Kant afirma que “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (KANT, 2003, p. 5). O que ele mostra é que todo e qualquer acontecimento na natureza ocorre segundo a determinação de leis gerais. Nós podemos observar externamente e internamente, em todas as criaturas, que a realização de suas ações, quanto à sua anatomia, segue leis para o seu funcionamento e obtenção de seu fim. Tal observação mostra, por exemplo,

---

<sup>2</sup> A partir de agora abreviamos o nome da obra para *Ideia*.

que “um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim são contradições à doutrina teleológica da natureza” (KANT, 2003, p. 5). Segundo Kant, explicar a natureza visando interpretar a sua finalidade se explica pelo interesse especulativo da razão humana de

[...] torna[r] necessário considerar toda a ordenação no mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, tal princípio abre, para a nossa razão aplicada ao campo das experiências, perspectivas inteiramente novas para conectar as coisas no mundo segundo leis teleológicas e, assim, chegar à maior unidade sistemática delas (KANT, 2015, p. 516).

Para Nadai (2006) a razão, nesse aspecto, abre a perspectiva de uma ordenação da natureza segundo o fio condutor de leis teleológicas que representa a natureza como se fosse uma inteligência a dispor as suas partes segundo fins.

Deste ponto de vista, apenas como princípios reguladores da razão na investigação da natureza – justificam-se, por exemplo, princípios como o dos anatomistas, segundo o qual ‘é totalmente impossível demonstrar que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade’. Ou, ainda, aquele dos fisiologistas, segundo o qual ‘tudo no animal tem sua utilidade e sua intenção boa’ (NADAI, 2006, p. 67).

Em contrapartida, Kant fala sobre ser contraditório pensar um tipo de ordenação na natureza que não vise a um fim, dado que não ter-se-ia, então, uma natureza regulada por leis e não haveria um propósito na natureza. Nesse aspecto, por sua vez, seria uma indeterminação desconsoladora que tomaria o lugar do fio condutor da razão (KANT, 2003, p. 5).

Kant direciona sua concepção teleológica ao ser humano ao notar como a natureza gera o homem, o qual será responsável por escrever a história segundo um fio condutor racional. Como exemplo, o filósofo diz que a natureza

[...] gerou um Kepler, que, de uma maneira inesperada, submeteu as excêntricas órbitas dos planetas e leis determinadas; e um Newton, que explicou essas leis por uma causa natural universal (KANT, 2003, p. 5).

A exigência da ideia de história na perspectiva filosófica do aprimoramento das disposições racionais do ser humano se explica pela tese de que o homem não

deve ser dirigido pelo seu lado instintivo, tampouco ser instruído por um conhecimento inato (CHAVES; SILVA, 2014, p. 258). Isso porque desenvolver instintivamente seria admitir a possibilidade (impossível de ser alcançada) de que cada indivíduo pode atingir o seu propósito final, porque todas as suas disposições seriam desenvolvidas completamente em cada um deles. Pensar deste modo, não obstante, é dizer que o desenvolvimento do qual o indivíduo é capaz de executar é o mesmo que unicamente a espécie, segundo Kant, efetivará, o que não acontece, por exemplo, na sociedade dos castores e abelhas.<sup>3</sup> Assim, se não pudesse haver distinções entre o que é desenvolvido nas disposições do indivíduo e nas da espécie, o desenvolvimento das disposições seria igual em todos os tempos, já que ele ocorreria do mesmo modo em cada ser individual, como acontece em cada nova espécie que aparece. Portanto, o que se teria é o mesmo desenvolvimento das disposições em toda outra e em qualquer geração, porque ela aconteceria de forma predeterminada em cada uma das criaturas. Ora, pensar que o desenvolvimento das disposições no homem é puramente instintivo é afirmar que a história da humanidade também é uma história planejada como a dos castores e abelhas e, também, que todas suas ações estão inteiramente dentro do campo da previsibilidade e da antecipação.

Por outro lado, também não é possível pensar a história humana a partir do conhecimento inato, ou seja, da ideia de que as disposições voltadas para o uso racional não necessitam ser melhoradas. Essa ideia é o mesmo que dizer que o homem agiria sempre de forma racional, atendendo a um plano preestabelecido como pertencente, enquanto cidadão, a um mundo cosmopolita, ideal, ou seja, mais uma vez pensá-lo desde a admissão prévia de uma história planejada. Mas, para Kant, tal pensamento é impossível porque o que vemos é a história da

---

<sup>3</sup> Na história dos castores e abelhas, por exemplo, não vemos mudanças em suas realizações, porque o desenvolvimento das disposições de cada um desses indivíduos ocorre sempre instintivamente sem qualquer tipo de alteração. Segundo Nadai (2006), é por isso que Kant chama a história do desenvolvimento desses seres de história planejada, porque ela “[...] sempre foi, é, e será a mesma sempre. Uma tal história, portanto, seria, no passado, no presente e no futuro – rigorosamente a mesma; ou seja, a cada nova geração os indivíduos continuariam a desenvolver completamente, de maneira instintiva, as suas disposições (NADAI, 2006, p. 73).

humanidade não planificada, já que constatamos a conduta humana no grande cenário mundial, muitas vezes aparentando ser sábia no final, mas, em seu conjunto ser entretida de tolice e capricho infantil (KANT, 2003, p. 4). Isso se deve ao fato de que o homem é uma criatura dotada ao mesmo tempo de razão e sensibilidade e, por esse motivo, mostra que sua história reflete o uso da razão sobre os seus instintos (NADAI, 2006, p. 74), e não apenas o uso isolado de cada uma dessas suas faculdades – instintiva ou racional.

Se a história da humanidade não é compreendida como uma história planificada, parece não haver nela um propósito racional no curso absurdo de condutas humanas. Mas é nesse momento que Kant vê a necessidade de “[...] descobrir [...] um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio” (KANT, 2003, p. 4, itálicos do autor). Ainda que do ponto de vista dos indivíduos vemos apenas o curso de seus interesses particulares, sem qualquer conexão sistemática conforme um propósito da natureza, Kant considera necessário redigir a história da humanidade fundamentando-a filosoficamente. Tal objetivo visa compreender a história como uma *Weltgeschichte*, isto é, como discurso sobre o sentido da história, distanciando-se da observação da história apenas do acúmulo de fatos empíricos, a história (*Historie*) propriamente dita. Segundo Nadai (2006), Kant busca uma história filosófica que responde às exigências próprias da razão prática, pois ela é tomada como uma faculdade de fins, como fundamento da causalidade que necessita ser cultivada. É por esse motivo que, diz ele,

[...] a elaboração filosófica da história recorre à teleologia de modo a poder considerar a natureza como se possuísse como fim o pleno desenvolvimento das disposições racionais do homem, de modo a poder considerar os homens como se trabalhassem conforme a uma intenção da natureza, a de desenvolver completamente sua razão como fundamento da causalidade da vontade – tarefa cuja realização só pode ser pensada do ponto de vista da humanidade como ideia da razão (NADAI, 2006, p. 68-9).

A tese kantiana sobre o desenvolvimento da razão ocorre somente do ponto de vista da humanidade (espécie), e não individual, fundamentando-se no fato de

que essa faculdade é diferente e está além das disposições instintivas do homem. Isso porque “[...] a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos” (KANT, 2003, p. 5). Essa faculdade, complementa ele, “[...] necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro” (KANT, 2003, p. 5-6). Mas, essa tarefa do cultivo da razão é algo que, diz ele,

[...] necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito. E este momento precisa ser, ao menos na ideia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade (KANT, 2003, p. 6).

Kant é enfático em dizer que o desenvolvimento das disposições naturais do homem demanda uma sucessão indefinida de gerações. Por esse motivo esse processo não ocorre no indivíduo isolado, mas na espécie humana.<sup>4</sup> Caso fosse

---

<sup>4</sup> Segundo Nadai (2006), quando Kant confere à espécie humana e não ao indivíduo isolado a capacidade de desenvolver as suas disposições naturais, ele está se tratando do sentido da humanidade, sendo esse conceito de humanidade uma ideia da razão. Entendendo desse modo, “[...] a noção kantiana de espécie diz respeito à humanidade em seu todo, não somente às gerações de homens do presente e do passado, de cuja experiência empírica podemos descobrir propriedades comuns a serem generalizadas. Trata-se muito mais de um conceito necessário para a organização do conjunto das ações humanas com vistas ao futuro, com vistas ao desenvolvimento completo das disposições do homem. [...] O objeto a que se refere o conceito de humanidade, isto é, a representação do desenvolvimento completo das disposições humanas, é algo que se admite apenas como ideia, de maneira hipotética. Isto é, a própria humanidade é uma ideia da razão” (NADAI, 2006, p. 81-2). É importante salientar esse ponto, pois ele foi problematizado por Helder por considerar a noção de espécie humana em Kant, um conceito empírico, como se fosse uma generalização de todos os indivíduos idênticos. Ao fazer isso, supor-se-ia que Kant estava atrelando uma capacidade – a do desenvolvimento das disposições naturais – a uma generalização, isto é, ao conceito geral, ao mesmo tempo negando-a no indivíduo, sabendo que a junção desses é que compõe o conceito empírico, sendo responsáveis por constituir tal conceito. Mas, no caso da ideia kantiana de espécie, trata-se de uma noção que em nada é obtida por composição, mas expressa a ideia do intelecto, sendo essa expressão do todo como algo anterior à parte. Nesse aspecto, aponta Nadai, Kant quer mostrar que “a noção de espécie humana enquanto ideia da razão permite conceber a série sucessiva de gerações como partes assintóticas em relação a um todo que lhe é anterior, e que é pensado mediante esta aproximação sucessiva, gradual e infinita. Isto é, os indivíduos, ou a série de gerações, são reportados à espécie como partes em relação ao todo (todo que não é senão a própria humanidade

possível à razão progredir totalmente apenas no indivíduo, esse deveria ter uma vida extremamente vasta para que fosse capaz de aprender a fazer o pleno uso das disposições naturais. Mas, visto que a natureza concedeu ao homem um curto tempo de vida, cabe ao conjunto da espécie humana o trabalho de cultivar a razão, de sorte que ela desenvolva suas habilidades e os homens possam transmitir a cultura obtida para as suas consecutivas gerações.

Na terceira proposição da *Ideia*, Kant explica sobre a intenção da natureza em fazer o homem expandir-se do seu instinto animal por meio da faculdade racional e da “liberdade da sua vontade”, a qual fará com que esse homem “ultrapasse a ordenação mecânica de sua animalidade e encontre meios para explorar todos os limites de seus projetos” (KANT, 2003, p. 6). Nesse aspecto o filósofo detalha que a natureza não faz nada de supérfluo e não é perdulária na utilização dos meios para atingir seus fins, pois se a razão foi dada ao homem, então é por meio dela que se irá realizar seu propósito de desenvolver todas as suas disposições naturais de modo que ele tire inteiramente tudo de si e ultrapasse “a ordenação mecânica de sua existência animal” (KANT, 2003, p. 6). Isso quer dizer que toda a felicidade ou perfeição que o homem venha a alcançar será por meio do uso da sua faculdade racional, e não do seu instinto animal. A felicidade e a perfeição significam o domínio da razão sobre os seus prazeres para que o homem saiba ter perspicácia e prudência sobre suas decisões. Trata-se de um desenvolvimento das disposições com vistas à moralidade, em que é feito o uso prático da razão no discernimento das coisas, cuja ação se efetivará como um bem no mundo. O bem como fim terminal de todo ser racional, diz Nahra (2018, p. 18),

[...] significa que em algum momento da história todos nós estaríamos agindo moralmente, ou seja, teríamos mudado o caráter da espécie, teríamos nos aprimorado a ponto de termos transformados a nós humanos, de animais dotados da faculdade da razão (*animal rationabile*) em animais racionais (*animal rationale*).

---

como ideia, ideia em direção à qual as partes se aproximam mais e mais, ao infinito ou indefinidamente), sem que propriamente nunca coincidam” (NADAI, 2006, p. 83).

Por isso é que tais coisas não são proporcionadas senão depois de um grande trabalho. O trabalho do cultivo da razão é o modo de o homem superar toda uma multidão de dificuldades que enfrenta para o seu bem-estar e de gerações futuras. Segundo Silva e Chaves, é por isso que em Kant o que se tem é “[...] a valorização da autoestima racional. As inúmeras dificuldades enfrentadas pelo homem no percurso da história mundial são solucionadas pela própria mão humana, isto é, através da dignidade do seu trabalho” (SILVA; CHAVES, 2014, p. 258-259). Isso quer dizer que, no curso da história, o que se vê é que as gerações passadas trabalharam e cumpriram penosas tarefas para que sucessivas gerações pudessem desfrutar de uma felicidade e bem-estar. Tal feito acontece porque a natureza não se preocupa com que o homem viva bem, pois “não lhe deu os chifres do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cachorro” (KANT, 2003, p. 7). Por outro lado, a natureza deu apenas mãos e sagacidade para que o homem obtivesse meios para a sua subsistência, de suas vestimentas; tudo isso conquistado mediante a sagacidade e destreza da razão.

52

### **O antagonismo social (*insociável sociabilidade*) como condição para o estabelecimento de uma sociedade civil**

Ao explicar o modo pelo qual a natureza age sobre o homem de sorte que ele desenvolva as suas disposições naturais quando faz o uso da razão, Kant fala de um antagonismo social, que consiste no antagonismo das disposições naturais “[...] na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade” (KANT, 2003, p. 8). A chamada “insociável sociabilidade” é uma tendência do ser humano que o faz associar-se a outros homens por sentir-se como pertencente a uma sociedade, ao mesmo tempo em que ele possui uma tendência de separar-se dos outros, porque busca fazer oposição a eles e realizar egoisticamente o que é de proveito pessoal e individual.

Como aponta André (2012), Kant entende que esse antagonismo está presente no ser humano e o divide em seu desejo de viver em uma comunidade, porque ele se reconhece como igual a outros indivíduos e aí sente que pode

melhor aperfeiçoar as suas capacidades naturais, bem como em sua propensão em isolar-se

[...] porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros (KANT, 2003, p. 8).

Em outras palavras, a socialização significa a inclinação que o homem tem de fazer parte de uma sociedade, ocorrendo com isso o desenvolvimento das suas disposições por meio da promoção da razão. É nessa condição que o homem satisfaz adequadamente suas necessidades, bem como busca o pensar correto (o bem pensar), no sentido de

[...] efetivar a sua natureza, um impulso para transformar sua natureza *rationabile* numa natureza *rationale*, dominando suas faculdades racionais, epistemológicas, morais e estéticas, as quais se encontram nele apenas em gérmen (KLEIN, 2013, p. 268).

Em compensação, a inclinação ao isolamento, a qual Kant chama de insociabilidade, acontece pela vontade do indivíduo

[...] de querer exercer sua vontade sobre os demais. Isso faz com que o homem espere resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercitar a resistência contra os outros, ou seja, de evitar que sua vontade seja submetida à vontade de outrem (KLEIN, 2013, p. 268).

Tal impulso de insociabilidade exerce no homem um incondicional e irrestrito domínio sobre si mesmo e o mundo que o cerca, evadindo dos obstáculos que os outros indivíduos representam a ele no que diz respeito à sua idealização e realização das suas pretensões. Por outro lado,

caso o homem não possuísse esse antagonismo, continuaria a ser dotado dessas faculdades naturais, mas estas ficariam para sempre ocultas, tendendo o homem, enquanto género, a uma estagnação. Porém, e eis um enorme 'porém', o homem possui essa insociabilidade, que funciona como elemento desequilibrador duma potencial situação harmoniosa inicial. Essa resistência que ele encontra na sociedade, para a qual se sente naturalmente inclinado, esse antagonismo radical, provoca uma

luta interior que resulta num despertar das disposições originais  
(ANDRÉ, 2012, p. 36).

Segundo Klein (2013), o que Kant mostra é que as propriedades da insociabilidade, embora não sejam dignas de apreço, são determinantes para a vida social humana. Do contrário, sem ela, “[...] todos os talentos e disposições permaneceriam para sempre dormentes e os homens imersos na indolência” (KLEIN, 2013, p. 269). O ser humano permaneceria isolado ou talvez viveria em pequenas famílias e tais “[...] seriam movidos para sentimentos misantrópicos ou antropofóbicos, pois os outros seres humanos seriam vistos como inimigos, em parte grosseiros, em parte desprezíveis” (KLEIN, 2013, p. 269). A consequência disso é que o homem mal proporcionaria para a sua existência um valor mais alto que o de seus animais, visto que não preencheria “[...] o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional” (KANT, 2003, p. 9).

Com efeito, a insociável sociabilidade desperta no indivíduo, mediante sua projeção (*Ehrsucht*) pelo anseio de dominação (*Herrschaft*), as suas forças a fim de superar sua disponibilidade natural à preguiça “[...] a proporcionar-se se uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir (KANT, 2003, p. 8, itálico do autor). Isso acontece quando o homem se vê na necessidade de abandonar a exultação ociosa para jogar-se ao trabalho e à fadiga em função de um anseio autêntico que parte de uma determinação egoísta em inteirar-se socialmente como maneira de “[...] aperfeiçoar as suas capacidades próprias, de melhor garantir a sua segurança e de sobreviver num meio natural perigoso que o dirigem a procurar e a manter uma vida em sociedade” (ANDRÉ, 2012, p. 37). E será esse anseio que dará os primeiros passos para que o homem saia da rudeza à cultura, compreendendo assim, o valor social do sujeito. Tal processo se dá pela

[...] fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral* (KANT, 2003, p. 9).

A sociedade, com vistas a um todo moral, nasce de uma “[...] necessidade que força o homem, normalmente tão afeito à liberdade sem vínculos, a entrar neste estado de coerção” (KANT, 2003, p. 10). Isso se dá em razão de que, no contexto da liberdade sem leis, os indivíduos estarem suscetíveis aos males provocados pelas ações que geram a insociabilidade entre eles, a saber, a mania de honras, de dominação e de posse. Ora, não havendo a coerção que impede esses indivíduos de seguir com os seus impulsos naturais, uns contra os outros, suas ações sempre serão visadas por interesses particulares, gerando assim um grande conflito entre os interesses de outros indivíduos. Por esse motivo, a necessidade de uma coerção vem da ideia de “[...] que os homens ocasionam uns aos outros e cujas inclinações fazem com que eles não possam viver juntos por muito tempo em liberdade selvagem” (KANT, 2003, p. 10-11). A vida sob a ameaça da desconfiança e da violência força o homem a se submeter às leis e a renunciar à liberdade genuinamente selvagem (NADAI, 2006, p. 106, nota de rodapé), significando, desse modo, a solução que o homem busca para “[...] poder coexistir com a liberdade dos outros” (KANT, 2003, p. 10).

Assim, na união civil, as inclinações humanas são produzidas para que tenham um “melhor efeito” na vida em sociedade. Kant usa como exemplo para compreender esse “melhor efeito” a ilustração das árvores em um bosque que, ao buscarem roubar umas às outras o ar e o sol, por essa concorrência geram um crescimento belo e aprumado; ao passo que, por sua vez, enquanto isoladas e em liberdade, essas árvores têm o crescimento de seus galhos de modo desordenado, mutilado e encurvado. Para o autor, isso da mesma forma acontece com o ser humano, visto ser “[...] somente porque em meio à sociedade civil estabelece-se uma limitação às inclinações egoístas da humanidade [é] que tais inclinações podem levar ao desenvolvimento das disposições” (NADAI, 2006, p. 109). Isso quer dizer que as mesmas propensões que conduziriam a humanidade às adversidades, podem também ser usadas em seu benefício ao serem submetidas às leis. Ora, o homem vivendo em sociedade é obrigado a se disciplinar e desenvolver melhor suas disposições para que sua liberdade possa coexistir com a de todos os outros e, assim, ser mantida a ordem social (cf. KANT, 2003, p. 11).

## O Estado cosmopolita como sinônimo do progresso humano

Como visto, é na sociedade civil que o homem pode disfrutar de sua liberdade juntamente com a dos outros, sem que isso gere riscos à sua existência. Mas, Kant ressalta que o fim último do desenvolvimento completo das disposições humanas é alcançar uma Constituição civil e promover a relação externa legal entre os Estados, gerando dessa relação um Estado universal perfeitamente justo. É somente na esfera cosmopolita que surge a possibilidade de estabelecer “[...] uma ordem jurídica internacional – cujo arranjo institucional deve ter as feições de uma confederação de nações (*Völkerbunde*)” (NADAI, 2006, p. 144), bem como propicia um ambiente político para que a humanidade desenvolva em segurança todas as suas aptidões.

O artifício para a humanidade chegar a uma ordem jurídica universal é o mesmo que a leva à composição de uma sociedade civil (Constituição civil), a saber, o da insociável sociabilidade. Esse antagonismo atinge tanto os indivíduos em sentido particular como também as relações entre as nações. Nesse último caso, o antagonismo opera de modo a gerar um estado de guerra entre as nações. Kant explica:

A mesma insociabilidade que obrigou os homens a esta tarefa é novamente a causa de que cada república, em suas relações externas – ou seja, como um Estado em relação a outros Estados –, esteja numa liberdade irrestrita, e conseqüentemente deva esperar do outro os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar num estado civil conforme leis (KANT, 2003, p. 13).

Nesse aspecto, a natureza agirá mais uma vez, por meio do antagonismo, para encontrar um estado de tranquilidade e segurança entre os Estados. No plano das nações se busca agora uma Confederação para elas, como modo de sair do Estado sem leis dos selvagens para alcançar um sistema jurídico firme e universal que possa garantir a segurança e tranquilidade dos povos. Trata-se de uma operação de “guerra e paz” entre as nações, em que “não apenas a guerra, mas também a própria necessidade de estar permanentemente de prontidão para

a guerra, têm como resultado a saída do estado de ausência de leis” (NADAI, 2006, p. 117).

A implantação de uma Confederação das nações é a garantia de segurança a todo Estado, ainda que seja o menor deles, não de seu próprio esforço ou legalidade, mas por meio de um poder unificado e segundo as leis provenientes de uma vontade unificada. Desse modo,

a paz seria assim o derradeiro objetivo, e simultaneamente a trave-mestra de todo o projeto político kantiano, designando não tanto a suspensão dos conflitos existentes, mas sim o condicionamento dos mesmos (quer no nível das relações intersubjetivas, quer interestatais) ao ordenamento supremo da lei, à ideia de uma convivência sustentada em relações jurídicas firmes e universais, criando condições para a evolução de cada indivíduo – e da comunidade em geral – num quadro social, político e jurídico respeitado por todos (ANDRÉ, 2012, p. 37).

O projeto pensado por Kant busca promover a paz entre os Estados mediante uma ordem jurídico-política universal. De modo geral, o objetivo dessa ordem é estabelecer a segurança pública a partir da manutenção da tensão entre a liberdade individual e a conservação dos limites dessa liberdade. Isso quer dizer que cada Estado é independente frente à confederação das nações, ao passo que todas elas devam ser submetidas a um estado jurídico.

No âmbito cosmopolita fica abarcado o que é proposto no âmbito individual, isto é, não se pretende eliminar as disposições egoístas entre os homens, mas discipliná-las de modo que elas sejam desenvolvidas em sociedade (cf. NADAI, 2006, p. 119). Assim também é com os Estados: a intenção de uma confederação das nações não pretende acabar com todo o antagonismo entre elas, mas buscar um direito cosmopolita

que não elimine todo o *perigo*, para que as forças da humanidade não adormeçam, mas que também não careça de um princípio de *igualdade* de suas *ações* e *reações* mútuas, a fim de que não se destruam uns aos outros (KANT, 2003, p. 16, *itálicos do autor*).

Kant entende a confederação das nações como um fim último da humanidade porque é por meio dela que se propõe aos Estados leis que respeitem

as suas liberdades, de modo que isso conduza a um Estado Cosmopolita. Esse Estado Universal compõe o direito de segurança pública entre as nações,

[...] entendido como um futuro grande corpo político que se efetuará por meio de uma organização jurídica progressiva das relações humanas e internacionais assentada na ideia de coexistência garantida pelas leis (ASSIS, 2021, p. 44).

Tais leis visam à substituição da violência pela paz perpétua, que Kant afirma, em seu opúsculo *À Paz Perpétua*, ser o direito de seguridade e liberdade para os indivíduos de diferentes nações. Trata-se do direito voltado às condições de hospitalidade universal (KANT, 2006, p. 79), no qual entende-se que

[...] a tolerância, a não hostilidade, a receptividade, muito antes de serem conteúdos de normas e regras do direito, são pressupostos morais sem os quais a paz entre os homens jamais será vislumbrada<sup>5</sup> (ASSIS, 2021, p. 47).

Para Kant, esses são os pressupostos que significam o fim último da natureza sobre a espécie humana, pois mostram que o uso da razão sobre as disposições naturais dos indivíduos permite com que elas sejam desenvolvidas a fim de promover a paz entre os homens como o verdadeiro fim último digno de ser perseguido.

## Conclusão

Ao propor o estudo filosófico da história, Kant fala sobre existir um objetivo da natureza em fazer com que o homem desenvolva todas as suas disposições naturais conforme um fim. O desenvolvimento das disposições humanas acontece segundo a faculdade racional, sendo essa faculdade a condição para que o indivíduo não aja estritamente pelo seu instinto. Segundo Silva e Chaves (2014),

---

<sup>5</sup> Não discutiremos aqui os artigos apresentados por Kant no seu opúsculo *Sobre a paz perpétua*, onde o filósofo discute sobre o modo como deve ser a federação dos Estados Livres e a sua defesa para uma constituição republicana. Nosso objetivo apenas é apresentar a ideia de que o desenvolvimento das disposições naturais acontece quando a humanidade busca estabelecer uma ordem jurídico-política universal mediante o estabelecimento de um Estado Cosmopolita. É nesse estágio, segundo Kant, que a espécie humana atinge seu fim último de desenvolvimento e, portanto, tem-se o progresso da humanidade na história.

Kant assinala o papel fundamental da razão na expansão das forças humanas para além da natureza puramente instintiva: “A razão, diferentemente do que ocorre com o instinto, deve ser cultivada por múltiplos exercícios e ensinamentos, para que só assim, possa progredir de um grau de conhecimento a outro” (SILVA; CHAVES, 2014, p. 266). A tarefa de cultivar a razão é destinada à espécie humana, e não ao indivíduo particular, uma vez que se trata de um longo tempo para que o homem possa desenvolver suas disposições racionais. Com efeito, “o aperfeiçoamento da faculdade racional depende de uma sucessão indefinida de gerações, de modo que, a compreensão do homem como um ser racional exige seu cultivo na própria história universal” (SILVA; CHAVES, 2014, p. 266).

Ao estudar a humanidade, Kant defende a ideia de que há um fio condutor na história que a conduz, bem como explica essa ação da natureza sobre os homens, de modo que estes a escrevam segundo tal propósito natural. Como vimos, trata-se do problema da *insociável sociabilidade*, que força o homem a alcançar uma constituição civil para que ele possa dispor de sua liberdade sem que sua existência seja colocada em risco a todo momento. Essa insociável sociabilidade refere-se ao antagonismo das disposições naturais do homem e “[...] representa a atuação de duas tendências com sentidos contrários. De um lado, a inclinação (*Neigung*) para socializar (*vergesellschaften*), de outro, uma propensão (*Hang*) para se isolar (*vereinzeln*)” (KLEIN, 2013, p. 268). Kant mostra que é esse antagonismo natural o responsável por levar o homem a constituir “[...] uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (KANT, 2003, p. 10), pois os homens anseiam pela paz e, instituem, mediante a constituição de leis, a proteção contra possíveis conflitos e guerras.

Vimos também que o antagonismo não acontece somente entre os indivíduos, mas também em relação aos Estados. Ora, aponta Klein (cf. 2013, p. 270), as nações são constituídas por homens e, portanto, como corpos formados por indivíduos, têm a tendência de repetir as mesmas situações antagônicas entre os seres humanos particulares. Por isso, do mesmo modo que a própria insociabilidade forçou o homem a instituir um Estado para que se protegessem das adversidades resultantes da liberdade selvagem, também a instituição civil

acontece nas relações internacionais. O estado de guerra, bem como o constante preparo para ela, faz com que seja esgotada as forças internas das nações, de modo que a Natureza age sobre os homens para movê-los a ingressar numa liga dos povos visando à segurança e à proteção comum. A liga das nações, desse modo, trata de uma confederação dos Estados e tem como objetivo promover a paz entre eles mediante organismos jurídicos. Para Kant, o estabelecimento de uma federação é a condição para promover um direito universal cosmopolita, sendo esse direito visto como

[...] o fio condutor racional que orienta a elaboração da história filosófica: a constituição civil perfeita – considerada o único estado [*Zustand*] no qual a humanidade pode desenvolver completamente todas as disposições (NADAI, 2006, p. 126).

É nesse ponto que Kant compreende a história da humanidade como sendo uma história de um contínuo progresso. Ela mostra a ação da Natureza agindo sempre de modo que os homens se aperfeiçoem enquanto seres racionais e, assim, desenvolvam todas as suas disposições a fim de que um dia a espécie humana atinja, mediante transformações e revoluções entre os Estados, uma sociedade civil perfeita para nela viver (cf. SILVA; CHAVES, 2014, p. 267).

60

## Referências

ANDRÉ, J. G. “O conceito de antagonismo na filosofia política de Kant”. In: *Revista Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 2, p. 31-50, Maio/Ago., 2012.

ASSIS, A. G. *Kant e o finalismo no opúsculo À paz perpétua*. Dissertação (mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual Paulista (Unesp). 50 p., Assis. -- Marília, 2021.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4ª ed. – Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2015.

KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Organização de Ricardo R. Terra. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KANT, I. *Para a paz perpétua*. Estudo introdutório de Joám Evans Pim. Tradução de Bárbara Kristensen. Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz. (Ensaio sobre Paz e Conflitos; Vol. V), 2006.

KLEIN, J. T. “A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana”. In: *Revista Filosofia*, Aurora, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 265-285, jan./jun. 2013.

MARQUES, L. F. P. *A relação entre sociabilidade insociável e teleologia na filosofia prática de Kant*. 116f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, RN, 2018.

NADAI, B. *Teleologia e História em Kant: a Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Dissertação de mestrado (em filosofia).132p. Universidade de São Paulo, 2006.

NAHRA, C. “Sobre o aperfeiçoamento moral como destino da espécie humana”. In: *Comentários sobre A antropologia de um ponto de vista pragmático*. 12-22p [recurso eletrônico] / Maria de Lourdes Borges (Org.). Florianópolis: Nefiponline, 2018.

SILVA, J. M. L.; CHAVES, R. F. “O fio condutor da história universal na obra: ‘Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita’ de Immanuel Kant”. In: *Revista Kínesis*, Vol. VI, nº 11, jul,2014, pp. 255-267.

Submissão: 29. 05. 2023 / Aceite: 10. 10. 2023

## Da minoridade à liberdade: um diálogo entre a maçonaria e o esclarecimento de Kant

### From minority to freedom: a dialogue between freemasonry and Kant's enlightenment

THIAGO VASCONCELOS DA ROCHA<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe uma análise comparativa entre o ensaio "Resposta a pergunta: O que é Esclarecimento?" de Immanuel Kant e a Maçonaria, destacando a relação entre os ideais defendidos por ambas as correntes e a influência da Maçonaria no movimento iluminista do século XVIII. Por meio de revisão bibliográfica e pesquisa metodológica, constatou-se que a Maçonaria, enquanto escola de pensamento que busca o aprimoramento humano e a construção de uma sociedade mais justa e livre, promove valores como liberdade, tolerância e respeito às diferenças, ideais também defendidos por Kant. Além disso, o artigo aborda o contexto histórico e social em que o Esclarecimento e a Maçonaria surgiram e se desenvolveram, bem como a relação entre Kant e a Maçonaria em sua época.

**Palavras-chave:** Kant. Esclarecimento. Maçonaria. Iluminismo.

**Abstract:** This article aims to analyze the relationship between Immanuel Kant's ideas about Enlightenment and Freemasonry, highlighting the influence of Freemasonry on the Enlightenment movements and its impact on society at the time. Through the literature review and research methodology used, it was possible to demonstrate that Freemasonry, as a school of thought that seeks to improve man and make him a better person, played a fundamental role in promoting freedom, tolerance, and respect for differences, ideals that are also defended by Kant in his essay on Enlightenment. Additionally, the article discusses the historical and social context in which the Enlightenment and Freemasonry emerged and developed, as well as the relationship between Kant and Freemasonry in his time.

**Keywords:** Kant. Enlightenment. Freemasonry. Illuminism.

## Introdução

Immanuel Kant, em seu ensaio "Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?" (KANT, 1784/1993), discute a ideia de minoridade, que consiste na incapacidade do homem de usar a razão de forma autônoma e de se libertar de preconceitos e dogmas que impedem seu desenvolvimento. Segundo Kant, a minoridade é um estado de dependência, no qual o indivíduo não possui a coragem e a capacidade para pensar por si próprio e tomar suas próprias decisões. Para Kant, o Esclarecimento é o processo de saída da minoridade, ou seja, é a

---

<sup>1</sup> Graduado em Processos Gerenciais pela Estácio e Graduando em Filosofia pela UECE.  
E-mail: thiagovasconcelos8921@gmail.com

capacidade de usar a razão de forma autônoma e de se libertar das amarras impostas pela sociedade.

A Maçonaria, por sua vez, é uma sociedade discreta, iniciática e filosófica que busca aprimorar o homem e torná-lo uma pessoa melhor, por meio de alegorias, símbolos e rituais que promovem valores como a liberdade, moralidade, ética, tolerância e o respeito às diferenças. A Maçonaria surgiu com as sociedades iniciáticas no Antigo Egito e no final do século XVII, na Inglaterra com a abertura da Grande Loja de Londres, se configurou como conhecemos nos dias de hoje, se espalhou rapidamente pela Europa e pelo mundo. Na época de Kant, a Maçonaria já havia se consolidado como uma sociedade secreta, com grande influência nos meios políticos e intelectuais.

### **O esclarecimento em Kant: definição e significado**

O ensaio “Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?” de Immanuel Kant foi publicado em 1784 e é considerado um dos textos mais importantes do movimento iluminista. Kant define o esclarecimento como a saída do homem da sua menoridade, que é a incapacidade de usar o próprio entendimento sem a orientação de outro. Ele enfatiza a importância da liberdade para o esclarecimento, pois só através da liberdade o homem pode usar seu próprio entendimento para buscar a verdade e aperfeiçoar-se.

Kant também fala sobre a necessidade de uma atitude crítica em relação ao conhecimento, questionando a autoridade e as verdades estabelecidas, e a importância da razão como guia para o esclarecimento. Para ele, o esclarecimento é um processo contínuo e gradual que envolve tanto o indivíduo como a sociedade como um todo.

Em resumo, o ensaio de Kant busca mostrar que o esclarecimento é um processo essencial para a construção de uma sociedade mais justa e livre, em que o homem é capaz de usar seu próprio entendimento e agir de forma autônoma.

## **Contexto histórico do esclarecimento de Kant**

Immanuel Kant escreveu o texto "Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?" em 1784, durante o período da Ilustração ou Iluminismo. Nesse contexto histórico, a razão e a ciência foram valorizadas e colocadas como instrumentos para a libertação do homem das superstições e dogmas religiosos. O Esclarecimento, portanto, representa uma tentativa de Kant de explicar o significado desse movimento intelectual e sua relação com a autonomia e a liberdade individual. Ele argumenta que o Esclarecimento é o processo pelo qual o homem sai da sua menoridade e se torna capaz de pensar por si mesmo, sem depender de uma autoridade externa. Para Kant, essa liberdade intelectual era essencial para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Na época, o ensaio "Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?" de Kant teve uma repercussão limitada, sendo publicado apenas em um jornal de Berlim e em algumas revistas filosóficas. No entanto, com o passar do tempo, o ensaio se tornou uma obra influente na filosofia e na história das ideias, sendo amplamente discutido e estudado pelos mais diversos pensadores. Ainda hoje, é considerado um dos textos mais importantes para entender o movimento iluminista e a busca pela autonomia e liberdade do indivíduo.

## **O que é maçonaria?**

As origens da Maçonaria são incertas e objeto de debate entre historiadores e estudiosos. No entanto, é possível identificar algumas influências e eventos que contribuíram para o surgimento da organização.

Uma das principais influências foi a tradição dos construtores medievais que, durante a Idade Média, eram responsáveis pela construção de igrejas, catedrais e castelos. Esses construtores se organizavam em guildas e compartilhavam conhecimentos e técnicas de construção. Com o passar do tempo, a tradição dos construtores medievais se transformou em uma organização de caráter filosófico e simbólico, conhecida como Maçonaria.

A Maçonaria moderna nasceu na Inglaterra, em 1717, com a fundação da Grande Loja de Londres. A partir daí, a Maçonaria se espalhou para outros países, incluindo França, Alemanha e Estados Unidos. A Maçonaria rapidamente se

tornou uma organização influente na Europa e nas Américas, atraindo membros de várias camadas da sociedade, incluindo políticos, intelectuais, empresários e artistas.

No século XVIII, a Maçonaria se tornou um importante centro de disseminação das ideias iluministas, que pregavam a razão, a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Muitos dos principais líderes do Iluminismo eram maçons, incluindo Voltaire, Diderot, Montesquieu e Benjamin Franklin.

Durante os séculos XIX e XX, a Maçonaria continuou a crescer em todo o mundo, mas também enfrentou oposição e perseguição em muitos países, especialmente em períodos de conflito político e social. No entanto, a Maçonaria permaneceu uma força influente em muitas áreas, incluindo filantropia, educação e caridade.

O ingresso na maçonaria é feito por meio de convite de um maçom já iniciado. Para isso é necessário que o candidato seja maior de idade, acredite em um Ser Supremo e seja um homem livre e de bons costumes.

Após a aceitação da solicitação, o candidato passa por um processo de seleção e entrevistas, em que é avaliado se ele possui as características necessárias para ser um bom maçom. Caso seja aprovado, ele passa pela cerimônia de iniciação, onde recebe os primeiros ensinamentos e é apresentado aos símbolos e rituais da ordem. A partir daí, o maçom pode evoluir dentro da ordem por meio da aquisição de conhecimento e prática dos valores e princípios da maçonaria. Ele pode ascender aos graus superiores por meio de rituais de elevação, que simbolizam o seu crescimento espiritual e moral.

Cada grau dentro da maçonaria tem seus próprios ensinamentos e rituais, e o maçom deve cumprir com determinados requisitos e responsabilidades para ser elegível à sua elevação. A evolução dentro da maçonaria, portanto, não é automática, mas depende do comprometimento e dedicação do maçom em sua busca pelo aperfeiçoamento pessoal e espiritual.

## **Maçonaria e o iluminismo**

Para entender o papel do movimento iluminista e da Maçonaria na época de Kant, é importante considerar o contexto histórico e social em que esses movimentos surgiram e se desenvolveram.

O século XVIII foi um período de mudanças significativas na Europa. A revolução científica do século XVII havia estabelecido uma nova forma de pensar, baseada na observação, experimentação e análise racional. Esse movimento levou a avanços significativos na ciência, na tecnologia e na medicina, e abriu caminho para uma abordagem mais crítica e reflexiva do mundo.

Essa nova maneira de pensar também influenciou as ideias políticas e sociais da época. Os governos absolutistas que dominaram a Europa por séculos foram questionados por filósofos e pensadores que defendiam a liberdade individual, a igualdade e a justiça. Essas ideias levaram a uma série de revoluções políticas, incluindo a Revolução Americana (1775-1783) e a Revolução Francesa (1789-1799).

A Maçonaria também surgiu nesse contexto. A primeira loja maçônica moderna foi fundada em Londres em 1717, mas a organização rapidamente se espalhou pela Europa e pelos Estados Unidos. A Maçonaria era uma sociedade secreta baseada em rituais e símbolos, que promovia valores como liberdade, igualdade e fraternidade. A organização também defendia a tolerância religiosa e a crença em um Ser Supremo, independentemente da religião ou crença individual.

A Maçonaria foi muito popular entre a elite intelectual da época, incluindo filósofos como Voltaire e Montesquieu, e políticos como George Washington e Benjamin Franklin. A organização também era conhecida por sua influência nos movimentos políticos e sociais da época, incluindo a Revolução Americana e a Revolução Francesa.

Kant, por sua vez, viveu em uma época em que essas ideias estavam em pleno desenvolvimento. Ele nasceu em 1724 em Königsberg, na Prússia Oriental, e passou a maior parte de sua vida nessa cidade. Kant foi um dos principais

filósofos do Iluminismo alemão e suas ideias tiveram um impacto significativo na filosofia, na política e na cultura em todo o mundo.

O Iluminismo, que floresceu na Europa durante o século XVIII, teve um impacto significativo no pensamento filosófico e político da época. Os iluministas buscavam libertar a humanidade da ignorância e do obscurantismo, promovendo o uso da razão e do conhecimento científico. Eles desafiaram o absolutismo monárquico e defendiam a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

Nesse contexto, a Maçonaria surgiu como uma organização que promovia esses mesmos ideais. Acredita-se que a Maçonaria tenha se originado na Inglaterra, no século XVII, como uma associação de construtores de catedrais e outras obras arquitetônicas. Com o passar do tempo, a organização se transformou em uma sociedade secreta que tinha como objetivo aprimorar o homem, promover a fraternidade e a liberdade, e combater a ignorância e a superstição.

No que diz respeito à Maçonaria, não há evidências concretas de que Kant tenha sido um maçom. No entanto, é possível que ele tenha tido algum contato com a organização, uma vez que alguns de seus amigos e colegas eram membros ativos da Maçonaria.

Além disso, a Maçonaria era uma das poucas organizações que permitia a entrada de pessoas de diferentes classes sociais, religiões e etnias, o que também contribuiu para sua popularidade. Durante a época de Kant, a Maçonaria experimentou um grande aumento de membros e se tornou uma das organizações mais influentes da Europa.

Por outro lado, Kant viveu em uma época de mudanças significativas na história europeia, como a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. A Revolução Francesa, em particular, teve um impacto significativo em suas ideias filosóficas, como sua defesa do Estado de Direito e dos direitos individuais.

Nesse contexto histórico e social, é possível entender como as ideias de Kant e da Maçonaria se desenvolveram e se influenciaram mutuamente. A Maçonaria, com seus ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, e sua abertura a diferentes religiões e etnias, estava alinhada com as ideias iluministas que influenciaram a

filosofia de Kant. Por sua vez, Kant, com sua defesa da razão, autonomia e direitos individuais, também estava alinhado com os valores maçônicos.

Assim, é importante compreender o contexto histórico e social em que Kant e a Maçonaria estavam inseridos para entender a relação entre suas ideias e práticas. Isso nos ajuda a entender como essas ideias influenciaram a sociedade da época e continuam a ter relevância nos dias de hoje.

Além disso, a Maçonaria teve um papel significativo na propagação das ideias iluministas na Europa. Muitos dos líderes da Maçonaria na época de Kant eram intelectuais e filósofos que participavam ativamente dos movimentos iluministas, compartilhando suas ideias e influenciando outros membros da organização. Isso ajudou a difundir ainda mais os valores de liberdade, igualdade e fraternidade, que eram centrais para o Iluminismo.

No entanto, a relação entre a Maçonaria e o Iluminismo nem sempre foi harmoniosa. Muitos líderes da Igreja Católica, por exemplo, viram a Maçonaria como uma ameaça à autoridade religiosa e política estabelecida, e proibiram os católicos de participarem da organização. Além disso, a própria Maçonaria enfrentou conflitos internos, com diferentes grupos dentro da organização defendendo ideias diferentes e, às vezes, conflitantes.

### **O esclarecimento de Kant e a maçonaria**

Kant em seu texto “Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?” apresenta uma visão crítica da sociedade da época, caracterizada por uma tutela, uma vez que o indivíduo não teria coragem para seguir por conta própria, por medo de se equivocar. Segundo ele, o esclarecimento seria a libertação desse estado de minoridade, o qual o indivíduo era incapaz de sair por si próprio.

Podemos traçar um paralelo entre as ideias de Kant e os princípios fundamentais da Maçonaria, que buscam promover a liberdade, a igualdade e a fraternidade entre os membros da sociedade. A Maçonaria, assim como Kant, propõe a libertação do indivíduo de dogmas, preconceitos e superstição, incentivando a busca pela razão, pelo conhecimento e pelo aprimoramento pessoal.

Um dos princípios da Maçonaria é a busca pela verdade, através da reflexão crítica e da investigação do mundo, o que se assemelha à ideia de Kant de que o Esclarecimento é o processo de libertação da razão. Além disso, a Maçonaria também promove a tolerância, o respeito às diferenças e a busca pelo bem comum, valores que se aproximam da visão kantiana de que a sociedade deve ser organizada de forma justa e igualitária.

Outro ponto de aproximação entre a Maçonaria e as ideias de Kant é a importância atribuída ao livre pensamento e à autonomia do indivíduo. Kant afirma que o Esclarecimento só é possível quando o indivíduo é capaz de pensar por si próprio, sem depender da tutela de terceiros. Da mesma forma, a Maçonaria preconiza a liberdade de pensamento e de expressão, incentivando seus membros a desenvolverem sua própria opinião e a tomarem decisões com base em seus próprios valores e princípios.

Em síntese, podemos concluir que as ideias de Kant em "O Esclarecimento" e os princípios da Maçonaria têm em comum a defesa da liberdade, da razão e da autonomia do indivíduo. Ambos buscam promover a busca pelo conhecimento, pela verdade e pelo aprimoramento pessoal, além de valorizarem a fraternidade, a igualdade e a justiça social.

No ensaio "O que é Esclarecimento?", Kant define o esclarecimento como "a libertação do homem da sua culpada incapacidade" e afirma que "a preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza os libertou há muito tempo de uma direção estranha (naturaliter maiorennen), continuam, no entanto, de bom grado menores durante toda a vida" (KANT, 2004, p. 35).

Podemos traçar um paralelo entre essa ideia de libertação e a Maçonaria, que busca aperfeiçoar seus membros por meio da instrução e da prática de virtudes. A Maçonaria também promove a ideia de que cada indivíduo deve buscar a própria iluminação, assim como Kant enfatiza a importância da liberdade individual no processo de esclarecimento.

Kant também afirma que o esclarecimento envolve o uso da razão e a superação do medo de pensar por si mesmo: "O esclarecimento é a saída do

homem da sua culpada incapacidade de se servir do seu próprio entendimento sem a direção de outrem" (KANT, 2004, p. 36). Podemos ver aqui um paralelo com a Maçonaria, que valoriza a razão e encoraja seus membros a buscar o conhecimento por si mesmos, sem depender de líderes ou autoridades externas.

Além disso, a Maçonaria também promove a ideia de que cada indivíduo deve ser livre para pensar e expressar suas ideias livremente, assim como Kant destaca a importância da liberdade de expressão no processo de esclarecimento.

Por fim, podemos dizer que tanto o pensamento de Kant quanto os princípios da Maçonaria compartilham a ideia de que a busca pela iluminação e aperfeiçoamento individual devem ser guiados pela razão e pela liberdade individual.

Assim como Kant defendia que o homem deveria ter coragem de fazer uso de seu próprio entendimento, a Maçonaria também incentiva seus membros a serem corajosos e a enfrentar os desafios da vida com determinação e perseverança. Através da busca pelo conhecimento e da prática dos valores maçônicos, os membros da Maçonaria podem se tornar verdadeiros homens livres e de bons costumes, capazes de contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

Assim como Kant, a Maçonaria valoriza a autonomia do indivíduo e a capacidade de pensar por si mesmo. A busca pelo esclarecimento é uma das principais finalidades da Maçonaria, e isso se reflete em seus rituais e ensinamentos. A Maçonaria não impõe dogmas ou verdades prontas, mas estimula seus membros a buscar o conhecimento e a desenvolver sua própria compreensão da realidade.

Dessa forma, tanto Kant quanto a Maçonaria reconhecem a importância da liberdade individual e da capacidade de pensar por si mesmo para a busca pelo esclarecimento. Enquanto Kant se concentra mais no indivíduo, a Maçonaria enfatiza a importância da comunidade e da transmissão de conhecimentos e valores entre seus membros. Mas ambos concordam que a verdadeira reforma do modo de pensar só pode ser alcançada por meio da busca pela verdade e pelo desenvolvimento da própria compreensão do mundo.

Kant argumenta que a liberdade de pensar e de expressar ideias é fundamental para o esclarecimento das pessoas e para o progresso da sociedade como um todo. Ele defende que o uso público da razão deve ser livre, ou seja, todos devem ter o direito de expressar suas opiniões e debater livremente sobre qualquer questão, sem sofrerem limitações. No entanto, ele reconhece que há situações em que é necessário obedecer a certas regras ou ordens, como em casos militares ou de funcionários públicos, mas isso não deve impedir que as pessoas expressem suas ideias e opiniões sobre tais situações de forma pública. O texto de Kant é um importante marco da filosofia do Iluminismo, que valorizava o conhecimento, a razão e a liberdade individual como instrumentos para a transformação social.

### **Legado e relevância contemporânea**

A Maçonaria tem um legado significativo e continua sendo relevante nos dias de hoje. A organização desempenhou um papel importante na promoção da liberdade, igualdade e fraternidade, e muitos de seus ideais e valores ainda são aplicados na sociedade atual.

A Maçonaria também tem um papel importante na promoção da filantropia e do trabalho de caridade. Muitas lojas maçônicas se envolvem em projetos comunitários e trabalhos de caridade, e muitos maçons individuais são conhecidos por suas contribuições para a sociedade.

Além disso, a Maçonaria continua a ser uma fonte de inspiração para muitas pessoas que procuram uma maneira de melhorar a si mesmas e à sociedade. A organização ainda atrai novos membros e é vista como uma forma de se conectar com pessoas de ideias afins e de se envolver em trabalhos de caridade e filantropia.

Em resumo, a Maçonaria teve um papel significativo na história e continua sendo relevante nos dias de hoje. Embora tenha sido alvo de críticas e controvérsias, a organização tem desempenhado um papel importante na promoção da liberdade, igualdade e fraternidade, e tem sido uma fonte de inspiração para muitas pessoas.

### **Para concluir**

A Maçonaria foi uma das organizações que tiveram uma grande influência no Iluminismo, movimento que teve como objetivo principal combater a intolerância religiosa e promover o conhecimento e a razão. As ideias iluministas foram fundamentais para a construção da sociedade moderna, e a Maçonaria contribuiu significativamente para disseminação dessas ideias.

Immanuel Kant, por sua vez, foi um dos mais importantes filósofos do Iluminismo, e sua obra "O Esclarecimento" foi uma das mais influentes da época. Kant acreditava que a saída da menoridade, ou seja, a emancipação do indivíduo, era essencial para a construção de uma sociedade justa e livre. Essa ideia se assemelha à busca da Maçonaria pela "desbastação da pedra bruta", ou seja, o processo de aprimoramento do homem em busca da verdade e da liberdade.

A relação entre as ideias de Kant e a Maçonaria fica clara quando analisamos a atuação da organização na disseminação dos ideais iluministas. A Maçonaria promovia a tolerância religiosa, o respeito às diferenças e a busca pela verdade. Esses valores eram fundamentais para a construção de uma sociedade mais justa e livre, e refletem diretamente as ideias de Kant em relação à emancipação do indivíduo.

O ensaio "O Esclarecimento" de Kant apresenta várias semelhanças com os ideais maçônicos, como a defesa da liberdade e da razão. Ambos enfatizam a importância da educação e do conhecimento na busca pela verdade e na realização de uma sociedade mais justa e igualitária.

Além disso, é importante destacar a atuação da Maçonaria na disseminação das ideias iluministas na Europa e nas Américas. A organização teve um papel fundamental na independência dos Estados Unidos e na Revolução Francesa, eventos que mudaram completamente o curso da história e influenciaram o mundo inteiro.

Podemos concluir, portanto, que a Maçonaria teve uma grande influência nos movimentos iluministas e na construção da sociedade moderna. As ideias de Kant, por sua vez, foram fundamentais para a disseminação dos valores iluministas e para a busca pela emancipação do indivíduo. Juntas, a Maçonaria e

as ideias de Kant contribuíram significativamente para a construção de uma sociedade mais livre, justa e tolerante.

### Referencias

ARNAUT, António. *Introdução à maçonaria*. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra University Press, 2017.

DE AZEVEDO, CELIA M. MARINHO. “Maçonaria: história e historiografia.” In: *Revista USP*, 32 (1996): 178-189.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* Textos Seletos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 205-210.

KLEIN, Joel Thiago. A resposta Kantiana à pergunta: que é esclarecimento? In: *Ethic@ an international Journal for Moral Philosophy*, v. 8, n. 2, p. 211-227, 2009.

MACKEY, Albert G. *O simbolismo da maçonaria* -Vol. 1. São Paulo: Universo dos Livros, 2008.

SIQUEIRA, Gustavo Silveira. Breves considerações sobre o esclarecimento ou iluminismo no pensamento de Kant. In: *Revista Jurídica da UniFil*, v. 3, p. 66-69, 2006.

## Da passagem para o trágico: uma introdução à estética filosófica a partir de Kant e Nietzsche

### From the passage to the tragic: an introduction to philosophical aesthetics from Kant and Nietzsche

FERNANDO SAUER<sup>1</sup>

**Resumo:** Nossa investigação permeia o contexto do movimento cultural alemão dos séculos XVIII e XIX, mais precisamente dois de seus expoentes: Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche. Objetivamos compreender o desenvolvimento do assim chamado pensamento trágico, e, portanto, oferecemos uma introdução ao que seria a estética, pois nos colocaremos em meio a ela. Preliminarmente, importa destacar que não tratamos esse movimento como uma evolução, no sentido positivista, portanto nos esforçaremos por marcar nossa posição hermenêutica nesta empresa interpretativa. Longe da pretensiosidade de saltar por sobre a história deste conceito, pretendemos investigar seus desdobramentos no âmbito do pensamento de formação (*Bildung*) alemã, que ganharia ensejo na filosofia de Kant e que, idealizado a partir do renascimento da cultura grega, ganharia contornos decisivos com Nietzsche. Em nosso desenvolvimento faz-se relação entre o conceito kantiano de sublime, e a experiência do trágico, tal como descrita por Nietzsche. Neste caminho esperamos elucidar o desenvolvimento do ideal de formação a partir dos gregos: não se compreende que é pela complacência entre faculdades que reconhecem e alcançam seus limites como quisera Kant, tampouco pela beleza das formas como queriam os românticos, ambos “sereno-joviais”, mas, antes, precisamente pela expressão da falta de um sentido determinante, que nos faculta criar, é que se dá o essencial da visão de mundo grega. Nietzsche “transvalora” este pensamento como “metafísica de artista”, e não mais se considera estritamente o âmbito estético, mas, sim, o cosmológico. Visto que estes impulsos, pensados no sentido de uma psicologia fundamental (ou seja, metafisicamente), configuram uma disposição existencial essencialmente humana, a saber: interpretar, avaliar, ajuizar, - de todo modo, compreender. Em nosso intento pretendemos formular uma compreensão desta tradição, permeada pela singular disposição do horizonte significativo que é próprio de nosso tempo.

**Palavras-chave:** Kant. Nietzsche. Estética. Sublime. Trágico.

**Abstract:** Our investigation permeates the context of the German cultural movement of the 18th and 19th centuries, more precisely two of its exponents: Immanuel Kant and Friedrich Nietzsche. We aim to understand the development of so-called tragic thought, and, therefore, we offer an introduction to what aesthetics would be, as we will place ourselves in the midst of it. Preliminarily, it is important to highlight that we do not treat this movement as an evolution, in the positivist sense, therefore we will strive to mark our hermeneutical position in this interpretative enterprise. Far from the pretentiousness of skipping over the history of this concept, we intend to investigate its developments within the scope of German *Bildung*, which would find its way into Kant's philosophy and which, idealized from the renaissance of Greek culture, would gain decisive contours with Nietzsche. In our development, a relationship is made between the Kantian concept of the

---

<sup>1</sup> Graduando em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. e-mail: fernandosauer17@gmail.com.

sublime, and the experience of the tragic, as described by Nietzsche. In this path we hope to elucidate the development of the ideal of formation from the Greeks: it is not understood that it is through the complacency between faculties that recognize and reach their limits as Kant wanted, nor through the beauty of the forms as the romantics wanted, both “serene-jovial”. , but, rather, precisely through the expression of the lack of a determining meaning, which allows us to create, the essence of the Greek worldview occurs. Nietzsche “transvalues” this thought as “artist’s metaphysics”, and the aesthetic scope is no longer strictly considered, but rather the cosmological. Since these impulses, thought of in the sense of a fundamental psychology (that is, metaphysically), configure an essentially human existential disposition, namely: interpreting, evaluating, judging, - in any case, understanding. In our attempt we intend to formulate an understanding of this tradition, permeated by the singular disposition of the significant horizon that is typical of our time.

**KEYWORDS:** Kant. Nietzsche. Aesthetics. Sublime. Tragic.

*A verdade mais verdadeira é, unicamente, aquela em que também o erro torna-se verdade, na medida em que é a verdade que dispõe o erro no todo de seu sistema, em seu tempo e lugar. Ela é a luz que ilumina tanto a si como a noite... a eterna jovialidade, a alegria dos deuses consiste em colocar todo o singular no lugar do todo a que pertence. E é por isso que, sem compreensão e sem um sentimento inteiramente organizado, não pode haver nenhuma excelência, nenhuma vida. (HÖLDERLIN, Reflexões).*

75

### Prólogo: o que é estética?

Apresenta-se a pergunta a ser respondida ao longo de nossos esforços introdutórios, o que é estética? Longe da pretensiosidade de saltar por sobre o peso histórico carregado por esse termo,<sup>2</sup> que ganha contornos decisivos com Kant e segue ao encontro da crítica de Nietzsche um século mais tarde, nós deliberadamente tomaremos um partido, e se a colocação da questão trouxe

---

<sup>2</sup> De origem no grego Αἴσθησις (*Aisthesis*). Definido por Heidegger em *Ser e tempo*, como: “a simples percepção sensível de algo” (2012, p. 117). Cf. o emprego em: ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999, p. 8.

esperanças de que traremos uma definição objetiva do que seria estética, não o faremos. Invés disso, nos colocaremos diretamente entre os pensamentos dos autores supracitados, que tiveram em vista algo como a estética, ao fazê-lo, estaremos imediatamente situados em meio a ela. Não nos interessa, entretanto, algo como os saldos de uma doutrina do belo, dotada de preceitos técnicos que constatariam uma fórmula de mostra da beleza em sua quididade. - Se o ser se mostra de muitas formas, por que sempre chamá-lo de *coisa*? - Não atinamos, portanto, com qualquer contraposição à suposta tecnicidade de tal disciplina, como se poderia fazer a partir de uma concepção de filosofia da arte, p. ex., ainda que em suma poder-se-ia bem dizer: “estética é possível, ao cabo, apenas como filosofia da arte” (Gadamer, 1997, p. 114). Não é o caso, entretanto, de que seja uma arbitrária escolha de gosto pelo termo estética. Mas, antes, vislumbrando a história de seu vir a ser, nos apropriamos dele com um olhar que, se não pode desconsiderar as condições epocais que são próprias da compreensão de nosso tempo, todavia, busca a origem da disposição de sentido pré-existente à definição hodierna da palavra Αἰσθησις. Nesse contexto de assumido comprometimento hermenêutico, a saber: de recolocação do sentido da palavra a seu solo originário, nos movemos diante da intuição de se pensar uma estética que seja filosófica, ou seja, que trilhe o caminho mesmo da filosofia - onde “O Pensamento” é pensado. Esta é a posição que esperamos esclarecer no decorrer deste trabalho. Nossa contenda se dá em revés da acepção atribuída pelo desenrolar de nossa época, que a tornou técnica de modo a desprendê-la de seu elo original, pois estética passou a designar, no melhor dos casos: doutrina de qualificação da beleza - desconsideremos os muitos descaminhos mais, que massificadamente fizeram estética significar “procedimentos de embelezamento.” - O quanto esconderam de sua verdade, com tanta maquiagem! Fazer isto implica nos confrontarmos com a história do termo legado pela tradição e os contextos significativos que o formaram - pois os signos, “nós” é quem predicamos!

De nossa tarefa, não podemos bem dizê-la como sendo uma “atualização” deste pensamento já pensado, emprestamos um termo nietzschiano para melhor

expressá-la: *transvaloração*.<sup>3</sup> O indicativo é mesmo o de se “fazer de novo” este percurso, notadamente não tomá-lo como “simplesmente dado”, mas, não apenas, o termo indica um “passar por entre”, que considera a atividade de valorar, ajuizar, de todo modo: interpretar. Isto já não significa, como dissemos, tão somente expressar o mesmo outra vez, tampouco a ingenuidade de nos considerarmos descobridores de algo absolutamente novo, - guardemo-nos de acelerar nesse vício *circular!* - antes, o nosso “fazer de novo” o antigo, significa mesmo um se ver por dentro, por entre a tradição, “transvalorando-a” naquilo que há de mais fundamental nela, dotados de um critério ao qual temos de compreender, pois necessariamente estará em nossa vista: a singular disposição deste horizonte significativo - que não é o meu, nem o seu, - que é o nosso. - *Eis a nossa tendenciosa lida com a questão.*

Nossa insistência quase que hiperbólica em expressar nossa disposição na apresentação de nosso problema não é gratuita, faz-se necessário marcar nossa posição, pois, justamente nos confrontamos com aquilo que seria a atmosfera que envolve a crosta da nossa visão de mundo contemporânea. Referimo-nos à metodologia das ciências da natureza. Se o método científico preza por objetividade e impessoalidade, nós, não apenas problematizamos o princípio desta metodologia, como nos colocamos aquém dele. Em nosso trato com o problema, ainda que reconhecendo as especificidades do “como ser” da estética, não dividimos o saber em disciplinas isoladas, como se fossem objetos no mundo que podem ser tratados em sua individualidade - e se falamos de “objeto”, é apenas como *miragem!* - Antes, atentamos para a própria relação sujeito-objeto, que vigora fundamentalmente impensada nesta nossa era da técnica, que tudo “coisifica”, abstrai do campo de sentido em que aparece - e ainda falamos em sujeito? O que seria isso, o “Eu” que subjaz? Ou mesmo o eu que compreende, de todo modo: *Ente que é na linguagem?*<sup>4</sup> - Deste modo, deixamos clara a nossa tomada de posição, que quer mesmo ser filosófica, e assume essa postura. Assim buscaremos desvelar

<sup>3</sup> É como traduzimos “*Umwertung*”. Cf. Bf.: *Götzen-Dämmerung*.

<sup>4</sup> Para mantermo-nos fiéis à nossa tarefa, nesse texto, não falaremos mais de “eu”. Deixemos *Περί Ψυχής* em suspenso, temos ainda o que *ouvir* do velho Aristóteles.

nossa questão em seu caráter geral. Assim, miramos em sua essência, munidos da desconfiança diante das máscaras de suas singulares expressões de superfície. - Não fosse o eufemismo, diríamos mesmo “total”, mas *seríamos compreendidos?*

Destarte, após nossas considerações hermenêuticas preliminares, tomemos o partido de nossa questão diretriz em seus desdobramentos basilares, afinal, o que é isto, a estética? Esta pergunta, como já dissemos, tem sua história até aqui, que, como não poderia deixar de ser, se confunde com a própria história da filosofia de modo geral. Desde o nascimento deste saber na Grécia arcaica e sua consagração no período clássico, com Platão e Aristóteles, indagou-se pela natureza da sensibilidade e do belo. foi apenas no renascimento, entretanto, que se deu substancialmente a união entre o pensamento teórico sobre o belo e a arte, sendo a figura do artista aquela encarregada de expressar a beleza própria da natureza. De maneira muito breve, é desse movimento que nasceria a estética enquanto disciplina filosófica, com a figura de A. G. Baumgarten, já no século XVIII (NUNES, 1991).<sup>5</sup> Seria no período do classicismo alemão, de Kant a Nietzsche, onde compreendem-se debitariamente o idealismo e o romantismo, que a estética viveria seu apogeu na história do pensamento, e estes serão mesmo os autores aos quais nos ateremos em nossa empreitada daqui em diante.

Em nossa exposição, valemo-nos, primeiramente, dos esforços de Kant na *Crítica da faculdade do juízo*, mais propriamente enfatizando o caminho de pensamento até o conceito de sublime. Tendo-o como arauto, abordaremos a concepção romântica de “bela alma” grega, tal como exposta por J.J. Winkelmann no conceito de sereno-jovialidade (*Heiterkeit*),<sup>6</sup> que serviria de modelo interpretativo da arte grega no âmbito da *Bildung* alemã. Este, por fim, seria contraposto ao pensamento trágico de Nietzsche, que contesta a posição

---

<sup>5</sup> Deve-se o respaldo desta afirmação à *Introdução à filosofia da arte*, de Benedito Nunes. Vide Bf. O que vem a seguir, entretanto, é de nossa responsabilidade.

<sup>6</sup> Termo de difícil tradução que transmite a ideia de algo como um estado de ânimo calmo, centrado, mas ao mesmo tempo alegre, vívido. Por vezes traduzido por “serenidade”, em outras, “jovialidade”. Consulta-se o emprego deste termo, em *Crepúsculo dos ídolos* (trad. P.C. de Souza, p.7), e *O Nascimento do Trágico* de Roberto Machado (p.242). No corpo deste texto seguimos a indicação “abarcadora” da tradução de Jacó Guinsburg (1992), acrescida de um hífen. Vide Bf.

fundamental desta concepção. Para o filósofo de Röcken, no *Nascimento da tragédia*, o que há de essencial a ser legado da cultura grega é seu enfrentamento com o mais profundo pessimismo, isto se diz: com o absurdo do abismo de sentido da existência em sua finitude temporal - e não é essa a *fatalidade* de todo vivente? Pelo tempo em que viver, ver tudo o que ama morrer?

### **Immanuel Kant: a *Crítica da faculdade do juízo*.**

Após percorrer o caminho das duas críticas que comporiam a analítica dos limites daquilo que seriam os dois âmbitos da atividade filosófica, respectivamente analisadas na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*, como nos propõe Immanuel Kant em sua *Crítica da faculdade do juízo*:<sup>7</sup> “a Filosofia é corretamente dividida em duas partes completamente diferentes em seus princípios, isto é, em teórica, como *filosofia da natureza*, e em prática, como *filosofia moral*”. O autor alemão considera indelével o trato com aquilo que seria “o termo médio entre o entendimento e a razão”,<sup>8</sup> a faculdade que fornece, a priori, a regra ao sentimento de prazer e desprazer como ponto de ligação entre a faculdade do conhecimento e a faculdade da apetição, portanto, a faculdade responsável pelo arbítrio (liberdade) entre a vontade e o desejo, trata-se da faculdade do juízo.

Importa dizer de maneira mais assertiva, a partir de nossas considerações preliminares, o que é isto, a faculdade do juízo? De sorte, o próprio Kant não se furta de tal tarefa, apoiados naquilo que nos elucida a sua introdução desta *crítica*, a faculdade do juízo estaria necessariamente ligada às demais faculdades, como já salientado, com especial proximidade com os sentimentos de prazer e desprazer, a este respeito, a faculdade do juízo é a legisladora a priori, isto é, “a faculdade de pensar o particular como contido no universal.”<sup>9</sup> Ao empreender esta crítica, Kant pretendeu delimitar aquilo que seria a capacidade de ajuizamento humano, em outras palavras, os limites da liberdade. A questão que ainda permanece oculta

---

<sup>7</sup> Todas as citações deste capítulo referenciam este mesmo autor e obra. Como consta em nossa bibliografia: KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*, Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. - 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

<sup>8</sup> (pgs. 12-15).

<sup>9</sup> (p.23).

nesta empresa, e que será mais propriamente o objeto de nossa pesquisa é a compreensão de como esses juízos efetivam-se, dito de outro modo, como acontece o arbítrio? Quando ele é válido?

Para lidarmos com nossas questões, atemo-nos logo no §1 de sua terceira crítica, onde Kant é categórico ao definir: “o juízo de gosto é estético.” Pois bem, esta afirmação nos dá o itinerário de que é pelo caminho da estética que buscaremos nossa resposta, pois fica patente que, seguindo a trilha de nosso autor, o juízo de gosto não se refere diretamente ao objeto por meio do entendimento, mas sim fabula a partir da faculdade da imaginação. Haja visto, um primeiro olhar por sobre a temática nos sinaliza uma explicitação preliminar: o juízo de gosto (de belo) não pode ter outro fundamento de determinação senão subjetivo, como adiante se faz explícito no §34: “Não é possível nenhum princípio objetivo de gosto.”<sup>10</sup> Sendo assim, não se trata da busca de um fundamento determinador do belo (estes condicionados pelos sentimentos de prazer e desprazer), mas, antes, trata-se de alcançar os limites da investigação acerca da faculdade de conhecimento e sua implicação nestes juízos, a saber: os juízos estéticos.

Este princípio da avaliação é ensejado por Kant sob o conceito de *complacência*, palavra que ganha a conotação do seu sentido etimológico forte, de “com-prazer”. E a este primeiro momento, o filósofo de Königsberg infere uma primeira explicação: “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou complacência *independente de todo interesse*. O objeto de uma tal complacência chama-se *belo*.”<sup>11</sup>

Ao firmar passo no caminho das pedras de Kant até aqui, poder-se-ia indagar a pertinência destas muitas linhas gastas para falar acerca de um tal juízo de gosto, sendo que o propriamente dito é apenas uma óbvia constatação, alguém poderia capciosamente apontar: “belo é aquilo que faz bem, aquilo que é agradável.” A este respeito, Kant adiantou-se aos seus objetores, pois dirá: “o belo é o que é representado sem conceitos como objeto de complacência universal”,<sup>12</sup> sendo

---

<sup>10</sup> (p. 132)

<sup>11</sup> (p. 55).

<sup>12</sup> (p.56)

assim, o fato de um objeto agradar a um indivíduo não é suficiente para que se possa inferir a ele o caráter da beleza, pois o belo necessita mesmo é da absoluta concordância geral. Dito de outro modo, o que se expressa é que aquilo que é belo *deve* ser declarado universalmente em seu caráter complacente. Como no lapidar §19 de sua crítica, Kant nos esclarece sobre o caráter condicionado da necessidade subjetivamente atribuída do juízo de gosto:

O juízo do gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um *deva* aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo. O *dever*, no juízo estético, segundo todos os dados que são requeridos para o ajuizamento, é, portanto, ele mesmo só expresso condicionalmente. Procura-se ganhar assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos; com esse assentimento também se poderia contar se apenas se estivesse sempre seguro de que o caso seria subsumido corretamente sob aquele fundamento como regra da aprovação. (p. 83).

A partir deste desenvolvimento preliminar, esperamos ter sido suficientemente assertivos em nosso esforço introdutório (com notória proximidade ao texto). Desde o solo firmado até aqui, nosso intento é o de apresentar, - em conformidade com a nossa “*própria*” compreensão do que seja fazer filosofia, em conclusivas e sintéticas linha gerais, as seguintes questões: qual é o problema fundamental a mobilizar Kant à empresa de tal meditação acerca da dita faculdade de julgar? E, o que nos importa mesmo compreender, qual a pertinência de tal questão? Muito além dos paradigmas utilitaristas, se bem compreendemos nosso autor desde a sua primeira *crítica* (da razão), o “útil” deste pensamento bem poderíamos dizer, é a investigação sobre a indagação: o que podemos? Dito de outro modo, em que nos interessa compreender os limites daquilo que chamamos de faculdade de julgar? Ora, se já não se faz claro até aqui, digamos com todas as letras. O que está em jogo é, propriamente, as nossas possibilidades de arbítrio, - aquilo a que chamamos “liberdade”! - E evitemos o expediente de lembrarmos das tentativas de aproximação, mesmo que à distância, com aquele pensamento dito “liberal”, neste caldo cultural, formador imediato do espírito de nosso tempo, a que nos referimos “modernidade.” Tais considerações, esperamos, nos autorizam a continuar nossa tarefa. E neste ponto, chegamos ao

enjo de seus contornos finais, a saber, o enjo de uma interpretação acerca do juízo estético, que se alicerça nos conceitos kantianos de belo e de sublime, que pela primeira vez *brilha* em nosso horizonte compreensivo. Munidos desta coragem seguida da *palidez* de nossos pré-conceitos, sigamos até o nosso destino.

Com a pretensão de concluirmos os saldos de nossa breve “visada” acerca da crítica à faculdade de julgar, é mister salientarmos os dois aspectos fundamentais que compõem aquilo que poderíamos chamar de a essência do juízo estético, quais sejam: a) sua explícita relação com a faculdade de conhecer, que se dá entre a imaginação e o entendimento; b) sua relação com a faculdade moral. Primeiramente, para que algo seja objetivamente representado como belo, este deve remeter-se transcendentalmente ao objeto, apenas deste modo pode-se ensinar uma “complacência universal”, e, por conseguinte, da validação deste juízo decorre sua efetividade prática, pois validar é já uma atribuição de valor. Este valor deve ser consentido universalmente, - *in adaequatio!* - e, portanto, o gosto é fundamentalmente moral. Entre esses dois polos, encontra-se a faculdade do juízo estético, o ponto determinante, arbitrador, entre nossas faculdades, que ligada ao sentimento de prazer e desprazer tende à complacência do belo. Não por acaso, este se define enquanto o acordo entre as faculdades em sua maior potência de prazer, e, portanto, de gosto. Mas e o sublime? – nos indagariam. Haja vista nossa estratégia, aparentemente não se falou dele em momento algum, não obstante manteve-se prementemente implícito, pois o sublime é mesmo aquilo que sobeja a faculdade de conhecer o que quer que seja, o afeto que vigora imediato ao sublime não é o “gozo” da concordância entre as faculdades, mas, antes, é propriamente o que transcende suas possibilidades, aquilo que transpassando-o, salienta os limites do poder humano, acomete-se à concordância, de toda forma, não mais pela jovial, eufórica alegria com o belo, mas sim com a serenidade frente a excedência da natureza ante nossas possibilidades de compreender.

Tendo em grande medida, mesmo que em linhas gerais, definido os conceitos propriamente pretendidos, ainda às voltas com a *Crítica da faculdade do juízo*, apresentamos o próprio exemplo de Kant ao situar a maneira de efetivação dos juízos legisladores em suas expressões de belo e sublime, isto se dá na arte. No §45 a arte é definida como as vias de produção (um fazer) que é condicionado pela

intencionalidade de uma subjetividade, e que, deve ser tomada como bela à medida em que concerne o caráter natural à obra, ou seja, a atribuição de universalidade da natureza, sendo o belo: “*aquilo que apraz no simples juízo* (não na sensação sensorial nem mediante um conceito).”<sup>13</sup> Isto é, o juízo estético puro, enquanto meio termo entre sensação e conceito. A pergunta que resta é, quem produziria obras com tal efeito? O que nos responde Kant no parágrafo seguinte: o gênio. Aquele que expressa a genuína disposição de espírito da faculdade produtiva, pela qual a natureza rege, aprioristicamente, a produção artística, é denominado gênio. Todavia, a medida para a bela arte, que é produção de um gênio, é determinada, não por uma medida fundamental pré-determinada, mas antes, pelo próprio caráter paradigmático do gênio, que serve de modelo por sua originalidade natural, tal como explicitado acima, como princípio transcendental. Com vistas à arte do gênio, ensejamos nossa compreensão da distinção entre o belo e o sublime, e suas respectivas conceituações expressas nos serão dadas no interior deste problema.

Em primeira instância, importa reiterar: a expressão da beleza se dá na complacência imediata da conformidade das potencialidades de nossas faculdades, expressa-se, portanto, como forma do objeto. O sublime, por sua vez, torna-se um prazer apenas indiretamente, em um segundo momento, “da momentânea inibição das forças vitais e pela efusão imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas [...] pois o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a ideias da razão”.<sup>14</sup> Deste modo, se nos for permitida uma ilustração, podemos caracterizar distintivamente o belo e o sublime a partir dos gêneros artísticos da comédia e da tragédia. O sentimento de prazer, na comédia, é evidente pela complacência com a experiência mimética com sua trama, que desenrola-se naquilo que poderíamos caracterizar como “final feliz”. Por outro lado, a tragédia configura-se tal como Kant define seu conceito de sublime, o desfecho propriamente trágico caracteriza a experiência da impotência da faculdade humana em representar o infinito, frente à fatalidade natural, tal

---

<sup>13</sup> (p. 152).

<sup>14</sup> (p. 90, 92).

como a finitude, e isso afeta-nos causando uma espécie de desconforto inicial, seguido de imediata contemplação da máxima expressão da imaginação, o sentimento do sublime se faz no entendimento da natureza que excede os limites de nossas faculdades de conhecer, em suma, o infinito pode ser pensado, mas não pode ser representado, esta é a fundamental experiência do sublime. Com esta elucidação, nos valem de ensejo para, em vista de nossa questão diretriz, passarmos ao pensamento trágico nietzscheano.

### **Friedrich Nietzsche: *O nascimento da tragédia*.**

Após assumir a cátedra de filologia clássica da universidade da Basileia e adoeecer durante o serviço militar na guerra franco-prussiana,<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche escreve *O nascimento da tragédia*, sua primeira obra publicada, em 1871.<sup>16</sup> Nesta obra, ainda imerso no expediente de sua educação filológica e envolto nas questões emergentes do caldo cultural alemão pós-kantiano do século XIX, Nietzsche encontra-se entre o idealismo e o romantismo, que, reagindo ao esclarecimento (*Aufklärung*), pensavam o ideal de formação (*Bildung*)<sup>17</sup> alemã a partir do renascimento da cultura grega. Na obra referida, Nietzsche dialoga com estes movimentos à certa distância, pois se o projeto era encontrar o ideal para educação alemã tendo a paidéia grega como modelo, o pensamento de nosso autor, a partir daquilo que seriam as máximas expressões do povo grego clássico, a saber: a filosofia e a arte, não mais pretende revelar as belas formas desta cultura com intuito de “mimetizá-las” *alla tedesca*. Antes, para Nietzsche importa pensar aquilo que seria o impulso mais fundamental na formação desta cultura, não para copiá-la, mas para compreender aquilo o essencial deste acontecimento histórico formador da *cultura* ocidental, a que denominamos Grécia antiga. Logo no §3 de *O nascimento da tragédia*, nosso autor traça o que seria o *páthos* limiar do pensamento grego:

---

<sup>15</sup> Conflito que marcou a unificação e formação do *Reich* alemão, sob Otto von Bismarck.

<sup>16</sup> Seria efetivamente publicada no ano seguinte, 1872.

<sup>17</sup> Cf. o §20 de *O nascimento da tragédia* (Nietzsche, 2020 p.109-112). Ver também: *Verdade e método* (Gadamer, 1997, p. 48-60).

Agora, por assim dizer, abre-se para nós a montanha mágica do Olimpo, e mostra-nos suas raízes. O grego conhecia e sentia os horrores e pavores da existência; a fim de poder viver, tinha de pôr à frente deles a radiante criação onírica que eram os seres olímpicos. Aquela imensa desconfiança dos poderes titânicos da natureza, aquela Moira reinando impiedosa sobre todo conhecimento, aquele abutre que roía o grande amigo dos homens, Prometeu [...] Tudo isso foi, através daquele artístico *mundo intermediário* dos olímpicos, continuamente superado pelos gregos, ou pelo menos ocultado e subtraído à visão. (NIETZSCHE, 2020, p. 30).<sup>18</sup>

Aqui, Nietzsche desvela<sup>19</sup> a experiência primordial da cultura grega, a saber: a sabedoria trágica. Não seria então a racionalidade e a beleza das formas apolíneas, e nos referirmos ao ideal aderido pelo romantismo<sup>20</sup> - com quem nosso autor esteve em claro diálogo, - a sereno-jovialidade (*Heiterkeit*), delineada por J.J. Winckelmann,<sup>21</sup> como “uma nobre simplicidade e uma serena grandeza, tanto na atitude quanto na expressão”. Mais indelével que isso, dirá Nietzsche, é a Oculta compreensão grega de que a vida é essencialmente sofrimento. E ainda: que toda a beleza artística e também a racionalidade lógica (tal como viria a ser com a moderna ciência) são máscaras que encobrem a verdade fundamental da existência. Mas que verdade é essa que se oculta ao descobrir? A primordial ausência de sentido da vida. Em verdade, sob o véu da representação que é sempre apolínea, poder-se-ia adjetivar esta conduta como pessimista, entretanto, nosso autor não advoga em favor de uma interpretação negativa daquilo que seria a vida entre os gregos, mas, antes, a *nobreza estética* desta cultura se dá exatamente em seu caráter de *agon* (combate), de tensão, entre estes dois impulsos, que Nietzsche batiza apolíneo e dionisíaco, eis a origem da tragédia: o eterno jogo de criação e

---

<sup>18</sup> Citação a partir da tradução de Paulo César de Souza, alterada por nós. (vide Bf.). Salvo indicação expressa, estaremos nos referindo sempre a esta obra. Portanto, de agora em diante utilizaremos apenas a indicação de sua página.

<sup>19</sup> A escolha do termo, tal como aparecerá em outra formulação, compreende o expediente “daquilo que está encoberto por um véu”, e que, sendo assim, não é completamente obstruído da visão, mas se torna opaco, pouco nítido. Pois tem-se em vista a tragédia, porém não em seu caráter fundamental.

<sup>20</sup> Representado por figuras como J.W. Goethe e F. Schiller. Indicamos, p. ex.a passagem de Goethe: “aquela serenidade do espírito em meio a toda a agitação da vida real.” (2021, p. 66).

<sup>21</sup> (1975, p.53)

destruição. E se outrora falamos em transvaloração, isto se dá, com o pensamento nietzscheano, na medida em que essas concepções não mais são pensadas em âmbito estritamente estético, mais propriamente, são consideradas expressões de impulsos cosmológicos (ou ontológicos), ou ainda poder-se-ia dizer: disposições existenciais. Eis o jogo da “metafísica de artista”<sup>22</sup> de Nietzsche a ser apresentado. De fato, com a voz de nosso tempo, - *sem sombra de dúvidas* - poderíamos chamar o esforço do pensamento de Nietzsche como um todo de uma “psicologia fundamental”, encarando o sentido forte do que a palavra originalmente quer dizer - em quem adivinha esse *sentido*? - Mas neste ponto, importa-nos dizer: o que seria essa dicotomia entre apolíneo e dionisíaco que marca a origem da tragédia? E o que essa psicologia das profundezas tem a nos ensinar?

Destarte, os impulsos “artísticos” (apolíneo e dionisíaco), não são meramente estéticos, mas antes são considerados potências artísticas da natureza, são forças criadoras da própria vida, e não apenas impulsos artísticos do homem, onde emergem enquanto instintos. A este respeito compreende-se que a forma de mostração destes impulsos se dá na medida em que aparecem “naquele que estima”. Aqui, estimar diz o mesmo que avaliar, e o campo de aparição da avaliação é o homem, que, de mesmo modo, define-se com tal fazer. Sendo assim, interpretação é um termo que bem descreve esta atividade, já que o homem está mesmo “entre” o acontecimento de avaliar, e, vale ressaltar: o homem aqui não é compreendido como sujeito. Portanto não é considerado como aquele que subjaz, que pode ver sobre, pois já está envolto pela dinâmica de mundo em que se manifesta. No sentido em que o empregamos, “mundo” diz o horizonte de efetivação dos impulsos - não é nenhuma coisa! - Este não é um acontecimento entre outros, mas ante a falta de sentido de ser em si e de sua finitude temporal, essa dissimulação artística de dotação de sentido da existência humana é um modo de ser fundamental - a arte é a atividade propriamente metafísica do homem.<sup>23</sup> Tendo essa consideração em vista, passamos à caracterização dos conceitos que enunciam os impulsos que dizem esse modo de ser artístico-metafísico do homem.

---

<sup>22</sup> (p. 11)

<sup>23</sup> (p. 14)

O impulso apolíneo, recebe este nome em consideração ao deus grego Apolo, enquanto seu par conceitual, faz alusão ao deus Dionísio. O primeiro é ligado à temperança e representa toda a arte figurativa, a representação plástica, a individuação, a beleza das formas, etc. O segundo está ligado à sexualidade e representa a dissolução, a música, toda a arte tonal, etc. Estes impulsos se expressam no homem sob duas formas basilares, no sonho expressa-se o apolíneo, e no êxtase (ou embriaguez) expressa-se o dionisíaco. Com estas definições, Nietzsche endossa sua crítica a interpretação da cultura grega, feita pelos alemães, desde Kant, - que, ainda indiretamente tenha feito a consideração do sublime como aquilo que ultrapassa os limites do entendimento, - deixaria de fora, junto a seus herdeiros, justamente a essencial vivência dionisíaca, a destruição de toda a individualidade. A partir desta experiência trágica subsumida até então, Nietzsche propõe uma compreensão do sentido do sofrimento. A propósito de nossas pretensões, importa salientar a marca da sabedoria trágica para o sentido do sofrimento do deus silvestre referido por Nietzsche, Sileno. Quando perguntado sobre o que seria o melhor para o homem, nos é dito explicitamente aquilo que se expressa nas tragédias gregas, a saber: a finitude, o não ser, o nada ser. Diz Sileno, segundo Nietzsche:

Raça efêmera e miserável, filhos do acaso e da fadiga, por que me obrigas a te dizer o que em nada te ajudará ouvir? A melhor coisa é inalcançável para ti: não haver nascido, *não ser, nada ser*. E a segunda melhor coisa, para ti, é - brevemente morrer (p. 29-30).

Tal como nos diz a sabedoria de Sileno, o tormento pela finitude expressa no êxtase<sup>24</sup> de destruição da individuação dionisíaco são indelévels à existência. Mas o que pode nos proporcionar isso? A tese sustentada é que precisamente a partir desta vivência primordial de horror o grego pôde criar análoga beleza! A partir da arte apolínea, como um véu que transfigura este olhar direto para o abismo de sofrimento fundamental na própria medida de seu terror. - Não seria isso o amor mesmo, o fastio sexual sublimado em beleza? Portanto, tal como na cultura órfica que une o culto de Apolo e Dionísio, cada um como que dá medida ao segundo,

---

<sup>24</sup> Propriamente a dissolução da individuação, a reconciliação fundamental dos homens com a natureza, e, por conseguinte, entre si.

esta união é tida por Nietzsche como o apogeu da cultura grega. E é na tragédia que esta conciliação se consuma, os impulsos de terror e destruição, de beleza e criação, equilibrados e unidos em uma só expressão.

Poder-se-ia, todavia, fazer a seguinte consideração: por que considerar este horror dionisíaco? Por que não ficar apenas com a beleza apolínea? Ora, foi exatamente isso que o homem objetivou na sequência, - e a tragédia morreu de suicídio!<sup>25</sup> - É nesse sentido que Nietzsche atribui a Sócrates o “tipo”<sup>26</sup> da decadência da cultura grega. Pois desde então, a racionalidade, as formas, que são no fundo figurações oriundas daquele enfrentamento fundamental com o horror da existência, tal como expresso na sabedoria trágica, - a saber: o sofrimento pela ausência de sentido da vida, e a própria ausência de sentido do sofrimento - a arte apolínea, que, em sua genuína expressão, se sabia justamente criação de sentido, *justificativa estética* para a existência, perdeu de vista, desde o socratismo até sua exacerbação no racionalismo lógico (e no positivismo), este *desencobrimento* basilar, a saber, a vida humana é absolutamente temporal, todos os caminhos da existência confluem para a morte, sempre, e a cada vez. - Eis o absurdo do sofrimento, e também seu caráter mais fundamental. Desconsiderando esta imperativa condição, institui-se o domínio da figuração racional, sob o brilho da aparência, do propriamente positivo, como uma tentativa de suprimir, e, em algum ponto, de aniquilar a negatividade da velada tirania da transitoriedade da vida, portanto, de seu caráter absurdo e sofredor. - E não apenas Dionísio é subsumido, junto com ele, Apolo e toda a divinização da existência é solapada, pois não há mais arte!<sup>27</sup> - Esta tomada de posição do homem histórico cobraria seu preço. Seu efeito patológico, hodiernamente sintomático, seria posteriormente diagnosticado sob o nome de niilismo (neste sentido de decadência do querer).

Se bem pensamos junto a Nietzsche, o que expressa essa conduta niilista, a saber: aquela que dá o sentido do nada à vontade, é precisamente o domínio da racionalidade lógica, de um empalidecido impulso de figuração, em detrimento ao

---

<sup>25</sup> (p. 64).

<sup>26</sup> Personagem exemplar.

<sup>27</sup> “E, porque abandonaste Dionísio, Apolo te abandonou” (p. 64).

inconcebível impulso afirmativo da natureza dionisiaca, não existe mais a tensão criadora da vontade. A racionalidade então, faz-se hegemônica no espírito,<sup>28</sup> como que por esquecimento de sua raiz ilustrativa, - ou seja, representativa. Dito de outro modo, a razão deixa de se entender como criação artística apolínea, e mais assertivamente, como ilusão justificadora da existência, e passa a se entender com a própria verdade fundamental. Deste modo o problema fica evidenciado:

E agora não devemos esconder de nós mesmos o que se acha oculto no seio dessa cultura socrática! O otimismo que acredita não ter limites! [...] quando a crença na possibilidade de uma tal cultura universal do saber se transforma gradualmente na ameaçadora exigência de tal felicidade terrena alexandrina, na invocação de um *deus ex machina* euripidiano! (p. 99).

Vedado está o caminho da racionalidade, pois, em última instância, não seria possível determinar uma justificação da existência em si, - pois falta o “em si”, Apolo definha. - O que esta conduta “positiva” quer negar é fatalidade de toda a existência, o tempo. Este negar, seria um sintoma de degeneração da vontade causada por um esquecimento que uma original sabedoria nos quer fazer lembrar o todo-poderoso riso de Dionísio: - o último fundamento é o abismo.

89

### **Epílogo: resposta à questão.**

O título deste derradeiro capítulo poderia dar a entender que iríamos dar contornos decididamente conclusivos a este trabalho, mas não o faremos. Ainda haverá sempre uma vez mais o que desenvolver. Neste quarto ato, não obstante, cabe-nos o enfrentamento com o que é pressuposto em nossa pergunta preliminar, o fundamental acerca da questão sobre a estética filosófica. Haja visto que essa é considerada uma disposição existencial essencialmente humana, a saber o perceber-interpretar-ajuizar, - compreender! Nos resta ainda perguntar: o que seria então a efetividade da percepção sensível? Qual seu estatuto? Sob qual fundamento poderemos justificar um sentido para existência?<sup>29</sup> - *Questão de*

---

<sup>28</sup> Alude-se ao termo alemão “*Geist*”, que indica o sentido forte da palavra “cultura”.

<sup>29</sup> De nosso ponto de vista, nossas considerações acerca da arte e da estética tiveram sempre o solo da filosofia como base, desconsideramos pensar algo como princípios de determinações técnicas, ou mesmo o “entretenimento” na superfície das expressões culturais.

*metafísica*. A busca de nosso perguntar é de tal modo pretensiosa, que o mero ensejo de sua resposta nos leva aos limites do entendimento, e, não era isso o que nos propunha o velho mestre de Königsberg?

Ademais, vejamos o que nos propunha o mestre do *eterno retorno*: não seria fundamentalmente uma *doutrina dos mistérios* aquilo de mais humano, demasiado humano? - “*ver a ciência pela ótica do artista, mas a arte pela ótica da vida*” (Nietzsche, 2020, p. 11), - E o que nos indica este título, aliás? “*All-zu-menschlichen*”: mais propriamente aquilo que designa o total, completamente humano, e para o humano é reservado, como aquilo que o distingue, exatamente o que “intuíram” os gregos antigos, - e uma vez mais, o sol brilha por *Helena!* - *Thaumazein!* Isto significa a atividade propriamente metafísica do homem, - atividade do *lógos*. Não as respostas que encontramos para as questões, tampouco as próprias questões por si, são o que importa, mas o fascínio que elas imputam, como nos dizia Goethe: “a verdade é que nenhuma palavra é capaz de expressar senão uma reprodução grosseira [*daquilo que é em verdade*], ser incompreendido é o destino de cada um de nós” (2021, pgs. 57 e 65). E por que, afinal, este “fascínio” importaria? Ávidos conhecedores se apressariam em nos objetar. Ora, pois este é primordialmente o impulso para o saber, o dínamo da filosofia, é o instinto *para a possibilidade*, e a abertura para a própria possibilidade, o *infinito* pulsar da vida. - Tenhamos em vista que não se trata mesmo de conhecer, *nós falamos* de sabedoria, ó conhecedores!

Por fim, é precisamente por ser o caminho à possibilidade, a abertura do poder-ser o que quer que se venha a ser, e não pelo fim, pela finalidade, que nos faz sentido saber. - Astuto é aquele com os olhos de ver aquilo que se mostra por si! - Nossa resposta trilha esse mesmo caminho, o do desenvolvimento, o da indicação figurativa, da mostraçãõ que se entende enquanto tal, interpretação que não quer ser determinadora, mas é determinantemente potencializadora. E não seria isso propriamente o belo da arte? Não é *apenas aquilo que é caminho*, o que pode-mais? - E onde fica a verdade? Fica para uma próxima, invocaremos Hermes.

## Referências

FRANK, Manfred. *Sobre a terceira crítica*. Org. Dominique Janicaud. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Maurício Mendonça Cardoso. São Paulo: Companhia das letras, 2021.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Petrópolis: Unicamp/Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. - 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. *10 lições sobre Gadamer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie: aus dem Geist der Musik*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1872.

NIETZSCHE, Friedrich. *Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1889.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

NUNES, Benedito. *Introdução à filosofia da arte*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1991.

SCHILLER, Friedrich. *Kallias: ou sobre a beleza*. Trad. Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

Da passagem para o trágico: uma introdução à estética filosófica a partir de Kant e Nietzsche

WINCKELMANN, Johann Joachim. *Reflexões sobre a arte antiga*. Trad. Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975.

Submissão: 25. 03. 2024 / Aceite: 10. 04. 2024

# A crítica de Nietzsche à linguagem: desconstruindo verdades e valorizando metáforas

## Nietzsche's critique of language: deconstructing truths and valuing metaphors

DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo examina a crítica de Nietzsche em relação às noções de verdades universais e transcendentais, com foco na natureza metafórica da linguagem. Nietzsche questiona a busca pela verdade na filosofia, argumentando que os filósofos criaram a ideia de um "mundo-verdadeiro" para justificar seus próprios preconceitos morais. Em contrapartida, Nietzsche valoriza o papel das metáforas na comunicação e na atribuição de significados, mas alerta para o perigo de transformá-las em verdades absolutas. Ele reconhece que a linguagem é uma construção humana sujeita a limitações e propõe uma compreensão mais profunda da linguagem como algo intrinsecamente metafórico. Assim, o objetivo principal deste artigo é explorar como Nietzsche apresenta sua abordagem da linguagem como um fenômeno complexo, levando em consideração suas obras e contribuições significativas nessa área.

**Palavras chaves:** Linguagem, verdade, mundo-verdadeiro, metáforas.

**Abstract:** This article examines Nietzsche's critique of the notions of universal and transcendent truths, focusing on the metaphorical nature of language. Nietzsche questions the pursuit of truth in philosophy, arguing that philosophers created the idea of a "true-world" to justify their own moral prejudices. In contrast, Nietzsche values the role of metaphors in communication and meaning-making, but warns against turning them into absolute truths. He recognizes that language is a human construction subject to limitations and proposes a deeper understanding of language as inherently metaphorical. Therefore, the main objective of this article is to explore how Nietzsche presents his approach to language as a complex phenomenon, taking into account his significant works and contributions in this field.

**Keywords:** Language, truth, true-world, metaphors.

## Introdução

Em uma de suas obras, a professora da Universidade de São Paulo, Scarlett Marton, caracterizou Nietzsche como o "filósofo da suspeita". Sem dúvidas, a suspeita é uma das características de Nietzsche. Em algumas passagens de sua

---

<sup>1</sup> Licenciatura em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, UERN (2014-2018), Licenciatura em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional, UNINTER (2022), e atualmente cursa a Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN (2020-atual). A formação inclui especializações em Currículo e Prática Docente nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental (UFPI, 2023), Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e o Mundo do Trabalho (UFPI, 2022), Ciências Sociais, Gestão Escolar e Direitos Humanos (Faculdade Focus, 2022). Mestre em Filosofia na UFRN entre 2019 e 2022. E-mail: diego\_svt@hotmail.com.br

obra, ele apresenta problemas e questões a serem analisados, como por exemplo, no aforismo 24 da terceira dissertação da "Genealogia da Moral", onde ele coloca a "vontade de verdade" (*Wille zur Wahrheit*) sob suspeita. A verdade será o objeto de análise de Nietzsche.

Nietzsche suspeitava de tudo o que era considerado verdadeiro, independentemente de quão bem estruturado fosse, seja na moral, na ciência, na religião ou até mesmo na base do conhecimento filosófico. Contrariando a tradição filosófica e seus "pré-conceitos morais" arraigados, Nietzsche mostrou que todo o conhecimento humano surge do orgânico, do corpo, e não de uma "metafísica fria".

Nietzsche se afastou da postura dos filósofos tradicionais que sempre negaram o fato de que a criação do conhecimento é derivada do mundo dos fenômenos. Ele deu prioridade ao orgânico e, por essa razão, suas críticas foram direcionadas à ideia metafísica, à consciência e à linguagem, três conceitos fundamentais que sustentam a epistemologia filosófica. Portanto, neste artigo, será apresentada a desconstrução feita por Nietzsche desses três conceitos filosóficos considerados verdadeiros pela tradição, a fim de compreender sua crítica ao conhecimento filosófico.

Como será demonstrado, Nietzsche investiga a criação do conhecimento a partir de uma perspectiva naturalista, pois conhecer é o resultado das interações entre indivíduos e entre os indivíduos e o meio, uma constante troca de informações e significados. Nietzsche destaca a criação dessas informações e significados, observando que são construções humanas, metáforas que conferem significado à realidade, às coisas e aos objetos do mundo.

A palavra que nomeia é uma criação humana e, diferentemente do que a tradição afirma, não há uma verdade inerente às coisas. O que a palavra ou a metáfora oferecem é um sentido para as coisas, um sentido conferido pelo homem que nomeia, avalia e cria. O nome atribuído a algo é uma metáfora e, enquanto metáfora, não possui uma verdade absoluta sobre algo, pois o sentido que o homem atribui às coisas não é a verdade sobre elas. Nietzsche percebeu que o homem se esquece disso e, por conta desse esquecimento, ele acaba compreendendo suas metáforas como verdades.

Nietzsche mostra, por meio de sua visão genealógica da consciência, que a necessidade de criar metáforas e significados surge da necessidade humana de comunicação. Essa necessidade é útil para a sobrevivência do homem, pois proporciona a formação de grupos sociais. Para Nietzsche, é somente no rebanho que o homem começa a criar metáforas sobre a realidade, pois ele precisa saber expressar-se e se comunicar com os outros.

Nesse sentido, o texto a seguir investigará desde o conceito de consciência até o processo de criação de metáforas, abordando a crítica de Nietzsche à linguagem, a fim de demonstrar que o conhecimento provém do orgânico e não de um "mundo verdadeiro", como defendem os filósofos tradicionais.

### **A procedência da consciência**

O filósofo de Röcken, Friedrich Wilhelm Nietzsche, contrariando toda uma tradição psicofilosófica que o antecede, desenvolveu uma genealogia da consciência por meio de uma abordagem psicológico-genealógica.

Essa empreitada genealógica encontra-se principalmente no aforismo intitulado "Do 'gênio da espécie'", presente no quinto livro da obra "Gaia Ciência". Nietzsche acrescentou esse livro durante a expansão substancial da obra na segunda edição, em 1886. Além do quinto livro, ele também incluiu um Prólogo e um Apêndice com alguns poemas.

Ao adicionar o quinto livro da "Gaia Ciência" cinco anos após a primeira publicação, Nietzsche o tornou contemporâneo de obras como "Para Além do Bem e do Mal" (1885/86) e "Genealogia da Moral" (1887), nas quais a figura da psicologia ganha importância especial para o professor de filologia clássica da Universidade de Basileia.

No aforismo 354, Nietzsche apresenta claramente o seguinte problema:

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudos dos animais nos colocam neste começo de entendimento (NIETZSCHE, 2012a, p. 221).

De acordo com o fragmento em questão, o problema da consciência se revela quando destacamos a necessidade do "tornar-se consciente" e investigamos

qual é a verdadeira necessidade para que o ser humano se torne consciente. Para realizar essa investigação, Nietzsche dá ênfase à fisiologia, buscando verificar se os processos fisiológicos, tanto humanos quanto animais, dependem da primazia da consciência para ocorrerem.

É por meio dessa necessidade, presente na exigência da consciência para a realização dos processos fisiológicos, que Nietzsche argumenta que a consciência é supérflua. Segundo Nietzsche: "poderíamos pensar, sentir, desejar, lembrar, 'agir' em todos os sentidos da palavra, e mesmo assim, nada disso precisaria 'entrar em nossa consciência' (expressão metafórica)" (NIETZSCHE, 2012a, p. 221). Através da fisiologia, Nietzsche mostra que as funções psíquicas e vitais podem continuar desempenhando seus papéis sem a necessidade da consciência.

Dessa forma, Nietzsche afirma que a vida

[...] seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. *Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*? (NIETZSCHE, 2012a, p. 221, grifos do autor).

Assim, portanto, conforme apontado por Nietzsche, sua afirmação pode soar ofensiva aos ouvidos de filósofos mais tradicionais, uma vez que, ao longo da tradição filosófica, as ideias do "Eu" ou da "alma" como a unidade da consciência foram consideradas elementos primordiais para as funções psíquicas e vitais do ser humano. No entanto, se essas funções não dependem da consciência, surge a pergunta: "Para que serve a consciência? Qual é a sua função?"

Nietzsche, por meio de sua genealogia, oferece uma resposta a essa questão. Ele afirma: "Parece-me que a sutileza e a intensidade da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, está relacionada à *necessidade de comunicação*" (NIETZSCHE, 2012a, p. 221, grifos do autor). Podemos entender essa resposta de Nietzsche da seguinte maneira: I) o grau e a intensidade da consciência estão ligados à necessidade de comunicação; II) não apenas os seres humanos, mas também os animais são capazes de se comunicar; III) no entanto,

há uma diferenciação no grau e na intensidade da consciência entre os seres humanos e os animais; IV) os seres humanos possuem uma necessidade maior de comunicação.

Em relação a essa resposta, os pontos I, II e III estão suficientemente claros. No entanto, o ponto IV ainda não está totalmente esclarecido, pois surge o desejo e a necessidade de compreender a origem dessa "necessidade de comunicação" nos seres humanos. Sendo Nietzsche um genealogista, é evidente que essa investigação sobre a origem da necessidade de comunicação não passaria despercebida. Ele afirma: "Parece-me que é assim também em relação a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a carência, obrigou os seres humanos a se comunicarem, a se entenderem rapidamente e de forma sutil" (NIETZSCHE, 2012a, p. 221). Dessa forma, Nietzsche, com base na história das raças e das gerações, propõe que a necessidade de comunicação entre os seres humanos, surgida de sua proximidade, levou ao desenvolvimento da faculdade comunicativa.

Assim, se a resposta de Nietzsche à pergunta "Para que serve a consciência?", dividida nos pontos (I, II, III, IV), estiver correta, podemos afirmar que a consciência se originou e se desenvolveu por meio de dois fatores: utilidade e necessidade. Como Nietzsche continua no aforismo:

[...] a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre o que comanda e a que obedece, em espécie), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade) (NIETZSCHE, 2012a, p. 222, grifos do autor).

Dessa forma, conclui-se que a consciência se desenvolveu a partir da necessidade de comunicação e que seu desenvolvimento também ocorreu devido à sua utilidade na formação da capacidade comunicativa do ser humano. No entanto, ao abordar isso, é importante entender o que Nietzsche entende por consciência e como essa concepção difere da concepção de filósofos mais tradicionais, que ainda acreditam no primado do "Eu" como unidade da consciência.

Nietzsche afirma: "Consciência é, na realidade, apenas uma rede de

conexões entre pessoas - é apenas assim que ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não precisaria dela" (NIETZSCHE, 2012a, p. 222). Nessa passagem, Nietzsche confere à consciência o significado de uma rede de conexões entre indivíduos. Além disso, como é característico de Nietzsche, ele traz novas considerações interessantes sobre a consciência. Percebemos que ele ainda está discutindo o desenvolvimento da consciência, mas agora sob uma nova perspectiva, ao enfatizar a questão da necessidade de comunicação. Ele ratifica que o desenvolvimento da consciência decorre da proximidade entre indivíduos ou da formação de relações sociais entre os seres humanos. O segundo ponto, o caráter solitário e predatório, é fundamental para compreender a visão de Nietzsche sobre a consciência. Ao afirmar que um ser humano solitário e predatório não precisaria de consciência, Nietzsche esclarece que o surgimento da consciência está relacionado à formação de sistemas sociais (vida em sociedade), e a falta de um caráter predatório no homem foi substituída ou suprida pela comunicação, que passou a ser utilizada pelo homem como uma ferramenta para sua autopreservação.

Essa conclusão sobre o uso da comunicação como uma ferramenta de autopreservação pode ser relacionada a uma passagem escrita por Nietzsche em "Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral", na qual ele coloca o intelecto humano com a mesma finalidade da comunicação e, conseqüentemente, da consciência. Embora Nietzsche não se refira especificamente à consciência nessa passagem, é interessante perceber as conexões entre o pensamento de Nietzsche em 1873 e seu pensamento mais maduro. Nesse escrito, o jovem filósofo-filólogo considera o intelecto como algo sem propósito e gratuito na natureza. No entanto, sem propósito? Segundo Nietzsche, o intelecto humano é uma concessão, foi concedido apenas como meio auxiliar para os seres mais infelizes, delicados e efêmeros, para que eles possam se manter na existência, da qual teriam toda razão para fugir, caso não tivessem essa concessão. Dessa forma, podemos perceber a visão de Nietzsche sobre o intelecto como um meio de auxiliar o animal mais indefeso da natureza: o homem. O homem precisa do intelecto para sua sobrevivência e, conseqüentemente, para sua preservação. É evidente a percepção de que o intelecto, a consciência e a comunicação são

fatores necessários para o homem, pois ele é o animal mais vulnerável da natureza e precisa desses recursos para obter proteção e ajuda de seus semelhantes.

Para Nietzsche, o homem só começou a receber ajuda e proteção dos outros quando adquiriu consciência do que sentia, do que lhe faltava e do que precisava. A partir dessa consciência, ele precisava aprender a se comunicar e se expressar, como Nietzsche enfatiza:

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem a consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência (NIETZSCHE, 2012a, p. 222, grifos do autor).

99

Antes de prosseguir com a análise do aforismo, é importante abordar a questão levantada anteriormente: qual é a diferença entre a concepção de consciência de Nietzsche e a de um filósofo mais tradicional? Conforme discutido até agora, para Nietzsche, a consciência se desenvolve a partir da necessidade de comunicação e também por sua utilidade, como mencionado anteriormente. Portanto, não é correto afirmar, como fazem os filósofos tradicionais, que a consciência é uma faculdade essencial ou metafísica inerente à natureza humana. Essa é a distinção entre os dois entendimentos de consciência.

Há um aforismo interessante (§11) em *A Gaia Ciência*, no qual Nietzsche critica os filósofos tradicionais, demonstrando que eles deram mais importância à crença de que o homem já possui consciência do que ao desenvolvimento da consciência no homem. Nietzsche coloca o seguinte:

Pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas

intermitências! Veem-na como “unidade do organismo”! – Esta ridícula superestimação e má compreensão da consciência tem por corolário a grande vantagem de assim foi *impedido* o seu desenvolvimento muito rápido. Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente (NIETZSCHE, 2012a, p. 61, grifos do autor).

A concepção de Nietzsche sobre a consciência revela que ela não é inerente ao ser humano, mas sim uma necessidade que surge no processo de desenvolvimento do homem. Embora não seja uma faculdade essencial da natureza humana, a consciência é indispensável e necessária para a comunicação, permitindo que o homem possa refletir sobre o que pretende transmitir. Nietzsche afirma que o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência andam de mãos dadas, referindo-se não à razão em si, mas ao autorealhecimento da razão.

Existe uma relação intrínseca entre consciência, comunicação e sociedade, uma vez que a consciência surge da necessidade de comunicação, e a comunicação surge da necessidade de aproximação e das relações sociais entre os indivíduos. Portanto, a comunicação é o fator que conecta a consciência e a sociabilidade.

É importante destacar que a comunicação não se limita apenas à linguagem verbal. Nietzsche observa que o olhar, o toque e os gestos também servem como pontes de comunicação entre os seres humanos. A linguagem verbal pode expressar apenas o que entra na consciência, revelando a superficialidade desta. Existem processos inconscientes e subconscientes no ser humano que não chegam à consciência e, portanto, não são verbalizados em palavras. No entanto, eles podem ser expressos de outras maneiras, o que explica a necessidade de criar ainda mais formas e signos para expressar estados internos.

Nietzsche argumenta que o aumento da necessidade de transmitir as impressões dos sentidos a outros por meio de signos levou ao desenvolvimento da consciência. O homem precisou criar mais signos para tornar-se consciente daquilo que não chega à consciência. É somente como um animal social que o homem adquire a necessidade de tornar-se consciente de si, a fim de expressar-se aos outros.

Em resumo, Nietzsche desenvolve uma genealogia da consciência, apontando a sobrevivência e a preservação do homem como fatores que possibilitaram o surgimento e o desenvolvimento da consciência. A consciência está intimamente ligada à necessidade de comunicação do homem, que por sua vez está relacionada à vida em sociedade. A partir da aproximação entre os indivíduos, essa necessidade de comunicação tornou-se cada vez mais sutil, desenvolvendo a faculdade comunicativa do homem em um grau maior do que a dos demais animais. A legislação da linguagem, necessária para a coexistência social, permitiu o surgimento do que entendemos como conhecimento.

Nietzsche dá prioridade à investigação fisiológica sobre a origem do conhecimento, em contraste com a tradição filosófica que aborda essa questão através da metafísica e de aspectos transcendentais. Ele privilegia a fisiologia porque entende que é a partir do orgânico, do fisiológico, que a linguagem e o conhecimento têm sua procedência. De acordo com Scarlett Marton, a preferência de Nietzsche pela fisiologia se deve:

A maneira pela qual ele aborda a questão inscreve-se numa perspectiva naturalista; considera o ato de conhecer resultante de interações de indivíduos, pertencentes a determinada espécie animal, entre si e com o meio que os cerca. Essa abordagem talvez decorra diretamente do fato de recusar toda divindade, todo poder transcendente. Ele rejeita qualquer explicação da origem e funções das aptidões humanas que não as tome, antes de mais nada, como fruto do desenvolvimento orgânico (MARTON, 1990, p. 192).

A partir dessa perspectiva naturalista, no primeiro tópico, foi possível compreender a crítica de Nietzsche à noção da origem da consciência propagada pela tradição metafísica. Agora, utilizando essa abordagem, pretendemos investigar a origem da linguagem, visando destacar a ausência de verdade na correspondência entre palavra e objeto, entre discurso e realidade.

### **Linguagem e metáfora**

A linguagem e a comunicação são temas de extrema importância para Nietzsche, especialmente devido à sua formação inicial em filologia. É relevante

lembrar que, em 1869, aos vinte e quatro anos, Nietzsche foi nomeado professor de Filologia Clássica na Universidade de Basileia, tornando-se a pessoa mais jovem a alcançar tal posição. Inicialmente, sua trajetória acadêmica como professor de filologia clássica estava voltada para a crítica textual grega e romana, sendo somente mais tarde que ele se direcionou para a filosofia, após ter conhecido a obra de Arthur Schopenhauer intitulada "O Mundo como Vontade e Representação" (1819/20), a qual contribuiu significativamente para o desenvolvimento de importantes premissas em sua filosofia.

No primeiro tópico, para compreender a genealogia da consciência, utilizamos o pensamento de Nietzsche em sua fase madura. No entanto, é perceptível que grande parte do que foi apresentado pode ser relacionado ao pensamento do jovem Nietzsche, quando ele ainda era filósofo-filólogo. Portanto, neste tópico, recorreremos a escritos desse período, incluindo "O último filósofo: considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento", escrito no outono-inverno de 1872, "Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral" (1873), e alguns fragmentos póstumos do verão de 1872 ao início de 1873. Essas obras visam compreender, a partir da perspectiva da linguagem, como o ser humano produz e utiliza a linguagem em suas relações sociais, com o objetivo de examinar o uso da linguagem na criação de verdades.

A investigação sobre a linguagem começa com a intenção de Nietzsche de demonstrar que as verdades são ilusões, metáforas desgastadas e desprovidas de força. Para realizar essa empreitada, o filósofo-filólogo parte da seguinte pergunta-resposta: "O que é uma palavra? A representação de um estímulo nervoso em forma de som" (NIETZSCHE, 1983, p. 47). Nietzsche explora essa representação da palavra em duas metáforas: "Um estímulo nervoso primeiro transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, moldada em som! Segunda metáfora" (NIETZSCHE, 1983, p. 47). Na primeira metáfora, quando o ser humano percebe um objeto através dos olhos, isso gera um estímulo nervoso, que é então transformado em uma imagem. Nietzsche, em um fragmento póstumo do verão de 1872 ao início de 1873, simplifica essa ideia ao escrever: "A natureza nos proporcionou ilusões fragrantas. Esse é o nosso elemento. Vemos formas e, ao invés de verdades, sentimos estímulos"

(NIETZSCHE, 2012b, p. 73). Dessa forma, Nietzsche aponta que o ser humano, ao ver um objeto, não pode apreender a verdade sobre o que vê. No entanto, ele consegue abstrair o estímulo ou a forma do objeto visto e submetê-lo à legislação da linguagem, na qual será nomeado e classificado de acordo com suas propriedades abstraídas metaforicamente, como gênero, tamanho, cor, peso, entre outros. Por fim, a segunda metáfora do processo de representação da palavra corresponde à transformação da forma da imagem (derivada da primeira metáfora do objeto) em som, ou seja, a emissão sonora.

Embora o ser humano possa abstrair a realidade, objetos e outras coisas por meio de metáforas, isso não significa que ele tenha alcançado ou possua qualquer verdade sobre essas coisas. Portanto, Nietzsche afirma: "Acreditamos saber algo sobre as próprias coisas quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas na verdade não possuímos nada além de metáforas dessas coisas, que de forma alguma correspondem às entidades originais" (NIETZSCHE, 1983, p. 47). Assim, o ser humano não é capaz de conhecer a verdade das coisas, uma vez que a linguagem não surge da essência das coisas, já que "a linguagem, em sua forma primordial, é metáfora" (BULHÕES, 2007, p. 257). É nessa linha de pensamento que se pode compreender a resposta de Nietzsche à pergunta sobre o que é a verdade. Anteriormente, a verdade era considerada o objeto e o propósito das investigações filosóficas tradicionais. A verdade era o que diferenciava o conhecimento (episteme) da opinião (doxa). No entanto, de acordo com a perspectiva nietzschiana, não há critério que possa distinguir o discurso verdadeiro do discurso falso, pois "Nietzsche propõe uma espécie de perspectivismo da linguagem, considerando que não existem discursos ou verdades absolutas, mas apenas interpretações singulares dos eventos" (BITTENCOURT, 2009, p. 182). Para Nietzsche, as palavras não revelam a verdade das coisas, nem as próprias coisas, pois há uma distinção entre a palavra e a coisa.

No entanto, devido à necessidade de comunicação e à natureza da linguagem, ao longo da história, os seres humanos se permitiram ser enganados, acreditando que as palavras são as próprias coisas. Por exemplo, o conceito de "pedra" é frequentemente confundido com a própria coisa "pedra". O intelecto humano só pode criar metáforas e conceitos para descrever o mundo, mas não

pode obter verdades sobre as coisas do mundo. Em um escrito póstumo de 1872 intitulado "O último filósofo: considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento", Nietzsche afirma: "Tempo, espaço e causalidade são apenas *metáforas* do conhecimento através das quais explicamos as coisas" (NIETZSCHE, 2001, p. 45, grifo do autor). Dessa forma, é possível explicar as coisas por meio de metáforas e conceitos, no entanto, nesse processo, não é possível obter a verdade das coisas.

Essa constatação da impossibilidade do ser humano em obter a verdade das coisas é um importante pilar da crítica de Nietzsche à linguagem, que "consiste na hipótese de que as palavras que constituem o vocabulário cotidiano e a própria estrutura da gramática não expressam uma essência interna, que subsista ontologicamente por si mesma" (BITTENCOURT, 2009, p. 182). Nietzsche, ao formular sua crítica, tem como objetivo atacar a crença tradicional de que existe uma relação possível entre a palavra e o objeto, entre o discurso e a realidade. Essa crença tem sido recorrente desde o surgimento da filosofia, como observado nos diálogos platônicos, particularmente em "Crátilo", em que o personagem Sócrates defendia que as palavras expressam a essência das coisas. Conforme coloca Carlos Alberto Ribeiro de Moura: "[...] a linguagem, segundo o Sócrates platônico, será tecida como nomes justos, nomes que exprimem a essência dos objetos" (MOURA, 2014, p. 43). Contudo, é importante ressaltar que a palavra é uma criação humana, uma metáfora que atribui sentido aos objetos e à realidade. No entanto, esse sentido não deve ser confundido com a verdade absoluta dos objetos e da realidade. O sentido conferido pelo ser humano é uma abstração, não uma verdade definitiva, por essa razão:

Nietzsche, caminhando na contramão do roteiro eleito pelo *Crátilo*, partirá da convicção de uma inadequação de princípio entre as palavras e as coisas, para concluir o divórcio radical entre as palavras e a verdade, ou antes, para estabelecer o *non sens* da oposição entre "discursos verdadeiros" e "discursos falsos" (MOURA, 2014, p. 45, grifos do autor).

No próximo e último tópico, será apresentada a ideia do divórcio entre as palavras enquanto criação humana e a noção de verdade defendida pelos filósofos da tradição. Isso irá evidenciar que não existe uma verdade absoluta a ser

alcançada, uma vez que o conhecimento se origina da experiência humana, do mundo dos fenômenos, e não de um suposto mundo verdadeiro.

### **A fábula da verdade**

Apesar de Nietzsche ser um crítico da linguagem, não é correto pensar que ele desejava negar o valor da linguagem, o valor gramatical ou o do pensamento lógico, que culmina na possibilidade fisiológico-antropológica da criação de metáforas. A crítica de Nietzsche à linguagem baseia-se na constatação de que não existem conhecimentos absolutos ou verdades universais e transcendentais. Essa crítica possibilita "superar o dogmatismo tradicional na filosofia e seus consequentes preconceitos intelectuais, cristalizados por uma busca interminável por um grau de 'verdade' que efetivamente não existe" (BITTENCOURT, 2009, p. 182).

Embora Nietzsche tenha essa intenção em sua crítica, ele não desvaloriza o uso da linguagem e da gramática para a comunicação do homem em sociedade e na criação de metáforas para explicar as coisas do mundo. Pelo contrário, ele as considera admiráveis. "O homem, de forma surpreendente, cria a partir de si mesmo - assim como a aranha tece sua teia - metáforas e metonímias que, em associação, formam redes de pensamento, teias de significados" (BULHÕES, 2007, p. 258). No entanto, Nietzsche critica o fato de o homem esquecer o que suas metáforas representam suas criações, levando-o a transformá-las em verdades.

Essa transfiguração de metáforas em verdades está diretamente relacionada ao desejo presente na filosofia, um "dos preconceitos dos filósofos": a busca constante pela verdade. Mas por que esse impulso em direção à verdade? "[...] queremos a verdade, mas por que não preferir a falsidade? Ou a incerteza? Ou mesmo a ignorância?" (NIETZSCHE, 2005, p. 9). Nietzsche, no aforismo 24 da terceira dissertação da "Genealogia da Moral", coloca a vontade de verdade sob suspeita, afirmando: "A vontade de verdade requer uma crítica - com isso determinamos nossa tarefa -, o valor da verdade será experimentalmente questionado..." (NIETZSCHE, 2009, p. 131). Além de mencionar essa tarefa em seu aforismo, Nietzsche indica onde em seus escritos é possível perceber sua crítica à

vontade de verdade, sendo eles: o aforismo 344 de "A Gaia Ciência", ou todo o quinto livro dessa obra, e o Prefácio de "Aurora".

Em um primeiro momento, pode-se constatar que os filósofos atribuíram um valor positivo à verdade, ao contrário do valor negativo dado à incerteza e à falsidade, que eram evitadas pelos filósofos. Nietzsche, no aforismo da "Gaia Ciência" (§ 344) intitulado "Em que medida também nós ainda somos devotos", reflete sobre a vontade de verdade. Ele coloca: "Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a verdade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*?" (NIETZSCHE, 2012, p. 209, grifos do autor). Através dessas questões, Nietzsche amplia a discussão sobre a vontade de verdade, direcionando-a aos que buscam a verdade.

Aqueles que buscam a verdade pressupõem que, neste mundo sensível, enganador e fugaz, é impossível encontrar uma verdade absoluta, pois "O conceito de verdade qualifica um mundo como verídico" (DELEUZE, 2001, p. 144). Assim, os que buscam a verdade projetam a ideia de um "mundo-verdadeiro" que, em contrapartida ao mundo dos fenômenos, pode oferecer um conhecimento verdadeiro, ignorando completamente que a criação do conhecimento só é efetivada na experimentação humana. Sem a experimentação fenomenológica, a realidade não poderia se apresentar ao homem, tornando impossível a existência de qualquer forma de conhecimento. Para essas pessoas, nega-se o devir da vida, a transformação, a mudança, e começa-se a idolatrar ideias. Aqueles que buscam a verdade acreditam que é impossível encontrar um verdadeiro conhecimento no mundo dos fenômenos, pois esse mundo tende ao engano, à ilusão, à persuasão. Portanto: "Se alguém deseja a verdade, não é em nome do que o mundo é, mas em nome do que o mundo não é" (DELEUZE, 2001, p. 144).

O conceito de verdade está diretamente ligado à crença em um "mundo-verdadeiro" que está por trás da aparência fenomenal. No entanto, a busca da verdade está no âmbito pessoal e moral, pois essa busca não é despretensiosa, haja vista que:

Não há sentido em fabular acerca de um "outro" mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a

fantasmagoria de uma vida "outra", "melhor" (NIETZSCHE, 2006, p. 29, grifo do autor).

Dessa forma, em concordância com Deleuze, o "homem que não quer enganar, quer um mundo melhor e uma vida melhor; todas as suas razões para não enganar são razões morais" (DELEUZE, 2001, p. 145). Portanto, a atribuição de valor a um mundo verdadeiro não passa de um preconceito moral. Nesse sentido, a vontade de verdade decorre de uma crença metafísica em um mundo verdadeiro, uma crença que foi defendida pelos filósofos, pois, como diz Nietzsche: "eles são advogados que não querem ser chamados assim, e na medida defensores ardilosos de seus preconceitos, que batizam de 'verdade'" (NIETZSCHE, 2005, p. 12). Para Nietzsche, os filósofos criaram a ideia de um outro mundo para elevar e defender seus preconceitos morais. Os filósofos nunca estiveram preocupados com a verdade, mas apenas com suas próprias verdades, pois "toda grande filosofia foi até agora: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas" (NIETZSCHE, 2005, p. 12). A verdade, como visto no tópico anterior, só existe enquanto acreditamos nela, pois: "Acreditamos saber algo das coisas em si, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto, não possuímos nada além de metáforas das coisas, que de modo algum correspondem às entidades originais" (NIETZSCHE, 1983, p. 47). Em outras palavras, o homem não pode ter a verdade sobre algo, apenas suas metáforas.

Portanto, se o que existe é uma crença na verdade e essa crença é um erro derivado da vontade de não querer ser enganado, pode-se afirmar que não há verdades absolutas, apenas metáforas como produto da criação humana, conforme demonstrado no segundo tópico, onde ficou evidente a intenção de Nietzsche de mostrar que as verdades são ilusões, metáforas desgastadas e sem força.

Nesse sentido, não existem verdades como correspondência entre pensamento e as coisas. A verdade é um valor criado pelo homem, que, segundo o personagem Zaratustra, é um avaliador, pois: "Valores foram atribuídos às coisas pelo homem, primeiro, para se preservar - primeiro, ele criou o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama 'homem', isto é: aquele que

avalia" (NIETZSCHE, 1986, p. 75). O valor atribuído pelo homem a algo é o que dá sentido a esse algo. No entanto, esse homem que cria valores se esquece de que os criou, acredita que seus valores vêm de outro mundo. Nietzsche afirma que "Somente através do esquecimento pode o homem alguma vez supor que possui uma 'verdade'" (NIETZSCHE, 1983, p. 47), ou seja, é por meio do esquecimento que o homem atribui às suas criações e crenças o valor de verdade. Assim, a verdade não pode ser encontrada, não porque esteja em outro mundo, já que a verdade está no mundo dos fenômenos, mas sim porque é um valor estabelecido na criação do homem, em seus preconceitos, em suas metáforas.

### **Considerações finais**

No desenvolvimento deste breve texto, chegou-se à compreensão da crítica nietzschiana a conceitos considerados pela tradição filosófica como verdades absolutas. Nietzsche, ao denunciar essa tradição, mostra, por exemplo, que a consciência, tão enaltecida pelos filósofos, é supérflua. Ao voltar-se para os pressupostos de seu surgimento, percebe-se que ela surge por meio de uma necessidade humana, a comunicação. Dessa forma, o surgimento de todos e quaisquer conceitos linguísticos não passa de mera criação convencional do homem, indo contra a tradição que sempre viu uma relação objetiva entre o discurso e a realidade, entre o ser e o dizer. Assim, a crítica de Nietzsche à tradição direciona-se ainda contra o próprio valor da verdade, uma vez que o discurso ou o dizer não está em concordância com a realidade, pois o discurso é produto do subjetivo, do orgânico, e, enquanto tal, não proporciona uma verdade sobre o real, mas apenas uma caracterização metafórica do que se apresenta ao homem. Dessa forma, a linguagem convencional não se refere de modo verdadeiro ao real, e, por meio desse raciocínio, conceitos como certeza e verdade são apenas ilusões necessárias à vida em sociedade.

Por fim, conclui-se que a crítica nietzschiana é uma forma de averiguar e expor a fragilidade de conceitos considerados por muito tempo inabaláveis, inquestionáveis e verdadeiros, mas que não passam de ilusões e, inclusive, crenças. A linguagem revela uma crença moral, uma negação de nossa realidade,

pois aqueles que buscam um conhecimento verdadeiro por meio da linguagem projetam a ideia de um mundo verdadeiro, no qual, em contrapartida ao mundo dos fenômenos, se pode obter um conhecimento verdadeiro, ignorando completamente que a criação do conhecimento só é efetivada na experiência humana. Assim, a linguagem é utilizada para contribuir com o surgimento de conceitos baseados em uma imutabilidade e na intangibilidade da metafísica. É importante destacar que Nietzsche não critica o conhecimento em si, ele critica o fato de os filósofos buscarem um conhecimento absoluto fundamentado na metafísica, pois, para Nietzsche, o conhecimento só pode ser constituído na realidade concreta e por meio de interpretações metafóricas, uma vez que conhecer é interpretar o que se manifesta ao homem.

### Referências

BITTENCOURT, R. N. "Quid Est Veritas? - A crítica ao realismo da linguagem em Nietzsche". In: *Intuitio*, v. 1, n. 1, p. 181-200, 2009.

BULHÕES, F. M. "Como diria Nietzsche, pensar é (antes de tudo) uma atividade criativa". In: *Princípios (UFRN)*, v. 22, p. 253-261, 2007.

CAMARGO, G. A. "Sobre o conceito de verdade em Nietzsche", in *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, v. 2, p. 93-112, 2008.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. 2. ed. Lisboa: Rés-editora, 2001.

FOUCAULT, M. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do poder*. 25. ed. São Paulo: Graal, p. 15-37, 2008.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. M. da Silva. São Paulo: Círculo do livro, 1986.

NIETZSCHE, F. *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento (outono-inverno de 1872)*. Trad. R. E. F. Frias. In: O livro do filósofo. São Paulo: Centauro, 2001.

NIETZSCHE, F. "Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral", in *Obras Incompletas*. Trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, p. 44-52, 1983. (Coleção os pensadores).

NIETZSCHE, F. *Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral*. Trad. F. M. de Barros. São Paulo: Hedra, 2012b.

Submissão: 13. 06. 2023 / Aceite: 30. 08. 2023

## Max Scheler e a reabilitação da virtude no seio de seu "A reviravolta dos valores"

### Max Scheler and the rehabilitation of virtue within his "The Turnaround of Values"

ROSELE FÜHR<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho oferece uma apropriação interpretativa do primeiro capítulo do livro "Da Reviravolta dos Valores", intitulado "Para a reabilitação da virtude" do filósofo alemão Max F. Scheler (1874-1928). O texto escrito durante os anos da primeira grande guerra, busca resgatar o conceito de virtude através da história, em especial a Grécia antiga e a Idade Média, comparando-o com o que se compreendia por virtude a época em que foi escrito. O texto mantém-se atual até os nossos dias, pois, como nos diz em seu prólogo, o intuito do filósofo era auxiliar a juventude alemã a se libertar do ressentimento, tal objetivo nos parece válido, não apenas para a juventude alemã da época, como também, para todos nós no tempo presente, pois, segundo o autor, na nossa era de empreendedores, a palavra virtude tornou-se algo próximo de uma habilidade de ganho, o que faz com que os virtuosos da atualidade metamorfoseassem-na em algo penoso e quase vergonhoso, o que é lastimável, em especial se comparado aos tempos passados, onde a virtude se encontrava entre as mais graciosas e elevadas das qualidades humanas. Assim, o problema que nos promove neste texto é buscar compreender como a virtude caiu em desuso ao ponto de se fazer necessária uma reabilitação e uma recuperação do termo por parte do autor. Na atualidade passamos a crer que a virtude possa ser atingida a partir do hábito do dever, no entanto, nada pode ser mais contrário a própria virtude do que o hábito. Antes, quando a virtude ainda não havia se transformado neste enfeite extravagante e feio, ela era uma qualidade da pessoa mesma. Agora, ao contrário, tornou-se uma habilidade ou capacidade para algo, uma qualidade que a pessoa pode desenvolver ou adquirir. Antes a virtude não servia para as lidas diárias ou para o desfrute de outrem, visto que seu valor ia muito além do que pode ser doado ou aprendido, sendo uma espécie de luz interior que emanava, tão encantadora quanto a beleza. Não era uma palavra vazia que se degradava como o efeito de uma vontade em consonância com o dever. A virtude não era vista como algo inato, mas apontava para uma consciência individual e pessoal do bem, dessa forma o dever se torna um substituto para a ausência de virtude. Por este motivo que o nosso objetivo é buscar compreender como Scheler, no início do século XX, em que a decadência da civilização havia se estabelecido através do período de guerra, em especial na Alemanha, onde os valores humanos passavam por uma crise, pensa a questão da virtude. Buscamos, assim, reconstruir o pensamento do autor, de modo a enfatizar essa transição pela qual a virtude passou e como Scheler pensa tal questão.

**Palavras-Chave:** Scheler. Valores. Virtude.

**Abstract:** The present work offers an interpretative appropriation of the first chapter of the book "On the Turnaround of Values", entitled "Towards the rehabilitation of virtue" by the German philosopher Max F. Scheler (1874-1928). The text written during the years of the first world war, seeks to rescue the concept of virtue through history, especially ancient Greece and the Middle Ages, comparing it with what was understood by virtue at the time in which it was written. The text remains current to this day, because, as he tells

---

<sup>1</sup> Graduada em Ciências Sociais e Filosofia. Docente junto à rede pública do ensino médio. E-mail: rosele79@hotmail.com

us in his prologue, the philosopher's intention was to help German youth free themselves from resentment, this objective seems valid to us, not only for German youth at the time, but also, for all of us in the present time, because, according to the author, in our era of entrepreneurs, the word virtue has become something close to an earning ability, which makes today's virtuous people metamorphose it into something painful and almost shameful, which is regrettable, especially when compared to past times, where virtue was among the most graceful and elevated of human qualities. Thus, the problem that arises in this text is to seek to understand how virtue has fallen into disuse to the point that a rehabilitation and recovery of the term by the author is necessary. Nowadays we have come to believe that virtue can be achieved through the habit of duty, however, nothing can be more contrary to virtue itself than habit. Before, when virtue had not yet transformed into this extravagant and ugly decoration, it was a quality of the person himself. Now, on the contrary, it has become a skill or capacity for something, a quality that a person can develop or acquire. Previously, virtue was not useful for daily tasks or for the enjoyment of others, since its value went far beyond what could be given or learned, being a kind of inner light that emanated, as enchanting as beauty. It was not an empty word that degraded itself as the effect of a will in accordance with duty. Virtue was not seen as something innate, but pointed to an individual and personal awareness of good, in this way duty becomes a substitute for the absence of virtue. For this reason, our objective is to seek to understand how Scheler, at the beginning of the 20th century, in which the decline of civilization had been established through the period of war, especially in Germany, where human values were going through a crisis, thinks about question of virtue. We seek, therefore, to reconstruct the author's thought, in order to emphasize this transition that virtue went through and how Scheler thinks about this issue.

**Keywords:** Scheler. Values. Virtue.

## **Introdução**

Neste trabalho pretendemos oferecer uma apropriação interpretativa do primeiro capítulo do livro *Da Reviravolta dos Valores*, intitulado "Para a reabilitação da virtude" do filósofo alemão Max F. Scheler (1874-1928). O texto escrito durante os anos da primeira grande guerra, busca resgatar o conceito de virtude através da história, em especial a Grécia antiga e a Idade Média, comparando-o com o que se compreendia por virtude a época em que foi escrito.

O texto mantém-se atual até os nossos dias, pois, como nos diz em seu prólogo, o intuito do filósofo era auxiliar a juventude alemã a se libertar do ressentimento, tal objetivo nos parece válido, não apenas para a juventude alemã da época, como também, para todos nós no tempo presente, pois, segundo o autor, na nossa era de empreendedores, a palavra virtude tornou-se algo próximo de uma habilidade de ganho, o que faz com que os virtuosos da atualidade metamorfoseassem-na em algo penoso e quase vergonhoso, o que é lastimável,

em especial se comparado aos tempos passados, onde a virtude se encontrava entre as mais graciosas e elevadas das qualidades humanas.

Assim, o problema que nos promove neste texto é buscar compreender como a virtude caiu em desuso ao ponto de se fazer necessária uma reabilitação e uma recuperação do termo por parte do autor.

Na atualidade passamos a crer que a virtude possa ser atingida a partir do hábito do dever, no entanto, nada pode ser mais contrário a própria virtude do que o hábito. Antes, quando a virtude ainda não havia se transformado neste enfeite extravagante e feio, ela era uma qualidade da pessoa mesma. Agora, ao contrário, tornou-se uma habilidade ou capacidade para algo, uma qualidade que a pessoa pode desenvolver ou adquirir. Antes a virtude não servia para as lidas diárias ou para o desfrute de outrem, visto que seu valor ia muito além do que pode ser doado ou aprendido, sendo uma espécie de luz interior que emanava, tão encantadora quanto a beleza. Não era uma palavra vazia que se degradava como o efeito de uma vontade em consonância com o dever. A virtude não era vista como algo inato, mas apontava para uma consciência individual e pessoal do bem, dessa forma o dever se torna um substituto para a ausência de virtude.

Por tais motivos que o nosso objetivo com o presente trabalho é buscar compreender como Scheler, no início do século XX, em que a decadência da civilização havia se estabelecido devido ao período de guerra, em especial na Alemanha, onde os valores humanos passavam por uma crise, pensa a questão da virtude. Buscamos, assim, reconstruir o pensamento do autor, de modo a enfatizar essa transição pela qual a virtude passou e como Scheler pensa tal questão.

No entanto, antes de entrarmos no tema a que nos propomos, cabe uma apresentação do autor em questão.

### **Max Ferdinand Scheler: um perfil**

Nos atemos a um pensador específico, Max Ferdinand Scheler (1874-1928), e a uma obra específica deste mesmo autor, *Da Reviravolta dos Valores*.

Scheler foi um filósofo alemão adepto da fenomenologia, que legou as gerações subsequentes não apenas grande influência, mas também, uma obra rica

e variada, na qual encontramos importantes contribuições e inovações do pensamento filosófico. No entanto, ao contrário de alguns de seus colegas de época e profissão, atualmente Max Scheler é pouco conhecido, mesmo no meio acadêmico. Há algumas especulações dos motivos que o levaram a isto, desde seu estilo um tanto desordenado quanto ao próprio período histórico em que vive. O fato é que após o fim da segunda grande guerra a obra scheleriana passou a ser cada vez menos pesquisada.

A sua escrita reflete sua personalidade turbulenta e o levou a buscar continuamente o sentido oculto das coisas e das ações humanas. Diz-se que Scheler filosofava do acordar a hora de dormir, não apenas na faculdade, mas em qualquer lugar que fosse, a todo e qualquer momento, tendo, portanto, uma mente inquieta, e seus trabalhos retratam esta inquietação. Porém, esta efervescência de ideias, era um retrato fiel de sua época, em que não apenas a Alemanha, mas o planeta passava por grandes transformações, tanto nas ideias quanto nos acontecimentos, o que faz de Scheler, um homem de seu tempo.

O seu pensamento sobre o conhecimento e o papel da ciência começava a chamar a atenção em um mundo em guerras físicas e ideológicas. Por este motivo inspirou, entre outros, dois homens de grande influência política e eclesiástica no século XX: Conrad Adenauer e Karol Wojtyła, sendo que o futuro papa João Paulo II utilizaria a ética scheleriana como o tema de sua tese acadêmica.

Por ocasião de sua morte precoce, Scheler nos legou uma extensa obra, em grande parte inacabada e em forma de anotações esparsas, rica dos pensamentos que o caracterizaram como o filósofo inquieto que era. Sua última esposa, Maria Scheler, detentora dos direitos autorais, organizou-os em uma obra póstuma intitulada *Escritos do espólio*, publicada em 1929.

Não nos delongaremos em uma apresentação que fornece uma série de datas e fatos, mesmo porque, isso pouco faz para apresentar de fato um filósofo, entretanto, como consideramos o esforço válido, ao menos em termos de situar o referido pensador em um contexto histórico, é necessário dizer, ao menos, que Scheler nasceu em 1874, em Munique - Alemanha, e faleceu, precocemente, aos 54 anos de idade, em 1928. Que durante os anos em que o mundo passava pela crise da primeira guerra mundial, nosso filósofo passava por uma crise pessoal,

mais ou menos durante o mesmo período, entre 1910 e 1916, crise esta que levou ao fim do seu primeiro casamento bem como da retirada da vênua docenti, perdendo seu cargo de professor na Universidade Católica da Baviera.

Todavia, foi também durante este período que Scheler escreveu os artigos que mais tarde comporiam seu *Da Reviravolta dos Valores*, obra abordada nessa comunicação. Portanto, foi em meio ao caos na vida pessoal e a crise da guerra, que nosso autor se pôs a pensar sobre o conceito de virtude, e buscar, com isto, uma reabilitação para a mesma, no intuito de, segundo o próprio Scheler, livrar a juventude alemã do ressentimento.

Em Scheler a vida e a filosofia se misturavam e se confundiam e seu pensamento foi condicionado pelos movimentos de sua época, como o movimento fenomenológico de Edmund Husserl (1859-1938), e, apesar do pensamento de Scheler abordar os temas de sua época, isso não fez com que perdesse o alcance universal ou o contexto histórico das reflexões filosóficas.

Segundo Silveira da Costa: “A originalidade de suas ideias lhe garantiu o mesmo reconhecimento que Heidegger, Sartre, Jaspers e outros destacados representantes do pensamento alcançaram na filosofia contemporânea.” (COSTA, 1996, p. 12)

O interesse de Scheler estava sempre voltado para a própria realidade e os problemas de seu tempo, estando sensível as preocupações de sua época, Scheler soube repensá-las de forma inovadora dando-lhes um enfoque original sem perder a abordagem clássica da filosofia.

### **A virtude**

A partir de agora, abordaremos a questão da virtude e acompanharemos o caminho que nosso autor desenvolveu ao analisar esta palavra-conceito e propor sua reabilitação, pois, segundo Max Scheler, a virtude teve seu valor substituído pelo desenvolvimento técnico, científico e pela ascensão da burguesia, como podemos ver nessa passagem da obra *Da reviravolta dos valores*:

Hoje fala-se da virtude, como se ela não tivesse significado algum para os virtuosos mesmos, perdurando apenas para o grupo daqueles que, com esta palavra-conceito, fazem um cálculo aproximado, rápido e deduzido; como se esta palavra-conceito, a

qual este grupo concede ou nega a virtude, fosse se comportar pronta e completamente contra si mesmo, seguindo toda a probabilidade. A virtude, que a inda não tinha se tornado a virtude feia, era uma qualidade da pessoa mesma, em diferença frente a habilidades e capacidades – que sempre são capacidades e habilidades “para algo”, isto é, para alguma realização já definida. Ela não se apresentava “para” servir as lidas e obras predeterminadas, menos ainda para o usufruir dos outros, senão apenas para ser uma livre joia de seu portador, mais ou menos como a pena sobre o chapéu. (SCHELER, 2021, p. 22-23)

Na passagem é possível observar que o autor constata o esvaziamento do significado da palavra-conceito virtude, que acaba sendo instrumentalizada passando a fazer parte de uma espécie de cálculo utilitarista e pragmático, segundo Scheler, isso se deu devido ao fato de a humanidade ter assumido como referências axiológicas o trabalho e o indivíduo, e, a partir disso, desenvolvido as condições exigidas pelo modelo capitalista para o desenvolvimento tecnológico e científico. Nesse processo os valores do cuidado foram sendo substituídos por valores da utilidade, cuja bússola norteadora é o lucro e a eficiência.

A citação destaca a virtude como uma qualidade humana e, ao mesmo tempo, a diferencia das habilidades, pois, se a virtude é fruto espontâneo do caráter do homem ela não pode ser o resultado de técnicas ou habilidades, pois não pode ser desenvolvida. É por isso que para nosso autor desde o século XVIII, a palavra virtude vem se tornando motivo de riso, e, em nossa era capitalista, está sendo substituída por habilidade, o que torna os virtuosos homens feios e desligados da humanidade. Dessa forma, na atualidade, a virtude é tida como algo feio, penoso e que deve ser mantida escondida. Como se deu tal decadência? Sobre isso José Silveira da Costa nos diz:

Para o ethos burguês, o topo da hierarquia ética deve ser ocupado pelas virtudes profissionais como a prudência, a dedicação ao trabalho, a poupança e a fidelidade aos contratos, que garantem o êxito nos negócios. As virtudes nobres, expressão da vitalidade sadia, como a coragem, a ousadia, a disposição para o sacrifício, a alegria do risco e o espírito cavalheiresco ficam relegadas a um segundo plano. O resultado é a realidade absurda das grandes cidades modernas, cheias de coisas brilhantes, alegres e atraentes, mas contempladas por pessoas profundamente tristes. É o paradoxo a que conduz esse utilitarismo inútil graças ao qual se acumula um enorme capital cuja finalidade é totalmente

distorcida pela subordinação do agradável ao útil, o que equivale subordinar o fim aos meios. (COSTA, 1996, p. 68)

Segundo Silveira da Costa, é o *ethos* burguês, ou seja, a própria ética burguesa, que deturpa a virtude, vinculando-a ao mundo dos negócios de modo utilitarista, assim, a virtude passa a ser uma espécie de técnica a partir da qual podemos tirar maior ou menor proveito tendo em vista o sucesso dos empreendimentos.

Para Scheler o burguês representa um típico homem moderno e é também a representação do espírito capitalista, ele não é apenas uma classe social, mas antes uma atitude em relação a vida e o mundo, onde este sofre uma angústia incessante por uma necessidade de segurança, normalidade e regularidade, o que leva a desconfiança de tudo que está relacionado aos instintos e o induz a medir os próprios valores baseados na comparação com os outros.

No entanto, em tempos passados, como o auge da Idade Média ou a Grécia Antiga, a virtude estava entre as mais elevadas das essências humanas, comparavam-na a uma pedra preciosa e se compraziam com o brilho que a virtude concedia àqueles por ela agraciados. A auréola nas imagens dos santos é um exemplo deste brilho, e representa uma ideia de bondade e beleza que partem da própria alma, do próprio ser, não sendo, portanto, algo que possa ser doado.

Antes da virtude ter sua significação desviada, ela pertencia ao caráter do homem mesmo, não era definida como habilidade, mas sim como uma potência ou capacidade, seja das coisas, plantas ou animais ou do próprio homem. Quando buscamos pela etimologia da palavra temos o original *virtus* que no latim podemos separar em prefixo ‘vir’ que significa varão estando, portanto, ligada aos homens, e o termo ‘tus’ que significa força. Na origem grega a palavra virtude estava associada a guerra e a coragem do guerreiro convicto de suas ações, sendo reconhecido por sua excelência, como nos explica Werner Jaeger na *Paideia – a formação do homem grego*, a virtude originalmente era *areté*, o homem virtuoso era o guerreiro que se arriscava pela defesa da família ou da cidade, nesse sentido o campo de batalha se tornava o palco onde essa *areté* se manifestava e a brutalidade da guerra era o troféu a ser exibido como indicativo de bravura e destreza, sobre isso nos diz Werner Jaeger:

[...]A luta e a vitória são, no conceito cavaleiresco, a autêntica prova de fogo da virtude humana. Elas não significam simplesmente a superação física do adversário, mas a comprovação da areté conquistada na rigorosa exercitação das qualidades naturais. A palavra *aristeia*, empregada mais tarde para os combates singulares dos grandes heróis épicos, corresponde plenamente a essa concepção. O esforço e a vida inteira desses heróis são uma luta incessante pela supremacia entre seus pares, uma corrida para alcançar o primeiro prêmio. (JAEGER, 2013, p. 21)

Como podemos ver, para o homem grego a virtude era posta à prova em busca de um ideal inspirado nos heróis épicos do passado, os homens buscavam o reconhecimento público por sua virtude, era importante receber o elogio de seus pares e inimigos. Porém, nem sempre a virtude esteve vinculada a guerra e a violência, principalmente em Atenas destacava-se a excelência intelectual e entre os gregos havia uma preocupação em relação ao equilíbrio entre a mente e o corpo na formação do homem grego.

Retomando o pensamento scheleriano sobre o tema, para o nosso autor, na atualidade, não vemos mais a virtude como uma consciência ou uma potência do agir, do homem mesmo, em outras palavras, para Scheler nós dissociamos a virtude da pessoa e do reconhecimento que esta recebia em comunidade, associando-a a coisas externas e não da pessoa em si, por isso que para nós a virtude se tornou algo desagradável, pois deixou de ser algo que surge espontaneamente de nosso ser.

Transformamos a virtude em algo mais próximo de uma habilidade, e, portanto, algo que pode ser aprendido, se forem respeitadas determinadas regras, através de uma repetição contínua. Se antes era a falta de virtude ou os vícios que tornavam algo dificultoso, agora, para nós, é a própria virtude que se tornou árdua, pois a vemos como algo com o que podemos nos habituar através da repetição contínua de certos passos específicos e de certas regras pré-estabelecidas.

Para Scheler, hoje nos referimos a virtude como se esta não tivesse nenhum significado para os virtuosos mesmos, sendo antes uma medida através da qual, o grupo que dela se apropria, faz o cálculo para definir o que é ou não é virtuoso,

estabelecendo as possibilidades através das quais a palavra-conceito virtude se comporta.

Porém, antes da virtude ser transformada nesta coisa feia, ela era uma qualidade da pessoa mesma, não uma habilidade ou capacidade, que sempre são relativos a algo, como por exemplo a habilidade para escrever ou a capacidade para esculpir o mármore, ou seja, estão ligados a uma realização definida, como nos diz Scheler nesta passagem:

[...] Por isso a virtude se tornou para nós tão intragável, antes de tudo, porque nós não mais a compreendemos como uma consciência de poder e potência (Koennens – und Machtbewusstsein), continuamente viva e bem aventurada, para um agir e a vontade de um em si mesmo, ao mesmo tempo em que compreendemos regras e bens tão somente para a nossa individualidade; por não mais a compreendermos como uma consciência de potência, que brota livremente de nosso próprio ser, senão meramente enquanto uma disposição e adjunção obscuras e invivenciáveis para a vida a partir de quaisquer regras preestabelecidas. E ela se tornou tão sem brilho, porque não apenas a sua aquisição, como também ela mesma, valem para nós como dificuldade. Portanto só a falta de virtude ou vício tornam o bem árduo e difícil, mas a possessão da virtude empresta a toda boa lida a manifestação livremente esvoaçante de um pássaro gracioso. Ela se transformou nisso, porque nós a tomamos por algo que se pode habituar, por meio da efetivação contínua de nosso dever, enquanto ela é, no entanto, a mais extrema antípoda de todo o hábito. (SCHELER. 2021, p. 22).

Portanto, como é possível observar, para nosso filósofo, a virtude não era algo que pudesse ser aprendido ou tomado, não servia aos trabalhos e não era passível de compensação. A virtude era mais como uma luz interior, que emanava sobre os atos, sobre as lidas, diminuindo-lhes o fardo, e não sendo um fardo em si mesma, como a burguesia tenta transformá-la.

Seu valor era superior a algo que pudesse ser adquirido, valia mais, até mesmo, do que da misericórdia, em cuja livre doação a virtude transparece de modo exuberante e festivo. Seu valor está além da vontade, não podendo ser alcançada pelo querer, dessa forma, para o autor, a virtude era algo impossível de ser alcançado mesmo que para isso se fizesse um grande esforço. Portanto, assim como a sorte, em tempos idos, a virtude era vista como algo precioso, mas que não poderia ser tomado a força, emprestado de outro, adquirido pelo tempo ou

aprendido pelo hábito, sendo indiferente aos nossos esforços. Em qualquer destas tentativas ela se esconderia. como Scheler deixa claro nesta passagem:

Diante daqueles que a perseguem ofegantemente, a virtude se esconde de modo ainda mais ligeiro e flexível como a sua irmã mais comum: a sorte.

Quando os gregos acharam a virtude tão encantadora, a ponto de a estenderem em unidade com a irresponsável beleza [...] o que estava implícito nesta atitude era que não degradavam a virtude como os filósofos da burguesia moderna, como por exemplo Kant. Nestes, a virtude se torna um mero efeito da vontade em consonância para com o dever, como se essa vontade jamais pudesse enobrecer os homens com virtude. (SCHELER. 2021, p. 23).

A virtude, segundo nosso filósofo nos diz, era algo da pessoa mesma, como um brilho que emanava da própria alma, uma dádiva divina, emprestando ao seu portador um resplender que transparecia em seus atos.

Os gregos se encantaram com a virtude, e a ligaram com a beleza em palavras como “bem-feito” e “nobre beleza”. Os filósofos modernos diminuem o valor da virtude quando a definem como um efeito da vontade em consonância com o dever, como é o caso de Kant, por exemplo. Para os gregos a virtude nunca foi uma palavra vazia, pois ela era o que determinava a expansão da responsabilidade sobre os trabalhos, sendo que impelia a uma responsabilidade cada vez maior. Isto foi tão importante ao ponto de que a falta de responsabilidade fosse considerada como uma falta de virtude. No entanto isso não quer dizer que a virtude seja uma disposição inata.

Scheler nos diz ainda que: “A virtude, ao contrário, aponta para uma consciência viva de potência para o bem, totalmente individual e pessoal.” (SCHELER. 2021, p. 24) ou seja, a virtude é uma potência para o bem, e como potência, ela é melhor do que aquilo para o que ela é potência, valendo mais do que a soma dos esforços para a realização deste bem particular, é o crescimento da virtude que diminui o esforço, tornando a ação virtuosa, ou, como nas palavras do próprio Scheler: “O bem se torna belo, no que se torna leve. A assim chamada lei ética e o dever, ao contrário, são apenas substitutos impessoais para virtudes ausentes. Deveres são transferíveis, virtudes não.” (SCHELER. 2021, p. 24) Como podemos observar, o filósofo nos deixa claro que a virtude não pode ser

transferida ou adquirida, este é o papel do dever, o dever se apresenta quando falta a virtude, como um substituto empobrecido, se, por um lado, a virtude traz leveza, o dever traz peso.

Para Scheler, nós precisamos abandonar os preceitos do século XVIII, que transformaram a virtude em uma “velha senhora” sentada em um pedestal, ditando regras, para só assim podermos idolatrá-la. Precisamos resgatar o valor histórico-cultural da virtude, para reabilitá-la ao que era, algo digno, e não apenas digno de risos.

Para Max Scheler é o espírito burguês que perverteu a virtude, nele o burguês não aparece como uma classe social, mas sim, como uma atitude perante a vida, Scheler destaca que para o burguês o caráter está ligado ao espírito capitalista, sobre isto nos esclarece Silveira da Costa na passagem a seguir:

Entre as tendências e disposições de espírito que definem o caráter do homem burguês, Max Scheler destaca os seguintes:  
 Fanatismo pelo trabalho e pelo lucro;  
 Vontade incontrolável de dominar a natureza para sujeitá-la a seus interesses;  
 Subjetivismo nos julgamentos de valor;  
 A utilidade como valor supremo na hierarquia axiológica;  
 Ascetismo, que consiste em tirar o mínimo de fruição de um máximo de coisas uteis;  
 Necessidade de segurança absoluta em todos os setores da existência;  
 Desconfiança e hostilidade radical em relação ao próximo;  
 Ausência de qualquer sentido de verdadeira solidariedade.  
 (COSTA, 1996, p. 67)

Analisando a citação podemos observar que estes são os elementos que definem o homem burguês e, para Scheler, é uma definição que configura um quadro negativo. Suas críticas ao modo de ser constituem uma leitura moderna do que se tornou a virtude em nossos tempos. Assim, quando o filósofo critica o espírito da mentalidade burguesa, sua crítica não é em relação ao progresso tecnológico que o capitalismo é capaz de produzir, mas, antes, a inversão de valores causada pela ética burguesa, colocando os valores sensíveis e materiais acima dos valores do espírito, ou seja, para Scheler, a hierarquia axiológica esta invertida. Eis o motivo pelo qual ela necessita, segundo o nosso filósofo, de uma reabilitação.

## Considerações finais

No presente trabalho apresentamos como a virtude sofreu uma dilapidação de seus valores originais, desde a Grécia antiga aos tempos modernos, e apresentamos a visão de como isso se deu, segundo o nosso filósofo.

Scheler nos diz que a virtude que era tida como uma joia da alma, sendo exaltada, admirada e desejada por todos. No entanto, perdeu seu brilho com a ascensão da ética burguesa, cujo espírito atende aos preceitos capitalistas e dão primazia ao lucro e a eficiência, valorando a utilidade acima do cuidado, a individualidade acima do senso comunitário e a segurança acima da coragem.

Estes são os motivos que levaram o filósofo a nos propor a reabilitação da virtude, esta palavra-conceito, para que, desta forma, ela possa, novamente, figurar como uma qualidade da humanidade, uma qualidade que eleva aqueles por ela agraciados, não como um feito extravagante, mas como uma auréola, cujo brilho parte da própria alma.

## Referências

SCHELER, Max Ferdinand. *Da Reviravolta dos Valores: Ensaios e Artigos*. Tradução de Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis - RJ: Vozes, 2021.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

COSTA, José Silveira da. *Max Scheler: O Personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996.

FIGUEIREDO, Rodrigo Lopez. A questão da virtude e o valor moral: uma breve análise da inversão dos valores historicamente constituídos segundo Max Scheler. In: *Diaphonía*, V.7,N.1, 2021. Disponível em: <https://erevista.unioeste.br/index.php/diaphoia/article/view/27141>.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. 6ª ed. Brasília: Martins fontes, 2013.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 Lições sobre Scheler*. Petrópolis: Vozes, 2021.

MATHEUS, Carlos. *Max Scheler e a gênese axiológica do conhecimento*. Margem: São Paulo, Nº 16, p. 13-37, dez. 2002.

MEISTER, José Antônio Fracalossi. Amor X Conhecimento: Inter-relação Ético-conceitual em Max Scheler. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

FÜHR, R.

Submissão: 05. 04. 2024 / Aceite: 30. 04. 2024

## Filosofia da agronomia: uma análise feyerabendiana possível

### Philosophy of agronomy: a possible feyerabendian analysis

LEANDRO PAIOLA ALBRECHT<sup>1</sup> / ALFREDO JUNIOR PAIOLA ALBRECHT<sup>2</sup>

**Resumo:** A agronomia é uma ciência relevante na contemporaneidade e que necessita de maior reflexão filosófica. O desenvolvimento histórico da agronomia, em seu regime de produção de conhecimento e tecnologia pode ser interpretado a partir de perspectivas historicistas em filosofia da ciência. Nesse estudo, o objetivo foi adotar uma abordagem feyerabendiana para análise da ciência agrônômica. A filosofia da ciência de Paul Feyerabend é válida e explicativa na interpretação da agronomia, em suas posturas relacionadas a irracionalidade, ao anarquismo e ao pluralismo na ciência, podendo ser estendido aos aspectos tecnocientíficos da agronomia. A agronomia não é uma ciência com desenvolvimento linear, não é isenta de fortes fatores externos, não é necessariamente acumulativa, está imersa em subjetividades, e sofre pressões mercadológicas, ideológicas ou políticas, dependente da persuasão, propaganda, subterfúgio e retórica no seu desenvolvimento.

**Palavras-chave:** Ciência agrônômica. Epistemologia. Paul Feyerabend.

**Abstract:** Agronomy is a relevant science in contemporary times and needs greater philosophical reflection. The historical development of agronomy, in its regime of knowledge and technology production, can be interpreted from historicist perspectives in philosophy of science. In this study, the aim was to adopt a feyerabendian approach to the analysis of agronomic science. Paul Feyerabend's philosophy of science is valid and explanatory in the interpretation of agronomy, in his positions related to irrationality, anarchism and pluralism in science, and can be extended to the techno-scientific aspects of agronomy. Agronomy is not a science with linear development, it is not exempt from strong external factors, it is not necessarily accumulative, it is immersed in subjectivities, and suffers market, ideological or political pressures, dependent on persuasion, propaganda, subterfuge and rhetoric in its development.

**Keywords:** Agronomic science. Epistemology. Paul Feyerabend.

## Introdução

A agronomia como ciência do rural e do campo, que provê produção de conhecimento impactante na sociedade atual, traz benefícios e riscos, influencia e é influenciada, o que está de acordo com considerações de Jonas (2006),

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (UNIOESTE); doutor e mestre em Agronomia (UEM); graduado em filosofia e agronomia. Professor na UFPR, Palotina, Paraná, Brasil. E-mail: lpalbrecht@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4608185787860314>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3512-6597>.

<sup>2</sup> Doutor e mestre em Ciências - Fitotecnia (USP - Esalq); graduado em agronomia. Professor na UFPR, Palotina, Paraná, Brasil. E-mail: ajpalbrecht@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2567582971674205> Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8390-3381>.

Thompson (2009 e 2018) Albrecht e Albrecht (2022a), para o desenvolvimento de base tecnológica. Com essa e em outras perspectivas, a agronomia merece e precisa de profunda atenção filosófica. Uma atenção que pode permear as discussões das filosofias da ciência, tecnologia e tecnociência.

Uma filosofia da agronomia deve, portanto, encarar as diferentes nuances da agronomia como ciência, tecnologia e tecnociência, aplicando o conhecimento de áreas da filosofia, como a lógica, a metafísica, a epistemologia e a ética. Esse conhecimento aplicado pode proporcionar novos olhares sobre a agronomia na pós-modernidade, considerando as diversas problemáticas que cercam a sociedade, especialmente as ligadas as demandas agroalimentares e a sustentabilidade, como poderia apontar Lacey (2022) e Albrecht e Albrecht (2022b).

Na perspectiva de uma reflexão sobre a agronomia, surge uma filosofia da ciência, em sua abordagem historicista do século XX que, estuda os paradigmas, programas, tradições e domínios da ciência. Identificando que a ciência não é potencialmente linear, não tende a ser acumulativa e não é uma atividade totalmente autônoma e isenta de fatores externos. Mencionam-se autores historicistas em filosofia da ciência como Thomas Kuhn, em seu suposto relativismo científico e ciência revolucionária (KHUN, 1990 e 2013), Paul Feyerabend, no tocante a irracionalidade e ao anarquismo na ciência (FEYERABEND, 2010, 2011a e b) e, Larry Laudan, em suas reflexões sobre o progresso e os valores da ciência (LAUDAN, 1984 e 2011). Ressalta-se que tais autores precisam ser entendidos em suas colocações, quando confrontada a ciência agrônoma e sua prática na contemporaneidade. Assim como, em termos agrotecnológicos, encarar mesmo a agronomia como um tecnologia, ou tecnociência ou geradora de agrotecnologias, como poderiam invocar as posições de Bernadette Bensaude-Vincent (BENSAUDE-VINCENT, 2013), Alberto Cupani (2017), Andrew Feenberg (FEENBERG, 2022), Hans Jonas (JONAS, 2006), Silveira e Almeida (SILVEIRA; ALMEIDA, 2008) e Hugh Lacey (LACEY, 2022).

Com a finalidade de um recorte analítico aqui, a agronomia será tratada como ciência, ou ciência agrônoma. E com esse enfoque como ciência, autores historicistas serão privilegiados, com atenção ao Paul Feyerabend, e não

suscitando significativamente filósofos da ciência como Karl Popper, em seu racionalismo crítico e o falsificacionismo (POPPER, 2013). Para a interpretação filosófica da agronomia como ciência, em geral Thomas Kuhn é comumente adotado em discussões sobre agroecologia (ALTIEIRI, 2002; GOMES, 2003; BAIARDI, 2004a, 2004b; BORSATTO; CARMO, 2012 e 2013; ALBRECHT; ALBRECHT, 2022b), apesar da diversidade na compreensão da agroecologia (NORDER, et al., 2016). No entanto, quando se abrange a ciência agrônômica como um todo, outros autores podem assumir maior poder explicativo, como Larry Laudan e Paul Karl Feyerabend, na compreensão e edificação de uma filosofia da agronomia.

Portanto, considerando que a agronomia e a filosofia podem e devem dialogar na reflexão sobre o fazer ciência e, entendendo que são escassos e raros os trabalhos que se propõe a esta relevante tarefa, a tarefa de construir uma filosofia da agronomia. O presente estudo trará a lume uma abordagem feyerabendiana possível para a agronomia.

### **Por que uma abordagem feyerabendiana?**

Foi construído uma abordagem feyerabendiana nessa pesquisa, pois entende-se que ela permite uma alternativa de enxergar a agronomia como ciência, mas não descartando suas interfaces com a produção tecnológica e mesmo a intersecção com a perspectiva tecnocientífica. Pois a agronomia, como área do conhecimento e produção tecnológica é polissêmica e prolífica (BAIARDI, 2017; NORDER, 2016), podendo ser interpretada e traduzida de multiformas, adotando inclusive, uma grande diversidade de autores.

O objetivo primordial desse trabalho é identificar e avaliar como a filosofia de Paul Karl Feyerabend, pode contribuir mais na discussão em torno do desenvolvimento e valores da ciência ou tecnociência agrônômica. Para tanto, será focado o diálogo mais com um único autor ou texto, que no caso é Feyerabend, em seu livro “Contra o Método”. A escolha foi porque, avaliando os conteúdos, compreende-se que tal material é uma opção muito pertinente, válida e com alta adesão ao que, em parte, vivencia-se como agronomia, seja no exercício científico ou prática tecnológica. Por mais que Feyerabend traga

enfoque na filosofia da ciência, suas posições trazem luz e são aplicáveis a análise da agronomia como tecnologia, em seu regime de conhecimento e prática. O que estaria em coesão com as concepções de Laudan (2011) e Chalmers (1993 e 1994), no tocante a uma “má ciência” (onde o “vale tudo” radical poderia aderir plenamente), ou mesmo, em ligação a Ian Hacking (2012) no apontar da “ciência aplicada” e conexão com Andrew Feenberg (2018, 2019a, 2019b e 2022) e Hugh Lacey (2008, 2010 e 2022) no desdobrar da tecnociência em suas análises possíveis.

É relevante apontar alguns problemas a serem trabalhados, mesmo que brevemente, a partir de uma aproximação feyerabendiana, seriam eles: Como se faz agronomia? Como a agronomia avança? As respostas a essas questões, do ponto de vista feyerabendiano serão provocativas e elevarão o desdobrar de novos horizontes adiante.

No entanto é interessante destacar que, Karl Popper, em seu racionalismo crítico e o falsificacionismo, ainda traz alento para muitos no pensar em agronomia ou nas ciências como um todo. E, mesmo que o empirismo seja visto com menos reverência, Popper ainda cativa, pois segundo Popper (2013), a ciência tem o seu papel, e se faz pelos mais rigorosos testes empíricos ao se tentar falsificar a hipótese, e uma hipótese deveria ser empiricamente falsificável antes de podermos considerá-la científica. Assim, essas considerações apenas destacam posições no amplo debate entre realismo e antirrealismo e, da racionalidade, que pode servir na construção de uma filosofia da agronomia, mas que não serão adotados aqui, porque a finalidade não será demarcatória da agronomia como ciência.

O presente artigo, portanto, não tem a pretensão de avaliar “verdades” na agronomia, ou “prova” que agronomia é uma ciência, pois esse não é o objetivo da ciência segundo autores como Kuhn, Laudan e especialmente Feyerabend, ao qual os diálogos foram priorizados até o momento. Assim, outros inúmeros outros autores dentro do contexto do debate entre realistas e anti-realistas, e sobre o racionalismo, de dentro das filosofias da ciência e da tecnologia não foram e não serão abrangidos. Cabe apenas citar alguns dessas indicadas ou supostas posições/autores aos quais desdobramentos futuros podem requisitar

amplamente: realismo racional (realismo científico) – Ernan McMullin, Karl Popper, Philip Kitcher, Richard Boyd e Rom Harré; não-realismo racional (instrumentalismo) – Benjamin Broidie, Ernest Mach (fenomenalismo), P.W. Bridgman (operacionalismo), Larry Laudan (pragmatismo), Bas C. van Fraassen (empirismo construtivo); não-realismo e não-racional – Thomas Khun e Paul Feyerabend; assim como abordagens possíveis conectadas a filosofia da linguagem, como em semiótica, a exemplo de Charles S. Peirce.

Entre outros autores e aproximações com trabalho focados na filosofia da tecnologia, podem contribuir em mais estudos futuros, filósofos como: Alberto Cupani, Gilbert Simondon, Hans Jonas, Andrew Feenberg e Bernadette Bensaude-Vincent. Nesse sentido, é válido ressaltar, o cenário ainda incipiente da análise filosófica sobre a ciência ou tecnociência agrônômica, que merece, com certeza, esse trabalho apresentado e outros.

### **Há uma evolução da agronomia?**

A ciência como modeladora da sociedade e modelada também historicamente pela sociedade precisa ser analisada. A ciência agrônômica como geradora de conhecimento, de tecnologias e mudanças na sociedade precisa de uma reflexão filosófica (ALBRECHT; ALBRECHT, 2022a). Em geral, busca-se uma aproximação, ao construir uma filosofia da agronomia, norteando-se com a filosofia da biologia, tratada em literatura pertinente (CHEDIAK, 2008; ABRANTES et al., 2011). No entanto, outras identificações podem ser geradas, como paralelos entre uma filosofia da agronomia e outras filosofias, como a filosofia da administração, a filosofia do direito, a filosofia da medicina, a filosofia das engenharias, entre outras. E nesse ínterim, ao fazer-se uma filosofia, o campo de estudo aqui pode ser referida como filosofia da ciência agrônômica ou filosofia da tecnociência agrônômica.

No discorrer desse artigo, adotar-se-á de forma a simplificar o termo agronomia, o que indica que ele pode, a depender do enfoque, representar nuances da agronomia como ciência, tecnologia e tecnociência. No entanto, a assertiva de agronomia como ciência preponderará, já que a tecnologia provém de sua produção científica aplicada e tecnociência é uma acepção mais

contemporânea, com aspectos questionáveis e que restringiria a compreensão da agronomia como fruto de sistemas agroindustriais (o que é uma generalização). Independentemente de assumir a agronomia estritamente como uma ciência, tecnologia, ou mesmo tecnociência, é salutar identificar suas origens e desenvolvimento histórico, partindo do final do período medieval e alcançando à atualidade.

A ciência agrônoma se caracterizou por intensos resultados promissores para a sociedade (como a produção de alimentos), assim como de impactos negativos discutíveis (como a utilização de agroquímicos). Na busca das suas raízes científicas (que remontam à Grécia antiga) ou tecnocientíficas (século XX, após as grandes guerras mundiais), recorrem-se inicialmente às considerações de Almeida (2000, p. 7-13), no tocante ao sentido histórico da agronomia.

Na sua origem, a palavra agrônomo designava, em Atenas, o magistrado encarregado da administração da periferia agrícola da cidade. Com este sentido, a palavra passou a outras línguas, já na Idade Média (anos 1300). Na Europa, e na França em particular, o termo agrônomo surge nos dicionários a partir de meados dos anos 1700, com o sentido de “técnico que entende de agricultura” ou “aquele que escreve sobre agronomia”. [...] A agronomia torna-se “oficial” primeiramente na Europa, em 1848, com a fundação na França do Instituto Nacional Agrônomo de Versailles (1848-1852). Antes disso, os termos “agrônomo” ou “engenheiro agrônomo” já eram amplamente utilizados no período da revolução francesa (final dos anos 1700).

A história do desenvolvimento (kuhniano e feyerabendiano) ou do progresso (laudariano) da agronomia como ciência (abordagem historicista), possui um paralelo ou se confunde, mesmo que informalmente, com a agricultura e agropecuária, como já mencionado e percorrido por autores da história da agricultura (PONS, 2008; MAZOYER; ROUDART, 2010). No entanto, a agronomia, como ciência de fato e formal, surge com o advento da ciência moderna e ganha maior repercussão com a revolução industrial e o emprego da ciência e tecnologia na sociedade (SANTOS *et al.*, 2004). Desde suas gênesis como ciência moderna, nas academias continentais da Europa (como França), ou fortemente presente na cultura científica tecnocrata anglo-saxã, com início na Inglaterra e notável desenvolvimento nos Estados Unidos da América, a

agronomia se portou (e ainda se porta em termos) como uma típica “ciência capitalista ou burguesa” da modernidade, por isso, mais uma vez, reincide a “acusação” da agronomia ser uma tecnociência em suas manifestações atuais.

Para Santos *et al.* (2004) no contexto de ciência, tecnologia e sociedade, o progresso histórico da agronomia é alavancado na contemporaneidade, especialmente nos pós-guerras, dando contornos de tecnociência, em consonância com pressupostos já indicados de Bensaude-Vincent (2013) e Feenberg (2018, 2019a, 2019b, 2022). Segundo Pons (2008) e Mazoyer e Roudart (2010), há ainda a possibilidade de referência da agricultura como “antiga” e “moderna”, ou “científica” e “não científica”, o que não necessariamente vai ser assumido aqui como uma realidade plausível. Pois, tradições de pesquisa concorrentes (na concepção laudaniana) ou paradigmas rivais (na perspectiva kuhniana), como a denominada agricultura convencional (ou “moderna”, ou hegemônico em crise, nos termos kuhnianos) e a agroecologia (ou agricultura “ecológica”, contextualizada nos termos de Lacey, ou revolucionária no conceito de Kuhn), trazem em seu bojo heranças milenares das “agriculturas” praticadas desde a antiguidade (COSTA, 2017; ALBRECHT; ALBRECHT, 2022a), mas passaram por “revoluções”, não sendo acumulativa necessariamente.

Segue aqui um aprofundar de fatos, para fins de um maior detalhamento histórico de etapas da agricultura (maior ênfase será dada a partir daqui à agricultura em detrimento de outras atividades rurais, como a agropecuária e florestal) e da agronomia, em seu relacionar com o meio, assim como um interpretar epistemológico de seu desenvolvimento (nos escopos historicistas de Kuh, Laudan e principalmente Feyerabend). Para Albrecht e Albrecht (2022a), ligada à construção conceitual de Almeida (2000, p. 7-13), pode-se observar o estabelecimento de cinco fases para caracterizar o surgimento e desenvolvimento da agricultura e da agronomia no mundo, para tanto, adota-se uma concepção historicista de filósofos da ciência. São fases que se entrecruzam, coexistindo e sucedendo-se no tempo, conforme proposto em considerações de Almeida (2000), que concordam com Abboud (2013) e Baiardi (2004a e 2004b) e são apropriadas por Albrecht e Albrecht (2022a) como segue:

Primeira fase: trata-se do período de “sobrevivência” humana na terra, da prática da coleta, da caça, do cultivo primitivo sobre queimadas e desmatamentos sumários; Segunda fase: desde o neolítico, aparece uma agricultura mais ou menos organizada, para proveito de um pequeno número de nobres e do clero. [...]; Terceira fase: pouco a pouco, ainda na Idade Média, os verdadeiros agricultores se diferenciam no interior das populações de escravos e se organizam as primeiras unidades agrícolas mais ou menos independentes em áreas periféricas aos feudos [...]; Quarta fase: no fim do século XIX e durante todo o século XX, [...] implantando a lógica do rendimento financeiro (regimes capitalistas) ou político (regimes socialistas). O objetivo de uma exploração agrícola deste tipo é o da acumulação de capital através da sustentação de uma economia de consumo de massa. A modernização agrícola aparece como um processo científico e técnico de “libertação” da atividade produtiva dos contratemplos do meio físico; e Quinta fase: No final do século XX surge um ideário agrônomo novo, que transforma a agricultura de nível nuclear, familiar, em outra de abrangência do Estado e, se possível, do global. Trata-se da gestão, conservação e recuperação do meio ambiente global [...]. Trata-se, de fato, de algo muito mais amplo: pode-se falar de uma “agronomia global”, que aborda as relações das pessoas com seu ambiente natural (ALMEIDA, 2000, p. 8-9).

Uma simples análise, mesmo descuidada, poderia relacionar o traçar histórico da agronomia com a agricultura como um processo de evolução linear, aos moldes positivistas ou do positivismo lógico (empirismo lógico), ou mesmo na visão popperiana de ciência. No entanto, uma escrupulosa observação na história da ciência agrônoma pode revelar que “revoluções” e mudanças radicais e impactantes no cenário de como se fazer conhecimento na agronomia se posicionam como marcantes na epistemologia.

As denominadas “revoluções verdes” ou mudanças na agricultura (e seus artefatos tecnológicos) são entendidas por alguns autores como duas. A primeira teria ocorrido no final da idade média até a “nova agricultura”, com a expansão das áreas até o uso intensivo (via sistematização e rotação de cultura). A segunda revolução estaria ligada à “Revolução Industrial”, com a introdução da mecanização, fertilização mineral, seleção e especiação (PONS, 2008; MAZOYER; ROUDART, 2010). No entanto, a terminologia configurada e adotada aqui se reportará ao período contemporâneo da história, em que assumirá também a divisão ou subdivisão em três “revoluções verdes” ou mudanças na agricultura, as

quais sejam: a concernente às máquinas e mecanização (acompanhou a revolução industrial desde o início), a dos químicos (com grande expressão a partir do início do século 20) e a da genética (de meados do século 20 até o advento da biotecnologia aplicada ao melhoramento genético). Poderia ainda se indicar uma quarta e quinta “revolução verde” em curso (dita 4.0 e 5.0 respectivamente), a dos recursos digitais e computacionais, marcada pelo uso atual de aplicativos, banco de dados, robótica, inteligência artificial e sensoriamento remoto, úteis na aplicação de ações e tomada de decisões no empreendimento rural (ALBRECHT, L.; ALBRECHT, A., 2022a).

A “revolução” indicada como 5.0 (5ª revolução), traz como pretensão ser mais sustentável, através de uma grande imersão no mundo digital e nas outras novas tecnologias em incubação na atualidade. O que invoca questionamentos de diferentes ordens, como os permeados pela discussão de ciência e valores, em especial no clamor pelo seu direcionamento ou reorientação, para uma ciência mais justa socialmente, correto ambientalmente e participativa democraticamente, como feito nas obras elementares de Lacey (2006, 2008, 2010, 2022), abordadas em Albrecht e Albrecht (2022b), e discutidas, em outros termos, nas obras de Laudan (1984, 2011), que focam nos valores cognitivos (mas sem desconsiderar os não cognitivos). No entanto, tais posturas de Lacey, em seu modelo de ciência e valores (M-CV), ao adotar pressupostos kuhnianos, coloca a agroecologia como alternativa rival, revolucionária e incomensurável à agricultura dita moderna ou convencional (que seria a hegemônica em crise), dentro de uma análise filosófica da agronomia.

A agronomia se confronta com a necessidade possível ou suscitada, de uma atual “revolução duplamente verde”, que pode se associar às conquistas tecnológicas da ciência moderna, com a sustentabilidade necessária (ALBRECHT, L.; ALBRECHT, A., 2022a), o que concorda parcialmente com Almeida (2005 e 2006). Observando que ramos aplicados a agronomia, como é a biotecnologia, não é apenas uma ferramenta no melhoramento genético (transgênicos e mutantes), na edição gênica (CRISPR) ou na alteração da expressão gênica (RNAi) (CONWAY, 2003; ALBRECHT; MISSIO, 2013), mas abrange a todos os bioprocessos, bioprodutos e bioinsumos na agricultura (a exemplos dos controles

biológicos alternativos, produção de inimigos naturais, biofungicidas, bioherbicidas, bioinseticidas, bionematicidas, biofertilizantes e a inoculação com bactérias fixadoras de nitrogênio, fungos micorrízicos), com inúmeros benefícios ambientais, além dos econômicos (ALBRECHT, L.; ALBRECHT, A., 2022a, p. 6) e com aplicações efetivas nos modelos de agricultura agroecológica e convencional. Essas considerações encontram amparo em literatura nacional e internacional, como no caso de publicações de Vajari, Hosseini e Mirdamadi (2020), Scott (2018) e Thompson (2009 e 2018).

No desenvolvimento argumentativo até aqui, nota-se que a melhor resposta para a pergunta: “Há uma evolução da agronomia?”; seria sim. Porém, a evolução, ou melhor, o desenvolvimento da ciência agrônoma não se daria de forma linear, acumulativa e isenta, ou seja, não seria descolada de fatores históricos, sociológicos, ambientais, econômicos, éticos e políticos. Assim, a partir daqui, foca-se nas interpelações historicistas, anárquicas e pluralistas de Feyerabend (2011a e b), pois as influências sobre os resultados ou respostas aos desafios, especialmente da face tecnocientífica da agronomia, indicam que Paul Feyerabend, em “Contra o Método” (FEYERABEND, 2011a), está possivelmente correto, que o método pode ser questionado e que a ciência, assim como a tecnologia, depende de subterfúgio, no processo de persuasão e consolidação da ciência e, certamente, de seus artefatos tecnológicos.

### **Feyerabend e a agronomia**

O progresso (em Laudan) ou desenvolvimento (em Kuhn) agrônomico, aparenta em razoável medida, se faz na busca por soluções diante dos problemas impostos ou mesmo, segue por meio de confrontos entre teorias, em que uma suplanta a que vinha acumulando anomalias e cria um paradigma ou muda uma tradição, em uma linha revolucionária kuhniana, ou consolidação de tradições na perspectiva de Laudan. No entanto, é nitidamente observado um processo que transcende esse esquema filosófico e inseri elementos razoáveis e possíveis de convencimento.

Para Feyerabend os “interesses, forças, propaganda e técnicas de lavagem cerebral desempenham, no desenvolvimento de nosso conhecimento e no

desenvolvimento da ciência, um papel muito maior do que geralmente se acredita” (FEYERABEND, 2011a, p. 40). Esses aspectos podem ser notados, na agronomia, tanto na inserção como na adoção de tradições ou modelos, cita-se as alternativas conflitantes ou competidoras, como a denominada agricultura convencional ou a rotulada agricultura agroecológica. Ambas os postulados paradigmas na agronomia (adotando a terminologia de Kuhn aqui), dependem de interesses e forças externas, valores esses que podem produzir componentes metafísicos ou axiológicos que induzem o mesmo determinam o desenvolvimento histórico da ciência agrônoma, na consolidação de uma hegemonia no cenário científico, que está atrelado a propaganda dos mesmos.

A aparente incomensurabilidade, ao ser assumida, no próprio conceito de Feyerabend (sem apelar a Kuhn), possivelmente existente entre os modelos na agronomia supramencionados como convencional e agroecológico, permite compreender uma sucessão nos padrões epistemológicos de constructo da ciência agrônoma. Esses padrões podem ser suas bases fundantes de progresso, na visão feyerabendiana, mais centrada em valores externos (sociológicos, antropológicos, econômicos e políticos, por exemplo), do que em valores internos (como em Laudan). Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que, em suposição, o modelo convencional na ciência agrônoma estaria mais atrelado a interesses e forças econômicas e políticas, enquanto o agroecológico estaria mais vinculado a contextos sociológicos e políticos.

Ao modo feyerabendiana a racionalidade internalista aos moldes de Popper e, mesmo Lakatos e Laudan estariam secundarizadas ou seriam mesmo irrelevantes, ou entendidas em outra medida. Pois para Feyerabend, a razão não costuma ser, necessariamente, sempre o fiel da balança, pois a “voz da razão” não passa de adestramento, e que o “apelo à razão, ao qual tão prontamente sucumbe, não passa de manobra política” (FEYERABEND, 2011a, p. 40). Assim, “até o racionalista mais rigoroso será então forçado a deixar de argumentar para recorrer à propaganda e à coerção” (FEYERABEND, 2011a, p. 39).

A partir do escopo filosófico de Feyerabend traçado até o momento, permite-se inferir que tanto o modelo convencional, quanto o agroecológico, “apelam a razão” como parte das “manobras políticas”, secundarizando-se diante

da importância da “propaganda e coerção” para se fazerem firmar-se diante do “mercado científico”, ao colocar-se em oposição um modelo de ciência em relação ao outro. Cabe ainda salientar que a ciência é uma atividade humana, que pode ser permeada por tendências, interesses pessoais, competição, erros, intenções emocionais, ideologias e, claro, questões mercadológicas. Observando que as questões “mercadológicas” não necessariamente são econômicas ou financeiras, no “mercado científico”, mas podem estar relacionadas a um “capital simbólico”, em um processo de competição na comunidade científica, que não se dá necessariamente no campo das teorias mais válidas empiricamente, mas em uma dinâmica por adesão ao modelo prevalente (e porque não também o revolucionário, em situação de crise do paradigma hegemônico, aos moldes kuhnianos) na busca de “status científico” e no “conflito por crédito”. Com essas assertivas de tom feyerabendiano (e em certa medida kuhnianos), cita-se também Hochaman (1994, p. 228)

[...] “a comunidade científica é autônoma, fundada no consenso, estável e tem, como comunidade, uma finalidade última. No campo científico, um mercado científico, também um lugar autonomizado, a dinâmica da competição, do conflito por crédito, encontra-se condicionado pela estrutura social, onde o ‘progresso da razão’ resulta da competição por acumulação e reprodução de capital simbólico” [...].

135

Na agronomia é exemplar que, descobertas científicas geraram agrotecnologias, que desembocaram nas denominadas “revoluções verdes”, que modificaram drasticamente a agricultura. Alterações técnicas, trazidas pelas descobertas científicas, que produziram máquinas, fertilizantes, pesticidas e transgênicos são de caráter denominado revolucionário (ou promotores de reticulação em Laudan), a despeito de seus prós e contras, como marcos constitutivos de enormes alterações patrocinadas. No desenvolvimento e na conduta da ciência, e seus derivados tecnológicos, “há um elemento adicional nessa tapeçaria de procedimentos, influências e crenças que é bastante interessante e recebeu atenção apenas recentemente – o papel da patronagem” (FEYERABEND, 2011a, p. 160).

A “patronagem” feyerabendiana, via órgãos ou institutos de pesquisa, grandes corporações, estatais, universidades e laboratórios de pesquisa em geral, é de passível diagnóstico dentro do desenvolvimento da ciência ou tecnociência agrônômica. Essa “patronagem” ou patrocínio acontece, seja dentro da concepção convencional ou agroecológica, no processo de convencimento financeiro da comunidade científica, ou no condicionamento ideológico, valorativo e normativo dos rumos a serem tomados pelas pesquisas. Para Feyerabend os pesquisadores ganham

[...] reputação, salários e aposentadoria por estar associado a uma universidade e/ou laboratório de pesquisa. Isso envolve certas condições, como capacidade de trabalhar em grupo, disposição de subordinar as próprias ideias àquela de um líder de grupo, harmonia entre o jeito próprio de fazer ciência e aquele do restante da profissão, certo estilo, maneira de apresentar a evidência – e assim por diante. Nem todos se ajustam a condições como essas; pessoas capazes permanecem desempregadas porque falham em satisfazer a algumas delas. Inversamente, a reputação de uma universidade ou de um laboratório de pesquisa aumenta com a reputação de seus membros. Na época de Galileu, a patronagem desempenhava papel similar. Havia certas maneiras de obter um patrocinador e de mantê-lo. O patrocinador crescia em apreço apenas se tivesse êxito em atrair e conservar indivíduos de realizações destacadas. [...] Galileu caiu porque violou seu lado das regras de patronagem (FEYERABEND, 2011a, p. 160-161).

Os ditos avanços científicos e seus artefatos são impostos, “regras metodológicas aceitas são postas de lado por causa de exigências sociais” e “instrumentos são usados para redefinir a experiência em vez de serem testados por ela, resultados locais são extrapolados para o espaço a despeito de haver razões contrárias” (FEYERABEND, 2011a, p. 161). E é assim que acontece na agronomia, em grande proporção, nas práticas descontextualizadas em Lacey (LACEY, 2022) adotadas pelo modelo convencional (nos termos de Lacey seria agricultura industrial ou agronegócio), pois certos modelos de se fazerem agricultura ou agropecuária são abandonados e/ou substituídos parcialmente, mesmo sendo razoáveis e funcionais em parte. O que pode explicar também a adesão ao modelo agroecológico, denominado por Lacey de contextualizado (LACEY, 2022; ALBRECHT; ALBRECHT, 2022b). Assim, a agroecologia, que ao ser colocado por Lacey como mais vinculado ao contexto (social, ambiental, político,

cultural e ético), atende as “exigências sociais” feyerabendianas supramencionadas.

Em consonância com Feyerabend (2011a, p. 62), isso pode acontecer de forma corrente dentro da ciência agrônoma, explicando mesmo a forma que “teorias são abandonadas e substituídas por explicações que estão mais de acordo com moda muito antes de ter tido oportunidade de mostrar suas virtudes”. Esse quadro pode elucidar porque na agronomia teorias e práticas que fundamentavam o uso de rotação de culturas foram deixadas de lado por décadas (a favor de teorias em defesa da mecanização e intensificação de cultivos), e estão retornando com outra roupagem (com apelo a sustentabilidade dos ambientes produtivos). O mesmo ocorre com o conhecimento teórico e prático ligado a produção e uso dos bioinsumos, que entrou em decadência com a intensificação das pesquisas em pesticidas, mas que ganhou renovo a partir das pressões ambientais e sociais no final do século XX e começo do século XXI. Ou até mesmo o quase consenso nas teorias e empregos do sistema plantio direto e manejo do solo, que defendido por alguns pressupostos diferentes iniciais nos modelos convencional e agroecológico, tornou-se “moda” em ambos e permitem questionar mesmo a incomensurabilidade entre os modelos concorrentes de pesquisa na agronomia (permitindo o distanciamento de Kuhn e a aproximação de Laudan).

As explicações anteriores aludem para o descrédito da concepção de método único e certo. Para Feyerabend (2011a, p. 42) o “anarquismo contribui para que se obtenha progresso em qualquer dos sentidos que se escolha atribuir ao termo” e, fica claro que “há apenas um princípio que pode ser defendido em todas as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio de que tudo vale”.

A ciência agrônoma não é plenamente isenta e linear em seu desenvolvimento, é moldada pelo ambiente e não unicamente fruto de fatos observacionais frios que dizem por si mesmos. O que corrobora com Feyerabend, em que “é suficiente lembrar que relatos observacionais, resultados experimentais e enunciados ‘factuais’ ou contêm pressupostos teóricos ou os afirmam pela maneira em que são usados” (FEYERABEND, 2011a, p. 45). Deste modo, uma

análise mais detalhada, até mesmo descobrimos que a ciência não conhece de modo algum, ‘fatos nus’, mas que todos os ‘fatos’ de que tomamos conhecimento já são vistos de certo modo e são, portanto, essencialmente ideacionais (FEYERABEND, 2011, p. 33).

O que concorda em certa medida com Fleck (2010) e mesmo Kuhn (2013).

Na agronomia, as pesquisas com agroquímicos que promoveram os pesticidas, e os estudos em genética que alavancaram as biotecnologias transgênicas, são exemplos ilustrativos do empenho científico em impor uma retórica agrotecnológica ao sistema produtivo. Os pesticidas eram insumos revolucionários, com benefícios aludidos, até que os problemas ambientais e sanitários viessem, e sua base teórica fosse questionada frontalmente. Esse “surgimento a um ‘oceano de anomalias’ que circunda as teorias” e propostas tecnológicas encontra eco em Feyerabend (2011a, p. 67), cria o ambiente para mudanças, mas nem por isso marca o fim e a substituição do modelo ou tradição de pesquisa, porque eles não são modificados apenas pelo questionamento do “conteúdo científico da doutrina”, mas principalmente por suas “implicações éticas (sociais)” (FEYERABEND, 2011a, p. 177). Assim, movimentos ambientalistas, a insatisfação da sociedade e a eventual variação de “humor” da “patronagem”, podem ser mais decisivas na modificação de modelo ou tradição de pesquisa, já que “o desenvolvimento real de instituições, ideais, práticas e assim por diante não se inicia partindo de um problema, mas, ao contrário, partindo de alguma atividade extrínseca”, segundo Feyerabend (2011a, p. 204). O que pode estar em desacordo parcial à lógica de progresso laudiano, mas que pode ser acessório na explicação da influência de valores externos a ciência, especialmente no tocante a composição de tecnossistemas tecnocientíficos.

Conceitos mais sustentáveis do fazer agrônomo, como seriam os presentes na agroecologia, ou possibilidade híbridas ou sincréticas de tradição de pesquisa (como a agricultura regenerativa e a agricultura conservacionista), ou pelo menos a adoção de boas práticas agrotecnológicas, como manejos integrados, uso de bioprodutos e bioinsumos “on farm”, será apenas potencialmente viável na dimensão do pluralismo metodológico feyerabendiano, o que pode aproximar Feyerabend de Laudan, e distanciar Kuhn. Assim, não

haveriam paradigmas kuhnianos na agronomia, mas um grande número de teorias, geradas em comunidades científicas sob patronagem, que entram em embate, e que pelo confronto não apenas metodológico, devem ser avaliadas pela sociedade.

Ao modo feyerabendiano, portanto, na agronomia surgem e podem ser invocados não apenas o pluralismo metodológico, mas o pluralismo cultural e o pluralismo ontológico. Em Feyerabend o pluralismo metodológico, mais explorado na obra “Contra o Método” (e revisitado em FEYERABEND, 2011b) se valoriza o anarquismo metodológico, onde “tudo vale”, em que não existe um método único, descartando o “mito da superioridade” e estimulando a criatividade metodológica, que pode incluir efetivamente na agronomia o conhecimento de povos originários e seus conhecimentos milenares (como entre os indígenas). Esse pluralismo metodológico é mais observado hoje nas teorias constitutivas da agroecologia, como a sintropia e a permacultura, mas não impede o intercâmbio entre os modelos de se fazer pesquisa entre as comunidades acadêmicas na agronomia. Esse intercâmbio é verificado nos pressupostos teóricos que hoje subsidiam as condutas científicas e tecnológicas na constituição dos sistemas integrados de produção agrícola, agropecuário e florestal, como são os SIPAs (Sistema Integrado de Produção Agropecuária) e ILPFs (Integração Lavoura-Pecuária-Floresta), comumente atrelados ao modelo convencional, mas que empregam pressupostos da homeostase (equilíbrio dinâmico) e conservação dos agroecossistemas adotados pelo modelo agroecológico.

A partir da década de 80, mais do que na obra “Contra o Método”, Feyerabend explicita seu pluralismo cultural e o seu pluralismo ontológico. No pluralismo cultural existe a crítica sobre o “domínio dos especialistas” e da “ideologia científica”, e a defesa da democracia e educação na ciência. No pluralismo ontológico há uma defesa de que não existe só uma realidade, não existe apenas um enquadramento, mas há uma rejeição do relativismo no sentido tradicional, já que as culturas e as sociedades livres dão parecer sobre a ciência, já que a ciência para Feyerabend é uma ideologia entre muitas e deve ser separada do Estado exatamente como a religião hoje está no ocidente (FEYERABEND,

2011b). As sociedades livres, no exercício democrático, político e ético, poderiam assim ser os freios da ciência agrônoma, requerendo dela pesquisas que conciliem resultados a favor da soberania alimentar e da sustentabilidade do ambiente.

Nesse contexto de pluralismo feyerabendiano (FEYERABEND, 2011a e b) é quando a partir de uma educação científica da sociedade, houver pressão dos atores “leigos”, quebrando o totalitarismo dos “cientistas” e indicando o caminho para novos progressos. Cuidando para não sucumbir diante dos “arranjos financeiros” capitalistas ou imposições totalitárias, que buscam obliterar a visão sobre a ciência e seu atuar, já que isso é uma das “muitas maneiras de silenciar as pessoas, além de proibi-las de falar – e todas elas estão sendo usadas hoje”. Cientes de que o “processo de produção e distribuição de conhecimento jamais foi o intercâmbio livre, ‘objetivo’ e puramente intelectual que os racionalistas disseram ser” (FEYERABEND, 2011a, p. 171).

Portanto, argumentos feyerabendianos encontram enorme consonância com a realidade da prática científica e tecnocientífica da agronomia, se perfazendo um retrato fidedigno de muitos aspectos de uma filosofia da agronomia. As concepções feyerabendianas podem não necessariamente suplantam as visões de Kuhn e Laudan (ou outros), mas no mínimo complementá-las, permitindo observar a ciência agrônoma e seus valores de outros prismas e, de forma mais plena e pluralista (o que concilia Kuhn, Laudan, Feyerabend e outros).

### **Considerações finais**

Por fim, a ciência ou tecnociência agrônoma, como outras ciências, pode ser interpretada dentro de um processo histórico, adotando como possibilidade interpretativa a filosofia de Paul Feyerabend, traçada em especial na sua obra “Contra o Método”. O modo pelo qual responder os desafios postos e dramas contundentes da agronomia não é único, nem objetivo e, as respostas não serão necessariamente isentas, assumindo hora nuances subjetivas, mercadológicas, ideológicas ou políticas, dependente da persuasão, propaganda, subterfúgio e retórica (como para Feyerabend). O que indica a necessidade de

uma prática científica e tecnocientífica pluralista, o que pode aproximar as concepções de Feyerabend e Laudan, assim como de Feenberg e Lacey (pluralismo estratégico). Portanto, não há como fazer agronomia, descolado das circunstâncias, e sem compreender a relação ciência, tecnologia e sociedade, e, a problemática dos valores, na contemporaneidade. Pode-se concluir que, pensar seriamente sobre o tema não pode parar por aqui, e que o tema valores e ciência agrônômica merece mais atenção filosófica.

### Agradecimentos

Os autores agradecem em especial UFPR - Setor Palotina e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Campus Toledo da UNIOESTE.

### Referências

- ABBOUD, A. C. S. (Org.). *Introdução à agronomia*. Rio de Janeiro: Interciência, 2013. 644p.
- ABRANTES, P. C. C. *Introdução: o que é filosofia da biologia?* In: ABRANTES, P. C. C. (Org.). *Filosofia da biologia*. Porto Alegre: Artmed, 2011. 326p.
- ALBRECHT, L. P.; MISSIO, R. F. (Ed.) *Manejo de cultivos transgênicos*. Palotina: Ed. da UFPR, 2013. 139p.
- ALBRECHT, L. P.; ALBRECHT, A. J. P. *Filosofia da agronomia: uma proposta de análise epistemológica*. *Revista de Ciências Agrárias, Portugal*, v. 45, n. 1-2, p. 3-13, 2022a.
- ALBRECHT, L. P.; ALBRECHT, A. J. P. *Agroecologia e a trilogia de valores e atividade científica de Hugh Lacey*. *Revista Alamedas, Toledo – Paraná*, v. 10, p. 122-134, 2022b.
- ALMEIDA, J. *A agronomia entre a teoria e a ação*. *Educação Agrícola Superior, Brasília*, v. 18, n. 2, p. 7-13, 2000.
- ALMEIDA, J. *Sustentabilidade, ética e cidadania: novos desafios da agricultura*. *Extensão Rural e Desenvolvimento Sustentável, Porto Alegre*, v. 1, n. 4, p. 15-20, 2005.
- ALMEIDA, J. *Desafios para a construção da sustentabilidade*. *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito/UFRGS*, n. 6, p. 131-138, 2006. DOI <https://doi.org/10.22456/2317-8558.51604>.

ALTIERI, M. *Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável*. Tradução de Eli Lino de Jesus e Patrícia Vaz. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2002. 592p.

BAIARDI, A. O. *apoio à pesquisa: uma visão histórica e as especificidades das ciências agrárias*. In: SANTOS, L. W.; ICHIKAWA, E. Y.; SENDIN, P. V.; CARGANO, D. F. C. (Org.). *Ciência, tecnologia e sociedade: desafios da interação*. Londrina: IAPAR, 2004a. p. 155-196.

BAIARDI, A. *A evolução das ciências agrárias nos momentos epistemológicos da civilização ocidental*. In: FILOSOFIA E HISTÓRIA DA CIÊNCIA NO CONE SUL, 3., 2004, Águas de Lindóia. Anais [...]. Campinas: UNICAMP, 2004b, v. único. p. 23-28.

BAIARDI, A. *Agronomia: vicissitudes de ser ciência*. *Ciência e cultura*, São Paulo, v. 69, n. 4, p. 29-33, 2017. DOI <http://dx.doi.org/10.21800/2317-66602017000400011>

BENSAUDE-VINCENT, B. *As vertigens da tecnociência: moldar o mundo átomo por átomo*. Tradução de José Luiz Cazarotto. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. 255p.

BORSATTO, R. S.; CARMO, M. S. *Agroecologia e sua epistemologia*. *Interciencia*, Caracas, v. 37, n. 9, p. 711-716, 2012. Disponível em: <https://www.interciencia.net/wp-content/uploads/2018/01/711-1%C2%BA-e-BORSATTO-6.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2022.

BORSATTO, R. S.; CARMO, M. S. *A Agroecologia como um campo científico*. *Revista Brasileira de Agroecologia*, Pelotas, v. 8, n. 2, p. 4-13, 2013. Disponível em: <https://revistas.aba-agroecologia.org.br/rbagroecologia/article/view/12890>. Acesso em: 10 jan. 2022.

CHEDIAK, K. A. *Filosofia da biologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. 83p.

CONWAY, G. *Produção de alimentos no Século XXI: biotecnologia e meio ambiente*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. 375p.

COSTA, M. B. B. *Agroecologia no Brasil: história, princípios e práticas*. São Paulo: Expressão Popular, 2017, 141p.

CUPANI, A. *Filosofia da tecnologia: um convite*. 3. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2017. 233 p.

FEENBERG, A. *Tecnologia, modernidade e democracia*. Tradução e organização de Eduardo Beira. Portugal: Inovatec: MITPortugal, 2018. 257p.

FEENBERG, A. *Tecnossistema: a vida social da razão*. Tradução Eduardo Beira e Cristiano Cruz. Edição revisada. Portugal: Inovatec: MITPortugal, 2019a, 363p.

FEENBERG, A. *Entre a razão e a experiência: ensaios sobre tecnologia e modernidade*. Tradução e notas de Eduardo Beira, Cristiano Cruz e Ricardo Neder. Portugal: Inovatec: MITPortugal, 2019b. 363p.

FEENBERG, A. *Construtivismo crítico: uma filosofia da tecnologia*. Tradução de Cristiano Cordeiro Cruz e Luiz Henrique de Lacerda Abrahão. São Paulo: Scientiae Studia, 2022. 231p.

FEYERABEND, P. K. *Adeus à razão*. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Ed. da Unesp, 2010. 399p.

FEYERABEND, P. K. *Contra o método*. Tradução de Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Ed. da Unesp, 2011a. 373p.

FEYERABEND, P. K. *Ciência em uma sociedade livre*. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Ed. da Unesp, 2011b. 282p.

FLECK, L. *Gênese e desenvolvimento de um fato científico*. Tradução de George Otte e Mariana Camilo de Oliveira. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010. 201p.

GOMES, J. C. C. *Pluralismo epistemológico e metodológico como base para o paradigma ecológico*. *Ciência & Ambiente*, Santa Maria, v. 27, n. 1, p. 121-132, 2003. Disponível em: <https://cienciaeambiente.com.br/shared-files/2306/?121-132-1.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2022.

HOCHAMAN, G. *A ciência entre a comunidade e o mercado: leituras de Kuhn, Bourdieu, Latour e Knorr-Cetina*. In: PORTOCARRERO, V. (Org.). *Filosofia, história e sociologia das ciências I: abordagens contemporâneas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p.199-232.

JONAS, H. *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. da PUC-Rio, 2006. 354p.

KUHN, T. S. *A revolução copernicana*. Lisboa: Edições 70, 1990. 325p.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. 323p.

LACEY, H. *A controvérsia sobre os transgênicos: questões científicas e éticas*. Tradução Pablo Mariconda. Aparecida: Ideias & Letras, 2006. 239p.

LACEY, H. *Valores e atividade científica 1*. Tradução de Marcos Barbosa de Oliveira, Eduardo Salles de Oliveira Barra, Carlos Eduardo Ortolan Miranda, com introdução e prefácio de Pablo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia: Editora 34, 2008. 296 p.

LACEY, H. *Valores e atividade científica 2*. Tradução de Marcos Barbosa de Oliveira, Gustavo Sigrist Betini, Marcos Rodrigues da Silva, Renato Rodrigues Kinouchi, Maria Inês Rocha e Silva Lacey, Laura Cardellini Barbosa de Oliveira, Regina André Rebollo, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Associação filosófica Scientiae Studia: Editora 34, 2010. 352p.

LACEY, H. *Valores e atividade científica 3*. São Paulo: Scientiae Studia, 2022. 421p.

LAUDAN, L. *Science and values: the aims of science and their role in scientific debate*. California: University of California Press, 1984. 149p.

LAUDAN, L. *O progresso e seus problemas: rumo a uma teoria do crescimento científico*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. da Unesp, 2011. 352p.

MAZOYER, M.; ROUDART, L. *Histórias das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2010. 568p.

NORDER, L. A.; LAMINE, C.; BEWON, S.; BRANDENBURG, A. *Agroecologia: polissemia, pluralismo e controvérsias*. *Ambiente e sociedade*, v. 19, n. 3, p. 1-20, 2016.

PONS, M. A. *História da agricultura*. 2. ed. ampl. Caxias do Sul: Maneco, 2008. 320p.

POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica*. 2. ed. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2013. 454p.

SANTOS, L. W.; ICHIKAWA, E. Y.; SENDIN, P. V.; CARGANO, D. F. C. (Org.) *Ciência, tecnologia e sociedade: desafios da interação*. Londrina: IAPAR, 2004. 339p.

SILVEIRA, C. A.; ALMEIDA, J. *Tecnociência, democracia e os desafios éticos das biotecnologias no Brasil*. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 10, n. 19, p. 106-129, 2008. DOI <https://doi.org/10.1590/S1517-45222008000100007>.

THOMPSON, P. *Philosophy of agricultural technology*. In: MEIJERS, A. *Philosophy of technology and engineering sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2009. Chapter 28, p. 1257-1273.

THOMPSON, P. B. *Farming, the Virtues, and Agrarian Philosophy*. Lund University Libraries: Oxford Handbooks, 2018, 15p.

VAJARI, M. M.; HOSSEINI, S. J. F.; MIRDAMADI, S. M.; *Philosophy of technology: a gateway to agricultural development*. Lambert: LAP USA, 2020. 132p.

Submissão: 06. 07. 2023 / Aceite: 30. 07. 2023

## Concepções de Larry Laudan para o ensino de ciências da natureza

### Larry Laudan's conceptions for teaching natural sciences

MARA ELISÂNGELA JAPPE GOI<sup>1</sup> / PATRICIA BISSO PAZ BORGES<sup>2</sup>

**Resumo:** Este estudo foi centrado em uma metodologia de pesquisa de natureza qualitativa e o método empregado é uma pesquisa bibliográfica. Está fundamentado em Larry Laudan e tem por objetivo apresentar a epistemologia do pesquisador, suas contribuições para o progresso da Ciência, a Taxionomia para os problemas, a sua visão quanto às tradições de investigação e suas contribuições para o Ensino de Ciências. Como resultado aponta-se que a epistemologia de Laudan se mostra apropriada porque traz como principal elemento de sua teoria que a Ciência progride ao resolver problemas, contribuindo para um progresso cognitivo, relacionado às aspirações intelectuais da Ciência, conduzindo ao progresso da mesma pela maneira como resolve, adequadamente ou não, uma série de problemas gerados no meio social.

**Palavras-chave:** Epistemologia. Ensino de Ciências. Resolução de Problemas.

**Abstract:** This study was centered on a research methodology of a qualitative nature and the method employed is a bibliographical research. It is based on Larry Laudan and aims to present the epistemology of the researcher, his contributions to the progress of Science, the Taxonomy for the problems, his vision regarding the traditions of investigation and his contributions to Science Teaching. As a result, it is pointed out that Laudan's epistemology is appropriate because it brings as the main element of his theory that Science progresses by solving problems, contributing to cognitive progress, related to the intellectual aspirations of Science, leading to its progress by the way in which solves, adequately or not, a series of problems generated in the social environment.

**Keywords:** Epistemology. Science teaching. Problem solving.

---

<sup>1</sup> Professora nas áreas de Ciências da Natureza, Ciências Humanas e Ciências Agrárias, Orientadora Educacional da Rede Estadual de Ensino do RS; Curso Magistério - Nível Médio; Licenciatura Plena no Curso de Ciências Biológicas - Universidade Luterana do Brasil- ULBRA ; Licenciatura Plena no Curso de Educação do Campo- Ciências Agrárias - Instituto Federal Farroupilha - IFF; Especialista em Gestão Educacional pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM ; Especialista em Gestão e Organização da Escola com Ênfase em Coordenação e Orientação Escolar - UNOPAR; Cursando Mestrado em Ensino de Ciências - UNIPAMPA; Docente do Curso Técnico em Agropecuária da Escola Técnica Estadual Dr. Rubens da Rosa Guedes- Caçapava do Sul; Docente do Curso de Ensino Médio Gaúcho da Escola Técnica Estadual Dr. Rubens da Rosa Guedes- Caçapava do Sul. E-mail: pathybio.dias@gmail.com

<sup>2</sup> Possui graduação em Farmácia e Bioquímica pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM (2000) e graduação em Licenciatura em Ciências Exatas pela Universidade Federal do Pampa - UNIPAMPA (2017). Possui especialização em Educação Científica e Tecnológica pela Universidade Federal do Pampa - UNIPAMPA (2019) e, atualmente, é farmacêutica diretora técnica da empresa FARCOOP, em Caçapava do Sul-RS, mestre do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de Ciências pela Universidade Federal do Pampa - UNIPAMPA e especialização em Atenção Farmacêutica e Farmácia Clínica pelo Instituto de Pós Graduação e Graduação - IPOG (em andamento). E-mail: patriciapazborges@gmail.com

## Introdução

A visão pragmática que Larry Laudan concebe à Ciência, como atividade de solução de problemas, contribui de forma substancial para auxiliar na compreensão da natureza da Ciência e dos processos de ensino e de aprendizagem. Desta forma, o entendimento da epistemologia encontrada em sua obra é relevante para a construção de analogias, formação de contraponto com outros epistemólogos e construção de modelo de referência para a prática docente e exploração de episódio histórico (BATISTA; PEDUZZI, 2019).

Nascido em 1945, nos Estados Unidos, Laudan formou-se Bacharel em Física na Universidade de Kansas em 1962, obtendo título de Ph.D em Filosofia na Universidade de Princeton em 1965. Foi o fundador do Departamento de História e Filosofia das Ciências da Universidade de Pittsburg e lecionou em várias universidades. Teve em sua trajetória contato com vários filósofos e historiadores que contribuíram para formar o caráter da História e da Filosofia da Ciência contemporânea como: Hempel, Kuhn, Buchdal, Feyerabend, Popper, Lakatos e Grünbaum, o que lhe proporcionou, sadiamente, poder ser crítico a algumas ideias destes mesmos estudiosos (LAUDAN, 2010). Laudan, junto a estes nomes, faz parte de um grupo de epistemólogos chamados de “Novos Historicistas da Ciência” (NICKLES, 2017), cujas concepções epistemológicas contemporâneas originaram-se nos finais dos anos de 1950 e que trazem, como ponto em comum, a utilização da História da Ciência para criticar e rebater os relatos positivistas e popperianos da Ciência e de seu funcionamento (NICKLES, 2017). Suas ideias evoluem a partir do impacto produzido pelas obras de Thomas Kuhn (1978) e Imre Lakatos (1989), que, para ele, representaram o abandono, como causa perdida, da racionalidade da Ciência ou uma pequena variação na análise tradicional, respectivamente.

Além de criticar fortemente as tradições do positivismo, criticou também o realismo e o relativismo. Defendendo uma visão da Ciência como uma instituição privilegiada e progressista contra os desafios populares, propondo que a racionalidade e o caráter progressivo de uma teoria estão vinculados, de modo

mais próximo, não com sua confirmação ou falseamento, mas sim, com sua efetividade na Resolução de Problemas (MOREIRA; MASSONI, 2011).

Como já mencionado, Laudan (2010) concebe a Ciência como uma atividade intelectual de solução de problemas e, para tanto, ele desenvolve uma taxonomia, classificando os problemas em empíricos e conceituais, e reconhece que a solução dos problemas conceituais também possui sua importância para o desenvolvimento da Ciência como os problemas empíricos reconhecidamente pelos cientistas, mas muitas vezes ignorados pelos historiadores e filósofos da área das Ciências.

Constata-se que, embora existam evidências que o epistemólogo Larry Laudan possui relevante visibilidade na literatura brasileira, ainda é reduzido o número de pesquisadores (as) que operacionalizam suas concepções.

Por meio deste trabalho pretende-se apresentar a epistemologia de Larry Laudan, as suas contribuições para o progresso da Ciência, a Taxionomia para os problemas que autor apresenta por meio da sua epistemologia da Ciência sobre a visão do autor quanto às tradições de investigação e suas contribuições para o Ensino de Ciências.

### **A epistemologia de Larry Laudan**

Na obra “O progresso e seus problemas - rumo a uma teoria do crescimento científico” (2010), Laudan apresenta sua epistemologia, evidenciando o resgate da racionalidade da Ciência, buscando evitar alguns dos pressupostos-chave que produziram o que ele chama de “colapso da análise tradicional” (OSTERMANN *et al.*, 2008). Neste manuscrito, Laudan apresenta que as tradições de investigação são as metodologias e as técnicas que perduram por meio da mudança de teorias, estabelecendo o que existe de continuidade na História da Ciência. Laudan defende que a coexistência de tradições de investigação rivais e de teorias rivais é uma regra para o avanço da Ciência, em clara oposição a Kuhn que defendia a existência de um único “paradigma” na fase de Ciência Normal, cuja fronteira é a revolução científica, e Lakatos que defendia os “programas científicos de pesquisa” que estimulavam uma competição entre vários programas de pesquisa (MOREIRA; MASSONI, 2011).

Uma tradição de pesquisa é um conjunto de teorias em evolução que não devem ser analisadas fora de seu contexto histórico e possuem duas características: a primeira diz respeito ao grupo de regras do que é permitido fazer e o que não é em cada área chamada de Metodológica; e, a segunda, refere-se aos objetos de estudo da tradição chamada Ontológica (LAUDAN, 1986).

Laudan (1986) afirma que há três funções importantes da tradição de pesquisa: uma que determina os limites de aplicação das teorias que constituem uma área; outra que proporciona ideias iniciais que permitam a formulação de teorias explicativas, preditivas e verificáveis, e, finalmente, aquela que procura justificar de maneira racional a existência de teorias científicas.

Desta forma, observando contrastes e conformidades com outros filósofos e historiadores da Ciência, como Popper e Lakatos, por exemplo, Laudan (2010), entende que o conhecimento científico é produto do empreendimento racional, porém está associado a alguns traços persistentes, como: não ter desenvolvimento cumulativo, uma vez que o progresso científico não deve se dar por adição; não se refutar teorias por suas anomalias; suas mudanças e controvérsias devem ser resolvidas conceitualmente, muito mais que empiricamente; os princípios da racionalidade devem mudar com o tempo; e a regra deve ser a existência de teorias rivais, tal que a evolução das teorias deve ser uma atividade comparativa.

Assim, pressupõe ser preciso abrir mão de parte da linguagem e dos conceitos tradicionais, a fim de existir a possibilidade de vislumbrar um modelo potencialmente adequado de racionalidade científica, confirmando a sua visão de que a Ciência é uma atividade de solução de problemas (LAUDAN, 2010).

Portanto, sua meta é elaborar teorias com alta taxa de eficiência na Resolução de Problemas, de maneira que, seu progresso ocorre à medida que teorias novas resolvem mais problemas que suas antecessoras (PESA; OSTERMANN, 2002). Nesta perspectiva racionalista, o progresso da Ciência está vinculado estreitamente não com a confirmação ou refutação das teorias, mas, essencialmente, com sua eficiência em resolver problemas (LAUDAN, 2010).

Em suas análises, Laudan (1986) propõe que o objetivo da Ciência é produzir teorias eficazes para a Resolução de Problemas, ou um modelo científico

por Resolução de Problemas, havendo dois tipos de problemas a resolver, os empíricos e os conceituais. O Problema Empírico é qualquer coisa do mundo natural que nos surpreenda como estranha e que necessite de uma explicação, e o Problema Conceitual é um problema apresentado por alguma teoria, as quais respondem perguntas de ordem superior acerca da estrutura e consistência conceitual das teorias (MOREIRA; MASSONI, 2011).

Laudan (1986) entende que a História da Ciência mostra que muitos dos grandes debates entre os cientistas defensores de teorias rivais têm ocorrido no campo conceitual, ainda que os problemas conceituais não tenham encontrado lugar nos principais modelos epistemológicos, sendo este um dos meios importantes que a Ciência utiliza para crescer.

Moreira e Massoni (2011) relatam que os problemas conceituais podem ser de ordem interna, quando uma teoria é logicamente inconsistente e, portanto, autocontraditória, associadas a ambiguidades ou circularidades, que normalmente exigem um melhor esclarecimento da teoria, ou de ordem externa, quando uma teoria é logicamente inconsistente com outra teoria aceita.

O progresso científico efetivamente ocorre quando os problemas não resolvidos e/ou anômalos são transformados em problemas resolvidos. Devendo-se perguntar, então, quantos problemas determinada teoria resolveu e quais anomalias ela enfrenta. Esta questão torna-se uma ferramenta de fundamental importância para a avaliação comparativa entre teorias científicas (LAUDAN, 1986).

### **Larry Laudan e o progresso da ciência**

Pela análise de Laudan (2010), o fato de ter sido ignorado pelos filósofos das Ciências que as teorias costumam ser tentativas de resolver problemas empíricos específicos acerca do mundo natural, bem como, a suposição dos historiadores das Ciências no sentido de que fosse exigido pouco ou nenhum conhecimento dos problemas particulares que as teorias do passado tencionavam resolver, explicam esta pouca atenção a este método científico. Porém, é notável que a visão de um sistema de solução de problemas propicia o aprendizado do que é mais característico na Ciência.

Laudan (2010) argumenta que acreditar que o objetivo da Ciência é a resolução ou clarificação de problemas resulta em uma imagem diferente da evolução histórica e da avaliação cognitiva da área. Uma vez que os problemas são o foco do pensamento científico, as teorias são seu resultado, sendo importantes à medida que oferecem soluções adequadas. De certa forma, teorias tem a função de resolver ambiguidades, reduzir a regularidade à uniformidade, mostrar que o que acontece é inteligível e previsível e é assim que é possível entendê-la, como soluções para problemas, e que em seu debate surgiram algumas teses a serem avaliadas.

Laudan (2010), na primeira tese, ponderou que uma teoria é adequada se proporciona soluções satisfatórias a problemas importantes ou, da mesma forma, se oferece soluções satisfatórias a problemas importantes. Na segunda tese, ponderou que, para avaliar os méritos de uma teoria, deveria se perguntar se ela constitui soluções adequadas a problemas relevantes e não se ela é “corroborada” ou “bem confirmada”, determinando que a segunda tese verifica quantos problemas a teoria resolve, e não qual a importância desses problemas obtém melhor êxito (LAUDAN, 2010).

Sobre atividade de solução de problemas, Laudan aponta que:

A Ciência é essencialmente uma atividade de solução de problemas. Esse insípido lugar comum, mais clichê que Filosofia de Ciência, foi adotado por gerações de autores de manuais científicos e autoproclamados especialistas “no método científico”. Mas, apesar de todo o falatório gerado pela ideia de que a ciência consiste fundamentalmente em solucionar problemas, pouca atenção foi dada, tanto pelos filósofos da ciência quanto pelos historiadores da ciência, às ramificações de tal abordagem. (LAUDAN, 2010 p. 17).

Moreira (2009) observa que não é possível julgar se uma teoria é mais próxima da verdade que outra. Não se pode dizer que a Ciência tem sido progressiva nestes termos, mas pode se dizer que se encaminha a produzir teorias bem comprovadas, que tem aplicação prática e que consegue prever fatos novos.

Como já citado anteriormente, na concepção de Laudan (2010) existem dois tipos de problemas a serem resolvidos, os problemas empíricos e os conceituais,

sendo que por meio deles é esperado o progresso da Ciência a fim de produzir teorias eficazes ou modelos científicos para a Resolução de Problemas.

### **Problemas empíricos e problemas conceituais**

Define-se Problema Empírico como algo do mundo natural que nos pareça estranho e que necessita de uma explicação. Eles são de primeira ordem, ditas questões substantivas acerca dos objetos que constituem o domínio de determinada Ciência que se apresentam mais fáceis de exemplificar do que definir (LAUDAN, 2010). Suas soluções pressupõem estudos dos objetos de um determinado estado de coisas reais, não havendo Problemas Empíricos livres de teorias (MOREIRA 2009).

Laudan (2010) denomina Problemas Empíricos aqueles tratados como problemas acerca do mundo. Observa que existe uma semelhança sobre problemas e soluções, assim como fatos e explicações. No entanto, difere problemas de fatos pois a solução de um problema não pode ser reduzida a explicar um fato. Se fosse assim, não seria possível explicar a parte da atividade teórica que resulta em Ciência.

Moreira (2009) pontua que fatos são fatos mesmo que não são conhecidos e nem todos os fatos conhecidos se constituem problemas empíricos, não havendo necessidade social de resolvê-los. Um problema somente será um problema quando se tornar conhecido, obtendo desta forma a necessidade de ser resolvido. Problemas podem ser relevantes para uma época e deixar de ser em outra época, por questões puramente racionais e, quando um problema empírico passa a ser estudado, será porque ele atingiu relevância a um grupo social.

Para Laudan (2010), há três tipos de problemas empíricos relacionados à função que têm na avaliação de suas teorias: i) problemas não resolvidos são aqueles que nenhuma teoria resolveu adequadamente, ii) problemas resolvidos adequadamente por uma teoria, e, iii) problemas anômalos que são resolvidos por uma ou mais teorias alternativas.

Laudan (2010) reconhece que os problemas empíricos não resolvidos causam ambiguidade e estimulam o crescimento e o progresso da Ciência, uma vez que transforma essas ambiguidades em problemas resolvidos é um dos

fatores que suas teorias estabeleceram como credenciais científicas. Santos e Goi (2012) comentam que, na realidade, o que importa na avaliação das teorias é a verificação da resolução de problema pela teoria em questão ou se o problema foi resolvido por outra teoria conhecida, avaliando se uma teoria se relaciona com teorias rivais.

No entanto, a solução de problemas não deve ser confundida com a “explicação de fatos”, podendo se dizer que um problema empírico está resolvido quando, em determinado contexto de investigação, os cientistas não mais o consideram uma pergunta não respondida, de forma que as teorias promovam este entendimento e pressuponham que a teoria em questão resolve o problema, podendo uma ou mais teorias resolver o mesmo problema. Uma teoria raramente sucede com exatidão um resultado experimental, podendo haver algumas discrepâncias entre os resultados teóricos e os experimentais (LAUDAN 2010; SANTOS; GOI 2012). A ocorrência de uma anomalia gera dúvidas quanto à teoria que exhibe, mas não obriga a abandoná-la e estas teorias não precisam ser incompatíveis com as teorias para as quais são anomalias.

Moreira (2009) comenta que Laudan, por este entendimento, afirma que o progresso científico implica em transformar problemas não resolvidos ou anômalos em problemas resolvidos, devendo-se sob toda e qualquer teoria se questionar quantos problemas foram resolvidos e com quantas anomalias se deparou. Deste modo, problemas resolvidos contam pontos para uma teoria, problemas anômalos contam provas contra uma teoria e problemas não resolvidos apenas indicam linhas para futuras investigações.

Segundo Laudan (2010), a transformação de anomalias em um caso resolvido presta dupla função, pois não só exhibe as capacidades de solução de problemas da teoria como, ao mesmo tempo, elimina um dos maiores defeitos cognitivos que atingem a teoria. O surgimento de uma anomalia não implica no abandono uma determinada teoria.

O autor critica as análises tradicionais sobre as características das anomalias, que propõem que a ocorrência de uma única anomalia em uma teoria deve forçar o seu abandono pelo cientista, considerando anomalias dados empíricos considerados inconsistentes com a teoria. Argumenta-se que é possível

que quase todas as teorias da história tenham uma ou mais anomalias e, mesmo assim, devem ser tratadas com uma postura clássica, além das anomalias criarem uma linha de argumentação.

Laudan (2010) ressalta que o progresso e a racionalidade científicos não se restringem a resolver apenas problemas empíricos e que existe outro tipo de atividade importante ao desenvolvimento da Ciência, que se chama problema conceitual. Este é definido como um problema apresentado por alguma teoria e dependente a ela mesma que procura responder a perguntas de ordem superior acerca da estrutura e consistência conceitual das teorias, sendo que estas teorias foram criadas para responder perguntas de primeira ordem e apresentam-se de duas maneiras: ordem interna ou ordem externa.

Quando uma teoria é logicamente inconsistente e, portanto, autocontraditória, associada a ambiguidades ou pouco clara, e normalmente exige um melhor esclarecimento da teoria, o problema conceitual é classificado de ordem interna. Quando uma teoria está em conflito com outra teoria ou doutrina aceita, este problema será classificado como de ordem externa (MOREIRA, 2009).

Por sua vez, os problemas conceituais nem sempre são gerados por compatibilidade de teorias, e ao trabalhar com problemas conceituais externos nos deparamos, ao menos, com três classes distintas de dificuldades na sua concepção.

Nas chamadas Dificuldades Intracientíficas, existem tensões entre duas teorias científicas de diferentes áreas do saber. Se duas teorias forem incoerentes ou mutuamente implausíveis, pelo menos uma delas poderá ser abandonada em detrimento de outra, procurando desenvolver uma alternativa adequada para a teoria rejeitada. Problemas desta natureza são mais fáceis de reconhecer do que resolver (LAUDAN, 2010).

Outra classe de dificuldade relatada são as Dificuldades Normativas, nas quais uma teoria científica está em conflito com as teorias metodológicas da comunidade científica envolvida. As evidências históricas mostram que as teorias têm forte relação com a metodologia vigente e, nesse sentido, constituem problemas conceituais. A solução desses problemas gera modificações nas teorias

ou nas metodologias, e isto funciona como força propulsora para o avanço da Ciência (LAUDAN, 2010).

O terceiro tipo de dificuldade encontrada nos problemas conceituais externos relaciona-se às dificuldades relativas à visão de mundo, que surgem quando determinada teoria científica apresenta incompatibilidades com outro tipo de crença aceita, fato que ocorre em muitas culturas com crenças amplamente aceitas que vão além dos domínios da ciência. Para Laudan (2010), essas dificuldades comparam-se às dificuldades intracientíficas, onde a incompatibilidade não está dentro do quadro da própria ciência, mas entre a Ciência e crenças relacionadas com áreas bastante diversas, como a ética, a lógica e a teologia, denominadas crenças extracientíficas. Essas controvérsias têm tido importância no curso histórico das doutrinas e as dificuldades surgem frequentemente em decorrência de tensões entre a Ciência de um e a Teologia, a Filosofia ou até mesmo ideologias sociais ou morais de outro.

Laudan (2010) não defende que as teorias que se deparam com esta dificuldade sejam abandonadas, reconhecendo o fato da existência de tensão entre crenças científicas e não científicas e sugerindo que sejam resolvidas conforme suas particularidades, uma vez que subestimadas se perderiam muitas capacidades de solução de problemas.

Analisando a forma de implicação de teorias, é possível compreender que a taxonomia das diversas relações cognitivas que podem existir entre duas ou mais teorias apresentam-se em cinco modelos: implicação, na qual uma teoria implica com outra; reforço, na qual a teoria oferece uma explicação para outra teoria; compatibilidade, quando uma teoria implica em relação a outra; implausibilidade, na qual a teoria em questão implica que a outra seja improvável; e incoerência, quando uma teoria implica a negação de outra teoria, levando a compreender que, exceto a forma de implicação, todas as outras direcionam um problema conceitual a uma teoria (LAUDAN, 2010).

Enfim, em um modelo de progresso baseado na solução de problemas, espera-se que possua um problema resolvido, seja ele empírico ou conceitual, de forma que se amplie ao máximo o alcance dos problemas empíricos resolvidos, ao mesmo tempo em que reduz ao mínimo o alcance de problemas anômalos e

conceituais. Quanto mais numerosos e importantes os problemas que uma teoria resolver, mais efetiva ela será, contribuindo assim para o progresso da ciência.

### **Larry Laudan e as tradições de investigação**

Laudan, em suas publicações, introduz o conceito de “tradição de pesquisa” para que se compreenda a natureza do conhecimento científico e o progresso da Ciência (GURIDI; SALINAS; VILLANI, 2003). Uma tradição de pesquisa possui traços em comum com teorias específicas que a exemplificam e parcialmente a constituem; apresentam vínculos metafísicos e metodológicos que, em seu conjunto, a individualizam e a distinguem de outras, e, ao contrário das teorias específicas, passam por formulações diferentes e minuciosas e, em geral, têm uma longa história que se prolonga por um significativo período de tempo (LAUDAN, 2010). Parte dessas diretrizes constitui uma ontologia que aponta, de modo geral, os tipos de entidades fundamentais que existem no domínio ou domínios em que essa tradição está integrada.

A função das teorias específicas dentro da tradição é a de explicar todos os problemas empíricos do domínio, reduzindo-os à ontologia da tradição de pesquisa (GURIDI; SALINA; VILLANI, 2003).

Em outras palavras, uma tradição de pesquisa é um conjunto de teorias em evolução que não devem ser analisadas fora de seu contexto histórico e que resultam de um grupo de afirmações e negações ontológicas e metodológicas. As ontológicas se referem aos objetos de estudo da tradição, e as metodológicas dizem respeito ao grupo de regras do que é permitido ou não fazer em cada área, a serem utilizadas para investigar os problemas e construir cada teoria (LAUDAN, 2010), ou seja, uma tradição de pesquisa é uma unidade integral. Essa integridade é a que estimula, define e delimita o que pode ser considerado como solução para muitos dos problemas científicos importantes (LAUDAN, 2010).

Neste sentido, Baumer *et al.* (2016) relatam que as tradições de pesquisa, segundo Laudan, possuem três importantes funções que são: a de determinar os limites de aplicação das teorias que constituem uma área; a de proporcionar ideias iniciais que permitam a formulação de teorias explicativas, preditivas e verificáveis; e a de justificar de maneira racional a existência de teorias científicas.

Desta forma, a tradição de pesquisa que promover o maior número de problemas resolvidos será considerada uma tradição progressiva, e por este motivo, será avaliada apenas a capacidade que a tradição tem em resolver problemas, ou seja, os quesitos verdade e falsidade de seus pressupostos metafísicos e metodológicos não serão levados em conta. Portanto, a avaliação da tradição de pesquisa é feita por meio de comparação entre a tradição vigente e a nova, sendo a aceitabilidade de uma tradição de pesquisa determinada pela efetividade na solução de problemas de suas teorias mais recentes. Neste sentido, convém citar que o triunfo de uma teoria na solução de problemas pode ser considerado mais importante do que sua veracidade (OSTERMANN *et al.*, 2008).

A tradição de pesquisa bem-sucedida é aquela que conduz por meio das teorias que a compõem à solução adequada de um número cada vez maior de problemas empíricos e conceituais. A ligação entre uma teoria e uma tradição de pesquisa é real e a relevância dessas ligações devem ser consideradas pelos meios pelos quais as teorias e as tradições de pesquisa interagem, e esses meios de interação podem surgir de diferentes formas, como a determinação dos problemas, observando a extensão e o peso dos problemas empíricos que suas teorias componentes devem enfrentar, assim como se determinar a extensão de problemas conceituais possíveis que as teorias podem gerar; como o papel vinculante das tradições de pesquisas procurando estabelecer uma ontologia e uma metodologia geral para lidar com os problemas de certa área do saber ou um conjunto dessas áreas, e como o papel justificativo das tradições de pesquisa com a característica de racionalizar ou justificar teorias (LAUDAN, 2010).

De modo geral, para Laudan (2010) é sempre racional explorar uma tradição de pesquisa que tenha uma taxa de progresso mais alta que as outras. E, afirma que:

[...] ao alegar a racionalidade de exploração se baseia no progresso relativo e não no sucesso em geral, torna explícito o que foi descrito no uso científico como “promessa” ou “fecundidade”. Há muitos casos na História da Ciência que ilustram o papel que uma avaliação sobre o caráter promissor ou sobre a progressividade desempenha na respeitabilidade e uma tradição de pesquisa (LAUDAN, 2010 p.157).

Enfim, toda tradição de pesquisa demonstra compromissos metafísicos e metodológicos, que individualizam a tradição de pesquisa e distingue-se entre as outras. Cada uma delas pondera números de formulações diferentes e registra uma história que dialoga por determinado período de tempo (OSTERMAN, *et al.*, 2008).

### **Larry Laudan e o ensino de ciências**

Para uma renovação do Ensino de Ciências é necessário não só uma renovação epistemológica dos professores, mas que essa venha seguida por uma renovação didática-metodológica de suas aulas. Não é apenas uma questão de tomada de consciência e de discussões epistemológicas, mas também a necessidade de um novo posicionamento diante de seus grupos, para que os alunos sintam coerência entre o falar e o fazer. Este é um ponto complexo, pois os professores, para o desenvolvimento de suas aulas, precisam de materiais instrucionais, coerentes com uma proposta de ensino como investigação, o que implica uma renovação também destes programas de atividades (CACHAPUZ, *et al.* 2005).

O reconhecimento desta importância atribuída à educação científica, exige o estudo atento de como conseguir tal objetivo e, particularmente, de quais são os obstáculos que se opõe à sua execução. A visão distorcida e empobrecida da natureza da Ciência e da construção do conhecimento científico, em que o Ensino das Ciências incorre por ação ou omissão, inclui outras visões deformadas, que têm em comum esquecer a dimensão da Ciência como construção de corpos coerentes de conhecimentos (CACHAPUZ, *et al.* 2005).

Baumer *et al.* (2016) comentam que muitos pesquisadores da área da Educação acreditam que os estudantes devam ser instigados por meio de problematizações em sala de aula, a desenvolver hipóteses e testá-las até encontrar as respostas necessárias, principalmente no Ensino de Ciências.

Com esta visão, Santos e Goi (2012) apresentam um estudo que permite definir Larry Laudan e, aos olhos de Matthews (1998, 2000, 2009), trazem a perspectiva de que a “Ciência é em essência uma atividade de Resolução de Problemas”. A Ciência deve ser também ensinada a partir da atividade de

Resolução de Problemas e, nestas atividades, estão inseridas a História e a Filosofia da Ciência, que deveriam compor os programas de educação científica de professores e o cotidiano das salas de aulas.

As autoras sinalizam que, no Ensino de Ciências, a epistemologia de Laudan se mostra apropriada porque traz como principal elemento de sua teoria que a Ciência progride ao resolver problemas, contribuindo para um progresso cognitivo, intimamente relacionado às aspirações intelectuais da Ciência, conduzindo ao progresso da mesma pela maneira como resolve, adequadamente ou não, uma série de problemas gerados no meio social (SANTOS; GOI, 2012). Este fato vem a colaborar com o Ensino de Ciência na sala de aula, mesmo que nem os filósofos e nem os historiadores da Ciência dediquem tempo e atenção suficientes para a adequada compreensão do que é conceber a ciência como uma atividade de Resolução de Problemas (SANTOS; GOI, 2012).

A utilização dos preceitos de Laudan por meio das atividades de Resolução de Problemas nas aulas de Ciências da Natureza, como forma de ensinar os conceitos, situando-os em seus contextos históricos e metodológicos de descoberta e, também, de justificação, é uma adequada maneira de se constituir em campo metodológico e epistemológico do Ensino de Ciências. Enquanto metodologia de ensino, permite o trabalho pedagogicamente orientado com situações estimulantes, a construção de concepções científicas adequadas e o desenvolvimento de atitudes científicas nos contextos das aulas de Ciências. Como campo epistemológico, permite compreender a Ciência como empreendimento humano focado na resolução de situações empíricas e conceituais, que promovem o desenvolvimento teórico e experimental da Ciência (SANTOS; GOI, 2012)

Acredita-se que a introdução da metodologia de Resolução de Problemas nos currículos visa promover a aprendizagem e compreensão dos processos científicos e a natureza da Ciência, para que possam utilizá-los para formular e resolver as mais diversas situações. Para que isto seja possível, as escolas precisam oferecer essas condições para a aprendizagem, trabalhando com problemas e valorizando aspectos sociais que viabilizem a introdução de conceitos curriculares (MEDEIROS. 2019).

Laudan (2010) propõe que, antes de confrontar a visão da ciência como resolutive de problemas com determinadas filosofias e histórias da Ciência, devemos dar atenção à teoria da Ciência orientada por problemas, pois, para ele, os problemas são o ponto central do pensamento científico e as teorias são seu resultado final. Ressalta também que as teorias são cognitivamente relevantes quando proporcionam resoluções adequadas aos problemas, por isso a função da teoria é resolver ambiguidades e encontrar resoluções adequadas para as situações problemáticas.

Santos e Goi (2012) compartilham com Laudan que o tratamento e a Resolução de Problemas conceituais são de relevante importância para o desenvolvimento cognitivo dos estudantes. A utilização dessa abordagem insere questionamentos, estimula o aprendizado e acredita-se que o desenvolvimento pode ser maximizado quando, além da apresentação desse conhecimento como literatura ou “contextualização” de conceitos, seja trabalhado nas práticas utilizadas nas salas de aula.

A epistemologia de Laudan insere-se no Ensino de Física, por exemplo, apresentando fatores como a relevância dos problemas abordados, de tal forma que os atores da pesquisa estejam motivados e que busquem soluções aos problemas, mesmo quando apresentadas as anomalias, garantindo, assim, os processos de mudanças conceituais necessários ao longo do desenvolvimento científico (BAUMER *et al.* 2016).

O propósito não é apenas resolver problemas, mas orientar os alunos para que estas resoluções sirvam para além do exclusivo aprendizado científico, direcionando-os para a própria construção e desenvolvimento de conceitos. Há conteúdos que exigem do professor profundo conhecimento para que ele seja capaz de realizar a transposição didática da teoria para suas aulas, e isto somente poderá ser construído se o docente tiver conhecimento conceitual formado a partir de discussões epistemológica e ontológicas (OSTERMAN *et al.*, 2008).

Definitivamente, já são muitos os trabalhos nesta área sugerindo que a mudança conceitual nos estudantes possa ser entendida como um processo de mudança gradativa, no qual mudanças pequenas em várias partes das ecologias conceituais dos estudantes, ao longo do tempo, provocam mudanças benéficas

(VILLANI, 1992). Esses trabalhos sustentam-se em algumas epistemologias, em particular, na visão laudaniana de progresso científico.

Nesse sentido, Laudan (2010) demonstra que o saber científico beneficia a habilidade reflexiva e o esforço pelo aprendizado das ocorrências que o cercam, desenvolvendo a capacidade de resolver problemas emergentes, ocasionando, assim, seu progresso intelectual, provando que a articulação de argumentos relevantes socialmente, agregados aos conteúdos específicos necessários para a compreensão do mesmo, propicia aos alunos melhores condições para enfrentarem a realidade e tomarem suas próprias decisões.

Desta forma, verifica-se que a utilização dessa abordagem impõe questionamentos importantes sobre como a escola pode oportunizar aos estudantes a solução de diferentes situações nas disciplinas apresentadas no currículo escolar, de forma inovadora, adequada e intrigante, principalmente nos conteúdos das Ciências Naturais.

### **Considerações finais**

Observou-se na composição desse manuscrito que a epistemologia de Laudan representa uma contribuição significativa para a Filosofia da Ciência e para o Ensino de Ciências, apesar de que muitos filósofos, historiadores e pesquisadores do ensino não demandam tempo suficiente para trabalhar a epistemologia de Laudan na perspectiva de que a Ciência é em essência uma atividade de Resolução de Problemas. Os problemas, segundo o epistemólogo, geram um progresso cognitivo que se relaciona às aspirações intelectuais da Ciência e esta pode progredir pela maneira como resolve, adequadamente ou não, uma série de problemas gerados no contexto social (GOI, 2014).

Este estudo revela a taxionomia elaborada por Laudan para classificar um problema e aborda a caracterização das teorias e sua funcionalidade dentro de uma tradição de pesquisa. Para o epistemólogo “uma tradição de investigação é um conjunto de pressupostos gerais acerca das entidades e processos de um âmbito de estudo, sobre os métodos apropriados que devem ser utilizados para investigar os problemas e construir as teorias desse domínio” (1977, p.81). Estes aspectos são relevantes ao considerar um ensino a partir de um problema que

pode ser pesquisado e partir desta pesquisa pode gerar um ganho cognitivo aos seus resolvidores, porém para que isso se efetive é necessário a inserção da proposição de problemas nos currículos escolares.

Assim, o que se defende é a inclusão de considerações históricas e epistemológicas nos programas e currículos de formação de professores de Ciências da Natureza para que estes possam ter outra expectativa ao ensinar Ciências. Logo, este trabalho não se encerra em uma dissertação, tão pouco em um artigo, mas pode ser tratado em futuros trabalhos sobre a utilização de atividades de resolução de problemas nas aulas de Ciências como forma de ensinar os conceitos e situar os alunos em seus contextos históricos e metodológicos de descoberta, como também de justificação.

### Referências

BATISTA, C. A. S.; PEDUZZI, L. “Concepções epistemológicas de Larry Laudan: uma ampla revisão bibliográfica nos principais periódicos brasileiros do ensino e ciências e ensino de Física”. In: *Investigações em Ensino de Ciências* – v. 24 (2), p. 38-55, 2019.

BAUMER, A. L.; BAPTISTA, C. M. F.; PEREIRA, K.; LAWALL, I.T.; CLEMENT, L. “A epistemologia de Laudan aplicada às aulas de física do ensino médio”. In: *Caderno de Física da UEFS* 14 (01): 1603.1-7, 2016.

CACHAPUZ, A.; GIL-PEREZ, D.; CARVALHO, A. M. P.; PRAIA, J.; VILCHES A. (Org.). *A necessária renovação do ensino de ciências*. São Paulo: Cortez, 2005.

GOI, M. E. J. *Formação de professores para o desenvolvimento da metodologia de Resolução de Problemas na Educação Básica*, 267 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Ciências, UFRGS, Porto Alegre, 2014.

GURIDI, V.; SALINAS, J.; VILLANI, A. Contribuições da epistemologia de Laudan para a compreensão das concepções epistemológicas de estudantes secundários de física. In: IV Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências. *Atas...*2003.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Perspectiva, 1978.

LAKATOS, I. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza, 1989.

LAUDAN, L. *O Progresso e seus Problemas: rumo a uma Teoria do Crescimento Científico*. Tradução de Roberto Leal Ferreira; São Paulo: UNESP, 2010.

LAUDAN, L. *El progreso y sus problemas: Hacia una teoría del crecimiento científico*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1986.

MATTHEWS, M. R. *Constructivism and Science Education: A Philosophical Examination*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

MATTHEWS, M. R. *Time for Science Education: How Teaching the History and Philosophy of Pendulum Motion can contribute to Science Literacy*. New York: Kluwer Academic Publishers, 2000.

MATTHEWS, M. R. Teaching the Philosophical and Worldview Dimension of Science. *Science & Education*, 18(6-7), 697-728, 2009.

MEDEIROS, D. R. *Resolução de Problemas como Proposta Metodológica para o Ensino de Química*. 147 fil, 2019. Dissertação (Mestrado em Mestrado Profissional do Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências) - Universidade Federal do Pampa, Campus Bagé. Disponível em <http://dspace.unipampa.edu.br:8080/jspui/handle/riu/4597>.

MOREIRA, M. A. *Aprendizagem Significativa*. Brasília: Editora UnB, 1999.

MOREIRA, M. A. *Teorias de aprendizagem*. 2.ed. São Paulo: E.P.U., 2009.

MOREIRA, M. A.; MASSONI, N. T. *Epistemologias do século XX*. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária Ltda., 2011.

NICKLES, T. Historicist Theories of Scientific Rationality. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/rationality-historicist/#HistConcRatiBattBigSyst> Acesso em: 03 de fev de 2020.

OSTERMANN, F.; CAVALCANTI, C.; RICCI, T.F.; PRADO, S. Tradição de pesquisa quântica: uma interpretação na perspectiva da epistemologia de Larry Laudan. *Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias*, v. 7, n 2, p 366-386, 2008. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/94531/000672710.pdf?sequence=1> Acesso em: 14 de abril de 2020.

PESA, M.; OSTERMANN, F. La ciencia como actividad de resolución de problemas: la epistemología de Larry Laudan y algunos aportes para las investigaciones educativas en ciencias. *Caderno Catarinense de Ensino de Física*, Florianópolis, v. 19, n. especial, p. 84-99, 2002.

SANTOS, F. M. T. GOI, M.E. J. Resolução de Problemas no Ensino de Química fundamentos epistemológicos para o emprego da metodologia na Educação Básica. In: *Anais XVI Encontro Nacional de Ensino de Química / X Encontro de Educação Química da Bahia*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia. V. 1. p. 1-11, 2012.

VILLANI, A. Mudança Conceitual na Ciência e Educação Científica. *Science Education*, 76(2), 223-237, 1992. <https://doi.org/10.1007/BF00869953>

Submissão: 13. 06. 2023 / Aceite: 15. 07. 2023

## O conceito de revelação na filosofia de Franz Rosenzweig

### The concept of revelation in the philosophy of Franz Rosenzweig

JANILCE PRASERES<sup>1</sup>

**Resumo:** *A Estrela da Redenção* é uma obra complexa que possui um mosaico de conceitos e significados que se entrelaçam e marcam profundamente o lugar de Franz Rosenzweig (1886-1929) entre os filósofos, pela sua originalidade e visão decisiva, que antecipa o problema da filosofia existencial e nela encontramos, ainda, as referências sobre a formação cultural e filosófica de Rosenzweig. Este, considerado por muitos como um grande expoente do pensamento judaico afirmava que o Judaísmo era o seu método e não o seu objetivo, neste sentido trilha seu percurso filosófico que vai da filosofia à teologia, numa espécie de fusão de conteúdos de filosofia, em que todos convergem para um mesmo caminho: a filosofia dialógica. Assim, temos o intuito de apresentar e compreender como o conceito de Revelação é cunhado na filosofia hebraica de Rosenzweig.

**Palavras-chave:** Revelação. Filosofia. Teologia.

**Abstract:** *The Star of Redemption* is a complex work that has a mosaic of concepts and meanings that intertwine and deeply mark the place of Franz Rosenzweig (1886-1929) among philosophers, for his originality and decisive vision, which anticipates the problem of existential philosophy and in it we also find references to Rosenzweig's cultural and philosophical background. Rosenzweig, considered by many to be a great exponent of Jewish thought, claimed that Judaism was his method and not his goal. In this sense, he follows his philosophical path that goes from philosophy to theology, in a kind of fusion of philosophy contents, in which all converge on the same path: dialogical philosophy. Thus, we intend to present and understand how the concept of Revelation is coined in Rosenzweig's Hebrew philosophy.

**Keywords:** Revelation. Philosophy. Theology.

### Introdução

Franz Rosenzweig (1887-1929) autor da obra, publicada em 1921, *A Estrela da Redenção*<sup>2</sup> é um dos livros mais importantes do século XX, escrita durante a Primeira Grande Guerra mundial, trata das questões mais graves e dolorosas desse século: a guerra, a violência, o Estado e a religião, em relação do judaísmo e

---

<sup>1</sup> Janilce Silva Praseres é professora auxiliar convidada na Universidade da Beira Interior (UBI), Departamento de Comunicação, Filosofia e Política. Atualmente realiza o Pós-Doutoramento em Filosofia e Mestrado em Ensino de Filosofia no Ensino Secundário, ambos na Universidade da Beira Interior (UBI). Doutora em Filosofia também pela UBI (tese de doutorado aprovada com Distinção). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM (2015). E-mail: janilcesilva310@gmail.com.

<sup>2</sup> ROSENZWEIG, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Trad. Alexandre Derczanski e Jean-Louis Schlegel. Paris: Seul, 2003.

cristianismo. Para além de antecipar a problemática da filosofia existencial, está na gênese do que chamamos o “pensamento dialógico”, mais conhecido por meio de M. Buber e E. Lévinas.

F. Rosenzweig é um dos responsáveis pela ênfase ao retorno à uma vida autêntica que foi impedida pela modernidade. A obra *Estrela da Redenção*, revela-se como uma das obras filosóficas mais importantes da época bem como carrega uma inspiração fortemente religiosa. A complexidade do conjunto da obra resulta de que cada uma foi elaborada e pensada como um livro, já que Rosenzweig desejava editar as partes separadamente. São explorados os limites da filosofia, o modo de pensar clássico, com ênfase na metafísica, para lançar um novo fundamento para experimentar a realidade.

Rosenzweig refuta um “Todo” que diz respeito àquela substância única que serviria de alicerce a uma unidade ontológica e epistemológica do real, determinada pela filosofia idealista grega e alemã; para tanto considera que se o todo se fragmenta, e emerge em três elementos fundamentais do real: Deus, o mundo e o homem, assim, num primeiro momento deparamo-nos com estes elementos em sua facticidade originária enquanto descobre-se que estão voltados para si mesmos.

Rosenzweig em vez de considerar um conceito de um todo, de uma realidade cuja natureza é a de uma única substância, debruça-se sobre uma realidade que se revela múltipla, em que cada elemento é redutível somente a si mesmo. Trabalha temas e conceitos vindos do pensamento teológico, mas busca pensá-los a partir de novos fundamentos, abandonando a perspectiva da velha razão e forma de pensar a totalidade.

Deste modo, temos como intuito desta análise o como Franz Rosenzweig aborda o conceito de revelação e seus desdobramentos que possibilitam descobrir inovações, que possibilitam o pensamento dialógico. Uma vez que, a sua concepção da revelação traduz-se como um apelo do outro e isto acaba por moldar o percurso da sua filosofia.

### **A filosofia de Franz Rosenzweig**

Franz Rosenzweig, alemão, de origem judaica, que teve uma quase-conversão ao cristianismo, enfrentou diversos desafios presentes na história da cultura europeia do século XX e que marcaram sobremaneira o desenvolvimento da sua filosofia. Qualquer estudo acerca deste filósofo culmina em sua grande obra *A Estrela da Redenção*, que possui uma diversidade de temas, mas aborda essencialmente a experiência humana implicada nas questões éticas, estéticas e metafísicas, que promove um encontro entre filosofia e teologia profundo, em que a realidade se manifesta a partir de três elementos fundamentais: Homem, Mundo e Deus.

Apesar de ter uma sólida formação clássica e literária, com uma admiração especial por Goethe, Rosenzweig inicia seus estudos universitários em medicina, em Göttingen, em 1905, mas, no ano seguinte já em Friburgo, começa a direcionar-se para filosofia, em um centro neokantiano, onde tem contacto filosófico inicial com a *Crítica da Razão Pura* de Kant. A partir de então, segue a filosofia como sua vocação, e debruça-se sobre o estudo da história e filosofia modernas. Neste sentido,

Estuda filosofia com o neokantiano Heinrich Rickert e história com Friedrich Meinecke. Este combinava a erudição histórica com a filosofia política e comungava da ideia que a Alemanha... não permanecera nas alturas que atingira com Kant e Goethe. (...) O jovem Rosenzweig conhece o sistema de Hegel e a ideia da razão de estado que se realiza na história, uma remota síntese entre a universalidade racional de Kant e a particularidade poética de Goethe. Nos primeiros meses de 1908, inspirado por um capítulo do livro de Meinecke, inicia uma dissertação sobre a filosofia política de Hegel. (HENRIQUES, 2017, p. 13)

Em seu percurso de estudos filosóficos Rosenzweig revelava e partilhava, junto ao seu círculo de amigos, preocupações religiosas entre a fidelidade ao judaísmo e a possível conversão ao cristianismo. Dentre seus amigos, em especial, destacamos a importante figura de Margaret Huessy, com quem Rosenzweig manteve uma correspondência constante. E Eugen Rosenstock, com quem Franz estabeleceu uma amizade profunda, distinguia-se pelas suas meditações sobre o pensamento gramatical, o significado da revelação e a crítica sistemática da filosofia de Hegel. Apesar de ser considerado um hegeliano em seu círculo de

amizade, Rosenzweig acreditava ser o neo-hegelianismo incapaz de dar orientação e fundamento aos problemas determinados pelas ciências, passou então a buscar outros caminhos. “Em carta a Hans Ehrenberg (26 de setembro de 1910), Rosenzweig afirma que a história não é apenas para ser contemplada, mas sim para ser posta em prática. Esta concepção existencial abria caminho para uma nova visão da ação humana” (HENRIQUES, 2017, p. 15).

A questão da revelação sempre perseguiu Rosenzweig desde a sua juventude, mesmo quando ainda dedicava aos estudos sobre Hegel, intrigava-o uma espécie de reconciliação hegeliana entre a subjetividade do eu e a objetividade do mundo, questionava como era possível conceber um ser divino que operasse tal reconciliação, entre a individualidade e o mundo. Apesar de Rosenzweig alimentar certas inclinações e inquietações gnósticas de que a relação da individualidade com o divino necessitava a negação do mundo. Contudo,

Entre os debates neste círculo de amigos íntimos, sobressai o da longa noite de 7 de julho de 1913 que Rosenzweig indicará, retrospectivamente, como uma epifania transformadora da sua vida. Ao longo da noite, que começou com uma discussão acalorada sobre um romance de Selma Lagerlof, *Os milagres do Anticristo*, Rosenstock persuadiu Rosenzweig a converter-se ao cristianismo, salientando que uma vida fundamentada na revelação e dedicada à missão de redimir o mundo seria o único caminho para a reconciliação do eu e do mundo. Rosenzweig emergiu desta experiência determinado a converter-se. Mas a determinação escondia uma crise: terá passado longas horas após a conversa, sozinho no quarto, com uma pistola na mão, *face a face com o Nada* (HENRIQUES, 2017, p. 18).

Nos perguntamos, se é sobre esta experiência, com este episódio a reverberar ao fundo, que Rosenzweig escreve sobre a morte na introdução de sua obra:

Da morte, do temor da morte, depende todo o conhecimento do todo. O homem sente evidentemente que está condenado à morte certa, mas não ao suicídio. Mas o que essa exortação filosófica apenas consegue recomendar é o suicídio, e não a morte decretada para todos. O suicídio não é morte natural, mas totalmente contranatura. A terrível capacidade de suicídio distingue o homem de todos os seres que conhecemos e não conhecemos. Essa capacidade indica um passo para a partir de tudo o que é natural (ROSENZWEIG, 2003, p. 19-20, tradução portuguesa de Mendo Castro Henriques).

Rosenzweig, apesar de alguns episódios de crises, continuava a aprofundar seus estudos sobre o cristianismo e este marca presença em sua obra filosófica. Converteu-se, assim, ao cristianismo, mas pouco tempo depois e após uma prolongada autorreflexão, decide abandonar esta conversão e volta as suas raízes, ao judaísmo, “numa carta à mãe, afirma que a mais íntima conexão do coração com Deus é algo que o judeu já possui, por natureza, por ter nascido no povo eleito. (...) Permanecerei judeu” (HENRIQUES, 2017, p. 19).

Franz Rosenzweig ao decidir permanecer judeu, não só afirma a sua reflexão sobre o seu próprio ser, bem como, direciona-se para um pensamento que reconheça o lugar da revelação na vida para um novo entendimento da razão, para isto, era necessário que o exercício de filosofar exigisse uma outra forma de pensar, um novo modo de conceber a realidade, em que a filosofia necessitaria do pensamento contaminado pela realidade. Para Rosenzweig, essa outra forma de pensar, esse “novo pensamento”, distancia-se do idealismo alemão e marca igualmente um distanciamento do pensamento a partir de categorias de essência, algo próprio do pensamento grego sobre a abordagem do real. De tal modo,

Se a velha filosofia culminara no idealismo alemão de 1800, o novo pensamento teria de se alimentar da revelação. Reconhecer o lugar da revelação na vida exige um novo entendimento da razão e uma nova visão da compatibilidade entre judaísmo e cristianismo. Era o despontar do pensamento dialógico. Em 1914, Rosenzweig matriculou-se na Hochschule für die Wissenschaft des Judentums de Berlim. Uma figura desta Academia de Estudos Judaicos era o neokantiano Hermann Cohen, aposentado do cargo de professor em Marburgo em 1912. Proferia palestras sobre Introdução à Filosofia, Maimónides, Moré Nevukhim, e o conceito de religião no sistema de filosofia. A associação com Hermann Cohen, que conhecera em novembro de 1913, foi um marco importante na maturação de Rosenzweig. (HENRIQUES, 2017, p. 19)

Após o retorno ao judaísmo Rosenzweig aprofunda-o cada vez mais, procurou estudar hebraico e comentários de rabinos sobre as escrituras, denuncia escritos teológicos de tendências românticas, que figuravam apenas sobre o cristianismo na vida de Jesus e o judaísmo como existência de um povo e esqueciam-se de ressaltar a revelação, noção central na relação entre filosofia e teologia, mas que não deve ser encarada de forma misteriosa e injustificável. Para o entendimento da experiência humana o pensamento tem de levar em

consideração não só a noção de revelação, mas, sobretudo, a noção de um Deus que entra em relação com o ser humano no mundo. “A revelação permite ver a história como trajetória de redenção. Todas estas noções reapareceriam poucos anos depois” (HENRIQUES, 2017, p. 21) em sua obra capital: *A Estrela da Redenção*. Assim,

Ou a revelação é relação ou não é revelação, assim podemos resumir a conclusão de Rosenzweig. Em carta a Rudolf Ehrenberg, de 18 de novembro de 1917, transmite ao seu primo e parceiro intelectual, a chave deste novo pensamento. Rosenzweig afirma que descobriu o seu ponto de Arquimedes nesta longa carta, a que Rosenzweig chamará de célula original – Urzelle – da Estrela da Redenção.

Estas meditações que decorrem em plena Grande Guerra, nas quais avulta a influência de Schelling, desencadeia a escrita da Estrela a partir de 22 de agosto de 1918, como relata a Gertrud Oppenheim em 27 de agosto: estou profundamente envolvido em desenvolver a minha carta ao Rudi em livro; vai ser fantástico e totalmente impublicável. As novas ideias sobre filosofia e teologia, revelação e razão, judaísmo e cristianismo irão fazer nascer o pensamento dialógico. Na Urzelle emergem, em esquemas e códigos, os conceitos centrais do novo pensamento dialógico: a alteridade – relação eu-tu; a factualidade – relação entre facto e ato; o amor – relação divina e humana; a liberdade como realidade vital; os nadas mundanos, humanos e divinos na metaética, metalógica e metafísica. (HENRIQUES, 2017, p. 22)

*A Estrela da Redenção* é uma obra difícil e extremamente densa, dividida em três partes (três grandes livros) com uma tonalidade religiosa, mas com ideias poderosas que questionam a pós-modernidade a partir de um pensamento dialógico, para uma transformação do mundo em sua relação com a humanidade. Rosenzweig questiona, ainda, acerca do que é que sabemos sobre o mundo que nos rodeia, uma vez que, o mundo também está em nós e é a sua própria evidência.

Para Rosenzweig, o homem não é demonstrável, assim como Deus e o mundo igualmente não são, neste sentido a particularidade do homem não é apreendida pelo conhecimento, pelo saber. A filosofia acreditava ter de certa forma aprisionado o homem na ética, o que para ele é impossível, pois, mesmo muito que se pretendesse da ação humana, o esforço da ética “só conseguia reintegrar a ação com a mesma necessidade no círculo do Todo, cognoscível no momento da realização; toda a ética acabava por desembocar novamente numa doutrina da

comunidade como parte do ser” (ROSENZWEIG, 2003, p. 29). Era necessário, antes, ancorar a ação no princípio em que o ser é real, caso contrário a ética permanecerá sempre como uma parte da visão do mundo.

Se “a oposição entre a visão da vida e a visão do mundo é de tal modo candente na oposição à parte ética da visão do mundo que seria preferível chamar metaéticas às questões da visão da vida” (ROSENZWEIG, 2003, p. 30), isto ocorre porque há uma oposição íntima entre visão do mundo e a visão da ética, em que elas se afetam e tentam resolver, a seu modo, as questões umas das outras. É preciso fazer frente ao mundo, a um certo princípio compreendido como “Todo”, uma totalidade, que tem como consequência uma refutação da unidade de pensamento.

Quanto à ética, é preciso destacar que o Eu é independente da personalidade, que é o indivíduo em sua ação, em sua pertença, ao social. Se o indivíduo está sujeito à ordem de valores éticos cada vez mais universais, o Eu, por sua vez, não somente é livre em sua interioridade como não é objeto da ética. O Eu é o sujeito da ética. O Eu é uma realidade metaética (...). O Eu, encerrado em si, cego e surdo a todo o externo, é ainda mudo e nada sabe senão daquilo que está em seu interior. Ele é metaético. (BUENO, 2016, p. 156)

170

Para Rosenzweig a filosofia em toda a sua busca por uma essência universal, atemporal e única para toda a realidade, causou um distanciamento da existência viva; e isto, seria justamente a enfermidade da filosofia. Na Estrela, a análise inicial, sobre a singularidade do indivíduo “que vive na sombra da morte é seguida pela demonstração de como os pensadores existenciais do século XIX usaram essa descoberta da singularidade para dissolver a velha filosofia que se arrogava de conhecer o todo” (HENRIQUES, 2017, p. 35). Dentre esses pensadores, destacamos a figura de Nietzsche, o qual, conforme Mendo Henriques (2003, p. 35), para Rosenzweig, foi o primeiro a confrontar Deus face a face, não apenas negando-o, mas amaldiçoando-o; para Nietzsche o homem deve ser o guia de si mesmo, não deve precisar de valores postos de maneira forçosa pela religião, de parâmetros opressores impostos por uma religião ou um outro poder metafísico qualquer imposto a ele. “Para Nietzsche, não havia tal separação entre a altura e a planície em seu próprio Eu, e assim seguiu plenamente o seu caminho, alma e mente, homem e pensador fundidos até ao final” (ROSENZWEIG, 2003, p. 28).

Conforme Nietzsche, o advento das religiões que nasce a partir e na própria moral trouxe a exasperação dos princípios inatos do bem e do mal. E como consequência temos a opressão do homem, a escravização da sua vida ao invocar um deus que teria como obrigação salvá-lo e redimi-lo de sua predileção pelo mal em detrimento do bem. Resultando num aprisionamento do homem e inibindo a sua autonomia. Em vez de valorar o homem como ser superior, a religião o relegou ao âmbito do mau, definindo-o mal, como perverso, como pecador e imoral. De tal modo, “a crítica à metafísica, levada a cabo por Rosenzweig, é tributária da crítica nietzschiana à filosofia. A “morte de Deus”, vista também como morte dos sistemas metafísicos, é claramente a perspectiva adotada por Rosenzweig, especialmente do Deus oriundo da tradição da metafísica” (BUENO, 2016, p. 159).

O pensamento dialógico proposto inicialmente por Rosenzweig busca romper com uma totalidade de ser e nada, em uma denúncia da tradição filosófica que não considera a singularidade irreduzível do eu, que se encontra entre o ser e o nada. Para tanto estabelece uma reflexão acerca do eu individual explorado na angústia da morte; o mundo, o qual o eu se contrapõe. E Deus, que transcende ao mundo e ao eu, para destacar a posição fundamental destas três entidades Rosenzweig defini-as com o prefixo meta, que compreende o Deus metafísico, o mundo metalógico e o ser humano metaético.

Tal como a metaética no homem o torna o senhor livre do seu ethos, de tal forma que ele o possui e não o inverso; assim como o metalógico no mundo faz do logos um "ingrediente" do mundo e totalmente evidente no mundo, de tal modo que o mundo o possui, e não o inverso; assim também o metafísico em Deus faz da natureza um "ingrediente" de Deus. Deus tem uma natureza, a sua, independentemente da relação em que, possivelmente, entra com a physis fora de si, com o "mundo". Deus tem a sua natureza, a sua essência por natureza, a sua essência que está aí. Isto é tão pouco evidente que mesmo até Hegel, a filosofia nunca deixou de contestar a Deus esta existência (ROSENZWEIG, 2003, p. 38).

Para Rosenzweig a forma mais elaborada desta contestação é a prova ontológica de Deus, tão antiga quanto a filosofia, mas que sucedeu num embate entre teólogos e filósofos sobre a insistência na existência de Deus. O Deus para Rosenzweig ultrapassa a configuração “metafísica” que significa está para além da physis, para ele Deus tem uma natureza que não pode ser definida em um conceito,

nem atrelada em um sistema de totalidade. Deus é Deus e dar-se na experiência no homem, não em sentido místico, mas como Revelação.

### **Revelação em Franz Rosenzweig**

F. Rosenzweig é um dos responsáveis pela ênfase ao retorno à uma vida autêntica que foi impedida pela modernidade. Encontramos, ainda, a expressão da tensão vital entre o nada e o ser, em que, para o autor, o nada não é irreal, ele é impensável. A morte constitui uma relação entre o pensar e o real, em que o real vem antes do pensar, também nos diz que o amor é tão forte quanto a morte. O pensamento de Franz Rosenzweig busca um certo enfrentamento, um distanciamento do idealismo alemão e empreender de tal forma um “novo pensamento”, que fosse capaz de reconhecer a revelação no tange a vida, para uma nova compreensão da razão e até mesmo do judaísmo e cristianismo. Para Rosenzweig o pensamento deveria estar permeado pela realidade e não ser um pensamento essencialista, “essência”, que marca o pensamento grego. Para compreender os três elementos (Deus, o homem e o mundo) é preciso partir da própria experiência, em que considera que a doença da razão só pode ser curada pelo poder da própria vida.

Em Rosenzweig temos a afirmação do uso do judaísmo como método ou o método judaico (GUARNIERI, 2018, p. 25) que se traduz num processo contínuo que se dá por meio do diálogo. Diálogo que dá lugar a ação, pois dialogar está relacionado com o tempo e requer que o outro, de forma concreta, escute e se manifeste sem saber que se dará o encontro, de modo que o pensamento deva fluir, sem saber onde vai parar. Como já referimos, neste diálogo participam o homem, o mundo e Deus, que constituem a realidade, esta não se enraíza numa totalidade, mas na relação entre esses três elementos e é na segunda parte da obra, A Estrela da Redenção, que estes elementos entram em relação.

Embora esta obra seja o expoente maior do pensamento de Rosenzweig, a carta enviada a seu primo Rudolph Ehrenberg, que citamos anteriormente, publicada com o título de Urzelle, já apareciam alinhadas algumas das ideias fundamentais de seu trabalho principal, na forma de algumas grandes intuições

que se encontram expostas ainda na sua forma embrionária, mas que formaram seu sistema de filosofia.

Na carta, o conceito de revelação como orientação não significa só de uma descrição de via histórica de revelação, nem apenas do relato consagrado pela tradição religiosa. Trata-se de um conceito que se sustenta racionalmente constituindo-se em um importante fundamento. Rosenzweig acredita conseguir superar o relativismo que reina no campo filosófico e teológico. De forma que,

O sentido específico de revelação é o de uma relação entre Deus e o ser humano. Assim como na criação, a liberdade (Não, Ato) do Deus elementar se inverteu em um Sim fundamental, agora na revelação inverte-se a essência (Sim, Coisa) do Deus primordial. O ser incondicional de Deus, que se manifestara como a necessidade do destino, irá agora converter-se em Não, uma força ativa. Essa força é uma novidade que carece de um nome novo: A essência eterna de Deus desperta de novo e a cada momento, sempre jovem, sempre primordial – como amor (E. 178). A revelação envolve transformação do amor. É a abertura de algo fechado [Das Sichauftun eines verschlossenen]; é trazer para a luz o que estava obscuro; é divulgar o que estava oculto. Esta decisiva característica designa-se como uma viragem, uma reversão [eine Wendung, eine Umkehr]. Por isso Rosenzweig afirma porque tornar-se manifesto é a conversão (Umkehr) do devir. Só o devir é secreto. O tornar-se manifesto é – revelação (HENRIQUES, 2017, p. 45).

173

A articulação que Rosenzweig tenta desenvolver é entre a razão sistemática e o elemento existencial, extrassistemático (BUENO, 2016, p. 108), que é o indivíduo, embora opere como o elemento ativo da mesma filosofia, mas não é abarcado por ela quando esta assume sua forma de sistema da totalidade. Conforme Bueno, a revelação é possível, mas não mais como um momento subsumido dentro do sistema da totalidade, mas por uma decisão, ou seja, por um ato de escolha, de caráter existencial. A argumentação de Rosenzweig é bastante complexa e para acompanhá-la é preciso ter sempre em consideração os três elementos. Assim, temos o entendimento de que as relações Criação, Revelação e Redenção despontam sempre que o Não no interior de cada um dos elementos se converte em um Sim e, assim, une-se com o que tinha sido o Sim dentro do outro elemento, agora invertido em um Não.

Rosenzweig atribui ao conceito de revelação uma função metodológica, conceitual, mas também revisa seu papel histórico como facto da Revelação e leva

em consideração o seu aspeto existencial, quando este conceito assume um papel fundamental no que se refere ao homem em suas relações com Deus, uma vez que, revelação diz respeito, sobretudo, a relação entre Deus e o ser humano, em que cada um dos elementos possuem potencial para realizar na relação um com os outros. E é este desenvolvimento relacional o ponto alto do pensamento dialógico. Neste sentido,

a criação carece de se desenvolver na revelação e na redenção, porquanto tanto consolida como desestabiliza Deus e o mundo. Com a criação, Deus cumpre a promessa de liberdade divina como fundamento essencial do mundo, mas quebra a sua factualidade elementar. A liberdade de Deus satisfaz-se com a criação; o ser elementar ficou para trás. Esta ameaça do nada a que também Deus está submetido após criar, serve como força motriz para a revelação e para a redenção. Sugere Rosenzweig que Deus tem realidade como o ponto de origem do mundo, mas fica oculto pelo mesmo mundo que criou. Ser fundamento do mundo não é o mesmo que ser reconhecido. (HENRIQUES, 2017, p. 48)

Conforme Rosenzweig Deus permanece desconhecido e é pela relação reveladora com o homem que possibilitará o reconhecimento de Deus em seu ser incondicional. De tal maneira, a revelação na perspectiva existencial, é amor. E este não deve ser compreendido como compaixão, mas como misericórdia genuína que se dá na experiência vivida que nos afeta. Embora seja difícil pensarmos o conceito de revelação filosoficamente ou ainda sob os olhos da razão e não da religião ou da teologia.

Em Rosenzweig, a palavra de Deus é revelação porque é ao mesmo tempo criação. É preciso considerar o sujeito existencial, concreto, que se sabe criado, que é anunciado na presença da revelação, da presença divina. O ponto de partida deverá ser a partir da percepção do real e da existência a partir da perspectiva do milagre. Assim, Rosenzweig volta a uma categoria fundamental da teologia cristã, mas que também é da tradição judaica e que agrega ao seu próprio pensamento, em que o conceito de milagre assume uma nova significação, que estará ligada ao conceito de Revelação. Para o homem, em particular, a Revelação será a responsável por fazer dele uma alma. Precisamente por isso, como diz “Ephraim Meir, em Rosenzweig “A Revelação é o milagre par excellence”. Este é o conceito

de revelação como a experiência do milagre que perpassará todo a segunda parte de *A Estrela da Redenção*” (BUENO, 2016, p. 168).

Para Franz Rosenzweig, Deus é o ponto de partida, é o ponto de origem do mundo, mas é, por esse mesmo mundo que criou, ocultado, ficando assim, uma parte desconhecida que paira no nada elementar e é somente pela relação da revelação com os seres humanos que Deus terá o seu ser incondicional reconhecido. Partindo da perspectiva existencial, a revelação é amor, mas que precisa ser vivido como misericórdia genuína e não como um atributo da compaixão ou necessidade. É como se Deus tivesse se apaixonado pela humanidade e de tal forma, experimenta este amor de forma espontânea sem determinação prévia.

De tal modo, o ser incondicional de Deus e, portanto, a necessidade do destino divino, se converte no amor. Em que, o ser humano acolhe o amor divino, convertendo o seu orgulho em humildade. O amor divino traduz-se em uma força inesperada que surge quando Deus se volta para nós. Para Rosenzweig há uma nova definição de fé. “A fidelidade do indivíduo atua sobre o Deus a quem a alma é fiel. Na força do amor brilha um grande Sim que o amante não encontraria em si mesmo: e a fé é o amor de retorno do amado ao amante, uma fidelidade duradoura” (HENRIQUES, 2017, p. 50).

A partir do pensamento de Franz Rosenzweig, compreende-se que a criação resulta da relação unificadora entre a natureza do criador divino e a existência ativa do mundo. A revelação é referente ao momento em que a subjetividade se torna alma ou indivíduo e este acorda para a consciência da existência. O sistema filosófico de Rosenzweig está ancorado na religião judaica-cristã, em que o judaísmo dá o referencial imutável e o cristianismo a universalidade que o primeiro não pretende ter. O pensamento de Rosenzweig é incontornável para o século XXI, na era da superioridade da “razão” técnica e digital, em que a vida real das pessoas é subjugada. Rosenzweig é um pensador que merece com toda honra que seu pensamento seja difundido e que alcance maior extensão.

## Considerações finais

A obra de Franz Rosenzweig aborda um diálogo entre judaísmo e cristianismo não como resultado de uma filosofia da religião, mas como uma filosofia que evoca e explora as bases para um "novo pensamento", que se apoia no judaísmo como método e toma a Revelação como categoria fundamental, numa espécie de complementaridade entre filosofia e teologia. Em um diálogo tão profundo em que, para Rosenzweig, o cristianismo não poderia existir sem o judaísmo e vice-versa, em que o amor, a fé e esperança são as chaves para redimir o mundo e encontrar novas possibilidades de diálogo no testemunho da revelação.

Destaca a importância do milagre como prova da verdade revelada, tanto na antiguidade pagã quanto na cristã. Aborda o milagre como sinal e argumenta que o milagre sinaliza um poder extraordinário, especialmente na revelação bíblica, num repensar a revelação como relação entre o absoluto e a subjetividade. Sustenta que o milagre possui um caráter misterioso, revelando um domínio da natureza conhecido apenas por Deus. Em que, enfatiza o papel do testemunho na compreensão do milagre, que pode ser atestado por indícios, provas e, mais profundamente, pelo martírio daqueles que defendem sua fé até a morte. No entanto, o milagre central para Rosenzweig é a própria revelação, que estabelece um diálogo entre Deus e o ser humano. Sugere que essa experiência não pode ser vista como um evento externo e objetivo, mas sim como uma ocorrência histórica e existencial que afeta o presente.

176

## Referências

BUENO, J. L. A travessia do nada na filosofia da religião de Franz Rosenzweig. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016, p. 156. [Tese de Doutorado em Ciências da Religião]. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/1971/1/Jose%20Luiz%20Bueno.pdf>.

Acesso em: 9 de janeiro de 2023.

GUARNIERI, M. C. M. "A filosofia hebraica de Franz Rosenzweig". In: *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Universidade de Brasília, v. 1, n. 1, p. 25-35, out, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/13019/11375>. Acesso em: 9 de janeiro de 2023.

HENRIQUES, M. C. *Franz Rosenzweig e o pensamento dialógico*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017.

PRASERES, J.

ROSENZWEIG, F. *L'étoile de la rédemption*. Trad. A. Derczanski e J-L. Schlegel.  
Paris: Seul, 2003.

Submissão: 14. 08. 2023 / Aceite: 30. 08. 2023

# **Transumanismo e filosofia clássica: aprimoramento humano e felicidade no contexto das narrativas do Universo Cinematográfico da Marvel (UCM)**

## **Transhumanism and classical philosophy: human enhancement and happiness in Marvel Cinematic Universe (MCU) narratives**

CRISTHIAN DENARDI DE BRITTO<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho se ocupa do aprimoramento humano, uma hipótese ficcional recorrente no Universo Cinematográfico da Marvel que está na iminência de se tornar realidade. É o que defende o Transumanismo, um movimento filosófico intelectual que busca modificar a vida humana pela biotecnologia visando a erradicar o sofrimento (doenças, deficiências, limitações, incapacidades) e aumentar as capacidades humanas (físicas, mentais, emocionais, morais) e o bem-estar. A questão é se esse aprimoramento artificial reúne mesmo tais condições. Recorrendo à ideia de cuidado de si da Filosofia Antiga, também é possível dominar a si mesmo e alcançar a liberdade, a tranquilidade e a felicidade possível. O desenvolvimento tecnológico esperado deve melhorar a qualidade de vida, mas é duvidoso que possa tornar uma vida genuinamente boa: os exercícios espirituais e as técnicas de cuidado de si podem fornecer um complemento importante. É o que se procura demonstrar, recorrendo a exemplos fictícios extraídos das narrativas do Universo Cinematográfico da Marvel, os quais apontam que o aprimoramento artificial não é condição suficiente para garantir uma vida repleta de fraternidade, êxito e satisfação, nem garante o aprimoramento ético e moral, bem como para a importância do autoconhecimento, da meditação sobre o propósito da vida e dos afetos.

**Palavras-chave:** Filosofia clássica. Cuidado de si. Transumanismo. Aprimoramento humano. Super-heróis.

**Abstract:** This paper regards to the human enhancement, a recurring fictional hypothesis in the Marvel Cinematic Universe that is on the verge of becoming reality. This is what Transhumanism stands for, an intellectual philosophical movement that seeks to modify human life through biotechnology in order to eradicate suffering (diseases, disabilities, limitations, incapacities) and increase human capacities (physical, mental, emotional, moral) and the welfare. The question is whether this artificial enhancement really does meet these conditions. Resorting to the idea of self-care from Ancient Philosophy, it is also possible to master oneself and achieve freedom, tranquility and happiness. The expected technological development should ameliorate the quality of life, but it is doubtful that it can (ensure/assure) a genuinely good life: spiritual exercises and self-care techniques can play an important part. This is what I pursue to demonstrate, using fictitious examples taken from the narratives of the Marvel Cinematic Universe, which point out that artificial enhancement is not a sufficient condition to guarantee a life full of fraternity, success and satisfaction, nor does it guarantee ethical and moral improvement, as well as the importance of self-knowledge, meditation on the purpose of life and affections.

---

<sup>1</sup> Graduado em Direito; especialista em Direito Administrativo e em Direito Processual Civil; mestre em Direito Constitucional junto ao Centro Universitário Autônomo do Brasil, UNIBRASI e doutorando em Filosofia pela UNIOESTE. Atualmente é advogado sócio do escritório Britto & Longhi - Assessoria Jurídica Especializada; professor de pós-graduação em Direito; procurador jurídico do Município de Vitorino/PR. Tem experiência na área de Direito Público, com ênfase em Direito Constitucional e Administrativo. E-mail: cristhianbritto@hotmail.com

**Key-words:** Classical philosophy. Self-care. Transhumanism. Human enhancement. Super-heroes.

## Introdução

Entre 2008 e 2019 a *Marvel Studios – LLC*, revolucionou o mundo do entretenimento com novas adaptações cinematográficas das Histórias em Quadrinhos. Ao longo dos onze primeiros anos, foram desenvolvidos vários filmes cujas narrativas individuais se integravam numa trama mais complexa e abrangente (um “*crossover*”) que reunia os vários super-heróis — além de séries e curta metragens. O grande projeto teve início com o *Homem de Ferro* (2008) e concluiu uma primeira grande fase com *Vingadores: Ultimato* (2019) — que veio a consolidar-se como um dos maiores sucessos de bilheteria (“*blockbuster*”) de todos os tempos — e com *Homem-Aranha: Longe de Casa* (2019). Novos filmes e séries vêm dando continuidade ao projeto.

O Universo Cinematográfico da Marvel (*Marvel Cinematic Universe*) se encontra povoado de invenções tecnológicas, personagens extraordinários e “argumentos” ficcionais.<sup>2</sup> Entre as tecnologias, as histórias mostram inteligência artificial (os programas Jarvis, Sexta-feira e Edith de Tony Stark), nanotecnologia (a armadura de Tony Stark, o traje do Pantera Negra, o capacete de Peter Quill), interconexão não só global, mas mesmo universal e tecnologia espacial de ponta que permite a colonização do espaço (*Thor*, 2011, 2013, 2017; *Guardiões da Galáxia*, 2014, 2017; *Capitã Marvel*, 2019). Entre os personagens, há heróis e vilões que derivam sua super-condição de uma natureza especial: alguns são alienígenas (Groot, Gamora, Drax, Mantis, Thanos, Ronan); outros chegam a ser deuses ou semideuses (Thor, Loki, Hela, Peter Quill, Ego, Dormammu). Há heróis e vilões que são humanos comuns com maiores ou menores habilidades naturais (Clinton Barton, Natascha Romanoff, Barão von Strucker, Zemo) e/ou que possuem algum traje especial (Homem de Ferro, Falcão, Homem-Formiga, Vespa, Abutre). A

---

<sup>2</sup> Atenho-me apenas às narrativas adaptadas para o cinema, vinculadas a este projeto cinematográfico específico. Deixo, portanto, de fora as versões narrativas desenvolvidas nos quadrinhos, bem como as adaptações cinematográficas autônomas que não se vinculam a esta grande produção.

grande maioria, no entanto, é formada por humanos comuns que se tornaram superiores graças a algum tipo de aprimoramento — quase sempre deliberado (Capitão América, Pantera Negra, Wanda e Pietro Maximoff, além de Soldado Invernal, Caveira Vermelha, Rocket Raccoon, Abominável), eventualmente acidental (Hulk, Homem-Aranha, Capitã Marvel).<sup>3</sup> E há por fim heróis e vilões que não são nem deuses ou semideuses, nem alienígenas e nem humanos: são seres cuja consciência ou foi implantada ou surgiu espontaneamente sobre uma base artificial (como Ultron, um projeto de defesa de Tony Stark combinado com um super programa de inteligência artificial existente no centro da Joia da Mente, que adquire consciência e constrói e reconstrói várias vezes os corpos andróides que habita, e Visão, cuja consciência foi criada pela Joia da Mente em um andróide sintético formado por *vibranium* e informado por Jarvis, o programa de inteligência artificial de Tony Stark).<sup>4</sup> As tramas ainda exploram o argumento de que tecnologias avançadas permitem congelamento criogênico com reanimação posterior (Capitão América, Soldado Invernal) e reprogramação mental (Soldado Invernal, Capitã Marvel), mostram personagens com expectativa de vida elevada (Thor, Ego), especulam sobre risco de extinção de vida inteligente (o projeto de Ultron em relação à Terra e em parte o de Thanos e o de Ego em relação ao Universo) e até jogam com a possibilidade de mergulhos no mundo quântico e viagens no tempo (*Vingadores: Ultimato*, 2019).

Seres, tecnologias e “argumentos” como estes parecem a uma primeira vista muito distantes de nosso atual estágio de desenvolvimento civilizacional... Ou pode não ser bem assim. Num artigo publicado no fim do século passado e republicado no início do século presente, Bostrom (2001) já discutia praticamente todas estas possibilidades, argumentando que elas estão mais próximas de nossa realidade do que se imagina.

---

<sup>3</sup> Os filmes individuais não mostram como o Hulk e o Homem-Aranha adquiriram seus superpoderes, mas fica implícito que teriam resultado de eventos acidentais: respectivamente, uma explosão de raios-gama e a picada de uma aranha radioativa.

<sup>4</sup> A Nebulosa é um caso à parte: é uma alienígena cujas partes do corpo natural foram sendo substituídas por partes mecânicas ao longo de sua história.

No presente trabalho, desejo explorar uma das hipóteses ficcionais presentes no Universo Cinematográfico da Marvel e que pode estar na iminência de se tornar realidade em vista do atual estado de arte do desenvolvimento tecnológico no mundo: o aprimoramento humano (*human enhancement*). Trata-se de uma das bandeiras de um movimento filosófico intelectual chamado de Transumanismo, que tem despertado acaloradas discussões sobre seus riscos, limites e possibilidades. A expectativa de muitos transumanistas é de que a intervenção tecnológica sobre a vida humana aumente o bem-estar não apenas por erradicar doenças e deficiências que impingem dor e sofrimento, limitações e incapacidades, mas inclusive por aumentar capacidades físicas, mentais, emocionais e mesmo morais (Vilaça-Dias, 2014).

Meu objetivo — seguindo a linha destas discussões — é questionar se o projeto transumanista, neste ponto, realmente tem condições de atender plenamente a estas expectativas. Minha intuição inicial é de que as diversas formas de aprimoramento humano que a biotecnociência poderá oferecer têm de fato boas chances de melhorar significativamente a qualidade de vida das pessoas, mas elas não terão condições de só por si determinar o que torna uma vida realmente valiosa, uma vida que valha à pena ser vivida. Passados mais de dois mil anos, parece que ainda há lições dos filósofos da Antiguidade clássica que merecem ser relembradas.

Deste modo, o trabalho se acha dividido em três seções. Na primeira seção, resgato o sentido do que seja uma vida boa no pensamento da Antiguidade clássica, adotando como fio condutor o conceito de “cuidado de si” — sobretudo na interpretação de Foucault (2011, 2012). Na segunda seção, apresento o que se constitui o transumanismo, com seus pressupostos e objetivos, especificamente quanto às promissoras técnicas de aprimoramento humano em prol do bem-estar e da felicidade das pessoas. Na terceira e última seção, discuto os limites do transumanismo em vista do pensamento filosófico da Antiguidade clássica que ainda pode ter lugar no contexto de uma civilização humana biotecnologicamente mais avançada, tomando como pano de fundo elementos (tecnologias ainda ficcionais, personagens e argumentos) do Universo Cinematográfico da Marvel.

## A vida boa na filosofia da antiguidade clássica

Ao explorar as concepções de vida boa na Antiguidade clássica, recorro ao conceito de “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*), investigado a fundo por Foucault (2011). Trata-se de uma forma de vida, de uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo — uma exigência perene de exercício da mente e de reflexão sobre os pensamentos que passam por ela, que dá lugar a um conjunto de ações de si para consigo, por meio das quais cada um se assume, se modifica, se purifica, se transforma e se transfigura.

Foucault (2011) toma como ponto de partida os conceitos de “filosofia” e de “espiritualidade”. A filosofia é forma de pensamento que se interroga, não sobre o que é verdadeiro e o que é falso, mas sobre o que torna possível ao homem acessar o verdadeiro, separando-o do que é falso. A espiritualidade é o conjunto de buscas, práticas e experiências (as purificações, as ascetes, as renúncias, etc.) que constituem o preço a pagar para que o homem possa ter acesso à verdade. Para ele, na Antiguidade clássica a questão da filosofia (como ter acesso à verdade) é indissociável da questão da espiritualidade (por que transformações é preciso passar para poder ter acesso à verdade). É no contexto da espiritualidade — desta preparação do homem para poder se tornar sujeito de verdade — que se inscreve o “cuidado de si”.

Algumas técnicas rudimentares de cuidado de si deitam raízes antigas no tempo.<sup>5</sup> Mas é através de Sócrates, conforme descrito por Platão, que ganha melhor expressão — embora vinculado ainda ao conceito de “conhecimento de si” e com uma funcionalidade própria: o exercício da cidadania. Foucault (2011) destaca o cuidado de si em duas obras de Platão: a *Apologia a Sócrates* e o *Primeiro Alcibíades*.

Na *Apologia de Sócrates*, o cuidado de si aparece em três momentos. Primeiro quando perguntam a Sócrates se ele não tem vergonha de estar sendo julgado por crimes infamantes, ao que ele responde estar orgulhoso e que nem pela ameaça de morte abriria mão de sua atuação — a qual, por determinação dos deuses, consistia

---

<sup>5</sup> Os pitagóricos adotavam técnicas de provação: submetiam-se a situações que tivessem a força de uma tentação e se esforçavam tentando superá-la (Foucault, 2011).

em questionar os atenienses se eles não se constrangiam de se ocupar apenas em adquirir riquezas, fama e honrarias, sem se importar com a razão, a verdade ou o melhoramento de suas almas (Platão, 1980a, 29d-e). Depois, quando Sócrates afirma que se o condenassem à morte, ele perderia menos que os atenienses, porque então não haveria mais quem os incitasse a se *ocuparem consigo mesmos*, a menos que os deuses colocassem outro no seu lugar (Platão, 1980a, 30d-31a). Por fim, quando se pergunta que pena merece por ter renunciado a uma vida tranquila e negligenciado o que a maioria dos homens estima (fortuna, magistraturas, postos militares, destaque na tribuna, participação em coalizões e facções, etc.), para dedicar-se a incitar os atenienses ao próprio aperfeiçoamento (Platão, 1980a, 36c). Ou seja, Sócrates, que andava em andrajos e descalço, renuncia aos bens materiais (cargos, fortuna, vantagens) para despertar nos atenienses a importância e a necessidade de *cuidarem de si*, assumindo uma posição de mestre ou diretor de consciência (diretor espiritual). Ele se compara a um inseto (“tavoão”) que pica os animais e os faz agitarem-se: o cuidado de si é como se fosse um agulhão, que funciona como um princípio de agitação, de movimento, de inquietação nos homens (Foucault, 2011).

No *Primeiro Alcibíades* o cuidado de si apresenta uma dimensão não só catártica como política.<sup>6</sup> Apesar de as referências ao cuidado de si serem mais difusas, de igual modo penso se possa isolar três importantes momentos. O primeiro é quando Sócrates coloca a Alcibíades um dilema — algo como: *morrer cedo e sábio ou levar uma vida longa e ignorante*. Sócrates assume que Alcibíades preferiria morrer se não pudesse acrescentar à sua vida mais sabedoria do que já tinha até então, e é só por que almeja dar um sentido mais elevado à sua vida, voltando-se para o povo e para o governo da cidade, que seu *daimon* o autoriza a dirigir-lhe a palavra depois de um longo tempo de afastamento (Platão, 1980b, 104a-105a). O segundo é quando pede a Alcibíades de seus planos em relação a si mesmo, se pretende *continuar como está, ou aplicar-se em alguma coisa*, ao que Alcibíades diz que este assunto é algo para ele e Sócrates deliberarem juntos ao

---

<sup>6</sup> Segundo Foucault (2011), a dimensão catártica do *Primeiro Alcibíades* é desenvolvida no *Fédon*, e a dimensão política, no *Górgias*.

mesmo tempo em que chama os homens públicos de Atenas de incompetentes, dizendo-se superior (Platão, 1980b, 119a-b). Sócrates observa que não é com os atenienses que Alcibíades se deve preocupar, mas com persas e espartanos, e o convida a refletir mais sobre se *não cuidaria mais de si se considerasse persas e espartanos inimigos temíveis*, em vez de os menosprezar; observa também que persas e espartanos são muito mais ricos e instruídos que os atenienses, bem como que a riqueza de Alcibíades é nada comparada à riqueza deles e que para um jovem aristocrata Alcibíades não teve lá tanta sorte em termos de educação (Platão, 1980b, 119c-122b).<sup>7</sup> O terceiro é quando indaga o que é o “si”, de que se deve cuidar e conhecer: *cuidar de si* não é cuidar de seus negócios, de sua vida, mas tornar-se melhor em sua essência, na sua alma — o que exige autoconhecimento (Platão, 1980b, 128a-130e). Em suma, Alcibíades passa a desejar uma vida de valor, predispondo-se ao aperfeiçoamento moral (o que atrai Sócrates), e isso corresponde ao cuidado e ao conhecimento de si. Este “si”, que se deve conhecer e de que se deve cuidar, é a própria alma. O amor verdadeiro (aquele que Sócrates nutre por Alcibíades) é o amor de uma alma para outra alma, mas com uma ressalva: “enquanto ela aspirar a aperfeiçoar-se” — de modo que é preciso esforço constante para tornar a alma cada vez mais virtuosa e excelente, cada vez mais sábia e boa (Platão, 1980b, 131d).

Mas a época de ouro do cuidado de si desponta nos séculos I e II da era cristã, com os neoplatônicos (cínicos, epicuristas e estoicos). Segundo Foucault (2011), é aqui que se desenvolve uma “tecnologia de si” (*tékhnē*), baseada numa “equipagem” (*paraskeuē*) espiritual que funciona como um conjunto de verdades (princípios fundamentais) e de prescrições (regras de conduta) que orientam como a pessoa deve se conduzir na vida para viver bem, superando as tribulações inevitáveis e se preparando para a morte. Esta tecnologia de si, posta em prática visando a preparar o “espírito” para acessar a verdade, abrange uma série de *exercícios*.<sup>8</sup> Foucault (2011)

---

<sup>7</sup> Mesmo sendo da aristocracia ateniense, Péricles, seu tutor, havia confiado a educação de Alcibíades a Zópiro da Trácia, um escravo velho e ignorante (Platão, 1980b, 122b).

<sup>8</sup> A própria etimologia das palavras gregas *epiméleia* e *epimeleísthai*, que integram as expressões “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) ou “cuidar de si” (*epimeleísthai heautoû*), é significativa a este respeito: ambas derivam de *meletân*, *meléte*, *melétai* e têm o sentido de “meditação”, mas não no sentido que hoje se atribui, e sim, no sentido de “treino”, de

refere o exame de consciência (no início e no fim do dia), a escuta, a escrita e a incorporação de discursos, a abstinência e a meditação de modo geral, especialmente sobre os males e a morte. Hadot (2014), de seu turno, alude a: atenção; meditação e lembrança do que é bom; leitura, audição, pesquisa e exame aprofundado (exercícios mais intelectuais); domínio de si, realização dos deveres e indiferença às coisas indiferentes (exercícios mais ativos). A meu modo, divido estes exercícios em três grupos, mas é certo que todos estão intimamente entrelaçados. Um primeiro grupo de exercícios está relacionado a um despertar do espírito e engloba a “atenção” (*prodochè*) e a “memória” (*mnemè*). É preciso primeiramente distinguir aquilo que depende de si, daquilo que não depende e essa distinção deve estar sempre em mente. Além disso, é preciso estar permanentemente atento ao instante — este “minúsculo momento presente”, que é chave dos exercícios espirituais na medida em que livra da paixão o passado e o futuro, que independem do homem (Hadot, 2014, p. 26) — e ter “sempre à mão” (*procheiron*) um princípio simples e fundamental que pode ser aplicável como um ato reflexo em determinadas situações. Um segundo grupo está relacionado à transformação que se deve operar na personalidade. Em parte através do enfrentamento de situações reais, em que se deve conquistar o “domínio de si” (*enkrateia*), abstando-se de excessos de toda ordem. Em parte através dos exercícios de “meditação” (*meletè*), que permitem que se esteja pronto quando circunstâncias inesperadas e eventualmente dramáticas se apresentarem. Os exercícios de meditação abrangem o “exame de consciência” (*skepsis*) do dia e da noite (de manhã, é preciso refletir sobre o que se deve fazer, assim como à noite se deve rememorar o dia e prestar contas a si mesmo dos progressos realizados e dos erros cometidos, para tentar evita-los quando se apresentar uma nova ocasião), bem como a premeditação dos males (*premeditatio malorum*), através da representação mental das vicissitudes da vida (pobreza, doença, sofrimento), com a finalidade de mostrar que não se trata de males, posto se situem no âmbito do imponderável.<sup>9</sup> Dentre os exercícios de meditação, a preparação para a morte

---

“exercício”, de “ação meditada” (Foucault, 2011; Hadot, 2014). Cuidar de si, portanto, tem o sentido de exercitar-se — uma forma de atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada.

<sup>9</sup> Os estoicos, especificamente, procuram impor ao espírito uma tensão e vigilância

ocupa lugar especial. A morte é tomada como processo natural que (pelo menos para os estoicos) não põe fim à existência. O exercício da morte não consiste numa negação à vida. Ao contrário, é um exercício para a vida: liga-se à contemplação da totalidade, à elevação do pensamento num nível cósmico, aproximando a subjetividade individual da universalidade objetiva, do pensamento puro — donde sua relação com a Física. É o que confere ao filósofo a grandeza de alma (Hadot, 2014). Por fim, um terceiro grupo de exercícios está relacionado aos trabalhos de autopreparação intelectual, que ilumina a meditação. A função da meditação é dominar o discurso interior, colocá-lo em ordem a partir das máximas e sentenças morais. Ela se exerce pelo diálogo consigo mesmo, mas se nutre da “escuta”, da “leitura” e da “escrita” (Hadot, 2014; Foucault, 2011).

Estes “exercícios espirituais” induzem uma “prática de si”, uma ascese (*askesis*) filosófica, que leva à formação de toda uma “cultura de si”.<sup>10</sup> Eles não atuam apenas no sentido de identificar e eliminar vícios, substituindo-os gradualmente por virtudes de tal modo que a ação correta (boa, virtuosa) tenha lugar como que por obra de um “reflexo automático” da razão (*logos*); atuam mais amplamente no sentido de tornar o homem livre e imperturbável, preparando-o para a felicidade (Foucault, 2011, 2012; Hadot, 2014). A liberdade é especialmente a situação daquele que não é dominado por seus apetites e desejos; mas implica também em relações complexas com os outros, numa maneira de cuidar dos outros nas suas relações interpessoais — relações familiares (cônjuge, filhos, escravos), relações com seus concidadãos (políticas), relações de amizade (Foucault, 2012). A ausência de perturbação (*ataraxia*) é o que torna possível a felicidade (*makariotes*, *makarios*), compreendida como “bem-aventurança”, como certeza da independência em relação aos males e como gozo futuro —, assegurada, entre

---

constantes, no que deles diferem os epicuristas, para quem a cura da alma não depende de exercitar-se em mantê-la tensa e alerta, mas descontraída. Em vez de conceber os males de antemão para se preparar (se equipar) para sofrê-los, é preciso rememorar os prazeres e se deleitar com estas lembranças, agradecendo profundamente a natureza e a vida, com leveza e serenidade (Hadot, 2014; Foucault, 2011).

<sup>10</sup> Foucault (2011, 2012) fala em ascese não como renúncia, mas como exercício de si sobre si mesmo, através do qual se busca elaborar-se, transformar-se e alcançar um certo modo de ser. No mesmo sentido Hadot (2014).

outros, pelas relações de afeto, especialmente de amizade (Foucault, 2011; Fernandes-Lima, 2019).<sup>11</sup>

### **Transumanismo: pressupostos e objetivos**

Passados mais de dois mil anos, desde quando a Filosofia praticamente teve o seu início com o platonismo-socrático, o aperfeiçoamento humano parece estar em vias de adquirir um novo *status*, um novo sentido. Não mais pelo cuidado de si, pela prática filosófica desenvolvida através de exercícios espirituais, mas por meios “menos ortodoxos”. Na vanguarda desta mudança se encontra o Transumanismo, um ambicioso movimento, fruto da Terceira Revolução Industrial, que divisa a clara possibilidade de melhoramento artificial nos mais diversos aspectos da vida humana (físico, intelectual, emocional, moral).

O transumanismo tem alguns pontos de partida.

Há, antes de mais, uma premissa fática comum a todas as vertentes transumanistas: o desenvolvimento “tecnológico” alcançado em várias áreas do conhecimento humano — especialmente na medicina, na biologia, na cibernética e na robótica. Segundo Ferry (2018), a ideia nuclear da “Revolução Transumanista” se traduz na sigla NBIC (Nanotecnologia, Biotecnologia, Informática e Cognitivismo).

Para a Sociedade Real e a Academia Real de Engenharia (*The Royal Society & The Royal Academy of Engineering*, 2004), a *Nanociência* “é o estudo dos fenômenos e da manipulação de materiais em escalas atômica, molecular e macromolecular, nas quais as propriedades diferem significativamente daquelas observadas em uma escala maior”, enquanto a *Nanotecnologia* compreende “o *design*, a caracterização, a produção e a aplicação de estruturas, dispositivos e sistemas, através do controle

---

<sup>11</sup> Segundo Fernandes-Lima (2019), a felicidade enquanto *makaríotes* ou *makários*, presente em Platão (2014, 621c-d) e nos neoplatônicos, é uma felicidade concedida pelos deuses aos mortos, moradores das *Ilhas dos Bem-aventurados*, não sendo portanto para este momento e para este mundo — no que se aproxima de certo modo da mensagem anunciada por Jesus e seus discípulos. Não tem o mesmo sentido da felicidade enquanto *eudaimonia*, presente em Aristóteles (2001, 1101a), passível de ser alcançada aqui e agora, desde que o homem atue conforme a excelência perfeita e seja suficientemente aquinhoadado com bens exteriores, não por um período transitório, mas por toda a vida.

de forma e tamanho em escala nanométrica.”<sup>12</sup> Este tipo de tecnologia permitirá modelar a matéria segundo arquiteturas precisas e construir nanomáquinas e nanorrobôs com propriedades inéditas. Aplicados à medicina (“nanomedicina”), a nanotecnologia permitirá por exemplo a identificação e reparação imediata de disfunções somáticas em nível celular e o desenvolvimento de próteses em miniatura e outros mecanismos e artefatos nanométricos ligados aos órgãos do corpo (Ferry, 2018).

A *Biotecnologia* deve abrir caminho para terapias genéticas radicais a partir do sequenciamento do genoma humano e do desenvolvimento da ferramenta chamada *Crispr-Cas9*, que permitirá a edição do código genético das pessoas, recortando e colando sequências genômicas tal como se desloca uma frase num programa de edição de texto (Ferry, 2018).<sup>13</sup> A partir daí, disfunções e anomalias genéticas serão identificadas com a mesma facilidade com que é feito hoje um exame de sangue, tornando possível a biocirurgia reparadora (terapêutica) e mesmo o aumento do desempenho humano (velocidade, atenção, memória, etc.).

A *Informática* abrange especialmente os grandes dados (*big data*) e a internet das coisas (*IoT*). Um volume gigantesco de dados, brutos ou já previamente estruturados, públicos ou privados, circulam permanentemente em todas as redes do mundo — não só através de trocas de e-mails, mensagens, postagens em redes sociais e navegações na rede de internet, mas pela própria conexão de coisas (celulares, computadores, veículos, satélites, etc.). Este volume cresce

---

<sup>12</sup> Segundo Ferry (2018), no conceito de “nanociência” (no qual se insere a nanotecnologia), há três elementos importantes, que ele esclarece. Primeiro, uma ordem de grandeza especial, o “nanômetro”, que representa um bilionésimo de metro (espessura 50 mil vezes menor que um fio de cabelo), que está para o metro assim como uma avelã está para o planeta Terra. Segundo, a existência de propriedades especiais e surpreendentes nesta escala: por exemplo, quanto menores os objetos, maiores suas superfícies, com aumento do vínculo potencial com outros objetos (a superfície das pedras de um jogo de dominó, somadas, é muito maior que a superfície da caixa que as acomoda, o que dá uma ideia do nível de absorção de substâncias pelos “nano objetos”). Terceiro, a necessidade de instrumentos específicos para observar e manipular objetos nesta escala — como o “microscópio de túnel”, que permite captar imagens de átomos individuais para tocá-los um por vez.

<sup>13</sup> O nome “Crispr-Cas9” é uma abreviação de *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats* (Repetições Palindrômicas Curtas Agrupadas e Regularmente Interespçadas), acrescida da referência a uma endonuclease bacteriana associada à proteína 9 (Ferry, 2018).

exponencialmente e hoje é contabilizado em *zettabytes* (10 à potência de 21 bytes) e exige uma tecnologia especial de armazenamento e processamento (Ferry, 2018). A imensa maioria das biocirurgias (reparadoras ou ampliativas) será realizada por máquinas ou em câmaras cirúrgicas (com amplo acervo de dados armazenados e interpretados sistematicamente), e não por mãos humanas.

Por fim, o *Cognitivismo* se relaciona à inteligência artificial (IA). Atualmente, existe apenas a “IA fraca”, que se limita a resolver problemas gerenciando um volume gigante de dados e informações.<sup>14</sup> Mas há quem defenda a possibilidade de criação de uma “IA forte” (Kurzweil, 2018), dotada de consciência de si e emoções, que a princípio apenas os grandes primatas (destacadamente o homem) e alguns animais com inteligência superior como os golfinhos possuem (Ferry, 2018).<sup>15</sup> Ao menos uma parte dos cognitivistas está convencida de que será possível criar uma IA forte, baseando-se em que o próprio cérebro é uma máquina como outra qualquer passível de ser reproduzida artificialmente (eventualmente mediante hibridação com o homem), o que a maioria dos biólogos contesta (Ferry, 2018; Kurzweil, 2018).

Diante de todas estas inovações, parece certo — como, aliás, proclama a Declaração Transumanista (*Humanity Plus*, 1998, n.p.), um documento assinado por inúmeros cientistas e pesquisadores — que “a humanidade deve ser profundamente afetada pela ciência e tecnologia no futuro”.

Também na raiz do movimento se encontra o importante pressuposto de que a natureza humana não é essencialmente constante e estável, devendo-lhe ser recusada qualquer qualidade sagrada ou transcendente: não existe nenhum “princípio da indisponibilidade da natureza humana” que proíba os próprios homens de tentar modifica-la (Vilaça-Dias, 2014). Em vista das limitações do

---

<sup>14</sup> Mesmo assim, a “IA fraca” tem um potencial enorme. Em 1997, *Deep Blue*, um supercomputador (com *software* específico) da IBM, criado especialmente para jogar xadrez, derrotou o campeão mundial, Garry Kasparov. Em 2011, *Watson*, outro supercomputador da IBM (que usava o *software* Hadoop para tratamento de *big data*) venceu um jogo televisivo muito popular nos Estados Unidos chamado Jeopardy (Ferry, 2018).

<sup>15</sup> O alcance desta tecnologia seria comprovado através do “Teste de Turing”, em que uma pessoa conversa com uma máquina sem saber dizer se ela é uma outra pessoa ou é uma máquina (*Ex Machina*, 2015).

homem e da possibilidade de modificação da natureza humana graças à tecnologia proporcionada pelo progresso científico é que se inscreve o projeto transumanista de aprimoramento humano (*human enhancement*).

A partir daqui parecem surgir dissonâncias interessantes no movimento transumanista. A Declaração Transumanista (*Humanity Plus*, 1998, n.p.) afirma sua crença em que “o potencial da humanidade continua em grande parte ainda não alcançado” e que “existem cenários possíveis que levam a condições de aprimoramento humano maravilhosas e extremamente valiosas.” Já os “Princípios Extropianos 3.0” (More, 1998, n.p.) — outro documento importante para compreensão do pensamento transumanista —, declaram a humanidade atual como um ponto de Arquimedes entre homens pré-históricos e uma nova espécie de homem: “Consideramos os humanos como um estágio transitório entre nossa herança animal e nosso futuro pós-humano.” Dada a pluralidade de novas tecnologias a serviço humanidade (as NBIC e outras invenções já existentes e em fase de pesquisa e desenvolvimento), descortinam-se diferentes meios de aprimoramento humano pelos transumanistas, que apontam para os seguintes objetivos possíveis (*Humanity Plus*, 1998; More, 1998; Bostrom, 2001; Kurzweil, 2018; Ferry, 2018):

(i) Não apenas a redução ou eliminação de emoções negativas, sem efeitos colaterais, mas a própria modificação da personalidade, com a superação de limitações (timidez, ciúme, etc.) e aumento de faculdades (criatividade, empatia, profundidade emocional) — através de drogas e métodos de terapia genética que atuam com alta especificidade em um determinado neurotransmissor ou subtipo de receptor;

(ii) Aumento das expectativas de vida — através de drogas, de “clonagem terapêutica” que proporcione a criação de tecidos e órgãos a partir de versões das próprias células da pessoa com a finalidade de reparação e rejuvenescimento celular, ou de “terapia somática de genes” que bloqueie genes indesejáveis que favoreçam doenças ou que introduza novos genes que desacelerem ou mesmo revertam os processos de envelhecimento; ou através da nanotecnologia molecular, com a fabricação de máquinas com precisão de escala atômica, incluindo “montadores” de uso geral, dispositivos que podem posicionar átomos

individualmente a fim de construir quase qualquer configuração de matéria quimicamente permitida para a qual seja possível dar uma especificação detalhada;

(iii) Vida eterna em novas bases físicas, através do escaneamento da consciência humana e de sua transferência para um espaço de realidade virtual (ciberespaço) ou para um meio digital que possa ser implantado em outro organismo, eventualmente um clone de si mesmo — através da nanotecnologia, de inteligência artificial, da robótica, eventualmente da biologia.<sup>16</sup>

Como se vê, há possibilidade de modificação da natureza humana recorrendo-se a intervenções tanto no nível biológico (*transumanismo biológico*) como através de aplicações que levem a algum nível de hibridização entre homem e máquina (*transumanismo cibernético*); e há possibilidade de modificação da natureza humana tanto no sentido de aprofundá-la de modo a tornar melhor o homem (*transumanismo neohumanista*), como no sentido de fazer surgir um homem novo (*transumanismo pós-humanista*) — ainda que esta divisão não seja absoluta e num mesmo movimento se divise a possibilidade de transitar de uma abordagem para outra (Ferry, 2018).

Isso para ficar apenas nas vertentes transumanistas que se situam na linha de continuidade do humanismo da Ilustração. Creio que é isso o que Hottois (2015, p. 190) quer dizer com “trans/pós-humanismo moderado bem compreendido”. Mas não fica a princípio descartado inclusive um “pós-humanismo pós-moderno”, que divisa a possibilidade de romper com a humanidade hoje existente, através da dissolução de qualquer base física “natural” que dê suporte à consciência humana, como parece ser o caso da vertente da “Singularidade”. A palavra foi tomada de empréstimo da Matemática pela Física para referir um evento com proporções inimagináveis (“infinitas”) a partir de um ponto de tamanho zero. Esta vertente do transumanismo considera a Singularidade como o ponto de fusão (previsto para o ano de 2045) entre o pensamento e a existência humana, de um lado, com a tecnologia, de outro, resultando daí um ambiente que ainda é humano, mas

---

<sup>16</sup> Dado o risco de superpopulação do planeta se estes objetivos se confirmarem ainda que parcialmente, fala-se ainda em *congelamento criogênico* para reanimação posterior (provavelmente através de câmaras de criogenia, com o auxílio de substâncias químicas) e na *colonização do espaço* (já possível, mas ainda muito onerosa: Elon Musk tem se empenhado nessa empreitada e tem projetos para colonizar Marte a partir 2025).

transcende a qualquer suporte biológico. Depois disso (pós-Singularidade), não haverá diferença entre homem e máquina, entre realidade física e virtual (Kurzweil, 2018).

Na Antiguidade Clássica, o valor da vida estava diretamente relacionado ao uso da razão, para o que eram necessárias as técnicas de cuidado de si, especialmente através de exercícios espirituais. O exercício da razão proporcionava dominar a si mesmo, alcançando a liberdade e a tranquilidade que tornariam a felicidade possível. A felicidade (*makários, makaríotes*) era vista como um prêmio futuro a ser colhido não nesta vida, mas mais Além.<sup>17</sup>

Os transumanistas pretendem realizar a felicidade agora, por meio de atalhos. É o que diz Bostrom (2001, n.p.) ao falar da possibilidade de transformação da personalidade por meios artificiais (drogas e terapia genética): “Pense em toda a pregação, jejum e autodisciplina a que as pessoas se sujeitaram ao longo dos tempos na tentativa de enobrecer seu caráter. Em breve, poderá ser possível atingir os mesmos objetivos de forma muito mais completa engolindo um comprimido de coquetel diário.”

### **O que o transumanismo deixa para trás e o que ainda podemos aprender sobre o valor de uma vida a partir do Universo Cinematográfico da Marvel (UCM)?**

Não parece razoável negar os benefícios do desenvolvimento biotecnológico. Não obstante, assumindo que num futuro mais ou menos breve a ciência tenha condições de concretizar o projeto de aprimoramento transumanista — melhorando o funcionamento da razão (atenção, memória, capacidade e velocidade de raciocínio) e moderando emoções (criando estímulos que reduzam a timidez mediante promoção da autoconfiança, acalmando o humor, estimulando a libido, etc.) —, a questão que se põe é se só isso será suficiente para que alguém se possa dizer, da vida que teve, que ela foi realmente valiosa. Dito de outro modo, mesmo realmente melhorando a condição humana, aumentando faculdades

---

<sup>17</sup> Mesmo em Aristóteles (2001, 1101a), para quem a felicidade (*eudaimonia*) pode ser acessada agora, não se pode prescindir de uma *atividade* dirigida a conquistá-la, através de um trabalho intenso e perene de aperfeiçoamento que exige a incorporação de hábitos saudáveis e muita reflexão.

psicossomáticas e reduzindo ou eliminando emoções negativas, é controverso que a felicidade venha junto no pacote: pode ser que a biotecnociência deixe algo para traz.

Se a vida não imita a arte, para fins meramente especulativos é possível tomar como referência alguns momentos da história dos personagens do Universo Cinematográfico da Marvel para ilustrar que — ao menos na ficção — capacidades mais aumentadas (“poderes”) não trazem necessariamente a felicidade consigo (embora talvez possam facilitá-la).

Assim, se *capacidades (físicas e mentais) aumentadas e felicidade* não andam necessariamente juntas, penso que é possível destacar momentos das narrativas em que os personagens não se tornaram mais felizes apesar de serem biotecnologicamente aprimorados, bem como passagens em que os personagens alcançaram algum tipo de ventura mesmo sem nenhum tipo de “poderes especiais” (vantagens biotecnológicas) em seu favor e às vezes estando diante de situações bastantes adversas.

Ao longo das narrativas, houve personagens que perderam algo em termos de felicidade mesmo tendo sido aprimorados tecnologicamente. Há dois exemplos que gostaria de destacar neste sentido.

O primeiro envolve a personagem Nebulosa, filha adotiva do vilão Thânos. Como se vê em *Guardiões da Galáxia Vol. 2* (2017), desde criança, seu pai fazia com que ela e a irmã (Gamora) lutassem. Ela era sempre derrotada, e a cada derrota, Thânos determinava a substituição de uma parte natural de seu corpo por uma parte robótica, visando a aprimorá-la. Todavia, nem por isso Nebulosa se torna mais amada ou mais capaz de amar. Ao contrário, torna-se cada vez mais amarga e vingativa e acusa Gamora de ter sempre se preocupado apenas em vencer as lutas, enquanto ela estava preocupada em ter uma irmã. Esta passagem envolvendo o drama da vida de Nebulosa mostra que *o aprimoramento artificial não implica só por si numa vida boa, repleta de fraternidade, de êxito e de satisfação*. Tais instâncias são dissociadas uma da outra.

O segundo envolve um dos principais super-heróis da saga. Steve Rogers, um jovem franzino e doente que procura de todos os modos servir a seu país na Segunda Grande Guerra, consegue alistar-se e recebe a infusão de uma substância

química (o “soro do super soldado”), como se vê em *Capitão América* (2011). Duas observações parecem dignas de nota. Uma é que o soro não “transforma” Rogers num super-herói: o aumento artificial proporcionado pela infusão funciona como uma condição necessária para isso, evidentemente, mas não como uma condição suficiente. O soro apenas potencializa características que a pessoa já possui e é exatamente pelo fato de Rogers demonstrar excelência de caráter que o doutor Abraham Erskine o escolhe para receber a infusão. A outra é que com o soro Rogers não “vira” imediatamente o Capitão América, como que por um passe de mágica. Ele “se transfigura” no Capitão América por suas ações, já um bom tempo depois de ter recebido a infusão, mesmo sendo desacreditado e desdenhado. O Capitão América revela a excelência de caráter em todos os demais filmes em que aparece (*Os Vingadores*, 2012; *Capital América e o Soldado Invernal*, 2014; *Capitão América: Guerra Civil*, 2016; *Vingadores: Guerra Infinita*, 2018) e ganha consagração no final quando se mostra digno de empunhar o Mjölnir e também o Rompe Tormentas (*Vingadores: Ultimado*, 2019). A biografia de Rogers ilustra que *o aprimoramento artificial pode até favorecer, mas não garante definitivamente o aprimoramento ético e moral.*

Por outro lado, houve personagens que ao longo das narrativas ganharam algo em termos de felicidade mesmo possuindo limitações naturais e tendo a morte como uma possibilidade real. Também neste sentido há dois exemplos que gostaria de destacar.

O primeiro envolve Loki, um personagem muito curioso na medida em que é um deus, mas ao mesmo tempo revela, na sua imperfeição, uma condição bastante “humana”: ele às vezes é mal (*Thor*, 2011; *Os Vingadores*, 2012) e às vezes luta ombro a ombro ao lado dos super-heróis (*Thor: O Mundo Sombrio*, 2013; *Thor: Ragnarok*, 2017), fugindo do lugar comum dos personagens maniqueístas. Recentemente, Loki ganhou uma série disponibilizada na plataforma de *streaming* da Disney e é do primeiro episódio (*Glorioso Propósito*, 2021) uma passagem interessante. Loki havia usado o Tesseract para escapar da prisão dos Vingadores (*Vingadores: Ultimato*, 2019). A série mostra que na fuga, ele inadvertidamente acaba criando uma ramificação na linha do tempo: é então aprisionado pela Autoridade de Variância Temporal (AVT) e submetido a um interrogatório, que

funciona como um “jogo da verdade” (uma espécie de “exame de consciência” provocado) que o indaga sobre quem ele realmente é e sobre seus propósitos. Apesar de ser um deus, Loki se encontra em um local fora do espaço-tempo, onde nenhum poder ou magia funciona (o que permite tomar seu caso como exemplo). Mobius, que o interroga, afirma que ele é um vilão, uma personificação do mal que serve para que outras pessoas possam atingir as melhores versões de si mesmas. Através de uma tecnologia que lhe permite assistir os acontecimentos da “linha do tempo oficial”, Mobius revela que, ao agir de forma egoísta, Loki causa a morte de sua mãe — uma das poucas pessoas que o ama e o compreende. Pouco depois, reservadamente, o próprio Loki tem oportunidade de verificar o seu destino na “linha do tempo oficial”: a morte pelas mãos de Thânos. É naquele momento espaço-temporal, em que se encontra sozinho, sem seus poderes, em que é confrontado com a morte e experimenta a possibilidade da perda (sua mãe ainda não morreu até aquele instante), que Loki se “converte” (converge para si mesmo) e se transmuda, tendo a oportunidade de dar à sua vida dali em diante um propósito (mais tarde ele se permitirá inclusive amar). O que acontece com Loki ilustra a importância do autonehecimento e da conversão para si mesmo, bem como da meditação sobre a morte e sobre a perda, para o direcionamento da vida. A tecnologia da AVT que lhe possibilita perscrutar o futuro — visualizando a morte da mãe (pela qual ele foi responsável) e a morte dele próprio —, faz as vezes de um exercício espiritual que provoca no seu íntimo uma transformação profunda, funcionando como um choque de realidade. E esta transformação, que lhe oferece a possibilidade de uma vida melhor, não está de modo algum relacionada a sua pré-condição de deus.

O segundo envolve novamente os Guardiões da Galáxia, na sua primeira formação: Peter Quill, Gamora, Drax, Rocky e Groot. Exceto pelo fato de que todos, menos Quill, são alienígenas, nem um deles tem “superpoderes”: todos têm suas limitações.<sup>18</sup> Em *Guardiões da Galáxia* (2014), todos eles se tornam reféns de Yondu

---

<sup>18</sup> Rocky é um guaxinim falante, produto de experiências genéticas, cuja inteligência oscila: ao mesmo tempo em que elabora planos complexos (fuga, ataque, defesa) e é capaz de construir armas sofisticadas, às vezes não entende questões elementares. Groot é uma forma de vida desconhecida (uma árvore) cujo *logos* (linguagem) se limita a três palavras: “Eu”, “sou”, e “Groot”, necessariamente nesta ordem. E Drax não entende metáforas.

Udonta e, numa barganha, assumem o encargo de apresentar um plano para recuperar do vilão (Ronan, o Acusador) o orbe contendo uma das Joias do Infinito (a Joia do Poder) — ao mesmo tempo em que devem salvar o planeta Xandar, que Ronan deseja destruir com a joia. A morte entre eles é tida como certa: Ronan é mais forte e incorporou a Joia do Poder ao seu martelo. Há um diálogo interessante neste momento — o típico discurso de incentivo que os líderes fazem em momentos cruciais. Quill destaca que todos são “perdedores”, não no sentido de derrotados, mas no sentido de que todos já perderam bens preciosos com que se importavam (família, lar, vidas normais): *“Em geral, a vida tira mais do que dá. Mas hoje não. Hoje, ela nos deu algo. Ela nos deu uma chance. De fazer o quê? De nos importarmos. [...] E não fugirmos.”* Rocky afirma que deter o Ronan é impossível e que em última análise o que Quill pede é que todos eles morram — o que Quill não pode negar. Gamora então apoia Quill dizendo que *passou a maior parte da vida cercada de inimigos e que se sentia grata por morrer entre amigos* — seguida por Drax, que folga em *poder lutar e morrer para encontrar afinal sua mulher e sua filha*, e por Groot, que repete a frase formalmente única (“Eu sou Groot!”) e substancialmente variável, também endossando apoio a Quill. Curiosamente, no final desta luta, tem-se a única vez que Groot pronuncia uma frase diferente (“Nós somos Groot!”), ao salvar os amigos quando a nave em que estão está caindo. Esta passagem é por muitas razões interessante, porque revela dimensões que muito dificilmente o aprimoramento biotecnológico só por si poderá alcançar ou facilitar: primeiro, *a importância dos afetos (das amizades)*; depois, *a ventura de se morrer bem (e para morrer bem é preciso ter vivido bem)*!

Em resumo, o que estas passagens ficcionais parecem querer dizer é que o aprimoramento artificial pode até favorecer, mas não garante uma vida boa, repleta de fraternidade, êxito e satisfação. Além disso, convidam a refletir sobre a importância do autonehecimento e da conversão para si mesmo, da meditação sobre a gravidade da vida para o direcionamento de seu destino, bem como sobre a importância dos afetos para que se tenha uma vida boa, a fim de que se possa, por congruência, morrer bem!

Ao preocupar-se apenas com as condições “materiais” de uma vida boa, parece que o transumanismo deixa mesmo escapar algo “imaterial” (espiritual). O

fato de aumentar a capacidade de raciocínio não determina o que se vai raciocinar e com que finalidade ou propósito. Como observa Ferry (2018, p. 173), o cérebro é uma máquina, mas o pensamento existe fora dele. É preciso ter um cérebro bem desenvolvido como o de Newton para descobrir a lei da gravidade, mas “essa lei não está na nossa mente, é descoberta por nós, não inventada nem produzida.”<sup>19</sup> O mesmo vale sobre a possibilidade de domesticação (repressão ou estímulo) de sensações e apetites com comprimidos. São os direcionamentos interiores que determinam o sentido da vida.

Há um argumento do filme *Vingadores: Guerra Infinita* (2019) que permite uma analogia. Depois que Thânos dizima metade do Universo vivo com um estalar de dedos, para *restaurar o presente e assegurar um futuro* (não apenas aos que viraram pó, mas aos que não viraram e pareciam não ter superado a dor da perda), os Vingadores *voltam ao passado*, mas fazem isso penetrando no reino quântico, isto é, indo “*por dentro*” da matéria.

Diante dos riscos e perspectivas que o projeto transumanista oferece, e traduzindo o argumento do filme para a realidade, para resguardar nosso presente (aquilo que de nós depende) e garantir a felicidade futura, talvez uma alternativa seja penetrar no reino do nosso próprio ser e, mediante uma autoanálise, promover uma reforma ou reconstrução interior — aplicando uma transformação pessoal que melhore nossa relação conosco e com os outros. Alguns exercícios dos antigos podem auxiliar nesta empreitada.

### **Considerações finais**

No presente trabalho, ocupei-me do aprimoramento humano (*human enhancement*), uma hipótese ficcional presente no Universo Cinematográfico da Marvel que pode estar na iminência de se tornar realidade pelo Transumanismo —

---

<sup>19</sup> “De resto, eu gostaria, por exemplo, que alguém me explicasse, de um ponto de vista estritamente monista e materialista, que diferença pode existir entre um cérebro humano de direita e um cérebro humano de esquerda, até entre o cérebro que erra uma adição e o mesmo logo depois, que acerta e corrige seu erro. Não sou ‘biologicamente’ o mesmo quando cometo um erro e quando corrijo? Parece-me que é em outro lugar, na vida psíquica dos seres vivos, que reside a diferença em relação às máquinas, e é, por definição, o que a abordagem behaviorista, que se limita aos sinais externos, não consegue enxergar.” (Ferry, 2018, p. 173).

um movimento filosófico intelectual que espera ter condições de modificar a vida humana por meios biotecnológicos de modo a não só aumentar o bem-estar e erradicar doenças e deficiências que impingem dor e sofrimento, limitações e incapacidades, como inclusive aumentar capacidades físicas, mentais, emocionais e mesmo morais.

Em vista das discussões sobre os riscos, limites e possibilidades deste movimento, questionei se ele tem mesmo condições de atender plenamente a estas expectativas, recorrendo a algumas lições da Filosofia Antiga.

Na Antiguidade Clássica, o valor da vida (a boa vida) estava diretamente relacionado ao uso da razão, para o que eram necessárias as técnicas de cuidado de si, especialmente através de exercícios espirituais. Pelo exercício da razão se podia dominar a si mesmo, alcançando a liberdade e a tranquilidade que tornariam a felicidade possível. A felicidade (*makariotes*) era vista como um prêmio futuro a ser colhido não nesta vida, mas mais *Além*.

Através de uma série de desenvolvimentos tecnológicos já alcançados e com promessa de se desenvolverem exponencialmente, os transumanistas pretendem realizar a felicidade agora, porém, de forma artificial, criando atalhos. Como se oferecessem um *Walkabout* (uma peregrinação a Santiago de Compostela, por exemplo) de helicóptero, e não a pé. Parece haver algo relacionado a “propósito”, neste tipo de empreitada, que tende a se perder.

Os exemplos extraídos das narrativas do Universo Cinematográfico da Marvel, por um lado, permitem argumentar que *o aprimoramento artificial não implica necessariamente numa vida boa, repleta de fraternidade, de êxito e de satisfação* (drama da vida de Nebulosa) e que *o aprimoramento artificial pode até favorecer, mas não garante definitivamente o aprimoramento ético e moral* (biografia de Steve Rogers); por outro, convidam a refletir sobre *a importância do autoconhecimento e da conversão para si mesmo, bem como da meditação sobre a gravidade da vida para o direcionamento de seu destino* (catarse de Loki), e ainda sobre *a importância dos afetos, das amizades e de viver bem a fim de que se possa por congruência morrer bem* (aceitação da, e preparação para, a morte por parte dos Guardiões).

Diante dos riscos e das perspectivas que o projeto transumanista oferece, é preciso focar no momento presente (esfera do ponderável) e voltar a atenção para si mesmo, se autodescobrindo e se autoconhecendo, para então promover uma reforma ou reconstrução interior, de dentro para fora.

## Referências

ARISTÓTELES (2001). *Ética a Nicômacos*. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. 4. ed. Brasília/DF: Editora Universidade de Brasília.

BOSTROM, N. (2001). *What is transhumanism?* Disponível em: <https://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html>. Acesso em: 23 jun.

BOSTROM, N. Em defesa da dignidade pós-humana. Tradução de Brunello Stancioli, Daniel Mendes Ribeiro, Anna Rettore e Nara Pereira Carvalho. In: *Bioethics*, v. 19, n. 3, p. 202-214, 2005. Disponível em: <https://www.nickbostrom.com/translations/Dignidade.pdf>. Acesso em: 23 jun.

FERNANDES, R. F.; Lima, F. L. de (2019). Makarios: um estudo de etimologia e significado cultural. *To Ελληνικό Βλέμμα – Revista de Estudos Helênicos da UERJ*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 68-85.

FERRY, L. *A Revolução Transumanista*. Tradução de Eric R. R. Heneault. Barueri: Manole, 2018.

FOUCAULT, M. (2011). *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Edição de Frédéric Gros, sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos & Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta; tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HADOT, P. (2014). *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Oliveira. São Paulo: É Realizações.

HOTTOIS, G. (2015). Rostros del trans/posthumanismo a la luz de la pregunta por el humanismo. Traducción del francés al español de Gustavo Chirlolla. *Revista Colombiana de Bioética*, Bogotá, Colômbia, v. 10, n. 2, p. 175-192, julio-diciembre.

HUMANITY PLUS . *Declaração Transhumanista (1998)*. Traduzido por Jhordan Van Der Haegen. Disponível em: <https://universoracionalista.org/declaracao-transhumanista/amp/>. Acesso em: 28 jun.2021.

HUMANITY PLUS. *Transhumanist Declaration (1998)*. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>. Acesso em: 28 jun.2021.

KURZWEIL, R. *A Singularidade está Próxima*: quando os humanos transcendem a biologia. Tradução de Ana Goldberger. São Paulo: Itáú Cultural / Iluminuras, 2018.

MORE, M. (1998). *Los Principios Extropianos 3.0*: una declaración transhumanista. Tradução de Ángel Fernández Bueno. Disponível em: <https://eljoboilustrado.net/2021/03/17/los-principios-extropianos-3-o-una-declaracion-transhumanista/>. Disponível também em: <https://www.maxmore.com/writing/>. Acesso em: 19 jul.2021.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. *Constituição da Organização Mundial de Saúde*, 1946. Disponível em: [https://www.who.int/governance/eb/who\\_constitution\\_en.pdf](https://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf). Acesso em: 1º jul.2021.

PLATÃO. Apologia a Sócrates. In: *Diálogos, v. I e II*: Apologia a Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém/PA: EDUFPA, pp. 43-73, 1980 (a).

PLATÃO. Primeiro Alcibíades. In: *Diálogos, v. I e II*: Apologia a Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém/PA: EDUFPA, pp. 198-249, 1980 (b).

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

The Royal Society & The Royal Academy of Engineering. *Nanoscience and nanotechnologies: opportunities and uncertainties*. London, July, 2004. Disponível em: [https://royalsociety.org/~media/royal\\_society\\_content/policy/publications/2004/9693.pdf](https://royalsociety.org/~media/royal_society_content/policy/publications/2004/9693.pdf). Acesso em: 25 jul.2021.

VILAÇA, M. M; DIAS, M. C. M. (2014). Transumanismo e o futuro (pós-)humano. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 341-362. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73312014000200002>. Acesso em: 26 jun.2021.

### Referencial filmográfico

*Capitã Marvel* (2019). Título original: *Captain Marvel*. Direção de Anna Boden e Ryan Fleck. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 124min.

*Capitão América: O Primeiro Vingador* (2011). Título original: *Captain America: The First Avenger*. Direção de Joe Johnston. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 124min.

*Capitão América 2: O Soldado Invernal* (2014). Título original: *Captain America: The Winter Soldier*. Direção de Anthony Russo e Joe Russo. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 136min.

*Capitão América: Guerra Civil* (2016). Título original: *Captain America: Civil War*. Direção de Anthony Russo e Joe Russo. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 147min.

*Ex Machina* (2015). Direção de Alex Garland. Reino Unido / Estados Unidos: Universal Pictures, cor, 108min.

*Glorioso Propósito* (2021). Título original: *Glorious Purpose. Loki*. Temporada 1, episódio 1. Direção de Kevin Hooks. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 52min.

*Guardiões da Galáxia* (2014). Título original: *Guardians of the Galaxy*. Direção de James Gunn. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 122min.

*Guardiões da Galáxia Vol. 2* (2017). Título original: *Guardians of the Galaxy Vol. 2*. Direção de James Gunn. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 137min.

*Homem-Aranha: Longe de Casa* (2019). Título original: *Spider-Man: Far From Home*. Direção de Jon Watts. Estados Unidos: Columbia Pictures, Marvel Studios e Parker/Peters Enterprises, cor, 129min.

*Homem de Ferro* (2008). Título original: *Iron Man*. Direção de Jon Favreau. Estados Unidos: Marvel Studios e Fairview Entertainment, cor, 126min.

*Thor* (2011). Título original: *Thor*. Direção de Kenneth Branagh. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 114min.

*Thor: O Mundo Sombrio* (2013). Título original: *Thor: The Dark World*. Direção de Alan Taylor. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 112min.

*Thor: Ragnarok* (2017). Título original: *Thor: Ragnarok*. Direção de Taika Waititi. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 130min.

*Vingadores: Era de Ultron* (2015). Título original: *Avengers: Age of Ultron*. Direção de Joss Whedon. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 141min.

*Vingadores: Guerra Infinita* (2018). Título original: *Avengers: Infinity War*. Direção de Anthony Russo e Joe Russo. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 149min.

*Vingadores: Ultimato* (2019). Título original: *Avengers: Endgame*. Direção de Anthony Russo e Joe Russo. Estados Unidos: Marvel Studios, cor, 181min.

## Exórdio à filo-literatura de Camus: o estranhamento do cotidiano

### Exordium to Camus' philo-literature: the estrangement of the ordinary

FERNANDO ALVES GRUMICKER<sup>1</sup>

**Resumo:** Visando as relações entre filosofia e literatura, especialmente a construção literária como uma maneira tanto de colocar problemas filosóficos e evidenciá-los, quanto de fomentar uma descrição de tais problemas em forma de literatura, que decorrem da relação entre dois campos do qual Albert Camus faz parte. Camus não apenas relaciona duas áreas, mas coloca suas personagens como a expressão da atmosfera pela qual as questões são eminentemente vivenciadas pela maneira em que a oposição entre homem e mundo se evidencia. A filosofia escrita em uma forma de literatura deve se contentar com a descrição, colocando e narrando em sua sucessão os problemas como questões de interesses existenciais, portanto, a literatura não explica, mas descreve, e são nas descrições de Camus e de suas questões em vivências que uma filo-literatura emerge como uma descrição que mostra a face do absurdo e dos limites explicativos.

**Palavras-chave:** Filosofia. Literatura. Camus. Estranhamento.

**Abstract:** Aiming at the relations between philosophy and literature, particularly the literary construction to both pose philosophical problems and highlight them, as well as foster a description of such problems in the form of literature, which stem from the relationship between two fields in which Albert Camus is a part. Camus not only relates these two areas but also positions his characters as the expression of the atmosphere through which the questions are profoundly experienced by the way in which the opposition between man and the world becomes evident. Philosophy written in a literary form must be content with description, placing and narrating the problems in their succession as matters of existential interest. Therefore, literature does not explain but describes, and it is within Camus' descriptions and his questions in lived experiences that a philo-literature emerges as a description that shows the face of the absurd and the limits of explanation.

**Keywords:** Philosophy. Literature. Camus. Estrangement.

## I

Toda a atmosfera absurda que Camus postula é dialética, e por não se tratar de um objeto, de um estado de coisas (tampouco é, evidentemente, um "fato", enquanto uma proposição de alegação sobre a organização mecânica dos objetos da experiência ou uma tese de cunho naturalista), o absurdo carrega consigo um certo torpor atmosférico das relações entre o sujeito e o mundo, uma vez que é o mundo uma totalidade de entes limitados e dados na experiência externa. O

---

<sup>1</sup> Graduado e Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Membro do grupo de pesquisa Quiasma: Filosofia, Ciência e Arte (Cnpq). E-mail. grumickerfernando@gmail.com

absurdo que Camus descreve é, antes de tudo, uma relação entre o mundo limitado e o seu observador, que participa do mundo enquanto se relaciona com ele e na medida em que possui consciência de que tal relação é negativa, suas personagens são a expressão da subjetividade individual que carrega consigo a oposição da determinação material. De um lado, se encontra o sujeito individual, de outro lado, a determinação do mundo enquanto uma totalmente causal. Tal caráter egoísta da individualização que é ao mesmo tempo a percepção do sujeito enquanto uma caracterização isolada do mundo, é que traz consigo a relação negativa entre um mundo que é o cenário fenomênico das ações individuais, e de uma consciência subjetiva.

Os desenlaces da expressão do ideal na estética hegeliana em formas de artes particulares caracterizam nitidamente a individualização do sujeito como a expressão da arte romântica, entre elas, nas expressões poéticas e literárias, como o *Werther* de Goethe às obras de Kafka na modernidade, a personagem é o único foco de lucidez em uma subjetividade individualizada; é certo que a figura de Ulisses e Aquiles em Homero, assim como as tragédias da antiguidade clássica possuíam este caráter, mas na medida em que eram mediados pelos deuses, e pelo destino, a alma da obra isolada recebia um ideal concreto, e na oposição entre o conteúdo da espontaneidade subjetiva do artista e a sua representação que o ideal permanece abstrato, concretizado apenas na medida em que ganha uma forma, de maneira que eram resididos nos eventos e ações em uma lógica do destino, intermediada pelos deuses olímpicos, que o conteúdo da arte clássica esgota-se no ideal abstrato como uma representação concreta, os deuses como caracteres individualizados, ganham uma personalidade antropocêntrica, a unidade entre conteúdo e forma representada, leva a perturbação da unidade do ideal como um fenômeno da representação externa.

Mas a arte da mitologia clássica, não expressa a unidade humana, tampouco o caráter do divino sem o perturbar com uma representação em uma forma concreta e limitada. No entanto, a expressão romântica, nomeadamente moderna, faz do próprio humano o conteúdo da sua representação, onde seu destino depende dele, e se encontra à mercê de suas próprias ações, concebido em uma

individualidade subjetiva e particularizado como uma determinação corpórea e material. Estamos tratando de um conceito central: a *contingência*.

A arte proporciona encanto aos detalhistas e aos estetas. Como uma flor plantada na borda de um túmulo no cemitério, mas em movimento, por mais bela que a natureza lhe tenha produzido, está sujeita à degradação, à deterioração natural do qual todo corpo é vítima e todo espírito repudia; sendo a degradação das limitações naturais a oposição absoluta do que consiste das aspirações imateriais e o desejo de eternidade, o que é o absurdo entre o um ator e o seu cenário imediato.

Assim vemos a personagem de Camus em *O Estrangeiro*, quando morto por um destino criado por si mesmo, para o leitor, aparece como um epitáfio de ações, mas que não apresenta uma moralidade, porque os epitáfios servem para manter acessa na memória o desenvolvimento da vida individual e concreta, quando não esquecido; já os gregos concebiam a ideia da morte como a porta da história, era na memória dos que ficam que a eternidade dos que se foram era concebida, assim como a morte de um ente, se dá como um fato objetivo.

Junto da coloração multiforme da flor, que ganha contrastes nítidos com os vestidos negros de mulheres e os sapatos escuros dos homens no romance de Camus. Por um lado, ela é o símbolo da decadência natural, da beleza que se perde e da vivacidade que o tempo furta. Por outro lado, é a representação limitada do imediato e da beleza ainda presente. Traz consigo a oposição do negativo limitado e do positivo da beleza em sua determinação.

Se é verdade, como diz Camus, que na literatura o absurdo é a revolta que escreve, e o desespero que o formula<sup>2</sup>, não podemos deixar de constatar o contraste entre um mundo concreto e o estranhamento do espírito individual. Porque os apaixonados entregam flores, e possuem consciência da degradação da beleza, sabem da contingência e da arbitrariedade do mundo que não abriga a sua elevação individual. Mas naquele momento em que a flor é entregue, a beleza ainda deve existir, e a ação mostra que é a vida um acidente material ligados às mesmas regras

---

<sup>2</sup> CAMUS, Albert. O mito de Sísifo, 2019, p. 131

da decadência. Como Cristo representando o divino, nega a natureza, porque abriga o sofrimento, a dor, o mártir, e apenas a consciência subjetiva que pode possuir alguma liberdade.

Porque se algo possuir valor absoluto, deve estar fora do mundo, onde o sujeito deve negar a sua determinação natural e se voltar para a própria consciência, para a elevação individual em um mundo que ele não controla, em uma época que lhe afeta, diante da própria consciência da beleza limitada ao material e as transformações regradadas da determinação mecânica; eminentemente repudia tudo o que não é necessário, revolta-se contra as cadeias naturais que o prendem à experiência imediata e às misérias da existência finita. Existiria algo mais do que exterioridade concreta? Esta é uma questão que as personagens lúcidas de Camus negam.

Porque, a flor, como o crisântemo quando é plantado, carrega a memória da degradação natural da qual ele faz parte, como uma beleza colorida em oposição ao sono e à escuridão; em memória do homem que faz parte da decadência do próprio mundo natural como criatura corpórea, e parte da sua civilização sujeita à arbitrariedade de sua época.

Porque foi Deméter que demonstrou ao homem a agricultura e deu origem a uma civilidade moral coletiva, já que o fogo de Prometeu não poderia dar a ele a consciência da manipulação natural, apenas ela que traria como consequência a consciência da liberdade da sua vida coletiva e subjetiva como negação direta da determinação material. A consciência da limitação e da determinação mecânica natural, nos torna evidente neste cenário a oposição entre a liberdade do espírito acorrentado, compreensão peremptória, precisamente dividida entre a representação interna e a experiência concreta como duas faces de só uma realidade da qual Sísifo faz parte. Se na mitologia a condenação era regada pelas relações ctônicas e olímpicas, na modernidade representa a subjetividade individual condenada à liberdade da consciência.

Assim, o crisântemo como flor plantada, assim como o homem, é símbolo daquela oposição entre a determinação da natureza e a degradação da beleza, e embora o belo enquanto corpo natural é manifesto, não pode ultrapassar a

materialidade, assim como o homem enquanto criatura de fenômeno corpóreo é consciente da liberdade da vontade, mas não pode deixar se sujeitar às contingências totais da natureza, está ligado a ela, e não escapa da degradação, do sofrimento, das próprias paixões e da morte. Toda a relação mecânica e natural da determinação material enquanto uma objetividade concreta não ultrapassa o sujeito e tampouco o explica. A literatura descreve o mistério que escapa ao método científico, onde a explicação chega a um limite.

Deste modo, a questão da *ação* do indivíduo livre entorno da determinação do mundo se torna a questão decisiva, uma vez que a determinação mecânica dos fatos isolados do mundo não fornecem uma explicação da razão do sujeito no mundo, tampouco uma moral decisiva. Qual a tarefa a ser cumprida na vida? Buscamos uma resposta, mas a determinação causal apenas é o meio pelo qual o indivíduo se expressa, se mantendo alheio, consciente de si, qual Sísifo acorrentado ao seu destino, mas isolado em sua consciência, das arbitrariedades e contingências das relações causais, entre a subjetividade e a determinação em sua relação: o mundo é a totalidade concreta do cenário em que o ator se encontra separado.

## II

Em *O estrangeiro*, o absurdo propriamente dito decorre dentro de estágios, — do estranhamento diante do mundo (que leva à indiferença), do estado da “alma vazia” ou ainda, repleta de nada; e no divórcio<sup>3</sup> — estes estágios da postura absurda de Meursault (protagonista da obra) referem-se a uma postura sem sentido normativo no romance de Camus. No primeiro estágio que se encontra na primeira parte da obra, Meursault se mostra alheio e estranho ao que lhe acontece, levando à indiferença frente aos acontecimentos cotidianos, ao que lhe acomete, esta indiferença é uma negação dos valores, e ao mesmo tempo, a indiferença demonstrada remete a um completo vazio axiológico, que por conseguinte, retrata o estranhamento perante aqueles que o julgam; este estranhamento perante o mundo (da “nadição” dos ideais frente a promessa transcendente) caracteriza

---

<sup>3</sup> “Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é propriamente o sentimento do absurdo”. (CAMUS, 2019, p. 21).

o absurdo que se faz uma negação de uma significação mais elevada para a limitação da contingência do mundo. No terceiro estágio referente ao divórcio, que é ao mesmo tempo um absurdo existencial, a certeza da morte, o futuro absurdo, ou ainda nas palavras de Meursault “o amanhã” carrega não apenas o primeiro e segundo estágio, mas uma maneira de evidência mesma da morte e na admissão da ausência de sentido tanto do homem quanto do mundo – tanto Dostoiévski quanto Schopenhauer, concordariam que entre a decisão de morrer hoje ou amanhã não haveria diferença valorativa–, *O Estrangeiro*, é a composição da expressão do absurdo filosófico na construção filo-literária camusiana, evoca o ensaio *O mito de Sísifo* como um correspondente da sua literatura descritiva, não tão somente ao que se refere ao vazio axiológico, como também referente ao divórcio, estranheza e indiferença ao cotidiano, ao arbitrário da existência.

A indiferença aqui retrata a postura absurda, trata-se da inabilidade humana em lidar com a ação sem um preparo prévio. Como viver, portanto? Qual a prescrição dada ao espírito em seu nascimento? Uma resposta que o mundo não fornece. Este estranhamento do cotidiano da existência, perante o mundo e pelo seu caráter negativo, pelos fatos isolados que não fornecerem uma prescrição, a liberdade pela decisão definitiva do sujeito se encontra em suas próprias mãos. O sujeito deve decidir como agir, e não há regra fixa.

Neste cenário, a postura existencial é suplantada pelo absurdo no estranhamento entre o sujeito representante e o fenômeno da representação limitada, ao mesmo tempo em que é um homem concreto, o homem jogado no mundo. Meursault diante da morte de um próximo não coloca razão no acontecimento e se faz alheio, esta indiferença absurda que contraria a normalidade, indiferença do ser do fenômeno, o fenômeno do que é percebido não detêm de importância, na negação de um sentido: um dos traços deste *homem absurdo*.

Ser estrangeiro da ideia absurda do conhecimento de um significado. Este traço que se repete no romance, no cotidiano. Após o enterro da mãe, o olhar indiferente que Meursault lançava ao mundo, e ainda, especificamente a aqueles que dirigiam-se a algum lugar, enquanto observava da janela os *restos de vidas*

humanos. No momento em que Meursault assassina um árabe na praia a mesma narrativa se consolida, pois o árabe, no caso a vítima, não dispõe de nome e é apenas *alguém* indefinido, de uma maneira vaga de ser no mundo, não registra traços, expressões, apenas assassina um sujeito e quando julgado é interrogado a respeito da motivação Meursault aparentemente não entende, diz que foi “por causa do sol”, mas não há subterfúgio, assim como a vida leva à morte. O que fazer com a vida? Eis a questão que leva à renúncia ou aos desertos da prescrição objetiva. O traço da absurdidade<sup>4</sup> frente aos acontecimentos e relações. Ressaltar ou evidenciar um truísmo na qual o caráter absurdo da relação é aquela postura na qual se mantêm o apartamento, o hiato dentre o homem e o mundo.

O homem que carrega em si as mais diversas faces do absurdo, desde a indiferença, o estranhamento e o divórcio. Meursault em primeira instância se mostra calado<sup>5</sup> e sem ação aparente frente ao mundo que o cerca, nega valores e não dispõe de esperança ou crenças, não é fiel a moralidades em suas ações. Para este homem, tudo no mundo é um fato, e a morte, um fato natural. O que o envolve é uma tinta opaca e monótona, com um destino inevitável e independente, onde o mito não deixou de possuir realidade.

Quando Meursault é interrogado a respeito da morte do árabe e dos motivos que o levaram a isto, o árabe – aquele sem nome–, onde na narrativa do acontecimento este não detêm de singularidade, o advogado diz a Meursault que ele demonstrou provas de “insensibilidade”, desta visão ainda da vida de Camus de um período marcado pela guerra, de uma filosofia do apocalíptico; o estado de guerra rouba a afetividade, daí a indiferença, um sentimento que não leva à ação,

---

<sup>4</sup> “‘É preciso ser absurdo’, escreve um autor moderno, ‘não se deve ser ludibriado’. As atitudes de que trataremos só podem adquirir todo o seu sentido com a consideração de seus contrários. Um extranumerário dos Correios é igual a um conquistador se a consciência lhes é comum. Quanto a isso, todas as experiências são indiferentes. Ocorre que elas servem ou desservem o homem. Só o servem se ele é consciente. Se não, isso não tem importância: as derrotas de um homem não julgam as circunstâncias, mas ele próprio” (CAMUS, Albert. O mito de Sísifo. 3. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013, p. 43)

<sup>5</sup> Escreve Camus: “um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo repentinamente privado de ilusões ou de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro” (Camus, 2019, p. 21)

que antes de tudo, apavora. No tocante ao assassinato, quando Meursault é interrogado pelo juiz referente aos motivos reais que o levou ao crime e ainda sobre os pormenores de Meursault ter atirado no árabe. Meursault não soube responder, o juiz neste momento alterado mostra um crucifixo de prata e diante de posturas exaltadas, pergunta a Meursault se acredita em Deus. E ele responde que não, o juiz afirma que não acreditar em Deus é viver uma vida sem sentido. Demonstra-se aqui a postura da negação dos valores, mas o que é um valor significativo? Causa o estranhamento perante aqueles que atribuem significados às suas existências, criar um sentido não seria assassinar a razão? Não seria, pois, a significação uma constatação da sua inexistência? Mesmo que superficiais, os significados atribuídos revelam uma contradição inerente entre a ação e os fatos. O estranhamento é ao mesmo tempo o sentimento da ilogicidade da existência do próprio estrangeiro, do sujeito que vem de outra constituição, de uma geografia indefinida, estrangeiro do próprio sentido de existência. Camus chamava a isto de absurdo. O absurdo, caracterizado pela admissão da ausência de sentido, se torna uma filosofia. Implica uma diferenciação do niilismo no qual há a negação total, o homem absurdo apesar de adotar uma postura que não admite os valores, os sentidos inventados, não nega a vida, procura a lógica que faça ir até o fim sem a renunciar, não há lógica que permita afirmar que a negação do sentido leve inevitável e invariavelmente ao suicídio. Visto que o homem difere do mundo e o divórcio “entre o ator seu cenário” é iminente. Esta é a diferença entre Odisseu e Raskolnikov; entre Ifigênia, na literatura clássica, e Meursault, na literatura moderna.

O absurdo é um divórcio que nos separa do mundo na medida em que nos relacionamos com ele, uma dialética pela qual a consciência interna se opõe à materialidade externa, mas que nos circunda, onde se apresenta de tal maneira que demonstra a incapacidade do mundo enquanto determinação concreta de fornecer algum sentido viável para a ação e para a permanência.

O absurdo é, ao mesmo tempo, o divórcio entre o significante e o significado, onde a metafísica chega a ser tão real quanto o mito. A literatura enquanto componente descritivo recorre às oposições, porque não pode fugir delas, dos enigmas da consciência, assim como um artista exterioriza um ideal em uma forma

particular plástica, e se sabe tão diferente dela, a literatura fornece os exemplos descritivos dos problemas da consciência filosófica. Séries de representações pelas quais o problema é suscitado, se ele é inadmissível ou rejeitado pela ciência natural como uma questão sem solução, através da literatura elas são apresentadas, o enigma se coloca como a aporia do limite da explicação. O romance de Camus retrata a absurdidade da fatalidade da ausência de significação clara; absurdidade como problema filosófico de um homem condenado à morte, mas que pode ver na própria aniquilação uma solução. E estamos todos condenados à morte, argumentam seus personagens, condenados pela determinação material: o absurdo é a consciência de um limite inerente na razão humana, que ao sujeito lhe é estranho e o esmaga.

### Referências

- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. 3. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Riotman e Paulina Wacht. 12. ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2019
- CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.
- CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- CAMUS, Albert. *A inteligência e o cadafalso e outros ensaios*. Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco, 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Records, 2011
- HEGEL, G. W. F. *Estética*; tradução de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores. 1993 (Coleção Filosofia & Ensaios).
- SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do amor*, metafísica da morte. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Submissão: 25. 03. 2024 / Aceite: 05. 05. 2024.

**O que é filosofia? Considerações acerca da produção filosófica**  
**What is philosophy? Some thoughts about philosophical production**

NICOLE ELOUISE AVANCINI<sup>1</sup>

Evidente é a maneira como diferenciamos um texto de filosofia de qualquer outro gênero de escrita – seja ele literário, um poema, um romance, uma narrativa, ou até mesmo uma bula de remédio, uma receita ou uma lista de compras de supermercado. Não se faz nem mesmo necessário verificar qual é o autor do texto antes de lê-lo para que, ao lê-lo, torne-se claro se se trata de filosofia ou não – é quase como que auto evidente, caso tenha-se o mínimo de conhecimento sobre escrita filosófica quanto necessário. Mas o que é isso, especificamente, que faz com que a filosofia seja classificada como filosofia? O que é que diferencia um texto de Platão de um de Luís de Camões? Um texto de Kant de um de Fernando Pessoa? Decerto, sim, é o vocabulário e os temas a que eles se referem, mas é, também, possível um autor da literatura escrever filosoficamente acerca de qualquer assunto. Isso o torna filósofo? Isso torna sua obra “filosofia”? Indo além, o que é que confere ao discurso filosófico propriamente dito a legitimidade de poder ser chamado “filosofia”? O que é isso que faz com que Aristóteles ou Descartes sejam coroados com o título de “autoridade” naquilo sobre o que discorrem? O que torna a filosofia um tipo válido e legítimo de conhecimento, ao lado de tantas outras formas de conhecimento?

Sabe-se que existem diversas áreas de investigação dentro da filosofia – ética, metafísica, estética, epistemologia, etc. –, e diversas outras áreas às quais o pensar filosófico pode ser aplicado – filosofia da ciência, filosofia da matemática, filosofia da biologia, etc. Mas a que isso se deve? Aqui, torna-se imperativo a diferença entre um caráter “filosófico” de um texto, e o cunho propriamente dito “filosofia” de um outro texto. Sem recorrer a qualquer fonte, é notório que um texto de caráter “filosófico” é um texto em que é desenvolvida a reflexão, a meditação, essa característica especificamente típica da atividade intelectual

---

<sup>1</sup> Licenciada e Mestranda em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: nicole\_avancini@hotmail.com

humana. Esse próprio texto, por exemplo: pretendo explorar questões filosóficas, pertinentes à filosofia, mas não estou fazendo filosofia, no sentido como Wittgenstein fez. Um texto literário, conforme já dito, pode muito bem ser filosófico. Mas não filosofia. A filosofia é um saber à parte, em que se desenvolve, evidentemente, a reflexão, mas há algo a mais que a faz ser o que é.

É creditado a Pitágoras, no século V a.C., o cunho do termo “filosofia” e “filósofo”. Ele foi chamado de “sábio” mas recusou essa denominação pois, segundo ele, a sabedoria convém unicamente a Deus, preferindo ser chamado de simples “amante da sabedoria”. Do grego, *philos* significa amor, afeição, apreço, ou até mesmo amizade, e *sophia* significa sabedoria, o que concede à filosofia, etimologicamente, a significação de “amor à sabedoria”. Sabe-se que, conforme Aristóteles afirma em sua *Metafísica*, “todos os homens propendem ao conhecimento”, porém é típico do ofício do filósofo questionar-se sobre e produzir obras que tratam do saber. Mas o que é essa sabedoria, ou esse conhecimento, sobre a qual eles discorrem? O que é esse conhecimento propriamente filosófico sobre o qual tantas obras já foram produzidas e tantas já foram estudadas? Nota-se que o problema, aqui, é bem específico: o que faz a filosofia ser considerada filosofia, que a distingue de outras formas de saber e escrever? Definir o que é filosofia torna-se, por si mesmo, um problema filosófico.

É conhecida a distinção que o pensador Gabriel Marcel faz entre as noções de “problema” e “mistério”. Em suma, um problema é aquilo que se põe diante do investigador, que se encontra com ele, como que um objeto dotado de realidade, que interpela seu caminho, e mistério é aquilo que está num plano além do problema, que não se revela concretamente à frente do sujeito, mas que faz o sujeito inquiridor engajar-se com ele. Seguindo essas definições, podemos inferir que a filosofia pode tratar de ambos problemas e mistérios, propondo, ao primeiro, soluções concretas e, ao segundo, esforços racionais para descrevê-lo. Isso porque a filosofia promove, essencialmente, uma atividade da razão, nas questões que ela mesma se coloca e nas questões que pretende resolver, ou ao menos descrever.

Mas isso não elimina o papel da outra faculdade humana: a dos sentidos. A Modernidade foi a época da história da filosofia marcada pelo embate entre

empiristas e racionalistas acerca de qual faculdade humana detém a primazia de constituir a fonte e origem de todo conhecimento: as sensações ou a razão. Bacon, Hume, Berkeley, Locke de um lado, e Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff de outro. E então, no século XVIII, surge Kant no debate, propondo o idealismo transcendental e uma possível solução para o problema: são ambas as faculdades que participam no processamento e na construção do conhecimento. Nessa mesma época, muito também se discutiu acerca do desenvolvimento de um método seguro para a abordagem dos problemas filosóficos. O nome, talvez, mais suscitado nesse debate é o de Descartes, com sua proposta do *cogito* como princípio condutor da razão e princípio para o estabelecimento da verdade. Seu método inspirava-se no método matemático, dado que esse saber firma-se no rigor e na certeza, o que Descartes queria estabelecer para a filosofia. Disso, temos que a filosofia, pelo menos a cartesiana, tem a pretensão de conhecer a verdade, tornando-se, por isso, um saber verdadeiro. Isso é lógico, afinal, o que seria o conhecimento se não tivesse relação com a verdade? Não seria conhecimento, *epistème*, seria seu oposto, *doxa*, uma mera opinião. Mas o que garante que tratados filosóficos expõem, de fato, um conhecimento, e não a mera opinião dos filósofos? É o filósofo o detentor da verdade? É o filósofo um sujeito capaz apenas de proferir verdades, jamais opiniões? Tudo indica que não. Do mesmo modo que um padre não detém a verdade, o cientista também não a detém, e tampouco o filósofo detém a verdade. O que eles proferem são tipos diferentes de saber, que podem ou não ter compromisso com a verdade. E até as noções de “conhecimento” e de “verdade” são amplamente discutíveis.

Voltemos um pouco no tempo, até o “início”<sup>2</sup> da filosofia na Grécia Antiga. É claro que é discutível essa questão acerca do início da filosofia ter se dado, de fato, na Grécia do século VI a.C. Essa hipótese pode ser vista como eurocêntrica, e, portanto, injusta, mas é geralmente aceita na Academia pois é sustentada, entre outros, pelo argumento conforme encontrado na Filosofia da História de

---

<sup>2</sup> A grafia do termo se encontra entre aspas pois reflete a discussão acerca do que é filosofia e do que é o pensar filosófico. Este pode ter visto seu nascimento muito antes e muito além da Grécia, afinal é uma atitude propriamente humana o refletir acerca das coisas, do mundo, e de si mesmo.

Hegel. Para Hegel, a filosofia começa com os gregos pois foram eles que primeiro desenvolveram o que ele chama de Saber Absoluto, diferentemente dos outros povos, como os africanos e os orientais, que decerto também produziram saberes, mas saberes primitivos, imbuídos de misticismo, religião e panteísmo. Os gregos foram, de fato, os primeiros a se reconhecerem como livres e racionais, livres do tribalismo típico das outras sociedades. Assim, temos que, conforme comumente estudamos, Tales de Mileto foi o primeiro filósofo de fato, por ter sido o primeiro, numa linha que o seguiu (os chamados pré-socráticos) a propor uma interpretação dita “racional” da realidade. É discutível o que esse termo indica. Diz-se que é uma “intepretação racional” pois se procura na própria razão humana seu fundamento. Sabe-se que, antes da filosofia, na Grécia, havia a mitologia como forma de explicação dos fenômenos do mundo e do universo, que recorria a alegorias de deuses para sanar a curiosidade do homem em conhecer o porquê das coisas. Com Tales, esse “porquê” encontrou na própria natureza, a *physis*, a sua explicação, a sua *arché*, seu princípio. É como filosofia da natureza que o pensamento racional surge, portanto.

Durante vários séculos, não houve uma distinção concreta entre filosofia e ciência, sendo apenas na Modernidade que essa distinção encontrou bases. A ciência, como a física, a biologia, a astronomia, conforme comumente difundido, é considerada uma forma de saber válida, legítima, que propõe descrições rigorosas e confiáveis acerca da realidade. Mas por quê? Por conta de seu método? E o que diferencia o método científico do método filosófico (se é que existe um)? Conforme já abordamos, houve tentativas de se aplicar um ao outro, mas isso resolveu o problema? Isso se efetivou? Por que é a ciência fielmente creditada e a filosofia ainda taxada de “inútil”, ou mera “abstração”? Por que é ela jogada ao escanteio, se é ela que, supostamente, proporciona-nos uma leitura, investigação, problematização dos mais diversos tipos de problemas, inclusive concernentes à ciência? É certo que a ciência tem suas hipóteses testadas e, possivelmente, comprovadas empiricamente, o que não se pode fazer com a filosofia. Não há como provar empiricamente o que é o “ser-em-si”, ou o “ser-para-si”, ou que “o ser-para-si só é para-si quando o é para um outro”. Não há como provar empiricamente que o espaço e o tempo são intuições puras a priori

que possibilitam a experiência sensível. Não há como provar empiricamente que “o homem é um ser naturalmente político”. São apenas teorias – sugestões, até mesmo. E por que são consideradas válidas, ou seja, boas respostas, que encontram algum sentido, a algum problema perpassado por uma tradição de pensamento?

Quem já abriu e leu alguma obra de algum filósofo, qualquer filósofo, certamente percebeu que não é tão fácil de ser compreendida. É uma linguagem rebuscada, um vocabulário específico, uma maneira de lidar com questões e uma maneira de argumentar que a separa dos outros tipos de escrita. Muitas obras são escritas com a intenção de serem lidas apenas por outros filósofos, ou, no mínimo, estudiosos do assunto, e não por qualquer um que se deparar com elas. São destinadas a serem discutidas apenas nos círculos intelectuais, na Academia, nas salas de aula de universidades, não em um parque ou um café qualquer. Isso, inevitavelmente, acaba por criar uma segregação entre aqueles que podem se dedicar ao estudo da filosofia e aqueles que não dispõem do tempo ou dos meios para se dedicar a tal estudo. É fato que é preciso tempo. É preciso dedicação. É preciso paciência. É preciso conhecimento prévio. E é fato que nem todas as classes de pessoas tem isso sobrando. Muitos filósofos cânones eram, de fato, membros da aristocracia, da burguesia, que dispunham de tempo e condições financeiras para se dedicarem, com exclusividade, às atividades da razão. Produzir e consumir filosofia, portanto, exigem esforços de seus interessados. Mas seus resultados não deveriam se fechar dentro dos limites de uma universidade, afinal os temas caros à filosofia podem ser de interesse de muitos outros além desses espaços. Isso levanta a questão: para que e, mais ainda, para quem serve a filosofia?

Se pararmos para analisar, percebemos que a produção filosófica não se esgota nos livros, afinal não é só com papel e caneta que se produz filosofia. Ela pode ser, também, uma atitude, uma ação. Prova disso é o próprio Sócrates, que nada escreveu mas que nem por isso deixa de ser considerado filósofo. Isso porque o que o identifica como tal está no que ele propunha ao povo ateniense: as perguntas, as indagações, as provocações. Mesmo alegando que nada sabia, podemos argumentar que ele sabia, sim, ao menos como argumentar. Sabia como

fazer uma pergunta. E sabia responder. E do que se tratava essas perguntas? Grosso modo, da essência das coisas, conforme registrado por Platão. “Que é a justiça? Que é a beleza? Que é o bem?” Ele estava fazendo filosofia ao questionar isso pois essas questões estão na base, no fundamento do resto do conhecimento que se pode produzir acerca “do que é justo, do que é belo e do que é bom”. E ele estava fazendo filosofia ao questionar isso pois as respostas dos atenienses geravam debates, e a troca de ideias é, também, essencial para o produzir filosófico. Um filósofo nunca pensa sozinho, sempre propõe uma teoria em resposta a alguém, numa cadeia infinita que apenas revela a curiosidade intrínseca ao ser humano. E as discussões, decerto, nunca têm fim – prova disso é o fato de que a filosofia tem sido produzida já há mais de 2.600 anos, e não parece ter vistas de acabar. A filosofia ainda está viva, e é melhor mesmo que esteja.

O fato de que Sócrates foi condenado à morte revela a possível indisposição do ser humano a ser confrontado pelo que acredita. Ao mesmo tempo que somos movidos por uma curiosidade quase que insaciável, somos também relutantes em aceitar pontos de vista diferentes e ter nossas realidades questionadas. Ao menos a cicuta que Sócrates bebeu não “matou” o debate filosófico, e seu discípulo nos fez o favor de registrar suas próprias ideias e as de seu mestre, e dar continuidade a essas questões.

Juntamente com as produções filosóficas de algum pensador, vêm, posteriormente, produções acerca dessas produções – os chamados “comentadores”. O trabalho deles é, após longo estudo e meditação, desmistificar a escrita e as ideias filosóficas propostas, tornando essas ideias mais acessíveis e de mais simples compreensão, auxiliando o estudo dos interessados. Mas podemos levantar a questão se o que esses comentadores produzem constitui ou não filosofia. São, de fato, textos de cunho filosófico, que tratam de questões filosóficas, mas são interpretações de conceituações desenvolvidas por outros pensadores. Do mesmo modo, produções acadêmicas de estudantes de filosofia, trabalhos de conclusão de curso, dissertações de mestrado, não são filosofia – são interpretações filosóficas. Uma tese de doutorado pode ser considerada filosofia, e pode conferir o título de “filósofo” a alguém, pois uma tese é caracterizada por propor algo novo, inédito, jamais antes visto, uma solução a algum problema ou

uma forma diferente de interpretar – e é isso que filósofos fazem, mesmo que a respeito de questões já debatidas há muito tempo. Diante disso, ainda coloca-se a questão: o que faz um texto de filosofia ser considerado filosofia? O que é isso que diferencia uma dissertação de uma tese?

Conceitualmente, a filosofia é um produto puramente humano. Os conceitos criados e tratados são obra humana, servem para questionamentos feitos apenas por humanos e respondem a questões que humanos se propõem. É uma construção humana. No entanto, o pensar filosófico, o filosofar, é, também, evidentemente, humano, mas não é uma obra, uma criação a partir de outros elementos – é inerente. A atitude de filosofar é uma característica humana, e uma das características que nos distingue do resto dos animais – mas a produção filosófica é uma construção, perpassada por séculos e que segue determinadas tradições de pensamento.

Uma das possíveis respostas à pergunta “O que é filosofia?” é a descrição das áreas estudadas pela filosofia. Isso envolve explorar o objeto de cada uma dessas áreas, que geralmente é múltiplo. Por exemplo, alguns dos objetos da área da Estética são: o belo, a beleza, a experiência estética, a arte, a experiência sensível, a produção e a contemplação artísticas. Portanto, pode-se dizer que a Estética é a área da filosofia que estuda como o ser humano produz e apreende uma produção artística, bem como o que é que faz com que algo seja considerado artístico. Certo. Mas isso ainda não responde o que é a filosofia *de modo geral*. Indo além, será possível encontrar uma única resposta a essa questão que me proponho, uma resposta absoluta e indiscutível, válida para resumir tudo aquilo que já foi produzido?

E o que é que faz com que as pessoas se interessem por estudar filosofia? Para isso precisamos saber o que é isso que a filosofia compreende. De modo geral, podemos dizer que se estuda a existência humana e seus vários atributos, suas várias consequências. E assim, de certo modo, parece que todo aquele ser que existe deseja compreender sua própria existência, sendo essa uma questão básica que mesmo crianças se colocam, de inúmeras formas que ela pode tomar. E, para algumas pessoas, essa pergunta permanece, ao longo de vários anos, e começa a incomodar, sendo livros filosóficos e de filosofia alternativas para se

encontrar possibilidades de resposta (mesmo que inconclusivas, mesmo que não satisfaçam por completo o anseio). Esse interesse por essas questões nasce, possivelmente, de sentimentos como a tristeza, a melancolia e a angústia. A tristeza de se deparar com a própria existência e não entendê-la – o que Camus chamou de “absurdo” –, e a melancolia (que não deixa de ser uma forma de tristeza, só que mais paralisante e, quiçá, poética) de se esforçar por encontrar respostas e ter de lidar com o silêncio. O homem que não se compreende é triste. Mais ainda: é angustiado. Não a angústia de Sartre, mas uma angústia anterior ao conhecimento de qualquer coisa. E o homem que propõe hipóteses para explicar essa incompreensão – o filósofo – é um homem solitário. Enquanto seu ofício o separa do resto do mundo, sua obra o aproxima do resto das pessoas. É necessário tomar uma distância do mundo, esse objeto, que se investiga, para poder investigá-lo, e aquilo que foi produzido a respeito dele, se tornado público, traz os interessados mais perto um do outro. Compartilhar ideias: essa é a vantagem de ser um ser de linguagem.

Um dos motivos para Sócrates não gostar da escrita e não ter anotado suas ideias era o de que a escrita deturpa o pensamento. Há um abismo entre aquilo que pensamos e aquilo que conseguimos traduzir em palavras sobre aquilo que pensamos. Por quê? Por acaso o pensamento é abstrato, e a linguagem é, de certo modo, concreta, e não se pode realizar a passagem de um para o outro? Pensamento é linguagem. Também pensamos em palavras, então por que seria tão difícil e absurdo materializar nossos pensamentos em forma de discurso? O pensamento é sagrado? A escrita é profana? Se já há um abismo entre aquilo que se pensa e aquilo que acaba se tornando palavra a partir daquilo que se pensa, há ainda outro abismo: aquele entre o que o autor quis dizer e aquilo que o leitor interpreta. Na literatura, isso é muito comum. Poemas admitem diversas interpretações. Mas na filosofia, não se deve haver muito espaço para isso. Interpretar uma ideia de algum filósofo de diversos modos diferentes abre a porta para muita discussão. Não defendo que deve-se adotar apenas uma interpretação conforme um único comentador, mas filósofos tendem a ser muito precisos naquilo que afirmam, mesmo que seja difícil de decifrar esse significado. Quando Sartre diz que “O ser-para-si não é o que é e é o que não é”, ele está sendo muito

preciso em sua definição, e ele oferece a explicação disso que afirma no decorrer do texto. Mas podemos, é claro, interpretarmos de outros modos o que ele quis dizer, só que sempre fazemos isso partindo daquilo que sabemos, não das consequências das conceituações próprias do autor. Por isso é preciso devotar tempo para se estudar um filósofo – para compreender não só o que ele escreve, mas como sua mente funcionava.

Isso nos leva à questão: é possível ser autodidata em filosofia? Eu não sou a melhor pessoa para responder isso, afinal estudo filosofia academicamente, mas acredito que a Academia não deveria ser o único espaço que torna a filosofia possível. É claro que, se se busca um rigor conceitual e uma honestidade intelectual, é mais recomendado estudar a filosofia academicamente, mas se o caso for apenas contemplar uma curiosidade humana, tão demasiadamente humana, adquirir e ler um livro, junto com comentadores, é aceitável.

É conhecida a décima primeira tese de Marx contra Feuerbach que constata que “os filósofos muito se preocuparam em interpretar o mundo, a questão é transformá-lo”. O que isso nos indica? Que a filosofia, de fato (pelo menos até Marx), quase que exclusivamente se limitou a oferecer explicações para seus objetos de estudo, explicações essas meramente teóricas. A questão que se põe a partir do pensamento de alguém como Marx é a da possibilidade de ideias mudarem o mundo. Claro que, nesse caso, teríamos de deixar a metafísica de lado, pois a especulação racional nada parece ter de contato com o mundo, muito menos parece ter o poder de mudá-lo. No caso das outras áreas, poderíamos dizer que a filosofia política e a ética estariam mais próximas da possibilidade de produzirem algum efeito prático na vida das pessoas e no mundo. A ética aristotélica, por exemplo, que prega a busca pela felicidade ao longo de uma vida de virtudes, poderia mudar vidas caso aplicada. A ética helenística também, principalmente o estoicismo.

Isso significaria, conseqüentemente, que o estudo da metafísica seria um esforço em vão, já que não produz nada de efetivo na objetividade? Diz-se que a metafísica é a única área verdadeiramente exclusiva e representante do pensar filosófico, pois seu objeto de estudo e suas consequências se encerram nas fronteiras da filosofia, enquanto que o estudo de outras áreas da filosofia pode

desaguar em outras áreas do conhecimento humano. A metafísica seria, assim, “infrutífera”. Mas será que é mesmo? As perguntas que a metafísica se propõe encontram seu fim em si mesmas, não necessitando de elementos externos para se firmar. O ser humano parece possuir uma tendência natural a indagar-se sobre tudo aquilo que é metafísico, porque parece que o mundo palpável não o satisfaz, não o contempla, não o preenche. Precisamos de mais. Fazer metafísica é pensar, e pensar é humano. Mesmo que não se chegue a conclusões, e mesmo que não se possa verificar empiricamente essas conclusões, o próprio esforço de se indagar e de se prender nesse esforço mental é que alimenta o homem. E isso, algumas das vezes, o satisfaz.

Essa, inclusive, é uma das, a meu ver, principais diferenças entre o fazer da ciência e o fazer da filosofia: a ciência trata do ôntico, o nível do real, o nível do ente, e a filosofia trata do ontológico, o nível metafísico. Ao vislumbrar uma casa, por exemplo, o cientista investiga do que ela é feita, o material, a estrutura; o poeta descreve suas características, sua cor, sua dimensão; o filósofo, por sua vez, pergunta por que ela existe, e tenta responder a essa pergunta sem tocar a casa, sem examiná-la, sem se aproximar. E ele chega a uma resposta. E a resposta a que ele chega configura um tipo de conhecimento (mesmo que esse conceito seja discutível). O que o cientista descobre é um outro tipo de conhecimento. O que o poeta descreve não é conhecimento, mas é deleite para aquele que lê. E o que o filósofo propõe é uma engrenagem de pensamento.

Já abordamos como textos de filosofia são de difícil compreensão, e isso vale para qualquer um, seja um leigo ou mesmo um professor doutor. Mas o que diferencia um não-estudante de filosofia (que tenta, mas não consegue entender filosofia) de um estudante acredito que seja o grau de abstração necessário para se compreender algumas teorias. Justamente por tratar do ontológico, ou seja, daquilo que não apreendemos imediatamente na experiência sensível, é necessária uma ferramenta de puro pensamento que parece não ser facilmente acessível por todos. O pensar e o interpretar filosóficos exigem uma maneira muito peculiar de se ver o mundo, que nem todos possuem naturalmente, ou antes de se deparar com problemas filosóficos. É claro que pode ser exercitada, e quanto maior o contato com teorias filosóficas e suas interpretações, mais essa

visão de mundo peculiar pode ser desenvolvida, juntamente com o senso crítico. É senso comum que filósofos perguntam sempre pelo “por quê” das coisas – o que não deixa de ser verdade. Isso é devido ao fato de que eles buscam sempre reduzir ao máximo sua interpretação de um problema, chegar ao fundamento mesmo das coisas, compreendê-las em seu aspecto mais primordial. Do mesmo modo como crianças fazem quando estão conhecendo o mundo pela primeira vez. E isso prova como a atitude filosófica é uma atitude puramente humana.

Isso nos leva à questão: seria possível ensinar filosofia, tal qual a vemos nos livros, a crianças (menores de 12 anos de idade)? Decerto elas não iriam gostar muito se alguém substituísse seus desenhos animados por um exemplar de *Ser e Tempo*, mas se algum entendido do assunto fosse explicar, didaticamente, os conceitos contidos nas obras, será que elas entenderiam? Provavelmente seria muito mais exequível apresentar problemas filosóficos a elas, como por exemplo: “O que é justo?”, “O que é o bem?”, “O que é a felicidade?”, ou “O que é belo?”, e elas dariam suas respostas com base no que já sabem e já experimentaram na vida. A partir disso, poder-se-ia apresentar a interpretação de um filósofo. Mas quando o assunto é alguma questão mais propriamente específica de algum autor, ficaria mais complicado. Como explicar as propostas da *Crítica da Razão Pura*, se as crianças muito provavelmente nunca se questionaram sobre elas? Qual é o limite do conhecimento? Como podemos conhecer? O conhecimento tem sua origem nos sentidos ou na razão? Podemos conhecer Deus? Podemos conhecer a liberdade? Enfim, difícil também seria despertar o interesse delas por essas questões, já que seus interesses naturais são muito mais simples e inocentes. Esse caminho teria que ser traçado naturalmente. Em algum ponto de nossas vidas, todos passamos a nos perguntar, ao menos, qual o sentido da vida.

O ser humano pensa, isso é fato. E esse pensar se expressa de diversas formas, tornando-se as diversas ciências que temos. Mas quem problematiza a existência dessas ciências é a filosofia, e, ao mesmo tempo que as problematiza, problematiza a si própria. Um médico pode se perguntar o que é a medicina, um químico pode se perguntar o que é a química, um psicólogo pode se perguntar o que é a psicologia, mas todos, provavelmente, chegarão a respostas bem mais simples do que a resposta à pergunta “O que é filosofia?”. E a resposta deles

provavelmente seria única, exata, não alimentaria tanta discussão e satisfaria. Disso, temos que a filosofia pode ser vista como um pensar sobre o próprio pensar. Mas por que fazemos isso? Não basta apenas pensar? Temos que pensar sobre o porquê de pensarmos? É necessária toda essa problematização?

A filosofia é necessária – eu colocaria isso como uma asserção indiscutível. Talvez dizer que “A consciência é um ser que, em seu ser, é consciência do nada de seu ser” não tenha muitas implicações práticas, não leve necessariamente a um pensar mais crítico, nem faça ninguém descobrir o sentido da vida. Mas é algo que nos engaja. Seja por concordar, discordar, ou mesmo por não entender o que Sartre quis dizer com isso – fato é que qualquer asserção filosófica nos engaja com nosso próprio modo de pensar. E exercitar o pensamento é algo que todos deveriam buscar.

É interessante considerar as formas que o discurso filosófico pode tomar. Nem todos os filósofos escreveram do mesmo jeito, no mesmo formato. Alguns escreveram em forma de aforismos, outros em forma de diálogos com personagens, outros em forma de literatura. Inclusive, muita relação pode ser estabelecida entre a filosofia e a literatura. Há vários autores que, além de serem filósofos, eram, também, escritores de literatura, dramaturgos. E, em muitos dos casos, eles usaram a literatura como forma de explorar suas ideias filosóficas. Exemplos disso são o próprio Sartre, o próprio Camus, Emil Cioran, etc. Isso mostra que questões filosóficas abrem um leque de possibilidades de como serem expressas pois a escrita é algo multidimensional. Não quer dizer, porém, que esses textos (como por exemplo *O Muro*, *As Moscas*, *O Estrangeiro*, *Nos Cumes do Desespero*, etc.) sejam filosofia, conforme já abordado – mas que a prosa não se encerra como o único modelo de escrita que serve para transmitir uma ideia filosófica.

Para Cioran, “A filosofia é a arte de mascarar tormentos internos”. Por “arte” não creio que ele se refira a uma expressão artística tal qual uma pintura, uma escultura ou uma música, mas aponta mais para uma noção de “ofício”, “atividade”, que requer algum tipo de maestria, de destreza. Pelo verbo “mascarar” ele pode querer dizer que a investigação filosófica não resolve nem conclui nada sobre nenhum problema sobre o qual trata, mas apenas disfarça,

oferece uma alternativa, passa a impressão de resolver, o que serve, ao menos, para apaziguar nossos ânimos por um momento. E “ tormentos internos” todos sabemos o que são, pois todos nós, seres dotados de uma consciência e que passam por experiências cotidianas, sabemos o que é atormentar-se com a vida. Guardamos esses tormentos em nossos interiores e os carregamos conosco por onde vamos, tentando encontrar algum aspecto mundano que nos lembre por que precisamos continuar vivos. Desse modo, a filosofia, para um escritor e filósofo como Cioran, representa uma maneira de buscar modos de acalantar nosso sofrimento, pois, como seres racionais, padecemos de tormentos sobre os quais nossa própria razão desempenha um duplo papel – ela nos impõe esses tormentos, e ela própria os tenta resolver. E esse “tentar” é a filosofia.

O motivo que justifica o porquê de a humanidade praticar e precisar da filosofia encontra-se justamente nas únicas verdades da condição humana: a vida e a morte. Filosofar é ricochetear entre a vida e a morte. Camus mesmo disse que a maior questão filosófica que existe é sobre o suicídio, pois decidir se a vida vale a pena ou não ser vivida é a maior questão que o homem se propõe.

Mas por que deveríamos sequer dar ouvidos aos filósofos? Já não temos a ciência, a psicologia, a física, a cosmologia, a antropologia, que nos oferecem todas as explicações de que precisamos? Sim, mas pelo filosofar alcançamos uma graça bem distinta da cognição: a perspectiva.

Certo. Mas até agora apenas citei filósofos e filosofia produzida por homens. Por acaso as mulheres não possuem a capacidade de produzir filosofia? Longe disso, apesar de essa ser uma acusação defendida por muitos misóginos ao longo dos séculos. Todos sabemos os motivos que levaram as mulheres ou a não produzir filosofia, ou a serem apagadas da história, a não serem consideradas cânones: seja a misoginia, seja a falta de oportunidades de se dedicar a uma vida fora do âmbito doméstico. Existem poucas filósofas comumente conhecidas (até por quem não tem tanta familiaridade com a filosofia), e a maioria delas produziram na Contemporaneidade – Hannah Arendt e Simone de Beauvoir são os maiores nomes (e talvez porque estão atreladas a Heidegger e a Sartre). Mas é fato que existiram filósofas nos outros períodos também, que produziram filosofia original e, muitas vezes, em resposta a pensadores bem conhecidos. Por

que elas não são geralmente estudadas em cursos de graduação e pós-graduação? Existem, no entanto, atualmente, pesquisadores preocupados em recuperar essa herança quase perdida, a investigar, encontrar e estudar as filósofas pouco lembradas. Então as produções acerca delas tende a aumentar. Isso mostra que as pensadoras existem, sim, e têm algo de relevante a dizer, não só na área da filosofia política – onde mais comumente encontramos produções, como sobre o Feminismo e suas vertentes –, mas também nas áreas em que a grande maioria das produções advêm de homens, como a metafísica e a epistemologia. Fica totalmente descartada, desse modo, a pretensiosa ideia de que as mulheres não possuem “capacidade” para o pensar filosófico.

Talvez devêssemos buscar a resposta à pergunta “O que é filosofia?” naqueles próprios que a produzem: os filósofos. Existe uma plethora de livros publicados com esse título, de diversos autores diferentes, e que discutem a questão cada um numa perspectiva diferente. Heidegger, em sua conferência, que depois se tornou publicação, intitulada *Que é isto – a filosofia?* afirma que a chave para encontrar algum indício de resposta deve ser buscada nos gregos, aqueles mesmos que iniciaram a perscruta filosófica do modo como a conhecemos hoje. Além de ser a *philosophia* um termo e uma produção fundamentalmente grega, o próprio perguntar pelo quê das coisas – sua quiddidade – é, também, essencialmente grego. O pensar filosófico teve início a partir do espanto (*tò thaumázein*) do homem ao se deparar com o mundo, com a natureza, com a *physis*, que ele não compreendia. E formulou ele, para tentar explicá-la, suas teorias a respeito da *arché*, que nada mais era que uma tentativa de encontrar unidade em toda a multiplicidade que via.

A filosofia iniciou como filosofia da natureza, isso já abordamos. Mas e os seus outros 2.600 anos? Como defini-los? O pensador brasileiro Caio Prado Jr., em sua obra *O que é filosofia*, tenta resumir o produzir filosófico nas seguintes palavras:

A Filosofia seria isso mesmo: uma especulação infinita e desregrada em torno de qualquer assunto ou questão, ao sabor de cada autor, de suas preferências e mesmo de seus humores. Há mesmo quem afirme não caber à Filosofia “resolver”, e sim unicamente sugerir questões e propor problemas, fazer

perguntas cujas respostas não têm maior interesse, e com o fim unicamente de estimular a reflexão, aguçar a curiosidade. E já se afirmou até que a Filosofia não passava de uma “ginástica” do pensamento, entendendo por isso o simples exercício e adestramento de uma função – no caso, o pensamento em vez dos músculos – sem outra finalidade que essa. (PRADO JÚNIOR, 1984, p. 6).

Disso, temos a definição da filosofia enquanto “especulação”, o que é evidente, mas também diz muito. Sua pretensão de mais “propor problemas” do que “resolvê-los” revela mais do pensar filosófico do que da filosofia em si. Considerando os mais de vinte séculos de produção, sem vistas de se estabelecer uma “solução final” para nenhuma de suas áreas, podemos mesmo dizer que a filosofia é especulação. É sugestão. E cada autor ou autora que sugere uma resposta, encontra alguns leitores que concordarão com ele ou ela, e outros e outras que comentarão, dando continuidade à produção, que de fato parece ser infinita. Portanto, a filosofia ainda tem futuro.

Não precisamos nos perguntar o que é a filosofia, diz Heidegger, pois Aristóteles já respondeu essa pergunta. Aristóteles divide o saber em três tipos: teórico, prático e poético. A filosofia é um tipo de saber teórico. E a resposta de Aristóteles resume-se em que o objeto da filosofia é “descobrir as essências imutáveis e as razões últimas das coisas”, o que, de fato, fez a produção aristotélica. Mas principalmente no que concerne à metafísica. E as outras áreas? Essa definição se estende a elas também? Há uma essência na ética? Uma razão única para nosso agir? Há uma essência na filosofia política? Uma causa única que explique por que nos organizamos politicamente?

Definem Deleuze e Guattari, na obra *O que é a filosofia?* que a filosofia é “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”, o que parece bem apropriado. Cada filósofo é conhecido por seus conceitos. Platão e as Ideias, Descartes e o cogito, Kant e os juízos sintéticos a priori, Hannah Arendt e a banalidade do mal... Mas também parece que isso nos faz cair num problema de linguagem. Se a filosofia sobrevive por criação de conceitos, então ela se constitui num modo de pensar e, principalmente, de produzir – claro que, como já abordado, não se reduzindo à linguagem escrita, mas também encontrando expressão na

linguagem falada. E isso também requer a conceituação do conceito de “conceito”.

O problema da filosofia é que toda resposta a que chegamos parece incitar outras problematizações. Qualquer definição a que chegemos vai requerer a definição dos próprios conceitos que usamos para defini-la em primeiro lugar. Esse é o espírito da filosofia. O duvidar e a problematização de tudo aquilo que afirmamos.

Talvez o fato de que a filosofia possui mais de vinte séculos de história dificulte a empreitada de se definir o que ela é, considerando o tanto de produções, o tanto de áreas e o tanto de autores diferentes que por ela se expressaram. Essa definição, se é que pode existir, deveria englobar todas essas produções de todos esses anos sob uma mesma égide – mas será que isso é possível? Decerto, todas essas produções possuem algo em comum que justifiquem o fato de serem consideradas “filosofia”. Mas talvez não seja assim tão possível encontrar uma definição absoluta que abarque tudo isso. Teríamos que nos contentar com definições relativas, ou meramente sugestões de resposta, e talvez até mesmo teríamos que obedecer ao que Wittgenstein concluiu em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Sobre o que não se pode falar, deve-se calar”.

## Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013.

CIORAN, Emil. *Nos Cumes do Desespero*. São Paulo: hedra, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Editora UNB: Brasília, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia? Identidade e diferença*. Editora Livraria Duas Cidades: São Paulo, 1971.

MARCEL, Gabriel. *Être et Avoir*. Éditions Montaine: Paris, 1935.

MARITAIN, Jacques. *Introdução geral à filosofia: elementos de filosofia 1*. Tradução de Ilza das Neves e Heloísa O. Penteado. 10ª ed. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1972.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/maoooo81.pdf> (acesso em 26/05/2023).

PRADO JÚNIOR, Caio. *O que é filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª ed. Editora da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2001.

Submissão: 12. 06. 2023 / Aceite: 30. 06. 2023

## **Ecomunitarismo y Choquehuanca en la cumbre de la madre tierra: convergencias fundamentales y una pregunta**

SIRIO LÓPEZ VELASCO<sup>1</sup>

En octubre de 2022 el Vicepresidente de Bolivia pronunció en la Cumbre de la Madre Tierra celebrada en México un discurso de doce minutos que debería ser oído, discutido, complementado y puesto en práctica en todos los espacios de los movimientos ecomunitaristas (o poscapitalistas en general), comunidades indígenas, cooperativas, sindicatos urbanos y de campesinos, gremios estudiantiles, asociaciones de vecinos y demás organizaciones asociativas en general, así como en todas las instituciones educativas de Nuestramérica (desde la educación primaria hasta la universitaria). Al fin de estas líneas y como Anexo va la versión integral de ese discurso (pedimos disculpas por la grafía de algunos términos en aymara, que improvisamos a partir de su fonética), que hemos transcrito a partir de su exposición en directo en youtube (<https://www.embajadadebolivia.mx/david-choquehuanca-estuvo-presente-en-la-inauguracion-de-la-cumbre-madre-tierra-2022/>).

En estas breves líneas indicaremos solo telegráficamente algunas convergencias fundamentales entre la propuesta ecomunitarista y el contenido de ese discurso. Y en un segundo momento y también telegráficamente nos preguntaremos por la puesta en práctica del mismo.

A – Afirmación de la vida. Desde la tercera norma fundamental de la Ética, que hemos deducido argumentativamente de la gramática profunda de la pregunta que la insta, la propuesta ecomunitarista incluye la obligación de que velemos por la preservación y regeneración de la salud de la naturaleza humana y no humana; tal obligación incluye la preservación-regeneración de la vida, y se extiende más allá, hasta la manutención de los equilibrios sistémicos de y con los entes no vivos (como ríos y montañas, etc.).

B – Crítica a la colonización y al capitalismo por la devastación de especies animales y vegetales, y la amenaza a la sobrevivencia de la Humanidad, a raíz de 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

lógica del lucro y del consumismo (el modo de vida “sin límites” al que alude Choquehuanca) que han animado y animan al colonialismo y al neocolonialismo, y al capitalismo (neoliberal en su última versión).

C – Llamado a las hijas e hijos de la Madre Tierra a volver al camino del orden y del equilibrio. Al proclamarnos hijos de la Tierra los humanos renunciamos a toda veleidad de posesión y dominio de la misma, y asumimos la obligación de amoldar de forma frugal los límites de nuestro modo de vida a la manutención de los equilibrios ecológicos. A ese respecto, en base a la aplicación cotidiana de las tres normas fundamentales de la Ética, el principio que orienta el modo de sentir-pensar-vivir-producir-distribuir-consumir ecomunitarista reza: “De cada un@ según su capacidad y a cada un@ según su necesidad, RESPETANDO LOS EQUILIBRIOS ECOLÓGICOS Y LA INTERCULTURALIDAD”. No obstante debemos señalar que cuando Choquehuanca usa el verbo “volver”, presupone que en la cultura originaria (en su caso andina) el orden y el equilibrio estaban plenamente realizados, cuando en realidad sabemos que, por ejemplo, también en esa cultura imperaba (e impera) el machismo, y que el “orden y equilibrio” entre los géneros es una conquista que debe ser aún lograda en el futuro ecomunitarista, y no un legado del pasado (aunque éste sea indígena-originario).

D – Volver a ser “jiuasa” y “yambaie”. El ecomunitarismo, a partir de la primera y segunda normas fundamentales de la Ética pregonan la exigencia de que breguemos por conseguir nuestra libertad individual de decisión, pero/y que lo hagamos en el contexto de la búsqueda de respuestas consensuales con l@s demás acerca de los desafíos de nuestra-nuestras vida(s) y la vida y equilibrio en/del Planeta (según lo exige la tercera norma ética fundamental). Así somos “personas sin dueño” (yambaie), que afirmamos al mismo tiempo el “yo” y el “nosotros” (jiuasa), propiciando que cada ser humano se realice como individuo universal.

E – Buscando el Ecomunitarismo, no basta la lógica, sino que es necesario el concurso del corazón. Aunque los fundamentos de la Ética por nosotros re-establecidos tienen como mediación la lógica del lenguaje y del discurso argumentativo, hacemos nuestras las palabras del Che cuando dijo que un revolucionario está movido por grandes sentimientos de amor. Así, la luchadora y

el luchador ecomunitarista se nutren a la vez del razonamiento y de un gran amor por los seres humanos, por todo ser viviente y por el Planeta en general.

F – Cuando Choquehuanca hace un llamado a los seres vivientes humanos y no humanos a constituir una alianza en defensa de la Madre Tierra, pone esa convocación en el contexto de la vivencia andina en la que “el abuelo fuego” las plantas y animales, y aún las montañas y ríos (mencionados más adelante) hacen parte de una gran Comunidad (que, como dice Choquehuanca, tiene su síntesis en el “ayllu” como sistema de vida también integrada por los ancestros; agregamos que en la creencia andina algunos de esos ancestros pueden ser hoy montañas que en su tiempo se movieron, amaron y copularon). Desde el Ecomunitarismo, aún sin adherir a esa creencia como tal, derivamos a partir de la tercera norma ética fundamental la obligación que tenemos los humanos de **RESPONSABILIZARNOS** por la preservación-regeneración de la salud del conjunto de lo viviente y no viviente en el seno del Planeta. (Como ya lo explicamos en otros escritos, para los entes no vivos, la “salud” equivale a la manutención-recuperación de sus características físico-químicas promedio). Por eso en el Ecomunitarismo, y en especial en la economía ecomunitarista (ecológica y sin patrones) la satisfacción de las necesidades humanas legítimas siempre habrá de respetar con frugalidad la re-producción de todos esos otros co-hijos de la Tierra que, como hermanos, nos acompañan en este Planeta.

G – En su perspectiva intercultural el Ecomunitarismo comparte la denuncia del genocidio y del etnocidio físico y cultural al que han estado sometidos los pueblos originarios a manos de colonizadores y capitalistas. Y con Choquehuanca nos alegramos de que los asesinos no hayan logrado borrar la memoria y la vida de esos pueblos, que hoy, tras cinco siglos de Resistencia en Abya Yala, nos dan el ejemplo de su modo de vida frugal, comunitario y ecológico. El Ecomunitarismo pregona que debemos aprender y nutrirnos de él, al tiempo en que en diálogo mutuamente enriquecedor, lo complementamos con lo que tienen que aportar al Ecomunitarismo en Abya Yala otras herencias de vidas y utopías, como parte de la “blanca”, la negra, la asiática y la polinesia. Tal conjunción se realiza en la “complementariedad” a la que alude Choquehuanca, evitando todo tipo de racismo (no solo el ya conocido de matriz eurocéntrica, sino incluso otro en el que en

nombre de la reivindicación de la cultura originaria se menospreciase el aporte de cualquier otra cultura en la lucha ecomunitarista).

H – El Ecomunitarismo hace suya la crítica de Choquehuanca a la mercantilización de la Naturaleza promovida cada vez más descaradamente por el capitalismo. Y en consecuencia propone la futura abolición de la esclavitud asalariada, con la abolición del salario y del propio dinero (porque la realización del principio básico del Ecomunitarismo, antes citado, presupone la satisfacción directa de las necesidades en bienes y servicios de cada persona, sin ninguna mediación dineraria, respetando la preservación-regeneración de la salud de la naturaleza humana y no humana, como lo exige la tercera norma ética básica).

I – Oportuna y necesaria es la constatación de Choquehuanca de que el reconocimiento de los derechos humanos y de los pueblos indígenas llegó tarde a la Humanidad, cuando ya culturas enteras habían sido masacradas. Y no menos oportuno y necesario es su pedido de que lo mismo no ocurra con el reconocimiento de los derechos de la tierra, que, por nuestra parte y desde afuera del área del Derecho, reivindicamos a partir del contenido de la tercera norma ética básica. (No está demás recordar que en el Ecomunitarismo habrán de ser abolidos no solo el dinero, sino también el Estado, la Moral sustituida por la Ética constituida por Casi-Razonamientos Causales, y el Derecho Positivo, también sustituido por dichos Casi-Razonamientos Causales).

J – El Ecomunitarismo asume (en especial a través de dos de sus dimensiones que son la educación ambiental ecomunitarista socialmente generalizada y la política de tod@s) el sueño de Choquehuanca de que florezcan seres humanos que en su condición de simples ciudadanos y también cuando les toque ejercer alguna responsabilidad de administración-gobierno, hagan del respeto de las tres normas éticas fundamentales el eje de toda su vida. En relación a las funciones gubernamentales recordamos que el Ecomunitarismo propone que la vida comunitaria sea regulada lo más posible en base a ejercicios de democracia directa (a partir de asambleas, plebiscitos y referendos, hoy muy facilitados por las herramientas de internet, sobre todo para decisiones de alcance general y estratégico), y que los espacios de democracia representativa que sea indispensable mantener sean ocupados, de forma rotativa y con un máximo de dos mandatos en

el cargo, por electos que puedan ser revocados por los electores a cualquier momento.

K. La lucha ecomunitarista también es por la belleza y la paz, defendidas por Choquehuanca. La estética de la liberación es una de las dimensiones del Ecomunitarismo, donde cada persona es educada para disfrutar con la belleza de lo humano y de lo no humano, y para producir arte y gozar con las artes. Y solo en el Ecomunitarismo, superados los antagonismos de clase, de etnias y otros que existen en el capitalismo, podrá la Humanidad entera reconciliarse en paz como una gran familia que coopera solidariamente y resuelve pacíficamente sus eventuales diferencias. En el camino a la paz las actuales Fuerzas Armadas y Policiales al servicio del capital deben ser sustituidas por Milicias Populares Pluriculturales de integración voluntaria y rotativa. Y más temprano que tarde también esas Milicias habrán de disolverse casi totalmente, pues la Humanidad prescindirá de las armas (con excepción de aquellas que puedan servir para proteger al Planeta del choque de un meteorito o de una agresión alienígena; el manejo de dichas armas deberá ser aprendido por el pequeño núcleo restante, rotativo y renovado de generación en generación, de las Milicias).

Dicho TODO eso nos preguntamos cómo el Gobierno del que hace parte Choquehuanca está o no poniendo en práctica todas las ideas defendidas en el discurso que comentamos. Y nos referimos a las esferas de la economía, la política plurinacional e internacional, la educación intercultural plurilingüe, la salud, la vivienda, el transporte, la Defensa y seguridad interna, etc. Pues no faltan voces de los movimientos sociales bolivianos que han impulsado el Proceso de Cambio, y también dentro del MAS, que acusan al gobierno del que Choquehuanca hace parte de practicar acciones de carácter capitalista (neoliberal) e incluso de derecha. Al mismo tiempo constatamos que infelizmente hay hoy en esos espacios una aguda disputa teñida de insultos entre quienes promueven la reelección de Arce y quienes apoyan la candidatura de Evo para la próxima elección presidencial. Al ponerse en primer plano esa guerra de egos es obvio que se está muy lejos de priorizar el “nosotros” y no el “yo”, como postula Choquehuanca, y que así es violada la segunda norma ética fundamental. Y ello se produce cuando la oligarquía racista boliviana y el imperio yanqui-OTAN (y los cómplices de ambos) no cejan en sus

esfuerzos (coronados temporalmente con éxito en el Golpe de fines de 2019) de acabar con el intento de construcción del Estado Plurinacional y Comunitario, orientado hacia la búsqueda del Buen Vivir.

### **Bibliografía mínima**

José de la Fuente Arancibia y Ricardo Salas Astráin (orgs.), *Introducción al Ecomunitarismo y a la educación ambiental. Lectura chilena de la obra de Sirio López Velasco*, gratuitamente disponible en <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/51640> en <https://zenodo.org/record/5745105#.YaZXEdDMI2w> en <https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/handle/10535/10827> y en <https://es.scribd.com/document/561776175/Introduccion-Al-Ecomunitarismo-y-Educacion-Ambiental>

### **Anexo**

Discurso del Vicepresidente de Bolivia David Choquehuanca, vía remota en la Inauguración de la Cumbre Madre Tierra CDMX (del 26 al 28 de octubre de 2022) en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, el 26/1022; la transcripción es nuestra.

“Jaiaia hermanos y hermanas. Jaiaia’ significa ‘por la vida’, porque todo lo que hacemos los pueblos indígenas es por la vida. Por eso decimos ‘jaiaia’. Es un verdadero honor participar en este evento organizado de manera conjunta por la Universidad Ibero de la Ciudad de México, el Centro Transdisciplinar Universitario para la Sustentabilidad, y el Earth Law Center de México. La realidad que vivimos en el mundo actual se manifiesta como una de las peores pesadillas a la cual nos han sometido a la Humanidad y a nuestra Madre Tierra. El odio y la destrucción entre seres humanos, así como la aniquilación sin misericordia, de miles de especies de plantas y animales, la muerte paulatina y sin contemplación de la vida orgánica en el Planeta, la crisis climática resultado de un modelo de vida sin límites, entre muchas otras manifestaciones, de una cultura de la muerte institucionalizada, ponen al borde de una catástrofe mundial a nuestro Planeta. Las hijas e hijos de la Madre Tierra tenemos la obligación de cambiar, de voltear

este actual estado de cosas, y de tornar al camino del orden y del equilibrio. Y esa tarea no es de unos cuantos, sino de todos los que no hemos perdido la sensibilidad, la rebeldía, y quienes no aceptamos ningún tipo de sometimiento, y hemos decidido volver a ser 'jiuasa' (jiuasa significa 'no soy yo, somos nosotros'); volver a ser 'yambaie', y 'yambaie' es igual a 'persona que no tiene dueño'. Nadie en este mundo tiene que sentirse dueño de nadie ni de nada. No basta la lógica, sino que tenemos que complementar la razón con la fuerza del corazón. Por ello las hijas e hijos de la Madre Tierra nos autoconvocamos y realizamos un llamado a todos los seres vivientes, humanos y no humanos, para trabajar una alianza mundial de defensores de la Madre Tierra. La larga noche de la invasión colonial trastocó el orden del Mundo y puso de cabeza a nuestro Abya Yala ('tierra madura de la eterna fertilidad y juventud en permanente renovación', eso significa Abya Yala). Las invasiones dieron paso a un Planeta a imagen y semejanza del Occidente, donde se trató de extirpar y eliminar sin misericordia todo lo plural, el multiverso y el pluriverso; se trató de borrar nuestras culturas, nuestras lenguas, nuestras cosmovisiones, nuestras filosofías, nuestras epistemologías, y nuestras gnoseologías. Pero no lograron hacernos desaparecer. Hoy, después de siglos de resistencia empezamos a decodificar nuestros saberes, para devolverle la belleza a nuestra Madre Tierra, recuperar nuestros lugares sagrados, nuestras propias formas de organización, y retornar a nuestro 'ayllu'; 'ayllu' no solamente es un modelo de organización de sociedad; 'ayllu' es un verdadero sistema de organización de vida. Las invasiones coloniales y el capitalismo no respetaron ni respetan nada, ni antes, ni ahora, ni nunca. Las invasiones coloniales han sido una larga noche en nuestra Historia. Así como el capitalismo hoy en día es la oscuridad que pisotea y vulnera toda la dignidad humana y de nuestra Madre Tierra, Esta Cumbre de la Tierra, de México, nos da fuerzas para seguir trabajando para volver al camino de la verdad, al camino de la hermandad, al camino del equilibrio, al camino de la complementariedad, al camino del consenso; para volver al camino de la armonía y de la paz. Los pueblos indígenas y los pueblos del Sur donde las hijas e hijos de la Madre Tierra nos autoconvocamos para resistir a la colonización, a los liberalismos, capitalismo e imperialismos, (y) antropocentrismos, hoy proponemos a los pueblos del mundo despertar la energía comunal, movidos por

la gran energía de la vida. Nuestra voz se nutre del retorno a nuestra nueva ligazón con el cordón umbilical, con nuestra Madre, para revivir y retomar nuestros propios horizontes de vida, cosmobiocéntricos, poniendo en el centro de la política nacional e internacional a la Madre Tierra y sus derechos. Frente a los esfuerzos de los poderes capitalistas, imperiales, de ampliar los mercados y la mayor mercantilización de la Naturaleza, oponemos como alternativa la profundización de los derechos de los pueblos y el reconocimiento de los derechos de nuestra Madre Tierra. En ese contexto, la propuesta de los derechos de la Madre Tierra asume un carácter subversivo, contestatario, crítico y rebelde, contra el egocentrismo, el antropocentrismo y el eurocentrismo. El reconocimiento de los derechos humanos y el reconocimiento de los pueblos indígenas llegó muy tarde a la Humanidad; cuando ya se habían cometido innumerables etnocidios, genocidios, y civilizaciones enteras ya habían desaparecido. Tenemos que luchar para que los derechos de la Madre Tierra no lleguen tarde a la Historia, cuando ya no haya salida posible y se hayan pasado todos los límites planetarios que impidan la reproducción de la vida. La Madre Tierra nos comunica hoy día su dolor de muchos modos, pero los seres humanos no logramos entender ese lenguaje articulado por lluvias, tormentas, huracanes, inundaciones, sequías y terremotos; por ello se tiene que ir más allá de los códigos de las leyes hechas por los hombres, forjando seres humanos y gobernantes que piensan y sienten como al Madre Tierra, y tienen como su eje de vida las leyes de la naturaleza, donde todos somos partes de una totalidad orgánica y simbiótica en permanente complementariedad. Desde nuestro ser, con la fuerza de nuestros ancestros, desde nuestro multiverso, desde nuestra cosmobiovisión, desde nuestra pluriversidad, estamos seguros de que volveremos al camino de la noble integración, a nuestro 'apagñan', donde aprendemos a caminar con respeto a nuestras montañas, donde aprendemos a caminar con respeto a la lluvia, con respeto al abuelo fuego, con respeto al agua, con respeto a nuestros ríos, con respeto a las mariposas, con respeto a las abejas, con respeto a la soberanía de nuestros pueblos, y con respeto a nuestra Madre Tierra. Ese no es un camino nuevo o desconocido, es el camino que hemos practicado por siglos las sociedades milenarias, y que ahora lo proyectamos como un horizonte universal de vida. Para finalizar quiero expresar nuestro agradecimiento sincero a las

Ecomunitarismo y Choquehuanca en la cumbre de la madre tierra:  
convergencias fundamentales y una pregunta

hermanas y hermanos de México por seguir abriendo senderos para construir de manera colectiva, de manera conjunta, de manera comunitaria, de manera hermanada el equilibrio, la armonía y la paz. ¡Jaiaia la Cumbre de la Tierra, jaiaia México, jaiaia Bolivia, jaiaia Abya Yala, jaiaia los pueblos del mundo, jaiaia nuestra Madre Tierra!”.

Submissão: 22. 09. 2023 / Aceite: 30. 09. 2023

## **Ensino superior e educação inclusiva: conexões necessárias**

MARCOS VÍTOR NAVES CARRIJO<sup>1</sup> / WILMAR FERREIRA NEVES<sup>2</sup> / BRUNO FREITAS DE SOUZA<sup>3</sup> / THAÍS AZEVEDO DOS SANTOS<sup>4</sup> / BIANCA CLAUDIO SANTANA<sup>5</sup>

### **Introdução**

O presente estudo tem como foco principal abordar a pauta da educação inclusiva na formação de professores, visto que uma sociedade não inclusiva é marcada pela desigualdade, opressão e exclusão, tornando-se um problema para o bem-estar das pessoas, pois é um direito de todos viver livre de qualquer tipo de discriminação e ter acesso a as mesmas oportunidades (BRASIL, 1988).

Compreende-se que a exclusão está vinculada ao sentimento de intolerância às diferenças, logo é caracterizada por um ataque a diversidade/pluralidade seja ela qual for, étnico-racial, econômica, de orientação sexual, religião, idioma, gênero, dentre outros marcadores sociais (UNESCO, 2009). Desse modo, não importa o grupo social marginalizado, a inclusão não é pensada apenas para as pessoas com deficiência, mas para todos que sofrem por serem diferentes.

Em uma cultura não inclusiva e, portanto, intolerante às diferenças, o diferente passa a ser visto como o estranho, desviante, anormal e alguns casos doente (BOCK, 2015; ARTEAGA ET AL., 2015). Até a década de 1980, por exemplo, termos como “incapacitado”, “doente”, “anormal” eram bastante utilizados para se referir a pessoas com deficiência (SASSAKI, 2003).

---

<sup>1</sup> Enfermeiro pela Universidade Federal de Mato Grosso (2018), Residente em Saúde do Adulto e Idoso pela Universidade Federal de Rondonópolis. Doutorando em Enfermagem pela UFMT, Mestre e Docente no Centro Universitário do Vale do Araguaia - UNIVAR, Barra do Garças - MT. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8843-0499> E-mail: marcosvenf@gmail.com

<sup>2</sup> Psicólogo pela UNIFIMES, atua como psicólogo clínico na Prefeitura Municipal de Riberãozinho - MT. E-mail: netowilmar2012\_@outlook.com

<sup>3</sup> Biólogo pela UFMT. Docente na Escola Estadual Alexandre Leite, Riberãozinho - MT. E-mail: bruno\_freitastxu@hotmail.com

<sup>4</sup> Enfermeira pelo Centro Universitário do Vale do Araguaia - UNIVAR, Barra do Garças - MT. E-mail: thaisazevedo2015@outlook.com

<sup>5</sup> Acadêmica de enfermagem pelo Centro Universitário do Vale do Araguaia - UNIVAR, Barra do Garças - MT. E-mail: biancasantana1804@gmail.com

Esse cenário se transforma em um obstáculo para a garantia de direitos humanos, através de problemas sociais como racismo, homofobia, machismo e, principalmente, o capacitismo (discriminação contra pessoas com deficiência) (VENDRAMIN, 2019).

Nesse sentido, a formação de professores tem um papel um papel fundamental para a transformação da realidade social, pois quando sua figura é articulada a educação inclusiva, é possível forma pessoas e profissionais preocupados com o bem-estar coletivo (ABDALLA; ALMEIDA (2020); BARBOSA; BEZERRA (2021); DIAS; SILVA (2020). Em contrapartida, se a formação é desprovida de sensibilização e preparo para o desenvolvimento de práticas inclusivas, o professor pode acidentalmente contribuir para um cenário excludente.

Diante disso, por exemplo, a pesquisa e o conhecimento que podem ser produzidos nas instituições de ensino superior durante a formação docente dão aporte fundamentais à ação de diferenciação do que é uma síndrome, uma doença ou uma deficiência, impedindo que a relação com o sujeito seja definida por seu diagnóstico, assim como as práticas pedagógicas. Caso contrário, a deficiência produzirá um padrão de generalização e homogeneização, apagando as diferenças de cada um (FABRIS,2011).

Mesmo perante as semelhanças na deficiência de dois indivíduos que este fato os torna iguais. O sujeito não é a sua deficiência/diagnóstico e atrás dela existe alguém com sua própria individualidade. Na medida em que isso é considerado, a deficiência não se torna um rótulo ocultador de subjetividades.

Conceitos como equidade (dar o necessário a todos) e subjetividade (o modo particular de cada indivíduo ser que o torna único apesar das semelhanças com outras pessoas) ajudam a assimilar isso e tem uma forte ligação com a luta pela inclusão. Pois a partir deles construímos os pilares necessários para compreender as diferenças e enfrentar a desigualdade, discriminação e exclusão (RODRIGUES,2014).

Para alcançar a inclusão é importante haver a desnaturalização das práticas e concepções tradicionais do currículo que estão preocupadas apenas com a homogeneidade dos discentes e a “transmissão” de informações (MENESES;

PEDROSSIAN, 2013; RODRIGUES, 2014). Uma mudança cultural e comportamental que favoreça uma cultura de inclusão na sociedade, perpassa a crítica ao modelo de ensino atuais e as lacunas na formação de professores para trabalhar a temática (DIAS; SILVA, 2020).

Diante do exposto, o trabalho buscou refletir sobre a importância da educação inclusiva na formação de professores.

### **Inclusão e formação de professores**

Segundo Sasaki (2003), a linguagem é um elemento imprescindível para a construção de uma verdadeira sociedade inclusiva. Através dela, de forma voluntária ou involuntária, expressa-se respeito ou discriminação às pessoas com deficiência.

Compreende-se que as palavras são símbolos que carregam em si significados e estes influenciam o indivíduo na produção de sentidos positivos ou negativos às suas vivências. Dessa forma, o ato de selecionar as palavras é um fator de atenção e sinal de respeito ao dirigir a fala a ou sobre uma pessoa com deficiência.

Arteaga et al., (2015) traz o conceito de alterização para evidenciar esse processo de produção de sentidos. A autora conceitua como a ação cultural de produzir alteridades, isto é, categorizar e rotular as formas de o outro ser. Um processo marcado pelo contexto sócio-histórico e importante na construção de identidades, portanto, quando a alterização se torna negativa caracterizando as diferenças como desvios sob uma noção de superioridade e inferioridade gera a marginalização de grupos humanos, como as mulheres, pessoas vulnerabilizadas economicamente, negros, povos indígenas e pessoas não heterossexuais. Este processo gera opressões como o racismo, machismo, homofobia e o capacitismo que é o preconceito contra pessoas com deficiência.

Na contemporaneidade múltiplas classificações são usadas para nomear o "outro" que é produto de um movimento de criação de normas das quais surgem uma ordem e processos de ordenamento, definindo e naturalizando o que é "normal", "desviante", "indesejado" e "defeituoso", portanto, aqueles quem precisam ser "corrigidos", "concertados" para encaixar no padrão de

produtividade e de aprendizagem estabelecidos (FABRIS, 2011).

Segundo Bock (2015), esse processo surge da relação entre o saber e o poder produzidas pelas classes dominantes que criam no diferente um problema, gerando uma concepção do outro como algo desajustado, desequilibrado e até patológico, a fim de conseguir ou manter algum privilégio.

Dessa forma, diante dessa anormalização das diferenças nota-se um cenário de desigualdade, marginalização e exclusão e, portanto, espaços para se discutir a inclusão.

Até a década de 1980, termos como “incapacitado”, “doente”, “anormal” eram bastante utilizados. Entretanto, são termos incorretos, pois a pessoa com deficiência independente de ter uma deficiência apresenta habilidades e potencial para executar diferentes atividades no seu próprio tempo e com os métodos viáveis, a “normalidade”, no que tange as pessoas, é um conceito questionável e ultrapassado e, além disso, deficiência não é uma doença, logo, não deve ser tratada como uma, ou seja, não precisa de cura ou concerto (SASSAKI, 2003).

Em vista disso, essas pessoas vivenciam inúmeros desafios decorrentes da construção histórico sociocultural, atribuindo sentidos negativos a sua condição de pessoa com deficiência.

Entre 1995 e 2002, no *Brasil*, a palavra *inclusão*, *apareceu* e disseminou-se pelo vocabulário político e educacional, como uma necessidade emergente. Um avanço no cenário. Entretanto, a palavra surge com um significado reducionista e primário, isto é, a inclusão como a solução para todos os problemas educacionais e a inclusão escolar solução de todos os problemas sociais. Concomitante a isso, começam a surgir práticas e políticas buscando a transformação social e instala-se a naturalização da inclusão (social e escolar), além de sua transformação em um imperativo, o que, portanto, a faz inflexível às críticas (VEIGA-NETO; LOPES, 2011).

Apesar de sofrer posteriormente alterações no seu significado, a ação de problematizar a inclusão, ou seja, fazer críticas, é um exercício indispensável à transformação. Uma vez que, por exemplo, pode haver exclusão em práticas e políticas consideradas “inclusivas”.

Fabris (2011) problematiza o significado da inclusão nos currículos

escolares. Na visão do autor, a escola quando se apossa do conceito de inclusão pautado em um significado ampliado de que tudo e todos devem somente estar inserido no processo escolar, produz, conseqüentemente, um enfraquecimento da força política do conceito e, além disso, o imobilismo curricular. Uma vez que, a intenção da escolarização não é apenas a socialização dos alunos, mas, principalmente, o ensino e aprendizagem.

Dessa forma, compreende-se que a inclusão ultrapassa a ideia de espaço físico, não significa apenas “colocar entre”. Incluir envolve a ação de planejar e adaptar o ambiente para receber o sujeito junto às suas particularidades, oferecendo-lhe condições de desenvolvimento propícias e de identificação com os demais, de modo que perceba seu potencial apesar de suas limitações e, nesse sentido, possa pertencer na dimensão física, social, afetiva e política.

Inclusão não é apenas colocar os indivíduos para compartilharem o mesmo espaço físico;

O uso alargado da palavra inclusão, além de banalizar o conceito e o sentido ético que pode ser dado a ela, também reduz o princípio universal das condições de igualdade para todos a uma simples introdução “de todos” num mesmo espaço físico. Ao submetermos tais conceitos a um exame cuidadoso, veremos que se há, por parte do Estado, o reconhecimento da existência do cidadão, politicamente ele não é um excluído (VEIGA-NETO & LOPES, 2011, p.129-130).

241

Nesse sentido, percebe-se que ao problematizarmos o conceito de inclusão problematizamos também uma tentativa do sistema de esquivar das suas responsabilidades com as pessoas com deficiência. Pois a partir do momento que se trata a inclusão como apenas “colocar entre” a solução para a exclusão seria fácil de resolver. Entretanto, com essa postura descompromissada o sistema contribui com a naturalização da exclusão e o fortalecimento de um cenário educacional e social excludente.

No cotidiano, muitas vezes as pessoas e profissionais expressam preconceito sem ter consciência disso. É possível perceber preconceito embutido, por exemplo, em situações em que se trata a pessoa com deficiência a partir de sentimentos de piedade; quando se tenta negar ou suavizar a deficiência, utilizando eufemismo (SASSAKI, 2003). Compreende-se que para acontecer a

inclusão a de se considerar o sujeito, seu ambiente físico, as pessoas ao seu redor, o modo de falar, tratar e se as oportunidades são oferecidas de forma equivalente.

Todavia, para começar a fazer a diferença em longa escala e produzir mudanças mais rápidas é importante colocar em pauta essas questões na base do ensino, no currículo, ou seja, na formação de professores, estes que possuem um papel e posição privilegiada para empenhar a transformação cultural e social (BULGRAEN, 2010).

A sociedade sustenta a ideia do professor como a figura detentora do conhecimento absoluto, daquilo que seria moralmente correto e inquestionável (EMEDIATO, 1978). Assim, existe um fator preocupante em relação a que tipo de informações e qualificações (ou se estão tendo alguma) os atuais e futuros professores estão recebendo no ensino superior.

Pois, são os professores que formam outros profissionais para o mercado de trabalho e para a sociedade, portanto, podem mobilizar ideias, valores, crenças e realidades.

Contudo, na prática presume-se que muitos profissionais durante a graduação não possuem qualquer disciplina ou discussões sobre o tema inclusão, o que os deixam despreparados para lidar com as diferenças na relação com pessoas com ou até mesmo sem deficiência nas suas rotinas de trabalho ou interpessoais. Entretanto, assumir uma postura de culpabilização das instituições de ensino ou dos professores não resolve a situação, mas cabe ressaltar o direito de cada indivíduo viver suas diferenças sem ser discriminado e que todos cidadão tem direitos assim como deveres também (BRASIL, 1988).

Na tradição pedagógica brasileira existe uma concepção equivocada sobre ser um dever da formação inicial ou contínua ter que apresentar resolutividade perante qualquer problema pedagógico presente na rotina escolar. Em virtude disso, parece que, culturalmente, a posição do “não saber” não é permitida aos professores, que são pressionados a assumir uma posição de "Sapiência Universal" a fim de provar o status de profissional competente. Essa concepção atravessa a queixa de professores despreparados para viver o processo de inclusão. Contudo, é uma utopia, pois nenhum curso de formação consegue fornecer essa preparação total e definitiva (FABRIS, 2011).

Nesse sentido, percebe-se que apesar de muitos professores provavelmente não receberem qualificação para compreenderem e promover atitudes inclusivas, é importante que cada um busque essa capacitação para conseguir atender as demandas existentes acerca dos processos inclusivos.

O termo portador de deficiência, entre 1986 e 1996, foi popularizado, mas a deficiência não é um tipo de acessório portátil cuja pessoa possa decidir quando porta ou deixar em casa (por exemplo, um guarda-chuva, um documento). Na contemporaneidade o termo preferido é: pessoa com deficiência e pessoa sem deficiência ou não-deficiente (SASSAKI, 2003).

Desse modo, não são as pessoas com deficiência que devem se adaptar, são as pessoas, o ambiente e o sistema ao redor quem precisam adaptar-se a elas em suas limitações.

O trabalho pedagógico voltados pessoas com deficiência, em síntese, requer da escola uma estrutura física adequada/adaptada, materiais e instrumentos específicos e profissionais qualificados (FABRIS, 2011). Caso contrário, trata-se de uma inclusão excludente (VEIGA NETO, 2001). Portanto, o desafio da inclusão não deve depender de uma totalidade de condições favoráveis para começar. A falta de preparação usada como justificativa para a não inclusão, causa o que fabris (2011), denomina de imobilismo pedagógico.

O mundo, as práticas, os alunos, mudam constantemente, ocasionalmente o conhecimento e as demandas são alterados também. O que exige do profissional uma postura de busca e atualização constantes. Trata-se ser autônomo e ativo no processo de construção do conhecimento.

Ao analisar os discursos sobre a inclusão que circularam no período entre os anos de 1995 e 2011, pontuam:

Esperamos ter deixado claro que perguntar se somos a favor ou contra a inclusão social e escolar não faz sentido. Perguntas como essas, amplas e vagas, não permitem respostas objetivas; elas acabam nos levando a becos sem saída. Ao contrário delas, mais vale sabermos sobre o que se quer dizer com as palavras inclusão, com exclusão, e com as expressões “direitos iguais”, “todos incluídos” (VEIGA-NETO & LOPES, 2011, p.131).

Compreende-se a partir do recorte temporal analisado, a existência de um

discurso, indagando sobre o lugar das pessoas com alguma deficiência ser ou não ser no ensino regular com os outros ditos “normais”, portanto, o acesso à educação e convívio social é um direito já afirmado a muito tempo, logo, tal pergunta se torna obsoleta. O que interessa não é saber se eles devem estar entre os demais, mas sim como estão sendo tratados pelos demais.

Questionar a inclusão escolar e social como um dever é reflexo do despreparo vivido pela sociedade em relação a como lidar com isso, processo que implica em sair da zona de conforto e assumir um lugar de desconhecimento que incomoda ao ponto de fazer o outro ser o problema, por isso, não é incomum no cotidiano surgir falas como “aquela pessoa tem problema”. Entretanto, se o outro é o problema, o indivíduo descarta em si a necessidade de mudança e responsabilidade com a inclusão que precisa sempre ser questionada não no sentido se deve existir, mas em como está sendo executada.

Mesmo que as atuais políticas e práticas inclusivas representem um significativo avanço nos direitos das pessoas e promovam condições de vida e convivência mais igualitárias, é preciso estarmos atentos para o quanto elas podem ser mobilizadas para nada dizer, para estimular a discriminação negativa ou para promover fins que não nos interessam (VEIGA-NETO & LOPES, 2011, p.132).

244

Diante disso, percebe-se que na contemporaneidade tem notando-se a expansão do discurso de pro-inclusão, comumente acompanhado por desfechos excludentes. O que reforça a importância de problematizar o sentido da palavra inclusão presente nos discursos e práticas circulantes.

### **O professor como agente transformador de realidades**

Compreende-se que a docência e a formação de professores têm um papel fundamental na formação de uma cultura de inclusão nas escolas e conseqüentemente na sociedade também (ABDALLA; ALMEIDA (2020); BARBOSA; BEZERRA (2021); DIAS; SILVA (2020)).

A formação profissional é uma ação sistêmica e constante, de estudos e pesquisas dentro e fora da escola. Necessária para a compreensão do sujeito da educação presente na sala de aula (FABRIS ,2011). O mundo, as práticas, os alunos, mudam constantemente, ocasionalmente o conhecimento e as

demandas são alterados também. O que exige do profissional uma postura de busca ativa e atualização do conhecimento.

Conhecer é uma etapa fundamental para a transformação social. Assim investir na formação de professores voltada para uma perspectiva inclusiva torna-se um caminho para enfrentar a exclusão de pessoas com deficiência e até mesmo sem-deficiência, marginalizados por outros marcadores sociais. Segundo a UNESCO (2009, p. 4), a educação inclusiva tem “por objetivo acabar com a exclusão, que é consequência de atitudes negativas e de uma falta de atenção à diversidade em matéria de raça, situação econômica, classe social, origem étnica, idioma, religião, sexo, orientação sexual e atitudes”.

Portanto, acabar com a exclusão talvez não seja a palavra mais apropriada. Como pontua Ana Bock (2015), o processo de segregação e condenação das diferenças não é algo recente e está presente na história da humanidade, pois surge das relações entre o saber e o poder, por isso, compreende-se que as formas de excluir, isto é, a exclusão não deixa de existir, apenas estará sempre se reinventando ao longo do tempo, assumindo novas identidades. Assim, quando falamos de inclusão pressupõe-se que é um processo contínuo.

De acordo com Arteaga et al., (2015), a caracterização das diferenças, ou seja, a produção de sentidos positivos ou negativos que delineiam os processos de inclusão ou exclusão estão articulados a cultura e o contexto histórico-social, que segundo Bulgraen (2010), é passível de alteração, sobretudo, por influência da formação de professores que são os profissionais capazes de mobilizar de forma massiva as crenças e conceitos presentes na sociedade.

Os cursos de formação quando desejam incluir pessoas com deficiência em espaços antes ocupados apenas por pessoas sem deficiência, precisam planejar um currículo contendo conteúdos básicos sobre a educação. Desse modo, o profissional tem a oportunidade de apropriar das peculiaridades pedagógicas do ensino e aprendizagem de tais sujeitos, que quando desconhecidas e não desenvolvidas contribuem para o processo de exclusão dos mesmos na própria sala de aula (FABRIS, 2011).

Inclusão e exclusão não são o oposto um do outro. É questionável o uso da palavra *exclusão*, quando interpretada como “o outro da inclusão”, noção pautada

na lógica do binário moderno. Visto que em diversas situações “inclui-se” para excluir em um momento posterior. Por conseguinte, na lógica contemporânea acontece uma fusão desses dois termos, o que passa a ser denominado como: inclusão excludente ou in/exclusão (VEIGA-NETO, 2001).

Para haver inclusão não basta só estar entre os outros;

O que fazer com eles? É uma pergunta que teremos que responder. Eu gostaria de propor que os indesejáveis possam estar entre nós, mas não como refugos. Que eles possam viver outras relações no espaço das aprendizagens escolares e não ser individualmente responsabilizados pelas não aprendizagens. O aprender e o não aprender podem ser entendidos não como uma falta de ordem e de produtividade, mas como diferença. Essas relações e entendimentos precisam ser gestados nos currículos escolares de uma forma mais complexa e sofisticada (FABRIS, 2011, P.38).

Essa ação de problematizar o conceito de inclusão e os processos ditos “inclusivos” nos coloca geralmente contra a corrente dominante, mas não se trata de ser “contra a inclusão”, é somente uma postura de suspeita e análise às verdades estabelecidas como absolutas (VEIGA-NETO & LOPES, 2011). Assim como o conceito de exclusão se reinventa o de inclusão também está passível a críticas e reformulações.

A formação de professores voltada para inclusão é uma tarefa desafiadora, apesar disso, muitas instituições de ensino têm conseguido articular programas criativos. Esses programas de formação docente inclusivos afirmam no seu projeto curricular elementos como; conteúdos relacionados a caracterização das condições de aprendizagem, estratégias de intervenção que viabilizem o trabalho de grupos heterogêneos e múltiplos níveis de aprendizagem, contato com situações reais sob supervisão pedagógica, postura reflexiva e crítica sobre a reprodução de valores conservadores e a mobilização de perspectivas educacionais que não se limitem ou prendam-se aos valores do mercado (RODRIGUES, 2014).

As universidades comprometidas com a inclusão escolar têm elaborado currículos para formar profissionais que não vejam as deficiências como responsáveis pelo fracasso escolar. Profissionais capazes de no processo de

verificação de aprendizagem valorizar aspectos qualitativos ao invés de supervalorizar os aspectos quantitativos. No ensino utilizam uma abordagem pensadas nas adaptações e flexibilização curriculares, o que não significa facilitar o processo de aprendizagem, dando atividades diferenciadas como pintar e desenhar enquanto os outros da turma, por exemplo, realizam operações matemáticas. A adaptação deve acontecer no método de ensino e não no conteúdo ministrado, que pode até ser menos complexo, porém deve ser desenvolvido (DIAS; SILVA, 2020).

A formação docente baseada em uma perspectiva educacional inclusiva no Brasil tende a enfatizar os estágios como uma forma de mobilizar a dimensão pedagógica da inclusão, além disso, buscam articular em suas ações de formação, trabalhos que fortaleçam a colaboração, a cidadania e a responsabilidade profissional e social em suas metas e práticas (ABDALLA; ALMEIDA, 2020).

Nas últimas décadas o cenário brasileiro tem conseguido integrar pessoas com deficiência e demais minorias nas salas de aulas regulares partir de políticas públicas, mas também passou a problematizar a ineficácia de um sistema escolar que exclui aqueles que não se ajustam aos padrões de aprendizagem estabelecidos (DIAS; SILVA, 2020).

Desde o nascimento nascemos diferentes uns dos outros, por isso já no século XVIII é criado o conceito ético de igualdade para mostrar que mesmo sendo diferentes todos temos direitos e merecemos ter acesso a dignidade ao viver, enquanto isso, a desigualdade seria o descumprimento desses direitos (RODRIGUES, 2014). O mesmo se aplica a aprendizagem e formar de ensinar, compreende-se que um sistema de ensino e formação de professores eficiente abrange as diferenças como base para suas práticas educacionais e não como justificativa para a segregação (DIAS; SILVA, 2020).

Frequentemente a diferença é usada como pretexto para justificar a desigualdade, mas na verdade é a desigualdade que condena o conceito de diferença como a causa da discriminação. Nesse sentido, surge o conceito de equidade que está ligada ao compromisso de abolir essa desigualdade para que possamos através da igualdade de oportunidades realmente usar os direitos humanos, assim a equidade utiliza as diferenças como instrumento para a

efetivação da igualdade e não como produtora de desigualdade (RODRIGUES, 2014).

Apesar dos progressos conquistados nas últimas décadas pelas políticas públicas foi observado recentemente na política brasileira uma tentativa de enfraquecimento dos avanços conquistados por parte de grupos conservadores e ultraliberais, que resistem em compreender que os problemas de aprendizagem não são exclusivos das pessoas com deficiência. A luta pela inclusão é uma iniciativa pensada para todos aqueles que são afetados pelos problemas da educação brasileira. Uma educação que precisa e vem sendo repensada (DIAS; SILVA, 2020).

Observa-se no cenário de formação de professores alguns desafios a serem enfrentados para mudar a realidade. Dentre eles está a oferecer mais tempo e espaço para desenvolver um ensino mais equitativo e buscar contemplar na formação teórica e prática o compromisso social com a educação, um trabalho que concilie uma natureza ética (ABDALLA; ALMEIDA, 2020).

O número de disciplinas obrigatórias ou optativas que contemplem a educação inclusiva na grade curricular da formação de professores ainda é inexpressível diante da importância do tema para sociedade. Além disso, a carga horária dessas disciplinas costuma ser baixa, o que leva a pensar que a educação de pessoas com deficiência não parece ser uma prioridade nas universidades brasileiras (DIAS; SILVA, 2020).

Contudo, mesmo diante da inexpressividade de disciplinas que tratem o tema da educação inclusiva na formação de professores e a baixa carga horária dessas disciplinas nas universidades, não se desconsidera o quão fundamental é ter esse espaço para discutir uma questão tão urgente como esta, mesmo que esse debate não se esgote na aplicação de uma disciplina isolada.

A formação de professores é uma estratégia inteligente nas sociedades contemporâneas para alcançar mudanças. Além disso, o princípio de equidade não se aplica apenas a pobres e de inclusão não é pensando apenas para pessoas com deficiência. O princípio da equidade objetiva atender as diferenças independente do marcador social (classe social, gênero, orientação sexual, etnia, dentre outros) (RODRIGUES, 2014).

Nesse sentido, quando buscamos uma sociedade mais inclusiva estamos pensando no bem-estar de todas as pessoas com ou sem deficiência, de todos os que sofrem por algum tipo de discriminação social. A luta pela inclusão se caracteriza como a tentativa de criar uma sociedade onde as pessoas consigam viver em harmonia, ter acesso e meios para usufruir das mesmas oportunidades e serem respeitados em suas diferenças. Nesse cenário as diferenças deixam de ser instrumento de opressão e exclusão, assumindo uma posição de objeto de conexão, compreensão e acolhimento.

### **Considerações finais**

A construção de uma educação e sociedade inclusiva pensada para atender as necessidades educacionais de pessoas com ou sem deficiência é um direito de todos. Nesse sentido, a inclusão se conceitua como o processo de produzir espaços e relações mobilizadoras do sentimento de pertencimento físico, afetivo, político e social entre as pessoas.

Ser diferente na perspectiva da educação inclusiva não é um ato de condenação ou sinônimo de incapacidade, assim a diferença não produz um cenário de desigualdade, discriminação e segregação.

Percebe-se, dessa forma, a importância de investir em uma formação de professores voltada para a inclusão. Pois são profissionais que tem no seu espaço de trabalho o poder de alcançar a sociedade de forma ampla, mobilizando ideias, crenças e valores.

Nesse contexto, apesar de se uma tarefa desafiadora, muita instituição de ensino superior tem conseguido articular em suas grades curriculares disciplinas que abordem a educação inclusiva e sensibilizem os futuros professores a exercerem um papel transformador, formando sujeitos engajados a lutarem por uma educação e sociedade menos opressiva e excludente.

Portanto, a cultura da inclusão ainda tem seus entraves no ensino superior, parece haver uma falta de interesse por parte de algumas instituições de ensino em dar espaço e tempo nos seus currículos para trabalhar a inclusão, assim este trabalho pode servir de base para novas pesquisas preocupadas em compreender os fatores que influenciam essa situação.

Compreende-se que a inclusão ultrapassa a ideia de espaço físico, não significa apenas “colocar entre”. Incluir envolve a ação de planejar e adaptar o ambiente para receber o sujeito junto às suas particularidades, oferecendo-lhe condições de desenvolvimento propícias e de identificação com os demais, de modo que perceba seu potencial apesar de suas limitações e, nesse sentido, possa pertencer na dimensão física, social, afetiva e política.

Diante disso, aos professores, figura a quem é depositada parte dessa grande missão de construir uma educação inclusiva, faz-se necessário oferecer subsídios teóricos e práticos seja durante a formação inicial ou continuada, pois, no exercício profissional se deparam e são cobrados por essa postura ativa e inclusiva, mas sofrem de uma carência na formação profissional que os fazem sentir-se desamparados em meio a uma rotina de trabalho sobrecarregada que dificulta abertura para sua capacitação, o que gera uma reflexão crítica acerca de como o sistema educacional tem abordado os profissionais da educação.

## Referências

ABDALLA, M. F. B.; DE ALMEIDA, P. C. A. “Formação de Professores no Brasil e na América Latina na perspectiva da educação inclusiva”. In: *Revista Formação em Movimento*, v. 2, n. 4, p. 575-596, 2020.

BARBOSA, A. K. G; BEZERRA, T. M. C. “Educação Inclusiva: reflexões sobre a escola e a formação docente”. In: *Ensino em Perspectivas*, v. 2, n. 2, p. 1-11, 2021.

BOCK, A. M.; GONÇALVES, M. G.; FURTADO, O (Orgs). *Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2015.

BRASIL. *Constituição 1988*. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BULGRAEN, V. C. “O papel do professor e sua mediação nos processos de elaboração do conhecimento”. In: *Revista Conteúdo, Capivari*, v. 1, n. 4, p. 30-38, 2010.

DIAS, V. B.; DA SILVA, L. M. “Educação inclusiva e formação de professores: o que revelam os currículos dos cursos de licenciatura?”. *Práxis Educacional*, v. 16, n. 43, p. 406-429, 2020.

EMEDIATO, C. A. “Educação e transformação social”. In: *Análise social*, p. 207-217, 1978.

FABRIS, E. H. “In/exclusão no currículo escolar: o que fazemos com os “incluídos”

|?. In: *Educação Unisinos*, São Leopoldo, RS, v. 11, n. 1, p. 32-39, 2011. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/educacao/article/view/978>. Acesso em: 08 mar. 2022.

MENESES, B. M; PEDROSSIAN, D. R. S. “A ideologia da integração na educação inclusiva”. In: SILVA, L.M. da; SOUZA, L.R. (Orgs.). *Estudos sobre formação e educação inclusiva*. Salvador: EDUNEB, 2013.

RODRIGUES, D. Os desafios da equidade e da inclusão na formação de professores. *Revista de Educación Inclusiva*, v. 7, n. 2, 2017.

SASSAKI, R. K. et al. “Terminologia sobre deficiência na era da inclusão”. In: *Mídia e deficiência*. Brasília: Andi/Fundação Nanco do Brasil, p. 160-165, 2003.

UNESCO. Directrices sobre políticas de inclusion en la educación. Paris, UNESCO, 2009. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001778/177849s.pdf>

VEIGA-NETO, A; LOPES, M. C. Inclusão, exclusão, in/exclusão. *Verve. Revista semestral autogestionária do Nu-Sol.*, n. 20, 2011.

VEIGA-NETO, A; LOPES, M. C. “Incluir para excluir”. In: J. LARROSA; C. SKLIAR (orgs.). *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 105-118, 2001.

VENDRAMIN, C. “Repensando mitos contemporâneos: o capacitismo”. In: *Simpósio Internacional repensando mitos contemporâneos*, v. 2, p. 16-25, 2019.

251

Submissão: 16. 07. 2023 / Aceite: 30. 08. 2023

## A cincuenta años del golpe de Estado en Chile conmemoración de una utopía

JOSÉ ALBERTO DE LA FUENTE<sup>1</sup>

*Nieve* (poema escrito e inédito desde 1983).

*Los días más amargos* (poema reciente e inédito), algunos epigramas actuales; y por ahí, entremedio, el poema de un viejo roñoso y perverso.

A diez años del golpe el autor de estos poemas escribió *Nieve*. Su intuición no fue errónea. La revolución triunfante del fascismo criollo chileno, administrada por la oligarquía, instauró el neoliberalismo. Con la muerte aparente de la Unidad Popular y de los movimientos sociales, cuyo panteonero fue el colectivo de las Fuerzas Armadas, el imperio norteamericano y los instigadores inciviles del poder y del dinero, al momento de poner en marcha la masacre popular, quisieron lavar sus manos y luego tender un manto de frío, miedo y usurpación para congelar las consciencias y enceguecer al pueblo con el viento blanco del capital financiero internacional. En la actualidad Chile es campeón en tratados de libre comercio, un grandioso mercader internacional.

*Los días más amargos*, es un poema que pretende expresar, a modo de recuento de las emociones y discursos encubiertos de una falsa democracia que no ha cesado en violentar a los chilenos y utilizar la mentira como dogma discursivo y estrategia comunicacional. Los demás poemas y epigramas son de circunstancia, quieren expresar algo en esta trágica conmemoración.

¿En qué condiciones económicas, sociales, políticas, educacionales, comunicacionales, de salud y previsión, de corrupción estructural, de defensa del territorio y sus riquezas; de exigencias medioambientales, laborales, éticas y estéticas el pueblo podría revertir el modelo fracasado del neoliberalismo pinochetista?

---

<sup>1</sup> Profesor de español, Magíster en Literaturas Hispánicas, Doctor en Estudios Americanos. Escritor. Libros más recientes: *Prisioneros del alba* y *Voces de alguna parte*. Ejerce la docencia por más de 30 años en la UCSH y en la Universidad de Santiago de Chile. E-mail: josepepe.delafuente@gmail.com

Siguen ocurriendo días muy amargos y nadie sabe en qué va a terminar la tragicomedia para conseguir una nueva constitución; para la recuperación del derecho a la libertad de elegir sin las distorsiones hegemónicas de las fake-news; de un congreso tramitador, carente de ética política (el peor en la historia del conservadurismo nacional) y de ciudades en toque de queda impuesto (de hecho) por ladrones, asaltantes, pillos y narcotraficantes.

Pensamos que las soluciones deben ir orientadas en la recuperación de la democracia de todos, en la participación directa del pueblo, en terminar con los horrores periódicos, a veces más agudos y a veces más atenuados, de las coyunturas de la decadencia y la exclusión imperante. Queremos que se disipe el manto blanco que encubre la postración de la nación y que se terminen, de una vez y para siempre, los días más amargos y vergonzosos de la historia de Chile ¿Es razonable lo que escribe el poeta roñoso y perverso que firma este panfleto?

José Alberto de la Fuente.

Chile, Puerto Varas, agosto de 2023.

## Nieve

Piedras blancas  
calles blancas  
la escarcha es sangre de lo blanco

Blancas murallas  
blancas canas  
blancas las cenizas de la muerte

Sábanas blancas  
recuerdos blancos  
los fusileros ensayan en los blancos

Blancas las mentiras  
sucias las páginas del Libro Blanco  
piezas blancas inician la partida

Sigue nevando

Árboles blancos  
ratones blancos  
los fantasmas aparecen de blanco

Blanca la orilla  
blanca la harina  
blanca la fatiga de la patria

Sigue nevando

Vientos blancos  
hábitos blancos  
guantes blancos ordenando ejecuciones

Sudores blancos  
demonios blancos  
dioses, fiscales y cadáveres blancos

Sigue nevando  
y como si fuera poco  
sigue nevando

En mi despedida  
la muerte, la vida,  
la felicidad y la agonía

sigue nevando  
– ¿sigue nevando? –  
sigue nevando sin parar  
después de cincuenta años.

(1983)

### **Los días más amargos**

Por ahí escucho decir  
que los días más amargos ya pasaron,  
que la peste de los corruptos y bandidos  
ya se disipó en las aguas del Pacífico,  
que todos esos dolores insurrectos  
muy pronto se consumirán en la cloaca.

Han transcurrido cincuenta años y nada  
desde que escupieron en mis sueños,  
desde que nos llevaron engrillados  
y nos pusieron capuchas en la cara  
para escuchar al fiscal de la diatriba.

Porque nacimos con la memoria liberada  
nadie nos podrá quitarnos la justicia.

Por ahí escuche decir  
en boca de bandidos de cuello y corbata

y en boca de disciplinados cuchilleros  
que debemos olvidarnos del pasado,  
que tenemos que dedicarnos al olvido,  
que la historia solo es un cuento largo  
que tergiversa la realidad de los hechos.

Por ahí escucho decir  
que los días más amargos ya pasaron.  
No es así, siguen defendiendo al dictador.  
Quieren someternos por cincuenta años más,  
quieren dominarnos por los afanes y los días,  
quieren quemar los resuellos que nos quedan  
en la resistencia del amor y de los libros.

Nos quitaron el pan y nos dieron tormentos,  
nos desparramaron en las fosas comunes,  
nos echaron a lo más apartado del mundo,  
nos desterraron a los fuegos del hielo,  
nos dejaron una profunda herida social,  
montaron la grotesca operación Colombo,  
violaron a las mamás y vendieron a sus hijos,  
siguen ocultando a detenidos-desaparecidos.

Las abuelas aún buscan a sus nietos,  
muchas de ellas fallecieron en la ignominia  
de esas infames caravanas de la muerte...

Nos cocinaron en la sequedad del desierto,  
nos hacinaron en los campos de concentración,  
pero no pudieron con los cadáveres de rieles  
ni con los botones de nácar enterrados en el mar  
y menos con los sueños de la cordillera.

Transcurridos cincuenta años de dictadura  
los días más amargos siguen ocurriendo.  
Siguen celebrando la tortura con champán,  
singuen predicando la oferta y la demanda  
los salarios de hambre y plusvalía  
la venta de la patria en pedacitos de papel  
la libertad del mercado de los pillos  
la división y pugna entre estudiantes  
la usurpación de madera en el Wallmapu  
la poderosa ambición del consumismo  
en los ríos de pensamientos amarillos.

No entienden que la memoria es una carta  
que se escribe con las semillas esparcidas  
en los campos de la razón y los valores.

Desearon que nos volviéramos amnésicos,  
Zombis de la historia, pueblo dominado...

Pepe 18 / 7 / 2023

### **Negación del becerro de oro**

Entre aullar de lobos y graznar de coyotes  
nadie podrá terminar con el escarnio  
de la traición a la patria y su tristeza.

Nadie podrá borrar el once de septiembre  
por más que se empeñen en falsificar los hechos  
y digan que fue un acto inevitable.

Nadie podrá borrar el once de septiembre  
por más que nieguen la felonía y las penas  
de tantas víctimas y promesas mancilladas  
por el hecho de querer el Buen Vivir  
y de actuar en la diversidad de los sueños.

Han transcurrido cincuenta años  
desde que envilecieron una esperanza  
aduciendo que habían salvado a Chile del abismo,  
que lo habían rescatado del borde del pecado.  
Así vociferaba el carnicero de gafas oscuras  
con su hocico ensangrentado de perversión  
vomitando insensatez y mordiscos de lujuria.

El dictador ardiendo en sus caprichos  
quiso imponer la cobardía y el engaño  
para que el mundo tuviera piedad de sus verdugos.  
Por mucho que han querido negar sus fechorías  
a pesar de las confesiones escritas por esbirros  
el mundo no cambiará sus conclusiones.

La dictadura instaurada el once de septiembre  
ha sido el peor acto de barbarie consumado  
contra un pueblo entusiasmado con la vida.

Aquello que se instauró sobre el mal y la mentira  
no puede seguir perdurando en nuestras quejas.  
En la voluntad de la lucha aflora la templanza  
para reactualizar la dignidad y los abrazos.

### **El viejo roñoso y perverso**

Pobrecito – se escucha decir –

este poeta sigue nostálgico  
de la revolución ¡pobrecito!

Se quedó pegado – dicen –  
se quedó en su deseo  
en su voluntarismo infantil  
en sus traumas adolescentes  
en su perversión subjetiva  
en su risueño erotismo.

A quién se le puede ocurrir  
– se preguntan otros –  
seguir con esa obsesión  
si la humanidad ya envejeció  
si ya todo es resignación  
si ya todo está sacramentado  
oleado y putificado,  
la historia llegó a su fin  
vamos en regresiva.

Pobrecito este idealista  
se escucha decir en la academia  
con sus discusiones inútiles;  
este viejo añoso y anónimo  
al jubilar de la universidad  
se fue a predicar al desierto  
anda con el Ecomunitarismo  
esa utopía del poscapitalismo.

Sigue con la misma de antes  
este viejo de eternas protestas  
viejo porfiado, recalcitrante,  
decrépito de nacimiento  
viejo roñoso y pulguiento  
irreverente con los mayores  
irrespetuoso con los solemnes  
y la mitad de sus dientes.

Este pobrecito se va a morir  
– murmuran los resignados –  
para qué haber vivido tanto  
sin haber visto la realidad;  
¡sí! el pobrecito se va a morir  
perdido en su propia casa  
ahogado en su propia mierda  
es lo mejor que le puede ocurrir  
sin entender nada de política  
y menos de educación

y menos aún de historia  
aturdido por las evidencias  
discutiendo obsesivamente  
de que otro mundo es posible.

### **Epigramas**

Ellos y ellas perdieron sus vidas.  
Azotaron, mataron y vendieron niños.  
Un país encarcelado durante décadas.  
La juventud aturdida por las drogas.  
Los viejos frustrados y enfermos.  
Un recado viene desde lejos,  
nos dice no descuidar la rebeldía.

\*

Sobre estas ruinas  
sobre estos vestigios  
sobre estas fisuras  
sobre estas derrotas  
sobre estos llantos  
sobre estas burlas  
sobre mis besos fusilados  
sobre tu piel quemada  
sobre estas consciencias  
sobre estos sueños  
en la unidad del pueblo  
nacerá el Hombre Nuevo.

\*

Ya no vale un comino  
seguir sintiendo pena  
por nuestra dolorosa experiencia.  
Debemos recuperar la lucha  
para devolverle a la patria  
el secreto de la alegría.

\*

Cuando seamos capaces  
de contener en un solo verso  
nuestra humanidad herida  
nuestra humanidad robada

Cuando seamos capaces  
de recuperar nuestra mirada  
nuestra humanidad realizada

allí donde el amor  
nos señaló el camino

Recién volverá la bondad  
volverá la tibieza del cariño  
a la maternidad de la justicia

\*

¿Qué pasó con las ideas  
por qué las enterramos  
cómo devolverlas a la vida  
para que hagan su trabajo?

\*

No se trata de ser violentos  
no queremos ser violentos  
ellos pisotean las palabras  
nos ocupan y nos niegan  
¿cuál es la alternativa  
si han clausurado el futuro  
y solo ponen mercancías?

\*

Hace mucho tiempo  
que dejamos de pensar  
¿será que abjuramos de todo,  
también de nuestra consciencia  
y de aquello que nunca  
nos atrevemos a hablar?

\*

Lo que escribo  
no es en vano.  
Cada palabra  
es una emoción  
cuyo sentido  
va por las ideas.  
Sin poesía del pensar  
no esperes liberación.

\*

A veces me siento derrotado  
otras veces huyo del escepticismo  
basta ya de agonizar a medias

dame el soplo de tu entusiasmo  
quiero tu cariño en mi cabeza.

\*

Nadie se asuste  
con la palabra revolución.  
La revolución hay que hacerla.  
No renunciemos a la vida  
que nos espera liberada  
de la tutela de los simios.

\*

Por aquí anduvo la Guerra Fría  
y el tercer decenio del tercer milenio.  
Por el barrio anda el viejo del saco  
con amenazas de llevarse a los niños.  
El miedo penetra los sentidos,  
nos deja con la lengua atravesada,  
las mamás corren a escondernos.  
Por aquí andan merodeando ratas  
vigilando con sus cascos y fusiles.  
En estos días de obediencia ciega  
la anormalidad simula normalidad.  
Ya no se necesita toque de queda.  
Por el cielo vuelan pájaros negros  
con motores que no hacen ruido.

\*

Para repartirse el mundo  
la codicia sigue sacando la lengua,  
se sigue burlando de la ingenuidad.  
Los misiles nucleares y los drones  
suspendidos como plumas en el cielo.  
La manga o bomba electrónica nuclear  
ya no necesita dedos en el gatillo,  
se puede disparar con un bostezo.

\*

Confieso  
en nombre de mi padre  
de Adriana mi madre  
del pueblo mi Chile  
que seguiré luchando  
hasta despertar juntos.

\*

En el escaso tiempo  
que me queda de vida  
los abrazaré cada mañana  
para contarles una novela  
donde eres protagonista

\*

Desde muy niño  
me emocionó la luz  
la llegada de los trenes  
nunca me asustó la oscuridad  
me asombraron las estrellas  
jugué a las adivinanzas  
aprendí con los zorzales  
jugué con pelotas de trapo  
comí brevas arriba de la higuera  
me identifiqué con los pobres  
pregunté por qué son pobres  
no me dieron explicación.

\*

La derecha chilena  
acompañada de militares oligarcas  
y demás secuaces inciviles  
apoyados por los Estados Unidos  
tiene de por vida sus manos sucias:  
los detenidos, muertos y desaparecidos  
seguirán denunciando por siglos  
la felonía, el fascismo y la cobardía;  
la alevosía, el desparpajo, la mentira.  
Ninguno de esos ajusticiados  
incluido mi testimonio, morirá.

\*

Mi poesía  
para los escribanos de turno  
tiene olor a nuez azumagada  
aspecto de mantequilla rancia  
que está desfasada de época  
que ya la dejó el tren  
dicen que se quedó pegada  
en la espantosa vanguardia

de la rebeldía fracasada  
del siglo de la muerte

\*

No me pidan perfección  
no pidan que escriba bien  
no me interesa la celebridad  
mi tiempo no es igual al tuyo  
escribo con los ojos abiertos  
y mi corazón en cenizas.

\*

Muchos energúmenos  
aún no se percatan  
de que el planeta no resiste más  
tanta chatarra tecnológica  
girando en torno al Ecuador

\*

La burguesía chilena  
perdió su discreto encanto  
al apoyar el golpe de Estado;  
hoy es marihuanera y esnob  
más viciosa y amargada  
que los rotos de la población  
pero no le falta ropa  
ni cómo justificar cizaña.

\*

Cómo puede haber seres tan malos  
donde la mayoría de la gente es buena.  
Qué trastorno ocurrió en su corazón  
a esos malos y malas que torturaban.  
Después de sus jornadas regresaban  
a encontrarse con su familia y niños  
como si hubiesen venido del cine.  
Cómo pueden explicar los psiquiatras  
la banalidad del mal y del fanatismo,  
su corazón deformado a peñascazos.

\*

¡Por qué no te callas!  
– le espetó un rey español  
no hace mucho tiempo atrás

en pleno siglo XXI  
a un mandatario venezolano  
escudándose en su poder  
otorgado por la divinidad  
de su resabio colonial –

¿En qué terminó este rey  
sibarita, poderoso y bravucón?  
– Ahorcado de sus cojones  
por la justicia de los elefantes –

\*

En el Consejo de seguridad  
de la ONU, no más de cuatro  
tienen derecho a veto,  
dominan el mundo a su antojo;  
los demás países lo aceptan,  
se van turnando sin nervios.  
Al diseño de este mamarracho  
le llaman Orden Internacional.  
Para que no se repita la película  
tengo una moción entretenida:  
en adelante la ONU se llamará  
Organización de Pueblos Unidos  
– ¿te ríes, no lo crees posible? –

\*

Cada noche de este 2023  
dormí bien, dormí mal  
tuve sueños y pesadillas.  
Los 50 años del golpe  
los sumé a mi juventud  
y a mis bellas ideas.

\*

Pido un minuto de silencio  
por cada sueño no realizado  
y por cada año de esperanza.

\*

Cuando concordemos  
que la política popular  
que la cultura popular  
tiene una sola bandera  
entonces entenderemos

que la estrategia popular  
es una sola.

\*

El juez pregunta:

– usted ha ejercido de torturador,  
¿qué justifica el sufrimiento de otro? –

– Soy torturador porque soy malo –

¿Qué lo motiva a este oficio?

– No entiendo su pregunta,  
yo obedezco órdenes –

¿Es para usted su profesión?

– Es un trabajo igual a otros  
soy disciplinado y obediente,  
no confío en nadie,  
mi institución es jerarquizada,  
no pegunte más, no sé... –

Puede decir sus últimas palabras,  
de madrugada será fusilado  
por crímenes de lesa humanidad.

– Sepa señor juez que he cumplido  
con todos mis deberes, cero falta,  
mi hoja de servicio está limpia –

\*

Agustín Edwards  
dueño de Chile en 1970  
de la prensa y las industrias  
fue a Estados Unidos  
a la mismísima Casa Blanca  
a pedir dinero y delincuentes.  
A Richard Nixon, el sonriente  
a William Brose, el hemisférico  
y a Kissinger el Nobel de la Paz  
le ponen en su patena dorada  
dólares, armas y criminales.  
Así comenzó la matanza,  
así comulgan los intocables.

\*

Gracias por esta invitación  
a la conmemoración,  
espero que en 50 años más  
no sigamos en lo mismo.

\*

Este no será mi último epigrama,  
tal vez uno más entre los muertos.  
Probablemente puede ser la vida  
en la memoria que nos duele.

\*

En esta conmemoración  
a 50 años del golpe de Estado  
siento y lloro a los caídos.  
El primero fue Chile  
El segundo su pueblo  
El tercero su esperanza.  
Y así vamos sumando  
lo que fue desgracia y decepción,  
destierros, negaciones y engaños.

\*

Estatuas de sal  
ángeles custodios  
pálidos de alma  
cínicos y crueles  
no dejan de morder  
creen en Dios.

\*

Los malos  
saben que son malsones  
consciencias deformadas  
aberraciones del santuario  
los malos cobran caro.

\*

Siento tus sollozos  
tus quejidos y gemidos  
¿no te parece  
que ya hemos llorado demasiado

y que solo nos queda un río  
para llegar a destino?

\*

¿sabemos  
por qué tanta codicia  
por qué tantos pecados  
por qué tanto anticomunismo  
por qué tanto miedo obsesivo  
a todo lo que parezca  
vivir en comunidad?

\*

Quedaron sin Dios  
lo sustituyen por un becerro  
quemán lo que han adorado  
organizan un asado  
engullen hasta los huesos.

\*

Mi poesía siempre metiendo la pata  
allí donde debe poner sutileza  
allí donde le piden hablar en correcto  
mi poesía caga la fiesta.

\*

Perdón por mis repetidos errores  
aclaro que no se me pasa por la cabeza  
reconocer la debilidad de mi inocencia,  
escribo por mis ideas.

\*

Epigrama para encuestólogos:  
¿Quién ganará la próxima elección  
los perros, los gatos o las culebras?

\*

Sustituyeron los ritos electorales  
por encuestas de opinión  
¿Para qué tocar más campanas  
más blablablá en televisión  
si ya sabemos quién gana?

\*

Atención primerizos  
receta para escribir:  
antes de comérsela  
no pelen la manzana.

\*

¿Sabes por qué tanta ansiedad  
por querer todo anticipado?  
– Porque la banda está borracha  
tocando su bombo dormida –

\*

Nada es más difícil  
que hablar de hechos  
que uno ha vivido  
como actor, consueta  
platea y escenario.

Submissão: 24. 08. 2023 / Aceite: 30. 08. 2023

## O círculo de Viena<sup>1</sup>

### The Vienna circle

AMANDA VICTÓRIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO<sup>2</sup> / ROSELE TERESINHA FÜHR<sup>3</sup>

O círculo de Viena foi um movimento que tentou dar uma resposta à questão: É possível conhecer cientificamente a realidade existencial? E, em caso afirmativo, como poderíamos fazer para estudar, investigar e conhecer cientificamente a realidade social? Para compreendermos isso é necessário, antes, entender o que foi o positivismo e quais foram as escolas responsáveis pelo movimento que levou ao Círculo de Viena e seu famoso manifesto, que, no caso, são basicamente o racionalismo e o empirismo.

Para melhor compreender estas escolas faz-se necessário que voltemos ao século XVII, quando aconteceu um movimento muito importante para a teoria do conhecimento, que, pela primeira vez na história, colocava o sujeito humano no centro da questão do conhecimento. Várias coisas estavam acontecendo ao mesmo tempo, a ascensão social da burguesia como classe dominante, a revolução industrial, a revolução científica etc. Tudo isso forma o pano de fundo de um debate que catapultaria o sujeito humano para o centro da questão sobre o conhecimento.

A partir deste ponto o ser humano passa a ser visto como alguém que pode conhecer o mundo, que é capaz de conhecer os fenômenos, a realidade que o cerca. O homem passa a acreditar que é possível responder, de forma rigorosa as questões que o cercam, e as perguntas que surgem são: Como fazer isso? Quais critérios utilizar? Quais maneiras? Que métodos são mais apropriados? O que podemos utilizar para saber se um determinado conhecimento é verdadeiro ou falso?

---

<sup>1</sup> Este texto é derivado da fundamentação teórica de um planejamento de aula lecionada no ensino médio.

<sup>2</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2024-2026). Bolsista de Apoio Técnico no projeto de pesquisa “Tradução da Correspondência de René Descartes” – CNPQ. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8095-0053> E-mail: [mandamilke@gmail.com](mailto:mandamilke@gmail.com)

<sup>3</sup> Aluna Especial de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2024). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5076156312353971> e-mail: [rosele79@hotmail.com](mailto:rosele79@hotmail.com)

Isto continua sendo muito importante nos dias de hoje, em que estamos na, assim chamada, era da informação, e somos inundados diariamente por uma enxurrada de informações e muitas vezes temos dificuldade de diferenciar o que é verdadeiro e o que é falso. Quem nunca caiu em uma fake-News?

Então neste momento temos, basicamente, o racionalismo de um lado e o empirismo do outro. O racionalismo, pode ser representado por Rene Descartes, e, do ponto de vista cartesiano, partimos de uma verdade que não possa ser negada de nenhuma forma. Por isso, Descartes transforma a dúvida em método, pois, para o filósofo, é preciso duvidar de tudo, dos sentidos, dos argumentos, da autoridade, até da consciência e da realidade do próprio corpo e da realidade externa ao nosso corpo. Desta forma, a dúvida vira o método através do qual o indivíduo conhece a realidade. Se eu duvido é porque eu penso, e se eu penso é porque eu existo, porém, para Descartes, esse eu que duvida é puro pensamento, é uma *res cogita*, é um ser pensante que põe em dúvida a realidade do próprio corpo.

Em resumo, o racionalismo cartesiano tende à primazia da razão. A razão se torna soberana e é ela que dará suporte ao conhecimento, considerando a experiência algo ocasional, que está no mundo, mas que é uma armadilha que pode levar o indivíduo ao engano.

Já o empirismo é a escola contrária ao racionalismo a qual será expressa por Locke, Bacon e Hume. A palavra empirismo vem do grego *empiria*, que significa experiência, e ao contrário do racionalismo, o empirismo busca enfatizar o papel importante e fundamental da experiência para o conhecimento. Para os empiristas, a função da razão é posterior e está subordinada a experiência sensível, desta forma, para o empirismo o que importa primeiro é a experiência concreta, a experiência sensível dos seres humanos.

Deste modo chegamos ao positivismo de Auguste Comte. Para Comte a sociedade somente pode ser bem-organizada se estabelecermos uma reforma intelectual do ser humano. O filósofo divide as ciências em três fases: a Teológica, a Metafísica e a Positiva. Descrevendo-as:

Fase Teológica – há um número limitado de observações de fenômenos, então o que se destaca é a imaginação dos seres humanos diante da complexidade da

natureza. O sujeito somente consegue explicar as coisas do mundo a partir de explicações pessoais ou sobrenaturais, a virtude dessa fase é a coesão social.

Fase Metafísica – Assim como na fase teológica há a tentativa de explicar a natureza das coisas, as origens e os destinos das coisas, e a forma pela qual os fenômenos ocorrem, porém, a diferença consiste no método. Substitui-se a imaginação pela argumentação, dessa forma, quando o sujeito aponta a ineficiência da fase teológica, ela substitui a vontade divina por ideias ou forças.

Fase Positiva – A principal característica é a subordinação da imaginação e da argumentação à observação. Nesta fase o que importa é a observação, para Comte, o positivo é o sinônimo de precisão, no sentido de certeza com o que ele precisa, e é em torno dessa mentalidade positiva que Comte desenvolveu a ideia de procura das leis dos fenômenos.

A filosofia positiva considera impossível reduzir os fenômenos a apenas um princípio explicativo, como por exemplo Deus na fase Teológica ou a natureza na fase Metafísica. Para o positivismo cada ciência vai dar conta de um determinado grupo de fenômenos, mas não com um princípio explicativo apenas.

Outra característica do positivismo é a previsão, através da observação podemos prever como determinado fenômeno irá se comportar, é com a previsibilidade científica que podemos desenvolver a técnica sendo este o motivo que leva o estado positivo a corresponder à indústria.

Como podemos, ver o positivismo resgata o empirismo, pois a razão, no positivismo, é mobilizada só para lidar com o fenômeno concreto, para descrever leis que vão reger fenômenos empíricos. Para Comte, o espírito positivo coloca as ciências como fundamentais para a investigação do real, do que é certo, do que é precisamente determinado, constatável e verificável. Para o autor, as ciências são classificadas de acordo com a complexidade de seu objeto de estudo, ou seja, a complexidade possui uma sequência dentro das ciências:

Matemática → astronomia → física → química → biologia → sociologia

Desta forma que chegamos ao círculo de Viena, que, de modo geral, pode ser descrito como um grupo de filósofos unidos de maneira informal entre 1922 e 1936, na Universidade de Viena, e adquiriram notoriedade com um manifesto intitulado

A concepção científica do mundo. Escrito em 1929, estabeleceu que: “Em primeiro lugar, ela é empirista e positivista: há apenas conhecimento empírico, baseado no imediatamente dado. [...]. Em segundo lugar, a concepção científica do mundo se caracteriza pela aplicação de um método determinado, o da análise lógica.” (HAHN; NEURATH; CARNAP, 1986, p. 12)

Como o enunciado deixa claro, eles pretendiam eliminar a metafísica, tomando por base o empirismo clássico que deu origem ao positivismo de Comte, motivo pelo qual foi necessária toda esta digressão aos termos.

Essa concepção científica de mundo não possui pontos em si, teses próprias, mas sim uma atitude fundamental segundo seus próprios definidores. Essa atitude se dá através dos pontos de vista dessa concepção e das orientações de pesquisa que ela entrega aos cientistas. Porém, ela possui um objetivo, a ciência unificada, cito:

Tem por objetivo a ciência unificada. Seus esforços visam a ligar e harmonizar entre si os resultados obtidos pelos pesquisadores individuais dos diferentes domínios científicos. A partir do estabelecimento deste objetivo, segue-se a ênfase do trabalho coletivo e igualmente o acento no que é intersubjetivamente apreensível. Daí se origina a busca de um sistema de fórmulas neutro, um simbolismo liberto das impurezas das linguagens históricas, bem como a busca de um sistema total de conceitos. (CARNAP, 1986, p. 10)

Os integrantes do círculo de Viena, se aproximam dos sofistas e dos epicuristas, quem defende os seres mundanos, eles próprios mencionam essa aproximação. A concepção científica de mundo busca clareza e universalidade somente no que está aparente, palpável, mensurável e testável no mundo empírico. O que está fora disso, não se encaixa na concepção científica de mundo, mostrando-se uma forte crítica a metafísica, seguindo-se da então, recusa da filosofia metafísica nessa concepção científica de mundo determinada pelo círculo de Viena:

O método deste esclarecimento é o da análise lógica. Sobre ele diz Russell: "penetrou gradativamente na filosofia, mediante a investigação crítica da matemática. Representa, a meu ver, um progresso da mesma espécie daquele que foi introduzido na física por Galileu: resultados parciais pormenorizados e verificáveis ocupam o lugar de generalidades amplas e não-testadas, recomendadas apenas por um certo apelo à imaginação". (CARNAP, 1986, p. 10)

Então, é apontado que o método de melhor esclarecimento, para o manifesto, é a análise lógica. Com experimentos testáveis e verificáveis ao invés de generalidades amplas e sem possibilidade de testes. Os problemas não são obscuros e não existem enigmas insolúveis para o Círculo de Viena. Uma vez que tendo acesso ao mundo empírico é possível testá-lo e explicá-lo de uma forma satisfatória e sendo este mundo palpável o que vivemos, é isso que importa, compreender como ele funciona com o que temos como observar através do homem.

A metafísica é recusada na concepção científica de mundo e tem motivos listados onde parece se enxergar, de alguma forma, o que essas pessoas no círculo de Viena, tinham como metafísica. Dois “erros” são apontados por eles e atribuídos a metafísica: primeiramente, o vínculo forte com as linguagens que por vezes levam a erros, como a existência dos substantivos para diferentes classes de coisas. No segundo ponto, eles criticam o fato da metafísica acreditar que conseguem chegar em conhecimentos por si só, através do pensamento puro, sem o uso da experiência, o que eles clamam como algo impossível.

Os nomes associados ao Círculo de Viena que estão no manifesto, sendo importante olhá-los, são, citemos:

Membros do Círculo de Viena: Gustav Bergmann, Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Viktor Kraft, Karl Menger, Marcel Natkin, Otto Neurath

Olga Hahn-Neurath, Theodor Radakovic, Moritz Schlick, Friedrich Waismann;

Simpatizantes do Círculo de Viena: Walter Dubislav, Josef Frank, Kurt Grelling, Hasso Hárten, E. Kaila, Heinrich Loewy, F. P. Ramsey, Hans Reichenbach, Kurt Reidemeister,

Edgar Zilsel;

Representantes principais da Concepção Científica do Mundo: Albert Einstein, Bertrand Russel, Ludwig Wittgenstein; (CARNAP, 1986, p. 19-20)

## Referências

HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A concepção científica do mundo – O Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: Unicamp. V. 10, N. 1, P. 5-20, 1986.

ROGERIO, Antonio. *Círculo de Viena*. Algosobre. Disponível em: <<https://www.algosobre.com.br/sociofilosofia/circulo-de-viena.html>> Acesso em: 20 de junho de 2022.

CABRAL, JOÃO FRANCISCO P. *O Círculo de Viena e o início da Filosofia Contemporânea da Ciência*. Disponível em: <O Círculo de Viena e o início da Filosofia Contemporânea da Ciência. (uol.com.br)>. Acesso em: 20 de junho de 2022.

Submissão: 05. 04. 2024 / Aceite: 01. 05. 2024

**O direito daqueles que não têm direito de ter direitos**  
**The right of those who do not have the right to have rights**

DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS<sup>1</sup>

Thula Pires (2018) trouxe a raça para o centro do debate sobre direitos humanos, utilizando o conceito de “zona do não-ser” do filósofo Frantz Fanon (2008). A “zona do ser” se refere ao que é considerado humano, enquanto a “zona do não-ser” engloba tudo aquilo que está excluído dessa definição de humanidade. Nesse contexto, Pires argumenta que o padrão de humanidade é estabelecido pelo sujeito soberano, que é o homem branco, cisgênero, heterossexual, cristão, proprietário e sem deficiência. Esse homem, ao criar esse padrão com base na sua própria imagem, também assume a responsabilidade de determinar quais sujeitos têm direitos e quais não têm, bem como moldar toda a narrativa jurídica que orienta o campo dos direitos.

Ao se estabelecer um padrão de ser humano e uma “zona do ser”, ocorre uma exclusão daqueles que não se enquadram nesse padrão, ou seja, estabele-se o “não-ser”, o “não humano” que pertence a “zona do não-ser”. Durante os séculos XIX e XX, foi evidente a instalação de uma hierarquia racial, “justificada por correntes teóricas como racismo científico (biológico e culturalista), darwinismo social e positivismo, que reforçaram a humanidade de uns em detrimento da de muitas outras(os)” (PIRES, 2018, p. 67). Ao longo do último século, essa hierarquização racial passou por um processo de negação. No Brasil, de acordo com Gisálio Cerqueira (1982), um discurso político-burguês buscou negar a existência de uma hierarquia racial em prol de uma suposta “democracia racial”, sustentando a crença na neutralidade racial e na inexistência de conflitos raciais. Essa crença, porém, é “eficiente para legitimar uma realidade desigual e seletiva do ponto de vista racial”

---

<sup>1</sup> Licenciatura em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, UERN (2014-2018), Licenciatura em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional, UNINTER (2022), e atualmente cursa a Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN (2020-atual). A formação inclui especializações em Currículo e Prática Docente nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental (UFPI, 2023), Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e o Mundo do Trabalho (UFPI, 2022), Ciências Sociais, Gestão Escolar e Direitos Humanos (Faculdade Focus, 2022). Mestre em Filosofia na UFRN entre 2019 e 2022. E-mail: diego\_svt@hotmail.com.br

(PIRES, 2018, p. 67), pois ao afirmar a ideia de democracia ou neutralidade racial, oculta-se a violência vivida e praticada contra aqueles que permanecem na “zona do não-ser”.

Thula Pires destaca a problemática racial na prática do direito e da jurisprudência, os quais são permeados pelos elementos que compõem a “zona do ser”. Ela ressalta que o direito é parte de um projeto colonial que reforça os modelos de ser da modernidade e da organização das instituições e do Estado, excluindo aqueles que não se encaixam nos padrões estabelecidos de ser e existir na natureza e na sociedade. Enquanto aqueles que estão dentro da “zona do ser” têm garantidos os direitos, a liberdade e o respeito às suas vidas e histórias, é importante reconhecer que esses direitos são resultado de um processo contínuo de violência contra aqueles que não pertencem ao padrão estabelecido, que estão fora da “zona do ser”.

O projeto colonial estabeleceu uma divisão que permitiu a separação do mundo em dois: um mundo dos considerados humanos e um mundo dos considerados não humanos. O critério que define essa divisão é a raça. A raça é o fator crucial que determina se a humanidade de alguém será reconhecida ou negada. Seguindo a lógica desse projeto colonial, o direito não assegura o reconhecimento da humanidade de certos sujeitos; pelo contrário, ele é utilizado para perpetuar essa divisão, uma vez que toda a sua lógica e suas categorias jurídicas estão a serviço do processo de demarcação racial, estabelecendo quem tem direitos e quem não tem.

Pires, para ilustrar essa questão, nos convida a refletir sobre o seguinte: quais são os indivíduos que compõem a população prisional no mundo? A partir dessa pergunta, que é essencialmente retórica, podemos levantar outras questões: por que a maioria da população prisional é composta por pessoas negras? Existe alguma ligação entre práticas criminosas e raça? Essas e outras indagações poderiam ser objeto de diversos estudos. No entanto, supondo que já tenhamos um corpo denso de evidências empíricas sobre o assunto, podemos afirmar que o sistema prisional é um subproduto do que entendemos como racismo institucional. Conforme salientado por Pires (2018, p. 68), “o sistema de valores representados na legislação penal exprime o universo moral próprio de uma

cultura burguesa-individualista, que confere máxima ênfase à proteção do patrimônio privado e orienta-se, predominantemente, para atingir as formas de desvio dos grupos socialmente marginalizados”.

A partir disso, podemos inferir que os sistemas penal, prisional e jurídico não atuam para coibir crimes e responsabilizar os criminosos, mas sim para violentar aqueles que estão na “zona do não-ser”: negros, pobres, moradores de favelas, assim como seus filhos. Todos aqueles que estão fora da “zona do ser”, ou seja, aqueles que foram ou estão sendo criminalizados por traços étnico-raciais e outros marcadores sociais, são tratados como descartáveis, enquanto os não criminosos são privilegiados. O direito serve para normalizar essa divisão, essa distinção, deixando claro quem é considerado subversivo e quem merece ser violentado. Independentemente da natureza do crime, a cor da pele determina a sentença, o gênero inferioriza, a classe desprivilegia, a sexualidade moraliza e o não humano é sujeito à violência.

Vivemos e testemunhamos o agravamento dessas práticas durante o período pandêmico. Da nossa própria perspectiva, que não é determinada pela branquitude e pela sociedade cisheteropatriarcal, mas sim construída como uma zona de resistência e existência, travamos duas batalhas árduas pela sobrevivência: uma contra o vírus e outra contra a violência institucional promovida pelo Estado e suas instituições. Lembro-me que, antes mesmo do vírus chegar ao território brasileiro, houve uma mediatização dizendo que “o vírus não faz distinção de gênero, classe, raça etc.”, mas o Estado ajudou a fazer essa distinção. O Sistema Único de Saúde (SUS), que mal conseguia adquirir insumos básicos e equipamentos de proteção individual (EPIs), mostrou o quão pouco o Estado investe na promoção da saúde de seus cidadãos. Enquanto pacientes morriam sufocados, privados do direito natural, básico e essencial de respirar, o chefe do legislativo caçoava, ria, transferia a responsabilidade para outros, negava as altas taxas de infecção, propagação e óbitos relatados.

Enquanto alguns morriam e esperavam por socorro em suas casas, isolados e em quarentena, sem direito a contato humano, a uma despedida ou consolo, homens brancos e ricos gastavam fortunas no Hospital Israelita Albert Einstein, viajavam em seus iates para ilhas paradisíacas onde o vírus ainda não havia

chegado. Eles respiravam o ar puro, o ar da despreocupação, o ar do privilégio, o ar da classe social. Respiravam o próprio éter, o ar elevado e puro que apenas os deuses da mitologia grega respiravam. Enquanto isso, os mortais, pertencentes à zona do não-ser, respiravam o ar obscuro, ou melhor, não conseguiam respirar ar algum.

Viver na zona do não-ser durante o período pandêmico significou duas coisas distintas: ser descartado com o consentimento do Estado e sobreviver à margem da sorte. No entanto, é importante ressaltar que isso não foi originado pelo vírus ou pelo momento pandêmico, como apontado sabiamente por Mbembe (2020). Segundo ele, a maioria da humanidade já estava passando por um processo violento de asfixia, e o vírus apenas trouxe visibilidade a essa violência. Arrisco-me a dizer que o vírus não provocou nada de novo em nossa sociedade, pelo contrário, ele apenas acelerou um processo, pulando etapas, ignorando a burocracia e agindo sem restrições. Ele fez o que muitos ditadores sonham e imaginam diariamente: eliminou os não humanos.

Tendo realizado essa empreitada de analisar o panorama sobre quem tem direito de ter direito e que não o tem de forma mais geral, podemos passar para a construção de propostas que minam os alicerces que normalizam a estrutura que garante direitos para alguns, enquanto nega esses direitos a outros. Nesse sentido, é interessante considerar a proposta de um “impulso ético”, conforme proposto pela antropóloga Rita Segato (2006), por meio do qual poderíamos abordar criticamente a lei e a moral, considerando-as inadequadas ao tempo histórico em que vivemos.

Essa proposta, conforme assinalado pela antropóloga, encontra uma barreira em sua efetivação: a distinção entre lei, moral e costumes. A autora apresenta uma reflexão notável sobre a necessidade de demarcar o ponto de infusão adequado entre o que é costume e o que é lei positiva. Para ilustrar esse impasse, considere o seguinte exemplo: suponha que homens e mulheres, de acordo com a lei, sejam considerados iguais, ou seja, a lei determina e legitima a igualdade de gênero dentro da sociedade civil de um determinado país. No entanto, nesse país hipotético, existem tribos e comunidades matriarcais, onde as mulheres têm maior destaque social e exercem papéis mais importantes em comparação aos homens,

ou vice-versa, comunidades e tribos patriarcais, onde os homens possuem maior destaque social e desempenham papéis importantes para o bom funcionamento da comunidade.

Nessas comunidades e tribos, a escolha pelo matriarcado ou pelo patriarcado está intrinsecamente ligada ao costume, à cultura e à natureza da comunidade. No entanto, por viverem no território onde a lei determina que a igualdade de gênero seja praticada, surge a questão de como conciliar lei e costume. O costume está acima da lei ou vice-versa? Se o costume for desconsiderado e a lei prevalecer, poderíamos supor que a ordem que organiza as comunidades matriarcais ou patriarcais entraria em colapso, pois a tradição, o costume e a cultura seriam descartados.

Essa é uma questão complexa e desafiadora, pois envolve a interseção entre direitos individuais e coletivos, bem como a preservação das tradições culturais. É importante buscar abordagens que considerem a especificidade de cada contexto, buscando soluções que respeitem tanto os direitos estabelecidos pela lei quanto os costumes e tradições das comunidades. O diálogo e o respeito mútuo são fundamentais nesse processo, visando encontrar um equilíbrio entre a proteção dos direitos individuais e a preservação das identidades culturais.

A autora nos apresenta a Convenção 169, de 1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, que, embora recomende sensibilidade em relação ao chamado direito “consuetudinário” (costumeiro), não garante que o costume ou a tradição se sobressaiam em relação ao direito nacional. Em outras palavras, a lei, em seu sentido positivo, que estabelece normas e define o que é certo e errado, juntamente com outros elementos que regem a convivência em sociedade, prevalece sobre o costume e a tradição.

Para entender os malefícios dessa constatação, é importante considerar a concepção de Thula sobre direito, que o entende como algo criado por e para os integrantes da zona do ser, ou seja, aqueles que são considerados parte da sociedade e têm seus direitos reconhecidos. Com isso, percebemos que todos aqueles que não fazem parte da zona do ser são excluídos e colocados à margem

de uma lei que não os legitima como seres humanos e, conseqüentemente, não lhes confere direitos.

Essa constatação revela a importância de questionar e problematizar a própria estrutura do direito, buscando uma abordagem mais inclusiva e sensível às diferentes realidades e culturas. É necessário reconhecer que a lei, em sua formulação atual, muitas vezes reproduz desigualdades e exclusões, perpetuando injustiças e violações de direitos. Para construir uma sociedade mais justa, é fundamental buscar formas de incorporar e respeitar os costumes e tradições das diferentes comunidades, garantindo que todos sejam reconhecidos como seres humanos plenos de direitos.

Em uma live<sup>2</sup>, transmitida no YouTube com a participação de Bábà Adailton Moreira, surgiu uma nova questão relacionada às zonas do ser e do não ser. A afirmação de Bábà Adailton Moreira sobre viver dentro da zona do ser por seguir os costumes e tradições do terreiro traz à tona uma nova perspectiva sobre as zonas do ser e do não ser. De acordo com suas colocações, ele argumenta que os costumes e tradições que regem o espaço social do terreiro, apesar de não serem reconhecidos sob a luz do direito ou da zona do ser estabelecida pela sociedade, conferem a ele um sentido de existência e de direitos que são negados de outra forma.

Essa colocação levanta uma questão interessante sobre os limites entre o costume e a lei. Enquanto a lei positiva busca instituir normas e regulamentos que são aplicáveis a toda a sociedade, os costumes e tradições de determinados grupos podem ter um papel significativo na construção da identidade e na definição dos direitos e deveres dentro dessas comunidades. No caso específico do terreiro e das práticas religiosas afro-brasileiras, os costumes e tradições têm uma importância fundamental na vivência espiritual e social dos praticantes. O terreiro, enquanto um espaço de sociabilidade e organizado pelo costume, legitima zonas de ser.

Ao que parece, o costume tem o poder de criar diversas zonas de existência, indo além da zona hegemônica. No entanto, o costume muitas vezes entra em conflito com a lei, e é nesse confronto que Rita Segato desenvolve sua concepção

---

<sup>2</sup> A live está disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=SWmjG\\_bFals](https://www.youtube.com/watch?v=SWmjG_bFals).

de um impulso ético. Essa proposta parte do reconhecimento de que os seres humanos são seres históricos, moldados desde o nascimento pelas leis e costumes. Isso permite que as pessoas adquiram orientações para agir e se desenvolver em uma comunidade.

No entanto, as leis e os costumes, que foram criados pelos integrantes da zona de existência hegemônica, podem se tornar obsoletos ou inadequados para determinado período histórico. Diante das mudanças históricas, é necessário repensar leis e tratados, mas isso requer um impulso ético que motive as pessoas a buscar transformação, questionando as normas morais, jurídicas e sociais vigentes.

Entretanto, o impulso ético, de acordo com Rita Segato (2006, p. 222), “nos possibilita não somente contestar e modificar as leis que regulam o ‘contrato’ impositivo em que se funda a nação, mas também distanciarmo-nos do leito cultural que nos viu nascer e transformar os costumes das comunidades morais de que fazemos parte”. Essa segunda finalidade do impulso ético é especialmente significativa, uma vez que é consenso que as transformações nas estruturas sociais dependem principalmente das condições materiais das estruturas menores.

Ao examinarmos a história, encontramos claros exemplos disso, como o apartheid, regime de segregação instituído na África do Sul na década de 40. A cultura sul-africana, durante a segunda metade do século XX, era profundamente favorável à segregação étnico-racial. No entanto, para transformar essa tradição profundamente enraizada na cultura sul-africana, foi necessário que homens e mulheres, impulsionados por um impulso ético e insatisfação com os costumes morais das comunidades às quais pertenciam, desencadeassem revoltas, lutas e protestos contra o status quo que prevalecia naquela sociedade dentro de um momento histórico.

Tendo esse caso histórico como referência, devemos nos engajar em uma luta incessante em busca de transformações, guiados pela insatisfação e por uma pulsão ética. Essa luta deve abranger não apenas as leis e tratados, mas também os costumes, a cultura e a tradição. Levando em consideração as análises de Achille Mbembe sobre o direito à respiração e as reflexões de Thula, podemos afirmar que a luta atual é dupla. Primeiramente, devemos lutar para modificar nossa relação destrutiva com a natureza, e em segundo lugar, devemos buscar desestabilizar a

zona do ser homogênea, pois os conflitos e demandas atuais são de natureza ecosocial.

### Referências

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

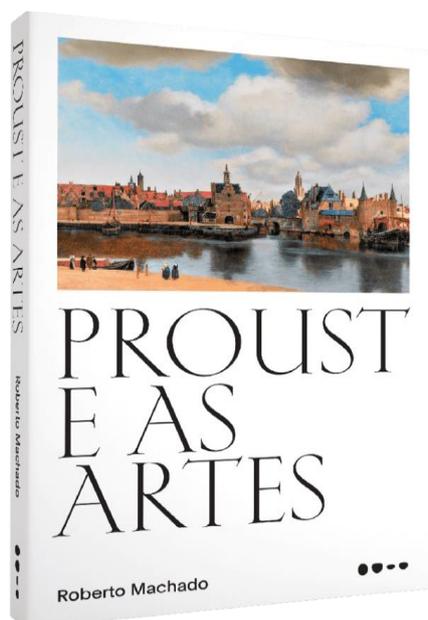
FILHO, G. C. *A questão social no Brasil: crítica do discurso político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

MBEMBE, A. *Le droit universel à la respiration*. França: Analyse Opinion Critique, 2020.

PIRES, T. Racionalizando o debate sobre direitos humanos: limites e possibilidades da criminalização do racismo no Brasil. In: *Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 15, n. 28, p. 65-75, 2018.

SEGATO, R. L. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

Submissão: 05. 07. 2023 / Aceite: 31. 07. 2023



MACHADO, Roberto. *Proust e as artes*. São Paulo: Todavia, 2022, 236 p. ISBN 978-65-5692-352-9

### **Proust e as artes**

FÁBIO FERREIRA DE ALMEIDA<sup>1</sup>

Quem desfrutou da companhia de Roberto Machado, ou teve ocasião de acompanhar seus cursos e pesquisas, certamente aguardava a publicação de seu livro sobre Proust.

Certa feita, aos que se reuniam semanalmente numa salinha exígua e austera do terceiro andar do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ para um curso com ele sobre *O nascimento da tragédia*, Roberto contava o quanto tinha sido feliz convalescendo de uma hepatite. *Eu passava os dias na rede lendo Proust*, disse ele. Nesta singela anedota se pode identificar certo pendor proustiano de sua personalidade (o que ele parecia combater com exercícios físicos e alimentação saudável) e uma atitude claramente nietzschiana nesta sua maneira de dizer “sim” à doença: mergulhar na obra daquele que foi capaz de fazer uma grande filosofia por meio da mais alta e elegante literatura. Pois é o pensamento

---

<sup>1</sup> Professor Doutor vinculado ao Curso de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UFG. E-mail: fabio\_ferreira\_almeida@ufg.br

que Proust expressa em sua obra maior, *À procura do tempo perdido*<sup>2</sup>, que Roberto Machado explora neste seu *Proust e as artes*.

Autor de dois importantes estudos sobre Michel Foucault<sup>3</sup>, que é o personagem central de seu ensaio autobiográfico, *Impressões de Michel Foucault* (2017), Machado também escreveu livros valiosos sobre Deleuze<sup>4</sup> e dedicou uma longa e variada pesquisa à obra de Nietzsche. Nesse seu último livro – o livro sobre Proust – o autor parecia querer exercitar o aprendizado dessa trajetória num trabalho em que a filosofia não se exercesse apenas como análise de textos e conceitos, em que a reflexão filosófica fosse além da explicação minuciosa das ideias de um autor, o que, como grande professor, ele sempre soube fazer tão bem. Uma estética, eis o modo como Machado compreendia a filosofia como tal, e foi isso que ele encontrou nesta que, como se sabe, foi a obra de toda vida de Marcel Proust.

Seria equivocado perguntar o que significa pensar filosoficamente por meio da literatura; talvez até possamos assumir, de saída, que seria equivocado estabelecer uma dicotomia entre literatura filosófica e filosofia literária. Afinal, a literatura – e as artes em geral – é capaz de ampliar (ou amplificar) o pensamento dando a ele uma forma, realizando este feito de que a filosofia muitas vezes não é capaz: expressar artisticamente e, portanto, de uma maneira que todos *compreendem* ainda que não *saibam*, problemas filosóficos fundamentais. Gilles Deleuze mostrou isso muito bem através de análises propriamente filosóficas de muitos artistas e obras. Também Pierre Macherey (outro grande leitor de Proust) destacou esse aspecto.

Reler à luz da filosofia obras consideradas como pertencentes ao domínio da literatura não deve ser, em nenhuma circunstância, reconhecer nelas um sentido oculto no qual se resumiria sua destinação especulativa; é, antes, evidenciar-lhes a constituição plu-

---

<sup>2</sup> O título é esse na mais recente tradução do livro no Brasil (Companhia das Letras, 2023) e o considero mais adequado que *Em busca do tempo perdido* das traduções anteriores.

<sup>3</sup> *Ciência e saber*. A trajetória da arqueologia de Foucault (Graal, 1982. Reeditado como *A ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006) e *Foucault, a filosofia e a literatura* (Rio de Janeiro: Zahar, 1999).

<sup>4</sup> *Deleuze e a filosofia* (Rio de Janeiro: Zahar, 1990) e *Deleuze, a arte e a filosofia* (Rio de Janeiro: Zahar, 2009)

ral e, como tal, susceptível de modos de lidar diferenciados. Pois, se não há discurso literário puro tanto quanto não há discurso filosófico puro – já que existem apenas discursos mistos nos quais interferem, em vários níveis, jogos de linguagem independentes em seus sistemas de referência e em seus princípios – é igualmente impossível fixar de uma vez por todas a relação do poético ou do narrativo com o racional, relação que se apresenta universalmente nas figuras de sua variabilidade. Vê-se, então, que o filósofo intervém nos textos literários em diversos planos, e estes devem ser cuidadosamente dissociados de acordo com os meios que eles requerem e as funções que exercem. (Macherey, 1990, p. 10-11)

Em *Proust e as artes*, o modo de lidar é claramente filosófico, mas, embora seu autor afirme que seu “objetivo principal é mostrar que há na *Recherche* uma estética, no sentido de uma reflexão sobre a contemplação estética e a criação artística” (p. 34), é preciso perceber que, neste caso, o entrelaçamento entre o estético e o artístico não é, como pode imediatamente parecer, trivial. A estética da *Recherche* é, antes de tudo, uma filosofia em sentido pleno. Diria mesmo que o que o livro de Roberto Machado mostra é como a estética da *Recherche* constitui o próprio projeto filosófico de Proust em toda sua *radicalidade*. Na continuação da passagem que acabo de citar, isso aparece claramente dito: “também pretendo mostrar”, escreve ele, “que essa estética está intimamente ligada a uma metafísica, ou a uma ontologia, pois considera que a verdadeira arte deve dar conta da essência da realidade” (*Idem*). Roberto Machado, então, intitula seu livro *Proust e as artes*, mas para sugerir, em filigrana, que é aí, nas artes de que o romance trata, que ele distingue a filosofia mesma de Proust e, como já dissemos, que é assim que ele próprio entende a filosofia. E isto, penso, se confirma ao longo de quatro capítulos e uma introdução, nos quais se expõe o cuidadoso exercício de *dissociação de planos* ao qual Roberto Machado se dedica.

Assim, no plano da “Música” (capítulo 2), no plano da “Pintura” (capítulo 3) e no plano da “Literatura” (capítulo 4) é que a reflexão filosófica de Proust acerca das “Impressões dos sentidos” (capítulo 1) se articula, constituindo sua metafísica estética, isto é, uma ontologia sensível ou, podemos dizer ainda, concreta, na qual o pensamento, isto é, o espírito, a consciência, *percebe a essência mesma da realidade*. O cerne dessa filosofia, como Roberto Machado deixa ver ao longo de todo livro, é a noção de relação, que aqui deve ser compreendida a partir dessa ideia de

experiência, termo que não remete ao dado imediato, pois não se trata aqui da afecção dos sentidos pelas coisas, mas sim do sentimento que se tem das coisas através das artes. Diria que é essa imbricação profunda entre as ideias de relação e de experiência que dá um sentido propriamente filosófico ao conceito de “impressão”. Na medida em que é mais que representação e bem mais que sensação, o que provoca as *impressões dos sentidos* está além da experiência comum, além das vivências em sentido fenomenológico: situa-se nas artes como se a “impressão” significasse uma sensação de segunda ou mesmo terceira ordem, quer dizer, uma experiência que requer sensibilidade; que requer, em suma, relações e sentimentos. É assim que se pode compreender a ideia de que, na filosofia de Proust, a arte é superior à vida. Ao analisar o modo como um quadro do pintor Elstir proporcionou a Marcel a visão da *essência da realidade* no livro *Sodoma e Gomorra*, Machado conclui:

Isso, no entanto, não impede que Marcel continue a pensar que um quadro de Elstir é um espelho do mundo e, ao mesmo tempo, que todo valor está nos olhos do pintor, como diz em *O caminho de Guermantes*. E também não impede que a posição de Proust seja que a beleza está na essência das coisas, mesmo nas mais cotidianas, e que o artista seja o intercessor, o tradutor dessa beleza essencial que, sem ele, permaneceria invisível. É justamente porque revela ou esclarece a vida, que a arte lhe é superior. E Elstir é quem permite que Marcel veja a diferença entre a vida simplesmente vivida e a vida transfigurada pela arte (p. 145).

Não é por outra razão que também temos, em *Proust e as artes*, a tese de que a *Recherche* é uma pedagogia. Os amores, as amizades, as antipatias e os disabores, enfim, os encontros descritos – ou narrados – ao longo de *À procura do tempo perdido*, evidenciam o modo como a estética, essa filosofia, se coordena com uma pedagogia, isto é, o modo como a *experiência*, no sentido de *impressão*, se constitui por meio da *relação*. E por isso é tão importante perceber, como insiste Machado, o sentido dessa formação do herói proustiano.

Ora, se *À procura do tempo perdido* é, na verdade, uma pedagogia, trata-se fundamentalmente de um aprendizado: um *aprendizado da percepção* que só pode ser buscado através de um *cultivo da relação*. Mas isso é certo, já que aprendizado é, sempre, cultivo, isto é, cultura, e esta, por sua vez, nada mais é, de fato,

que uma *busca*, uma *procura*. Se nos deixarmos levar pelo impulso imediato e perguntarmos-nos: mas procura de quê?, a resposta será essa afirmação lapidar e que soa evidente, mas somente depois de pronunciada (ou escrita): “A *Recherche* é a história da vocação invisível de Marcel”. (p. 196) Marcel vai aprender a tornar-se o que ele é. É neste sentido que, transgredindo o cânone da crítica, Machado insere o livro de Proust na tradição do *Bildungsroman* – e aqui, diria eu, um caso especial, bem francês, do “romance de aprendizado” ou “de formação”. Com isto, talvez seja possível afirmar, e infelizmente não saberemos mais se Roberto Machado concordaria ou não com essa leitura, que Marcel, o personagem de Proust, é a própria encarnação dessa *vocação* – por isso justamente ela é invisível – que o conduz *inexoravelmente* – pois de outro modo não seria uma vocação – ao longo das mais de duas mil e quinhentas páginas do romance. Em todo caso, Machado escreve:

Se a obra é a história de uma vocação invisível, que se ignora até ser descoberta no final do último livro, é porque o desenvolvimento não é contínuo; é multifacetado, dando-se de modo independente em vários setores que só são harmonizados no final, com a *descoberta da intensidade da impressão*. (p. 192. Grifo meu)

286

O que Marcel busca, portanto, seguindo os caminhos abertos por aquele impulso íntimo, é a intensidade da impressão, o que significa que essa intensidade que o personagem vive, ele a experimenta concretamente; isso, enfim, que o *afeta* em todos os sentidos do termo, é precisamente o que o *convoca* para a *busca*.

Não precisamos aqui reconstruir as teorias – científicas e filosóficas – que desde o final do século XIX investigavam a clássica questão da unidade entre corpo e alma, da relação entre espírito e matéria, entre a consciência e o organismo, mas Marcel (parece ser possível afirmar) é, sim, todo afecto, isto é, os sentidos é que constituem a sua alma; as impressões anunciam a verdade que ele sente mas que, pelo cultivo da experiência, precisa ser aprendida para poder ser concretamente experimentada. A intensidade dos sentidos vem desse sentimento material e corporal de tudo que o rodeia, das impressões que o mundo à sua volta desperata, de modo que a sensação é o caminho indicado pelas coisas para alcançar uma realidade mais profunda, a essência da realidade, em suma, a verdade. É pela sen-

sação (isto é, pela estética; isto é, pela filosofia) que se ultrapassa a percepção rudimentar e comezinha em direção à experiência verdadeira. Deste modo, talvez possamos afirmar que entre Marcel e Proust o que se tem é esse jogo de *experiência e impressão*. As experiências de Proust despertavam nele impressões que só poderiam ser expressas filosoficamente, isto é, de forma artística. Marcel, o personagem de Proust, é a imagem das impressões de seu ator que, no final no livro, depois de uma longa trajetória, se reencontra... consigo mesmo. Penso que é nesse sentido que se pode acompanhar todos os aspectos biográfico que Proust transpõe para o livro, todas as experiências que ele transmuda em impressões, as vivências que ele transfigura, como se buscando a verdade delas, em literatura, em obra de arte. O exemplo mais destacado por Roberto Machado desse intercâmbio entre o literário e o biográfico, dessa vida transfigurada pela arte (ver p. 145), é o do quadro de Vermeer que Proust considerava “o mais belo do mundo”, *Vista de Delft*. O episódio daquela última visita de Proust, já cambaleante, ao quadro de Vermeer tornou-se célebre, pois logo em seguida o artista faz o último acréscimo a sua grande obra, em *A prisioneira*, e morre como se sucumbisse à beleza, isto é, à verdade. Esta aliás é a passagem que Machado considera “um dos textos mais maravilhosos do livro”. (Ver pp. 128-131)

Essa passagem da obra – e da vida – não poderia ser interpretada como o choque que a visão da verdade provoca e que, de tão raro e intenso, torna-se fatal? Ou seja, não podemos aqui pensar precisamente em Nietzsche que, se em sua juventude identificou aquele princípio dionisíaco que atraía para o Uno primordial (o *Ureins*), impulso contra o qual foi necessário erguer-se o princípio apolíneo dando origem à arte trágica, no ápice de sua filosofia também se transfigurou no Zarathustra e seu pensamento na trajetória deste seu personagem? A *Vista de Delft* provoca em Proust a visão da verdade, e essa *impressão* marca singularmente tanto da trajetória de Marcel quanto a vida de Proust. Continuando neste jogo entre experiência e impressão, que se reflete na irônica homonímia de autor e personagem, nota-se que alcançar essa verdade é apenas o começo. A estrutura circular do romance, ao narrar o ciclo de formação do artista, no caso, Marcel, evidencia essa trajetória em que fim e começo, mais até que se encontrarem, se fundem, se confundem. Não nos esqueçamos que Marcel, o herói de Proust, tor-

na-se escritor – torna-se finalmente artista – no final do livro. Neste momento, portanto, Marcel e Proust se encontram; no final do romance e no final da vida de seu autor é que o personagem será capaz de escrever uma obra. Jogo de transfiguração, luz e sombra em que autor e personagem, vida e obra, trocam de posição o tempo todo.

Parafraseando o título do célebre ensaio de Maurice Blanchot, diria que o livro já feito é um *livro por vir*. A *Recherche*, como um romance total, nada mais é que a promessa de um romance; uma promessa que se cumpre como recomeço, como reescrita. Roberto Machado insiste na estrutura circular da *Recherche*, mas não seria muito mais a figura de uma espiral o que se desenha se quisermos acompanhar até o fim – até o fim não narrado – as impressões de Marcel? É quase como se toda essa trajetória, todos os encontros narrados no livro, todas as experiências e sentimentos e sentidos descritos ali, os amores e as descobertas feitas ao longo de tantos caminhos, pudessem ser resumidos nesta frase, totalizante mas aberta: *Longtemps, je me suis couché de bonheur (...) dans le Temps*.<sup>5</sup>

Deitar-se cedo, isso é o que a pedagogia habitual exige; é o que, a contragosto – contra a vontade –, fazem as crianças obedientes; é o que os adultos, também eles formados segundo o princípio do *deitar-se cedo*, impõem a seus filhos, sempre a bem deles. Pois deita-se cedo para estar apto para a vida cotidiana, para ser capaz de levar a bom termo os afazeres diários, para chegar no horário aos compromissos firmados ou, em suma, para que as experiências da vida – as vivências – não surpreendam, não afetem a ponto de desviar do bom caminho, do rumo conveniente. Mas para toda criança essa obrigação de deitar-se cedo é a primeira *infelicidade* da vida. Nesta época, deitar-se cedo significa o tempo confiscado, o tempo que foge. Ainda que a superfície macia do travesseiro embale o sonho da literatura – da leitura, seria melhor dizer – o tempo escapa e, diante disso, a memória se ativa no esforço de recuperá-lo. Esse *tempo longo* é, pois, como se inicia o romance e a trajetória de Marcel para *reencontrar*, não outro, mas, precisamen-

---

<sup>5</sup> Nem sempre é evidente a tradução desta primeira frase do romance, toda atravessada de temporalidade. Mário Quintana a traduz por: “Durante muito tempo, costumava deitar-me cedo...”; Fernando Py, por: “Durante muito tempo, deitava-me cedo...”; e Mário Sérgio Conti, “Por um longo tempo, me deitei cedo”.

te esse mesmo tempo. A hora certa de ir pra cama, a *boa hora* para deitar-se transforma-se, quando o tempo é enfim redescoberto, em *felicidade*. Portanto, é como se, através de Marcel, Proust afirmasse que era preciso redescobrir a felicidade justamente reencontrando o tempo, seja aquele tempo que ele outrora acreditava perdido, seja o tempo do qual os hábitos cotidianos e a cronologia utilitarista o desconectara. E essa felicidade de *deitar-se ao longo do tempo* não é o prazer que a as impressões dos sentidos proporcionam? Não é essa alegria intensa que se experimenta diante da essência das coisas, da verdadeira realidade? “Por muito tempo deitei-me cedo no tempo” e foi preciso uma vida – um romance – para descobrir a felicidade dessas horas e experimentá-la com obra de arte, como literatura.

Não será por isso que a lembrança involuntária é tão marcante em Proust? De fato, Roberto Machado, sem esquivar-se ingenuamente dos grandes temas proustianos, reconhece ao tema da memória involuntária uma importância decisiva na metafísica e na ontologia, em suma, na filosofia de Proust.

A memória voluntária é a memória da inteligência, um esforço consciente de se lembrar do que se viveu, é a “memória uniforme”, dependente do hábito – que, como diz Proust, enfraquece tudo –, que não contém, não conserva nada do passado, que não é capaz de dar conta das diferenças. Já a memória involuntária é a memória afetiva, a memória dos sentimentos, inconsciente, que suspende a ação do hábito, uma irrupção repentina, súbita, do passado, “uma deflagração imediata, deliciosa e total” (...). (p. 68-9)

Nesta passagem, além da caracterização precisa da memória involuntária, temos, destacada do texto de Proust, uma definição de felicidade que, de fato, não pode ser nada de outro que “uma deflagração imediata, deliciosa e total”. Eis a felicidade como prazer verdadeiro, a arrebatadora alegria de uma impressão singular. A memória voluntária, aquela para qual é preciso estar pronto ao despertar, enfim, as recordações que se contam em reuniões mundanas, nos divertimentos passageiros e nos salões, é apenas hábito, enquanto “a memória involuntária tem como condição o esquecimento” (p. 70). Contra o hábito, portanto, é esse o aprendizado pelo qual Marcel passa: o aprendizado do esquecimento. Toda pedagogia deveria aprender essa lição proustiana, essa pedagogia da procura pela

qual se pode pretender alcançar aquele que, de fato, sempre foi o objetivo da reflexão filosófica desde sua origem, isto é, a *felicidade*.

Assim, ao caracterizar a filosofia de Proust por meio dessa pedagogia da busca pela intensidade das impressões, e para isso não há outro caminho senão o das artes, e ao reconhecer que a filosofia proustiana, através da vida do herói, é a procura da felicidade na essência da realidade, Roberto Machado também ressalta toda modernidade desse pensamento, já que, se a felicidade pode ser alcançada, será somente na própria experiência, na própria vida e no que ela tem de mais concreto e real. “Proust não é um pensador metafísico da vida eterna, de outro mundo, de um além-mundo. É um moderno, alguém que foi marcado pela ‘morte de Deus’: é um pensador do tempo”. (p. 73) Quando a sensação artística sobrepuja a razão especulativa, quando a experiência estética se sobrepõe às elucubrações conceituais, a felicidade é o absoluto.

Roberto Machado cultivou duas características raras: rigor e generosidade. Desde seus primeiros livros, seu “furor analítico” – como escreveu sobre ele outro resenhista<sup>6</sup> – valorizava o autor a que se dedicava e, com isto, fazia expandir o sentido do pensamento, por meio do *estudo* paciente, um *estudo* que se exerce como reflexão filosófica. Seu procedimento intelectual, isto é, um lento trabalho de leitura e de análise dos textos, ampliava o significado daquilo a que se dedicava. E ao lado dessa paixão do texto havia também nele a paixão das artes. Sua colaboração com diferentes artistas, do teatro ao cinema, da literatura à canção, era tão discreta quanto constante. E Machado não era um dândi. De modo que, se sua reflexão é *atravessada* pelo pensamento de muitos outros – principalmente Foucault, Deleuze e Nietzsche –, é *através* deles que seu próprio pensamento se elabora. Sua leitura de Proust segue o mesmo estilo, só que agora a obra estudada parece ser tomada muito mais como um espelho. Que se compreenda bem: neste livro, muito mais do que analisar friamente a obra de Proust, Roberto Machado talvez tenha querido expor o quanto ele próprio se reconhecia no autor da *Recherche*.

---

<sup>6</sup> CALCAGNO, V. “Em busca dos signos de Proust”. *Revista 451*, dez./2022.

Assim, embora se possa perceber, na leitura que Machado nos propõe de Proust, a presença daqueles que o formaram como filósofo, essa leitura não é, por assim dizer, carimbada por uma influência. Mesmo nas notas há poucas referências àqueles que ele estudou e, embora seja possível localizar no próprio texto uma ou outra aqui e ali, é ao texto de Proust que Machado se atém. Por isso, aliás, temas célebres da literatura sobre Proust são retomados sem pretensões de grandes descobertas sobre um autor e uma obra cuja riqueza parece inesgotável. Ainda assim, o livro traz aspectos originais em sua leitura, mas aparecem de forma bastante discreta. Um desses aspectos, talvez até o mais marcante, é a inserção do livro na tradição do “romance de formação” conectada à identificação da estrutura circular da narrativa. Roberto Machado insistia sempre nessa interpretação, de modo que sua ideia de que há na *Recherche* uma estética e de que essa estética é a filosofia mesma de Proust, se não é propriamente original, se completa com esse diagnóstico sobre a trajetória que o autor inventa para seu herói, conferindo à filosofia proustiana certa jovialidade. Acredito, por isso, que se não estivesse situado historicamente na “periferia do capitalismo”, tomando a fórmula de um crítico célebre, este *Proust e as artes* teria um lugar reservado entre os estudos importantes sobre o Proust e sobre seu principal livro.

Como foi (ou tinha que ser) lançado no ano em que se celebrava o centenário da morte de Marcel Proust, o livro parece pagar o preço da pressa, pois o rigor também estilístico de Roberto Machado não combina com certas passagens do livro. Esse, no entanto, acaba sendo um detalhe irrelevante e quase desaparece diante da clareza do texto. O que importa é que finalmente o leitor agora tem oportunidade de ler mais esse livro sobre Proust e testemunhar, mais uma vez, a arte de seu autor.

### Referências

MACHEREY, P. *À quoi pense la littérature?*. Paris: PUF, 1990.

Submissão: 08. 02. 2024 / Aceite: 09. 02. 2024

# **A fenomenologia de Edmund Husserl há trinta anos memórias e reflexões de um estudante de 1909**

JEAN HÉRING  
(autor)

GUILHERME FELIPE CARVALHO<sup>1</sup>  
(tradutor)

## **Apresentação**

Durante vários anos, Jean Héring (1890-1966) foi professor de teologia na *Université de Strasbourg*. Um fato pessoal que o marcou definitivamente, foi o privilégio de ter sido discípulo de Husserl, em Göttingen. Nesta oportunidade, também teve contato com outros representantes da fenomenologia, como Edith Stein, Adolf Reinach e Alexandre Koyré. No breve texto a seguir, datado de 1939, um ano antes da morte de Husserl, Héring relembra a sua chegada em Göttingen, no ano de 1909 e o modo como Husserl impressionava os seus discípulos, pelo seu brilhantismo. Fato este que acompanhou Héring durante todo o restante de sua vida, impactando decisivamente em sua obra.

## **Tradução**

Pode parecer temerário querer evocar de modo fiel memórias que remontam há cerca de trinta anos, tempo em que, chegando como jovem estudante em Göttingen, tivemos pela primeira vez, o privilégio de ouvir Edmund Husserl. Mas a extraordinária impressão produzida por seu ensino, é uma daquelas que ficam inefavelmente gravadas na memória. Foi ainda mais impactante por ser inesperado. Com efeito, se empreendemos esta viagem ao

---

<sup>1</sup> Guilherme Felipe Carvalho (1999) é aluno do Doutorado em Filosofia na linha de Ontologia e Epistemologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR, 2024-), sob orientação do Prof. Dr. Federico Ferraguto. Possui Mestrado em Filosofia pela PUCPR (2022-2024). Cursa a licenciatura em Ciências da Religião pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER, 2024-). Possui especialização em Ética pela PUCPR (2022-2023) e especialização em Cristologia pelo Studium Theologicum (2023-2023). É graduado em Filosofia pela PUCPR, 2021. Em 2019, durante a graduação, atuou como professor substituto de filosofia no ensino-médio através do PSS-SEED-PR. E-mail: guilhermefelipe589@gmail.com.

Norte, não foi tanto para ouvir este Mestre<sup>2</sup> de quem mal tínhamos ouvido falar, mas para nos afastarmos da *Université de Strasbourg*, cujo ensino filosófico - à exceção dos cursos muito escassos de um *Privat-Dozent* que teve a feliz ideia de nos falar um pouco de Henri Bergson - nos desiludiu francamente. Quando chegamos à cidade de Lotze, começamos por frequentar quase todos os cursos de filosofia anunciados no quadro negro (havia mais de trinta horas por semana), depois, por um processo de eliminações sucessivas, imposto pela riqueza excessiva deste menu, cortamos quase tudo, exceto as lições e exercícios de Husserl e Adolf Reinach, que (além dos cursos de história e teologia que não abordaremos aqui) continuaram a nos fascinar a tal ponto que estendemos nossa estada na “Georgia Augusta”<sup>3</sup> por vários anos, inicialmente prevista para apenas um semestre.

Certamente não foi apenas uma certa curiosidade que nos tornou num ouvinte assíduo deste discípulo original do *outsider*<sup>4</sup> Franz Brentano, que era o filósofo austríaco<sup>5</sup> Edmund Husserl. O que realmente nos arrebatou foi a atmosfera de uma solidez sem precedentes que emanava de seu ensinamento filosófico, o qual, embora apoiando-se em esforços que pareciam-nos eminentemente pessoais e dolorosamente obstinados, arrancava-nos como que de um único salto dos blocos de gelo movediços das “opiniões pessoais”, para nos transportar para aquilo que o próprio Mestre gostava de chamar o solo firme da filosofia. O que nos impressionou igualmente foi a substancialidade de seus cursos; soluções pouco vislumbradas pela escola de Windelband, cujos escritos já nos tinham servido de base, foi ensinado de forma clara e definida como ponto de

---

<sup>2</sup> É interessante notar que Hering usa o vocábulo *Maître* em maiúsculo, na qualidade de um nome próprio justamente para ressaltar a singularidade de Husserl, referindo-se a ele não como “um mestre”, mas como “O Mestre” (N. do T).

<sup>3</sup> Trata-se de uma abreviação, de um nome popular referente à instituição *Georg-August-Universität Göttingen* (N. do T.).

<sup>4</sup> Optou-se por utilizar a palavra original em face das ambiguidades que podem haver na Língua Portuguesa (N. do T).

<sup>5</sup> Faz-se mister lembrar que Husserl nasceu em Proßnitz, Moravia, no ano de 1859. Neste momento, a região fazia parte do Império Austro-Húngaro, e por isso o fato de o autor denominar Husserl enquanto um filósofo austríaco, adjetivo este que hoje não faria sentido, posto que onde Husserl nasceu é território da atual República Tcheca (N. do T).

A fenomenologia de Edmund Husserl há trinta anos, memórias e reflexões de um estudante de 1909.

partida para muitas outras investigações fecundas; problemas considerados insolúveis, que tinham sido discutidos em outros lugares sem resultado nem esperança, tornaram-se mais claros e emergiram do nevoeiro de mal-entendidos legado pela tradição. E, no entanto, curiosamente, quanto mais seguíamos o ousado explorador que confiava apenas no que via, melhor entendíamos as preocupações das grandes filosofias do passado. Foi o próprio Husserl que, no decurso de seus exercícios sobre Kant, Hume, Lotze, e sobre E. Mach, nos ensinou a respeitar, a amar e a compreender estes pensadores, dando-nos aquilo a que se poderia chamar uma exegese objetiva de seus escritos, isto é, uma explicação que faz emergir os contatos (e as lutas!) destes autores com a Verdade que permanece una, embora percebida de diferentes maneiras.

Mas também temos de admitir que aquilo que era mais original na filosofia de Husserl, o que em todo caso estava mais próximo de seu coração, apenas começamos a compreender após várias semanas de esforço contínuo: a sua concepção de *fenomenologia* como uma forma particular de estudar a consciência, destinada a estabelecer uma base sólida para todas as disciplinas filosóficas e psicológicas.

É aqui que os cursos e *colloquia* de Adolf Reinach, um jovem *Privat-Dozent* da escola de Theodor Lipps, e convertido, por assim dizer, pelas *Logische Untersuchungen* de Husserl, nos foram realmente muito úteis, na medida em que ele sabia, de uma forma admirável, colocar-se ao alcance dos principiantes. No entanto, não podíamos deixar de ter a impressão (cada vez mais forte) de que, com o termo “fenomenologia”, ele não entendia exatamente a mesma coisa que o próprio Mestre. Também quando Reinach, durante nossa primeira visita à sua casa (o próprio Husserl era decididamente impressionante demais para que tivéssemos coragem de bater à sua porta, e estávamos longe de suspeitar dos tesouros de paciência, benevolência e amizade paterna que ele nos dedicou depois), nos perguntou se segundo nossa impressão, Husserl ensinava a mesma coisa que ele, somente pudemos responder-lhe isto: “Para vós, a fenomenologia é um método, para Husserl um ramo da filosofia”. Talvez devéssemos ter dito que o método (outros fenomenólogos preferiam dizer modo de ver e demonstrar) era o mesmo, mas que Husserl estava antes de tudo preocupado em colocá-lo ao

serviço de uma disciplina fundamental que chamava fenomenologia, e que estava destinada a superar radicalmente o mal-estar epistemológico dos tempos modernos.

Mas o que era esse “método”, ou melhor, o que representava aos nossos olhos um método que os alunos discutiam muitas vezes até muito tarde, embora soubessem que estavam de acordo quanto à sua utilização prática? Tratava-se, sobretudo, de dissipar a miragem criada por conceitos insuficientemente “garantidos” pela visão das coisas que eram visadas. Embora não se falasse muito de “inflação” sob os velhos regimes do pré-guerra, o nosso Mestre gostava de comparar os conceitos à notas de banco que somente extraem valor da espécie sonante em que são supostamente transformáveis<sup>6</sup>. Daí o grande papel desempenhado pelos fenomenólogos na eliminação dos equívocos e de toda a espécie de contrassensos veiculados por noções filosóficas insuficientemente esclarecidas. Aqui novamente manifesta-se uma espécie de harmonia pré-estabelecida com o bergsonismo. Mas tudo isso deveria conduzir (e isso já não é de todo bergsoniano) ao estudo *a priori* das “essências” filosóficas, representadas como eternas e imutáveis, um pouco à maneira platônica, seja qual for a experiência particular (real ou mental!) que deu origem ao “fenômeno” em que se baseia a visão/intuição ideal (*Wesenschau*) da essência. O que era então a filosofia para os Schapps, os Conrads, os Reinachs e os Schelers, senão a exploração destas “essências” em todos os domínios, por exemplo no dos valores morais e dos chamados entes teóricos, e a enunciação das numerosas “leis de essência” (*Wesensgesetze*), cuja variedade maravilhou os estudantes que tiveram o privilégio de viver esta primavera fenomenológica?<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Henri Bergson poderia ter se expressado da mesma maneira. Mas é curioso notar que Husserl (que pensava e escrevia demasiadamente para ter tempo de ler) mal conhecia o nome do grande renovador do Intuicionismo na França. Foi apenas através de um excelente relatório de Alexandre Koyré, apresentado à Sociedade Filosófica de Göttingen, em 1911, que ele se familiarizou com os princípios da filosofia bergsoniana. “Os bergsonianos consequentes, somos nós!”, declarou ele depois na discussão.

<sup>7</sup> Pode-se compreender a pena lamentável que sentíamos em relação a uma outra escola filosófica, também sediada em Göttingen, que permitia aos seus alunos apenas 12 juízos sintéticos *a priori*, em tudo e para todos.

A fenomenologia de Edmund Husserl há trinta anos, memórias e reflexões de um estudante de 1909.

Mas toda esta investigação estava ainda, aos olhos de Husserl, apenas no domínio da *ontologia a priori*: certamente isto, estudado segundo o método indicado, constituía um imenso progresso em relação à negação ou à interpretação psicológica (claramente contraditória) dos problemas essenciais; mas a fenomenologia, segundo Husserl, visava mais alto: propunha-se a explorar a estrutura essencial da consciência (ele gostava de dizer *Bewusstsein*, sem artigo, usando o termo como um nome próprio), abstraindo a existência do Mundo e do *Eu* como um ser intramundano, uma existência demasiado “problemática” para servir de ponto de partida a uma filosofia absoluta.

No fundo, já tratava-se daquilo a que as *Ideias* [I]<sup>8</sup> (publicadas em 1913) chamaram mais tarde o estudo no âmbito da *εποχή*, que está intimamente relacionada com a famosa “redução transcendental”. Estas investigações retomavam, portanto, de forma inesperada a análise do *cogito* cartesiano, mas numa base mais alargada, de modo a trazer para as preocupações desta ciência “radical” as volições, as afecções e todas as outras categorias dos atos da consciência - incluindo os seus objetos intencionais, ou seja, os *dados* com os quais se referem, independentemente da questão de sua “existência”. Mais do que isso: não era precisamente o próprio termo existência “objetiva” que a fenomenologia deveria esclarecer? Mas como então atingir o significado real, não fantasmagórico, dessa “existência” senão pelo estudo (praticável graças a um recuo da consciência sobre si mesma) dos atos que conduzem a ela e nos quais tal existência pode se manifestar? Foi com uma paciência incansável que o professor [Husserl] retomou as descrições fenomenológicas em que se baseou, percorrendo-as em seus diferentes aspectos, adaptando-se constantemente às dificuldades particulares dos alunos. É um pouco errado que às vezes qualifiquemos como monólogos do professor os seus exercícios, ditos “seminários” (que muitas vezes se prolongavam para além da hora e fora do Auditório): se ele próprio falava muito, era porque se esforçava para se colocar no lugar de quem lhe faria as questões.

---

<sup>8</sup> HUSSERL, Edmund. (Husserliana III) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in Husserliana, Band III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 (N. do T.).

Uma vez passado o período de espanto inicial, que para alguns ouvintes foi até à perplexidade, e uma vez compreendido notavelmente que este tipo de noética era algo diferente da psicologia, sentimos uma dupla libertação: esta *prima philosophia* fechou definitivamente a porta aos paralogismos de qualquer epistemologia de base psicofisiológica declarada ou oculta, que toma como ponto de partida indubitável as “sensações” provocadas por um “Mundo exterior”, que se explica assim, como construção do espírito. Ao mesmo tempo, sentimo-nos livres da estreiteza positivista que conhecia como “certo” apenas um número restrito de dados, precisamente aqueles que a teoria psicofisiológica permitia admitir.

A fenomenologia considera todos os dados da consciência tal como eles se apresentam, colocando-se deste modo, em um terreno filosoficamente anterior a toda teoria que postula ingenuamente a existência do Mundo, assim como as teorias psicofisiológicas não podem deixar de fazê-lo. “Nós somos os verdadeiros positivistas”<sup>9</sup>, afirmou Husserl, com séria ironia. Com efeito, o que ele deplorava em D. Hume não era sua preocupação em se ater aos dados positivos, mas em sua cegueira em relação ao maior número desses dados e, em particular, aos *dados a priori*<sup>10</sup>.

Sabemos que nas *Ideias*, Husserl deu um passo a mais que, aliás, afirmava já ter realizado na época de que falamos, mas ao que sabemos, havia escapado a todos os seus ouvintes: o primado epistemológico do estudo da consciência, aceito por muito mais alunos do que o professor talvez suspeitasse, transformou-se no primado metafísico da consciência. Mas aqui nós antecipamos o início de uma evolução posterior do Mestre, bem mais complexa e importante do que as muito poucas publicações que apareceram até agora e não dão qualquer

---

<sup>9</sup> HUSSERL, Edmund. (Husserliana III) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, in Husserliana, Band III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, §20 (N. do T.).

<sup>10</sup> A busca pelos dados reais ou ideais, concretos ou abstratos, teóricos ou axiológicos, esquecida pelos positivistas, corria por vezes o risco de degenerar numa espécie de desporto intelectual para os alunos. O Mestre advertiu-os contra o perigo daquilo a que chamou “fenomenologia de livro de imagens/livro ilustrado” (*Bilderbuchphänomenologie*) e nos exortou a não perder de vista os grandes problemas da filosofia.

A fenomenologia de Edmund Husserl há trinta anos, memórias e reflexões de um estudante de 1909.

indicação. O momento de falar disso terá chegado quando forem impressos os principais manuscritos que atestam as fases ulteriores (principalmente a última) de interpretação da fenomenologia por seu criador, que, mesmo nos últimos meses de sua vida<sup>11</sup>, desfrutou do privilégio - quão bem merecido por esforços incansáveis! - para ver sempre melhor e mais profundamente o que havia descoberto.

O que quisemos esboçar aqui foi apenas o efeito produzido pelo início da fenomenologia sobre um aluno iniciante, uma descrição duplamente primitivista, suscetível no entanto, pensamos -talvez erroneamente- em esclarecer e tranquilizar alguns dos estudantes de fenomenologia de 1939, que um pouco desorientados em face de um rio de águas largas, com braços numerosos, com margens variadas, talvez tenham algum interesse em concentrar seus primeiros esforços no estudo da modesta, mas revigorante nascente que lhe serviu de berço.

No entanto, que ainda seja permitido a um teólogo<sup>12</sup> expressar sua gratidão à filosofia husserliana (mesmo considerado em sua forma arcaica) pelos serviços reais que ela prestou à filosofia religiosa, em particular a ensinada nas Faculdades protestantes que ele conhecia mais de perto. Não nos enganamos quando previmos que face a uma certa epistemologia religiosa secretamente subserviente a preconceitos psicologistas, bem como face a uma reação indignada contra aquilo a que se chama o subjetivismo da teologia da experiência, somente um estudo paciente e compreensivo dos fenômenos religiosos, conforme às intenções fundamentais da fenomenologia, poderia levar a um progresso duradouro.

A reação prevista ocorreu; mas não é suficiente tropejar contra o experiencialismo para se libertar da interpretação subjetivista que por vezes professa; ao contrário, muitos esforços em direção a um certo objetivismo ainda o pressupõem. Aos que condenam tanto o subjetivismo psicológico quanto o objetivismo construtivo ou puramente dogmático, é lícito pensar - e uma grande quantidade de investigações fecundas já foram realizadas em terrenos mais ou menos irrigados pela água proveniente da fonte de que estávamos a falar - que o

---

<sup>11</sup> Husserl faleceu no ano de 1938, um ano antes da publicação destas memórias (N. do T.).

<sup>12</sup> Tal teólogo é o próprio Héring (N. do T.).

estudo aprofundado da consciência religiosa em sua estrutura intencional poderá remediar a situação comprometida pelos epígonos de Schleiermacher - ao mesmo tempo em que faz justiça às preocupações básicas deste grande pensador, demasiado desvalorizado hoje em dia. Ele viu claramente, diríamos como fenomenólogo, que é somente colocando-se na consciência religiosa que se pode esperar falar do objeto religioso de maneira sensata e convincente, e vislumbrou a necessidade de excluir os critérios extrínsecos à religião e de apelar aos que se revelam à própria consciência religiosa, para estabelecer uma hierarquia de valor entre sentimentos e certezas religiosas. Poucas expressões surgem com tanta frequência em sua *Christliche Glaube*<sup>13</sup>, que os termos de “consciência religiosa” ou “consciência de Deus” (*Frommes Selbstbewusstsein, Gottesbewusstsein*). Se a teologia se desviou é, segundo os fenomenólogos, por falta de uma análise fenomenológica da estrutura da consciência religiosa que transcende a si mesma<sup>14</sup>. Mas por detrás de cada erro, gostava de dizer Husserl, há uma verdade; procurem-na!

Podemos também ver como a fenomenologia consideraria o novo capítulo a ser acrescentado um dia pelo seu reeditor ou continuador ao belo livro de Boutroux<sup>15</sup>, sobre as relações estabelecidas pelos filósofos entre a Ciência e a Religião. A separação entre investigação racional e irracional, tão cara à época pré-fenomenológica, será substituída por uma distinção entre os dados da experiência (sempre irracionais em última análise) e o seu estudo essencial pela filosofia. Por conseguinte, é difícil perceber por que razão uma ontologia dos dados religiosos deve ser menos “filosófica” do que qualquer outra análise de “essência”.

---

<sup>13</sup> Provavelmente, o autor está se referindo a esta obra: “SCHLEIERMACHER, Friedrich. (Kritische Gesamtausgabe (KGA I/13.1-2). Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31)” (N. do T.).

<sup>14</sup> Se alguém objetar ao Fenomenólogo que certos dados religiosos não são objeto da experiência, mas da revelação, ele responderá que o significado intrínseco de uma “revelação” implica o desvelamento de um dado antes ou para a consciência; por conseguinte, o dado e a maneira de sua aparição serão susceptíveis de descrição, assim como o tipo particular de certeza que a acompanha.

<sup>15</sup> Possivelmente, o autor refere-se a esta obra: “BOUTROUX, Émile. Science et religion dans la philosophie contemporaine. Paris: Ernest Flammarion, 1908” (N. do T.).

A fenomenologia de Edmund Husserl há trinta anos, memórias e reflexões de um estudante de  
1909.

*Université de Strasbourg.*

*Faculté de Théologie protestante.*

Submissão: 01. 08. 2023 / Aceite: 01. 09. 2023