

Brasília, vol 4, nº 8, ago - dez 2015

---

# PÓLEMOS

---





## Expediente

*Pólemos* – Revista de Estudantes de Filosofia da UnB

Volume 4. Número 8

**ISSN: 2238-7692**

Publicação Semestral do Corpo Discente do Departamento de Filosofia da UnB

Brasília, nov 2016

**Universidade de Brasília**

Reitora: Márcia Abrahão  
Vice-reitor: Enrique Huelva

**Diretoria do Instituto de Ciências Humanas**

Mário Diniz Araújo Neto  
Perci Coelho Souza

**Chefia do Departamento de Filosofia**

Alex Calheiro de Moura  
Gilberto Tedéia

## **Editora-Chefe**

Priscila Rossinetti Rufinoni

## **Conselho Editorial**

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)  
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)  
Alexandre Costa Leite (UnB)  
Alexandre Hahn (UnB)  
Ana Miriam Wuensch (UnB)  
André Luis Muniz Garcia (UnB)  
Cícero Bezerra (UFSE)  
Cláudio Araújo Reis (UnB)  
Cristiano Paixão (UnB – FD)  
Erick Calheiros de Lima (UnB)  
Eros Carvalho (UFRGS)  
Evaldo Sampaio da Silva (UnB)  
Gabriele Cornelli (UnB)  
Gerson Brea (UnB)  
Herivelto Pereira de Souza (UnB)  
Hilan Nissior Bensuan (UnB)  
Julio Cabrera (UnB)  
Lígia Pavan Baptista (UnB)  
Loraine de Fátima Oliveira (UnB)  
Márcia Zebina (UFG)  
Márcio Gimenes de Paula (UnB)  
Nelson Gonçalves Gomes (UnB)  
Pedro Gontijo (UnB)  
Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)  
Raquel Imanishi Rodrigues (UnB)  
Rodrigo Dantas (UnB)  
Paulo César Coelho Abrantes (UnB)  
Virgínia Figueiredo (UFMG)  
Wanderson Flor do Nascimento (UnB)  
Wilton Barroso Filho (UnB)

## **Comissão Editorial e Executiva**

Angelo Palhano Ricarte Oliveira  
Edson Cruz  
Indi Nara Corrêa  
Lauro Rocha  
Mathias Möller  
Michelly Teixeira

## **Capa:**

Foto de Caio Gomes Machado, arte Michelly Teixeira

## **Comitê Científico**

Alexandre Hahn (UnB)  
Cláudio Reis (UnB)  
Gabriel Valadão (Unicamp)  
Gilberto Tedeia (UnB)  
Gláucia Figueiredo (UnB)  
Marcos César Sêneda (UFU)  
Maria Cecília Pedreira (UnB)  
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)  
Priscila Rufinoni (UnB)  
Ronaldo Manzi (USP)

## **Contatos**

<http://polemos.com.br/>

polemosunb@gmail.com



Este número especial da revista *Pólemos* vem dar a público uma parte dos resultados de um dos eventos mais importantes que acontecem no Departamento de Filosofia: os encontros de pesquisa na graduação. Fruto de uma iniciativa conjunta de docentes e estudantes, no intuito de abrir um espaço aos debates de trabalhos discentes para além dos pôsteres que se



**I Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia - UnB**

Programação de palestras e cursos:  
25 de agosto, 19 h, Auditório do IH  
Palestra de abertura  
Fernando Costa Mattos (UFABC)  
\*Traduzindo Kant: peculiaridades da terceira Crítica\*

Mini-cursos - 26 e 27 de agosto às 19:00 h  
Cristiano Novaes de Rezende (UFG)  
\*A polissemia do termo Genus em Espinosa\*

Luiz Sérgio Repa (USP)  
\*Mito e razão em Max Horkheimer: uma introdução à teoria crítica\*

Os mini-cursos ocorrerão concomitantemente, sendo necessário escolher apenas um deles.  
Programação das mesas de comunicação e informações, visite o site: <http://enpgfilunb.wordpress.com/>

Local: Auditório do IH/Sala de Pós-graduação do FIL, ICC Norte, subsolo, próximo ao Módulo 25.  
Promoção: Departamento de Filosofia - UnB  
Apoio: Centro Acadêmico de Filosofia "Emami Maria Fiori" - CAFIL  
Pólemos - revista de estudantes de Filosofia



apresentam burocraticamente ao fim das experiência de iniciação científica, o evento nasceu de um embrião em 2012, o *Encontro de pesquisa na graduação - UnB*, que foi focado apenas nos alunos da casa. Em 2014, o evento ganhou volume nacional, com o *I Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação – ENPG FIL*. Neste primeiro ano, fixou-se um formato: mesas de apresentação de trabalho discente, minicursos e palestras ministrados por convidados de outras universidades.

Este nossos volume dá conta de apresentar os trabalhos selecionados para o *II Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação*, cujo tema foi a própria noção de “pesquisa”, e versou sobre o ambiente acadêmico e seus mecanismos de legitimação. Novamente se seguiu o modelo de minicursos, mas desta feita houve a inclusão de mesas redondas com docentes da própria UnB sobre temas de interesse dos estudantes – pesquisa em suas múltiplas facetas – que aqui damos a público nos dossiê “Pesquisa em Filosofia”, comportando os textos dos professores da comissão científica do evento, Gilberto Tedéia e Priscila Rufinoni. Este ano, 2016, em setembro, aconteceu o *III Encontro de Pesquisa*, cujo tema, atualíssimo, foi “Reflexões sobre a experiência intelectual, política e sociocultural brasileira”. Esperamos que a parceria com a revista continue e que possamos, em número vindouro, dar a público textos deste novo evento.

Como recebemos muitos artigos, e como vários versavam sobre questões contemporâneas da política, num momento em que as ocupações da UnB proliferam vozes, expectativas e experiências, achamos por bem dividir as contribuições em dois volumes. Este primeiro, parte

I, contém os textos que versam sobre aspectos mais clássicos ou históricos da pesquisa filosófica, a parte II congregará, por sua vez, textos que fazem sínteses contemporâneas entre filosofia e política. Em ambos os casos, porém, tanto na especificidade da pesquisa propriamente metodológica e histórica, quanto naqueles textos que elaboram questões contemporâneas, pulsa a inquietude que vemos mover a UnB e mesmo as várias instituições de ensino no país, como resultado da abertura de enfoques que o Reuni permitiu. Os artigos do volume que damos a público foram selecionado por uma comissão científica *ad hoc*, composta pelos docentes convidados Ronaldo Manzi (USP), Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB), Priscila Rufinoni (UnB), Cláudio Reis (UnB), Gláucia Figueiredo (UnB), Gilberto Tedéia (UnB), Alexandre Hahn (UnB) e Gabriel Valadão (Unicamp), além de pareceristas específicos pontualmente solicitados para avaliar os textos. Dos artigos deste primeiro número dedicado ao *Encontro de Pesquisa*, alguns dão conta de refazer o percurso argumentativo de um autor, tal como se espera de um momento formativo de graduação, como nos artigos de Gregory Carneiro, sobre Kant, Lorena Fiugo, sobre a possibilidade de se pensar um “racionalismo” em Hume, o de Aurélio Marques, versando sobre a causalidade aristotélica, todos graduandos pela UnB, e o de Michelle Cardoso Montoya, da UFF, sobre a analiticidade criticada por Quine. Outros artigos já produzem sínteses entre vários autores e assuntos, avançando questões para além da análise estrutural dos argumentos, como os artigos de Bruno dos Santos Paranhos, UnB, sobre duas visões acerca da política em Hobbes, o de Rodrigo Juventino Bastos de Moraes, da USP, sobre a pertinência das críticas ao aristocratismo político em Nietzsche, ou o dos autores da PUC Rio, Dimas Augusto Martorello Fernandes e Leonardo Giorno, cuja ênfase recai, nesse momento de crise na educação, sobre o ensino de filosofia.

Por fim, publicamos a tradução do professor substituto da Faculdade de Direito da UFRJ, mestre em Filosofia do Direito pela UEJ e mestrando em Ética pela UnB, Thiago Ferrare Pinto, do artigo de Abel Kouvouama “Pensar a Política na África”, cuja licença para divulgação nos foi gentilmente cedida pelo autor, por seus editores da editora Karthala e pela revista *Politique Africaine*, nº 77, mars 2000, em que originalmente o artigo veio a público. Sem dúvida, trata-se de material essencial para os debates que se intensificam em relação ao pensamento do continente africano, ainda tão pouco conhecido. O texto de Kouvouama, ao apresentar um dossiê sobre as abordagens filosóficas da política no continente, nos dá um

panorama não só dos pensadores, mas também dos problemas e de seus modos de enfrentamento nas controvérsias sobre uma filosofia africana.

A capa, com arte de Michelly Teixeira sobre foto de Caio Gomes Machado, põem em foco o Instituto Central de Ciência, ICC, estrutura mestra da UnB, hoje como ontem, apesar de todo o abandono, o lugar por excelência da vivência pluralista das experiências da Universidade.



## DO SABER SEM QUALIDADES À QUALIDADE DA FORMAÇÃO NO QUE NÃO SE PODE ENSINAR :

teoria crítica, método estrutural e um programa  
mínimo à investigação e formação filosóficas

Gilberto Tedéia

Professor de Filosofia - UnB

**Resumo** :O artigo tem como objeto o ensino e pesquisa na área da filosofia no interior da universidade, tanto alguns de seus limites como algumas formas de ação pedagógica que possam superá-los. Após tomar como ponto de partida a máxima de que não se ensina filosofia, mas a filosofar, aponta como se realiza essa tarefa no interior universidade brasileira, repõe uma crítica à especialização dessa atividade, e, por fim, apresenta algumas diretrizes para o trabalho de formação do aluno e pesquisador nessa área. Se inicia com um diagnóstico sombrio do presente, marcado pela quantificação da produção filosófica como padrão de medida do seu valor e da importância de seu autor. Retoma a crítica tecida por Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* à especialização imposta mediante recorte metodológico que se consolida como modelo de atividade científica e de sua institucionalização. Por fim, conclui repondo algumas diretrizes básicas para uma relação formadora e consistente do iniciando na área de filosofia nos cursos de graduação e pós-graduação com os contornos de uma formação filosófica e científica, retomando a estratégia pedagógica estrutural para apresentar formas de pensar a formação filosófica mediante a defesa de certo modo de ler e analisar textos.

Palavras-chave: método estrutural; Horkheimer; teoria crítica; ensino de filosofia; pesquisa filosófica

**Abstract:** *The article aims to analyze philosophy teaching and research in the university, as well some of its limits and forms of pedagogical action that can overcome them. After taking as a starting point the Kantian precept that it is impossible to teach philosophy, the first step is to point out how to perform this task within Brazilian university. The*

*second step is to show a critique of specialization of this activity. Finally, it presents some guidelines for the education of students and research in this area.*

*Keywords: structural method; Horkheimer; Critical theory; philosophical teaching; philosophical research*

O ponto de partida do artigo retoma o invento kantiano que acaba com a metafísica, quando então entra em cena o fim da longa história da relação da filosofia com “objetos” exteriores ou anteriores ao pensar, e entra em cena as condições de possibilidade de pensá-los, os objetos. Esse invento se desdobrou naqueles poucos e intensos anos que marcam o intervalo entre a publicação da *Crítica da Razão Pura* e a morte de Hegel, 1787 a 1831, a reinventarem a filosofia, anos dos quais somos todos, ou contra ou a favor ou a superar ou apesar de herdeiros (cf. ŽIŽEK, 2013, p. 17-21, *passim*).

Dentre as várias dimensões apostadas por aquele ponto de partida, destaque-se uma terminologia filosófica que acaba com a pretensão do filósofo de falar para o mundo – antes, mesmo Espinosa achava estar falando para o mundo. Com Kant, na esteira do projeto da *Aufklärung* (cf. KANT, 2009, primeiro e último parágrafo), com a defesa do uso da razão a submeter a santidade da religião ou a majestade do poder à análise visando a saída da humanidade das trevas da ignorância e da dominação (cf. comentário de TORRES FILHO, p. 89-90, *passim*), a filosofia passa a usar uma terminologia específica que exige uma iniciação adequada, e eis que os cursos de filosofia tornam-se necessários.

Porém outra invenção kantiana parece até contradizer a exigência de iniciação, e pode ser assim formulada: “Filosofia não se ensina. Ensina-se o filosofar” (cf. entre outros, MAUGÜÉ, 1955, p. 642). Sem objeto e não se ensina filosofia, tendo que reinventar uma coisa à qual ao mesmo tempo tem de ser praticada, e, no contexto do ensino da filosofia



hoje, três serão as dimensões a serem aqui tratadas para dar conta dessa tarefa.

*O que significa filosofia na universidade no Brasil hoje?*

Além da dimensão que pensa como o conceito de filosofia exige lidar com as condições da interpretação filosófica, a ser tratada na última parte do artigo, surge a dimensão da prática da filosofia. Nesse âmbito, o debate crítico reconhece a dimensão do “fazer filosófico” reduzido ao que pode ser mensurado e reputado tão somente em função da quantificação da produção e sua qualificação segundo indicadores que privilegiam algumas variáveis nos termos das quais se mensura e avalia a publicação que traz o texto.

Um primeiro efeito que pode ser apontado aqui é a desqualificação do trabalho do professor em sala de aula. Tais variáveis desdenham do ofício docente e considera irrelevante a carga de trabalho que uma boa aula e o ano ou semestre letivo em que esteja contida exigem para sua preparação e maturação ser refeita após o termo do período, quando a bibliografia será repassada e algumas costuras serão feitas para, após uma segunda exposição, o período letivo ser repensado em seu conjunto após o termo de seu percurso, e então, revisado o percurso, dele sair o tema a ser aprofundado em um artigo<sup>1</sup>.

Ao ser reduzido à dimensão de textos publicáveis, o trabalho do professor universitário em sala e sua relação com o aluno, a sua relação com a atividade-fim do

ensino universitário, transforma-se em estorvo. Não raro contornado com estratégias vários. Há o professor que coloca orientandos em seu lugar na sala de aula [e existe um programa institucionalizado pelo governo federal que viabiliza, legitima e estimula essa “saída”, a pretexto de qualificar o orientando]. Há aquele cujas aulas se restringem à reposição sumária de algum esquema didático exposto em manuais de filosofia pelos quais se expõe em visão panorâmica a abordagem temática ou a histórica – casos em que se perde o mais importante em uma aula de filosofia, que é ensinar ao aluno a filosofar na companhia do autor, ensinar-lhe o cuidado com a argumentação tecida no texto posto pelo autor, seja segundo a ordem lógica das razões, aspecto que o artigo tratará mais adiante, seja em diálogo com outros textos.

O segundo efeito a ser apontado na redução da materialidade da prática filosófica a critérios quantificadores é não apenas impor vistas grossas ao conteúdo do que se faz como “filosofia” em sala de aula, como também desdenhar o conteúdo das próprias publicações e de tudo o mais que caracteriza a vida acadêmica, subsumindo-o ao meramente quantificável. Aqui emerge um pressuposto não assumido: a restrição da obra filosófica à dimensão meramente formal dos indicadores é o recorte que impõe, como padrão de medida não explicitado, que o bom conteúdo será aquele reconhecido e citado Y vezes pelos pares ou o estampado nas páginas de revistas com índices altos, de preferência A1, nesse sistema de precificação insana que é a avaliação Capes – insana, pois a “mercadoria precificada” é meramente simbólica e a materialidade do “avaliado” é a geração de um índice a servir de padrão de medição válido

---

<sup>1</sup> Esse percurso é o segredo soprado pelo Antonio Candido a Paulo Arantes, por sua vez repassado em reunião do Grupo da Quartas, grupo interdisciplinar há muitos anos secretariado por Anderson Gonçalves, que se reúne FFLCH-USP quinzenalmente desde 1999, como marca de um modo de trabalho intelectual atropelado pelos ares dos tempos de que se tratará a seguir.

para si mesmo, por si mesmo a impor um *em si*, o número de pontos que a tudo o mais submete à sua lógica, a começar nota da publicação e da revista, passando pela política de concessão de bolsas até chegar à avaliação do departamento, o montante de verbas a que ele terá direito, o credenciamento ou descredenciamento de seus cursos bem como o do professor.

### *A pesquisa em filosofia segundo Horkheimer*

Por que a dimensão da prática filosófica reduzida ao caçador de pontos e publicações precisa ser destacada? A resposta a essa pergunta retoma o fio da crítica à quantificação redutora de ideias qualitativamente distintas já lá na década de 30 em Frankfurt, pelos pesquisadores do Instituto de Pesquisas Sociais. Na formulação do texto que pode ser dito um “manifesto” dessa geração de pesquisadores, o *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*<sup>2</sup>, é preciso explicitar nexos materialmente constitutivos da relação entre o saber produzido, as formas de sua apropriação social, as condições de sua produção e as implicações de se segmentar o objeto “homem” em áreas estanques e “autônomas” de conhecimento.

Dada a diversidade de âmbitos em que a prática de produção de conhecimento mostra as diferentes dimensões da práxis social da pesquisa científica, impõe-se um registro metodológico que abstrai e mensura qualidades, pelo qual dogmáticamente se exige um recorte que mensura as diversas relações entre sujeito e objeto – entre o sujeito do conhecimento, o da ação, o da obra de arte, o da política, e o seu respectivo objeto.

A crítica à quantificação faz emergir, seguindo na companhia de Horkheimer, algo que a

práxis imposta como pressuposto à pesquisa em geral, a filosófica aí incluída, escamoteia. O âmbito a ser destacado é o descurado e escamoteado como irrelevante: a contradição fundamental que organiza as relações sociais, que é, tal como o ensinaria a crítica da economia política, a relação entre o capital e sua apropriação privada que ele opera dos ganhos advindos do produzido socialmente pelo mundo do trabalho.

Uma vez que o edifício do saber funciona sem considerar o solo dos interesses sociais que o organiza, o fruto dessa práxis é abrirem-se, como regiões autônomas do saber, as diversas dimensões da pesquisa científica – as das ciências da natureza, biológicas, tecnológicas e as do homem –, segundo um longo trabalho de séculos de apuro metodológico pelo qual se edifica o sistema das ciências e da produção de saber.

Voltando ao contexto universitário de que partíramos antes, nesse oceano de práticas objeto da crítica de Horkheimer, o sistema Capes de mensuração é apenas a nossa gota de contribuição local à história da consolidação do modelo tradicional de produção da teoria e reprodução de práticas científicas, pela qual também nossa vida filosófica se mostra colonizada por indicadores exteriores à sua singularidade, a institucionalizar mecanismos de controle e medição que atropela até mesmo o longo tempo outrora necessário e usual para a produção filosófica. Quanto ao tempo da reflexão colonizado pela formalização do saber a ser apresentado, hoje ele está reduzido às dimensões impostas por esse sistema nos programas de mestrado e doutorado, que impõem uma janela temporal ao aprendizado, ensino e pesquisa em que os tempo de investigação filosófica e escrita de dissertações

<sup>2</sup> Para o que se segue, cf. HORKHEIMER, 1983, p. 117-154.

e teses é mais apropriado para a de um opúsculo ou um artigo mais robusto, se muito.

*Como formar o aluno no que não pode ser ensinado?*

Quando o assunto seja a dimensão da investigação filosófica, a do cuidado com o conteúdo mesmo do que se faz, propõe-se aqui remontar à história de um implante que foi a importação de professores franceses de filosofia na recém-criada Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo (para o que se segue, cf. ARANTES, 1994), que trazem na bagagem o método estrutural de leitura e análise de textos, um modo de lidar com a interpretação de textos filosóficos buscando neles o movimento que entrelaça o que se diz com o modo como se diz. Isso implica, como aponta Jean Magüe, ler textos de filosofia ao invés de comentadores ou manuais, bem como perder o gosto pelo novidadeirismo, e voltarmos aos clássicos neles encontrarmos as raízes de uma questão que contemporânea (cf. MAUGÜÉ, 1955, p. 644-647). Essa premissa metodológica inaugura um modo de se ler textos de filosofia e certa relação com o que seja o assunto “filosofia”, que abrem um debate que, desde a mesa “Por que filósofo?” (cf. TORRES, GIANNOTTI, LEBRUN *et al.*, 1976, p. 133-176), é objeto de vasta teorização nacional nas mesas e publicações filosóficas, em dimensões conceituais que aprofundam o debate em dimensões muito além do recorte posto nesse artigo.

Volte-se à questão inicial, agora em novo registro: como essa tradição ajudaria lidar com a amplitude dos impactos postos por esse

pressuposto quantificador, sobretudo com seu impacto entre os iniciandos nesse processo quando ingressam nos programas de graduação e pós-graduação?

Propomos a captura da prática filosófica pela lógica quantitativa em uma visada crítica. Suponha-se como objeto um congresso de filosofia. Trata-se de propor trazer ambos os públicos desses programas, o graduando e o pós-graduando, também como produtores de saber. Não é mais possível pensar a produção do pensamento segundo um modelo de filósofo fechado na solidão de seu gabinete, e nem se refere aqui a aberrações como a do franco atirador isolado que escreve em alemão no interior do Nordeste como foi o caso de Tobias Barreto, o problema é de outra ordem.

Para lidar com a nova configuração da universidade, os Grupos de Pesquisa são a ocasião que instaura a nova sociabilidade que atravessa um modo de pensar a realização da filosofia, pela qual ela se torna *ler e falar de*. O que seja *ler* um texto de filosofia exige agora a entrada em cena da dimensão do “saber fazer” contido na preocupação com as dimensões da prática filosófica a ser trabalhada no ensino disso que não se pode ensinar.

Esse saber-fazer remonta ao desembarque do método francês nos anos 30, quando começa a dar seus frutos nos anos 50, um dos quais é a filosofia se firmar no interior do sistema universitário. Como aponta Giannotti<sup>3</sup>, o fato é que ainda se coloca dinheiro público para fazer aparecer jovens rebeldes que formam uma comunidade imaginária que contestam o sistema. Há fundos públicos investidos na formação de um tipo de especialista em diálogo imaginário com uma comunidade virtualmente conectada de modo simbólico, e constituída por pessoas que dizem não ao sistema. Nos termos dessa leitura, podemos

<sup>3</sup> Para o que se segue, cf. o autor em TORRES, GIANNOTTI, LEBRUN *et al.*, 1976, p. 145-147.

dizer que formamos pessoas que, querendo falar da terra arrasada que é a política de “cunhas, mendes e moros lobo do homem”, usam Hobbes para pensar o que seria de um agrupamento sem o pacto social, caso em que estariam todos entregues à fúria do mais forte sem rédeas e pisotear quem bem queira ou, valendo-se de Agamben, mostra como tal cenário realiza um paradigma jurídico administrativo em que a exceção virando regra acaba por esfarelar o que se entenda por estado de direito<sup>4</sup>.

O perfil do aluno que chega aos cursos de filosofia é o do pensador com impulso filosófico de querer se apropriar de conceitos para falar do mundo. É quando se faz necessário assumir uma dimensão propedêutica, na qual a meta de sua formação para a investigação filosófica, quantificável ou não, é o aprendizado da relação a ser mantida com as ideias e questões dos textos e áreas de conhecimento com as quais entrará em contato.

Visando garantir uma dimensão a um só tempo filosófica e científica no processo formador do aluno, essa relação atende pelo nome de método estrutural de leitura e análise de textos, conforme, entre outros Goldschmidt (1963). Este ponto de partida pode ser desdobrado em várias direções, dentre as quais a das leituras que buscam a intertextualidade que convoca um texto ao diálogo com, dentro ou suprasumido em outro autor ou sistema filosófico, tal como foi exposto pelo professor Erick Calheiros em sua Conferência nesse seminário.

O momento inicial, que o capacitará até mesmo a se transformar na esperada máquina de produção de indicadores, institui o aprendizado de técnicas que conferem densidade e relevância ao que se faça em sala de aula: mostrar que um argumento tem começo, meio

e fim, que as teses se sustentam, que não se pode apenas compor um mosaico a justapor de modo sincrônico ou diacrônico textos e conceitos que estão em diferentes registros de validação.

É quando se aprende não ser possível a justaposição das teses de Hauser e Gombrich sobre a arte italiana como se estivessem tratando seu objeto do mesmo modo. Tampouco interditar a um curso temático a investigação da história que leva à formação de um conceito, por exemplo, da noção de experiência de Descartes, Locke e Hume a Kant: esse debate, no momento da formação do aluno, interessa mais por ele poder reconstruir como o debate foi tecido, ao invés de se restringir ao estado atual da questão.

A retomada da dimensão histórica de questões postas pelo presente confere relevância para o trabalho do filósofo, mais do que o novidadeirismo de se restringir ao último *paper* da área. Ademais, ilude-se quem se restrinja ao presente supondo nisso conquistar alguma relevância no debate com cientistas, pois – e essa crítica já aparece lá em Husserl, por exemplo – a conformação da comunidade científica relega seu interesse em fundamentos metateóricos de suas experiências a nada, quando muito, volta-se ela aos contornos metodológicos das condições de construção de amostragem e produção de inferências causais na formulação de leis gerais segundo o registro reconhecido como válido no interior de sua respectiva ciência particular.

Não se ignora aqui os diversos limites ao trabalho de formação que tome o método estrutural como ponto de partida. Há o pressuposto cético que o organiza a nivelção de todos os sistemas em idênticos sistemas de validação, ao recusar a eles suas pretensões de

<sup>4</sup> O último exemplo é uma leitura posta por diferentes filósofos e sociólogos sobre o que se passa em diversos quase-Estados pelo planeta afora, três deles na América Latina: Honduras, Paraguai e Brasil.

verdade em geral ao aceitar a pretensão de verdade de cada um deles em particular, como o faria um hegeliano<sup>5</sup>. Ou mesmo, como aponta Bento Prado, na aula inaugural de seu curso de 1966, o pressuposto metafísico de uma verdade sim a ser exposta, a que cabe ao intérprete explicitar (cf. PRADO JUNIOR, 2008, p. 390-392).

O trabalho de formação do iniciando em filosofia, contudo, não atinge esses limites, porque as técnicas de leitura que o método estrutural aporta à formação servem de porta de entrada para o específico do trabalho filosófico, tal como, em uma analogia com a música ou a dança, o aprendizado do sistema tonal e da dança clássica são sim a propedêutica que conferem consistência e profundidade nos estudos, respectivamente, de música e dança contemporâneas, sob pena de se reinventar a roda tosca e ingenuamente.

Estamos às voltas com o momento de alfabetização nos elementos mínimos necessários ao trato com conceitos e problemas filosóficos e à pesquisa na graduação. É quando os Grupos de Estudo e Pesquisa se apresentam como privilegiada extensão do trabalho desenvolvido em sala de aula e nas leituras extra-aula, quando se trabalha na exposição das ideias de alguém, uma escola, um problema, para além do mero resumo e fichamento de textos.

A graduação é o momento pelo qual o graduando entra em contato com a pluralidade de formas e recortes postos pela pesquisa filosófica. Na estética, as diferentes relações com objetos, do ponto de vista da obra, do autor e da recepção. Na lógica, as diferentes instanciações que vão da silogística à lógica modal. Na ética e filosofia política, os muitos registros de valores que organizam camadas de significação da ação individual e a instauração de múltiplos nexos na comunidade dos

homens, as muitas formas de pensar a relação entre vontade individual e vontade coletiva, ou entre liberdade, acaso e necessidade.

A lista é longa, apenas nos atenhamos a ilustrar com esses exemplos a amplitude do alcance que o método estrutural alcança quando instituiu seu modo de lidar com a leitura e análise de textos. Pouco importa o lugar de onde emerge a fala o filósofo. Em comum a todos eles há o percurso histórico-conceitual a ser reposto de modo rigoroso por quem entra em contato com seu trabalho, e a meta do leitor é demonstrar como o movimento das ideias no interior do argumento tece o percurso válida uma relação consistente entre o que se diz e o modo como as coisas são ditas. Como será esse percurso, que relação é essa, o que ele pensará como padrão de medida da consistência a ser aceita, o conteúdo do que vai ser dito, é aí que cada leitor e cada autor terá de ver em sua singularidade – e o encontro desse patamar é o que permite pensar alguns parâmetros mínimos para a pesquisa, o ensino e a transmissibilidade do conhecimento filosófico.

Diante do fato de que é nesse momento que o lado árduo da profissão do professor emerge: a hora da correção dos trabalhos e provas. Não basta-lhe dizer “você não leu o texto”. Seria preciso mostrar, a cada passo da argumentação tecida pelo aluno, quais mediações não foram feitas, onde houve abuso no uso da terminologia ao não se explicitarem determinados pressupostos, quais passagens seriam necessárias serem tecidas para que o argumento se sustentasse.

Sabe-se que os termos “texto” e “tessitura” tem a mesma origem, que remete a certa trama a ser costurada, e aprender a fazer essa costura é o segredo a ser decifrado nos estudos de iniciação filosófica. De saída, esse percurso pode ser exposto de modo sumário tal como Paulo Vieira Neto o apresenta: há de se

<sup>5</sup> Cf., por exemplo, a revisão dos pressupostos histórico-filosóficos desse método em MOURA, 1988.



reconhecer quatro camadas de produção de uma leitura e de postura do leitor diante de um texto filosófico: a análise, o comentário, a interpretação e a crítica (VIEIRA NETO, 2006, p. 17-19). Cabe à análise o momento inicial em que se busca repor a lógica interna segundo a ordem das razões que estrutura o argumento; ao comentário, a tentativa de lidar com as dificuldades da leitura em repor essa lógica mediante o apoio em outras partes do texto; a interpretação seria a leitura que, refazendo todo o percurso desde a análise, visa identificar os pressupostos dos comentários e discernir os campos de significações por eles propostos; por fim, a crítica seria o tipo de leitura amadurecida a percorrer todas as etapas anteriores em busca de o que o texto inicial faça pensar.

Passo seguinte, com Macedo Júnior, podem ser trabalhadas em sala algumas técnicas e passos bem específicos para a reposição da ordem lógica das razões, desde a primeira pergunta, a pelo objeto ou tema do texto, passando pela tese ou ideia central, até a identificação das partes em que sustentam o argumento (cf. MACEDO JÚNIOR, p. 13-41).

Propor essas técnicas é propor uma propedêutica ao aluno, a fim de trabalhar com os pressupostos de ambos esses autores, os apresentados pela leitura canônica da questão por GOLDSHIMDT (1963), nos termos da qual trata-se de evitar tanto a leitura que busca a gênese de uma ideia fora do texto, como a leitura que trata as suas verdades de modo dogmático, o que pode ser até útil num manual para o colégio ou para discentes de outra área, mas não para um aluno no processo de formação na investigação filosófica.

Após passar a limpo essa história, tendo-nos assegurado a consolidação de um sistema de formação filosófica que garanta sua reprodução à larga, satisfeitos todos os defensores dos

indicadores uma vez que está garantida a mão-de-obra da fábrica de índices, talvez seja a hora de nos vermos com os bloqueios aventados por Horkheimer. Uma vez formado um sistema de ideias passível de ser mensurado em quilômetros-Lattes, volta agora a pergunta em nova chave a ser desenvolvida em outra ocasião: por que *ainda* filosofia?

### Referências Bibliográficas

- ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- GOLDSHIMDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: \_\_\_\_\_. *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963.
- HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: \_\_\_\_\_, Adorno, Benjamin, Habermas. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Abril, 1983, p. 117-154 [Coleção Os Pensadores]
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? [tra. V. Figueiredo]. In: ARCAL, Jairo (org.). *Antologia de textos de filósofos*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2009, p. 406-15.
- MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. O método de leitura estrutural. In: \_\_\_\_\_. (coord.). *Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant*. São Paulo: Atlas, 2008, p. 13-41.
- MAUGÜÉ, Jean. O ensino de filosofia: suas diretrizes. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol.V, n.20. out.-dez.1955, p. 642-9.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. História stultitiae e história sapientiae. *Revista Discurso*, nº17, 1988, p. 151-71.

PRADO JÚNIOR, B. Leitura e interrogação: uma aula de 1966. In: *A Retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac & Nafy, 2008, p. 375-392.

TORRES, João Carlos Brun, José Arthur GIANNOTTI, Gérard LEBRUN, Rubens Rodrigues TORRES FILHO (“O dia da caça”), José Henrique dos SANTOS (“Filosofia e crítica da ciência), Bento PRADO JÚNIOR (“Os limites da Aufklärung”), in: “Por que filósofo”? *Estudos Cebrap*, n.15, jan.-mar.1976, p. 133-173.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 84-101.

VIEIRA NETO, Paulo. O que é análise de texto. In: FIGUEIREDO, V. (org). *Seis filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2006, p. 13-19.

ŽIŽEK. Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.



## *PENSAR O BRASIL*

Priscila Rossinetti Rufinoni

*Professora UnB*

### **Apresentação geral**

A UnB foi fundada em 1962 durante o governo João Goulart, sob a inspiração reformadora de Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro. Superar o arcaísmo tanto no plano científico, como no plano político social eram as premissas da reforma universitária e sustentação teórica do modelo criado para a nova universidade no Planalto Central. Modelo, aliás, mesmo sem alarde, reproduzido pelos militares posteriormente ao modernizar as universidades brasileiras pelos decretos lei de 1966 e 1967 e, finalmente, pela lei de 1968. Sem citar os mentores expurgados da concepção, na sua estrutura burocrática, as universidades acabaram reformuladas à maneira da UnB: departamentos em vez de cátedras, mobilidade acadêmica para os estudantes por meio de concessão de créditos e implementação de cooperação de pesquisa, na forma dos Institutos. O pensamento científico foi sem dúvida impulsionado pela reforma e pela criação das agências de pesquisa, dentro do novo espírito modernizador, mas o que houve com a segunda premissa que sustentava o projeto científico de modernização? Aquela perspectiva política que chamava as universidades brasileiras a participar de mudanças sociais e estruturais efetivas?

Esse texto não é exatamente um artigo, mas uma tentativa de pensar, a partir de muitas mediações, uma resposta plausível à questão.

### **Pensar o Brasil: a lacuna, a formação e as instituições**

Vou começar falando de uma noção cara a nosso ensaísmo sobre o Brasil, a ideia de formação. Formação não é a história externa cronológica, em que se encadeiam fatos, ciclos econômicos, obras, estilos, mas a noção de uma vida orgânica interna à essas formas históricas, econômicas ou culturais, a partir da qual podemos estabelecer nexos próprios, uma espécie de *Bildung* do caráter histórico, econômico ou cultural de uma determinada configuração de vida. A ideia de formação avançada por Antonio Candido, entre outros, é um influxo interno à própria cultura brasileira, nas suas assimilações da cultura europeia, na tentativa de escapar à vida cultural feita de aglomerações, de movimentos cíclicos e cindidos, como descreve Mário de Andrade, dentro de uma tópica modernista das vistas do Brasil, em texto de 1928:

A Colônia dera por dois séculos certas expressões grandiosas de suas significação histórica e social. A Guerra holandesa, o bandeirismo, Gregório de Mattos, a igreja e convento de S Francisco na Bahia. Todo esses fenômenos, porém, são esporádicos, seccionados geográfica, cronológica e socialmente. Embora muito específicas do colonialismo, são fruto de condições de determinadas capitânicas, não são frutos da Colônia. Não resultam da coletividade colonial (ANDRADE, 1984. p. 11).

A nacionalidade era só um ‘boato falso’, já que não se construía como movimento que vai, segundo Mário de Andrade, “do centro para a periferia e se torna excêntrica por expansão”, mas era constituída por “importações acomodáticas e irregulares artificiais, vinda do exterior” (ANDRADE, 1984, p. 41).

A noção de formação, em um exemplo que se volta ao centro metodológico da questão, leva o próprio Antonio Candido a iniciar-se em sua crítica a partir da crítica de seu antecessor Sílvio Romero, no sentido de ver as falhas e os

avanços e entender, neste método predecessor, as linhas formativas de uma crítica no Brasil, da qual a produção universitária dos anos 50, e o próprio Candido, seriam a nova figura.<sup>1</sup> Da mesma forma que Mário de Andrade tenta pensar a história da arte no Brasil a partir de uma obra que brota do solo rude, bravo, sem tradição, acaipirado de seu não saber, mal aclimatado em um mato sem nome, na figura de Aleijadinho. Andando no fio da navalha de um cientificismo *fin de siècle* que lida com as tópicas do caráter nacional em viés científico-racial, Mário de Andrade classifica as raças, que para nós também fazem as vezes de classes, em branco e negro, e no entre racial, no vão não preformado, o herói sem nenhum caráter, mulato, no qual pode se conformar todo o novo, pode-se profetizar o Brasil. Entre os caracteres fixos postos no nosso panteão nacional pela ciência do século XIX, o não característico do mestiço que, desraçado assim como desclassificado no sentido de uma predisposição única, poderia ser a abertura a uma nova classe e a um novo caráter. Valendo-se do uso de termos como *desraçado*, próprio à ciência racista do século XIX, portanto no terreno sem dúvida movediço das teorias que tenta inverter a seu favor, para Mário de Andrade, Aleijadinho é esse herói sem nenhum caráter:

Raças aqui tinha os portugueses e os negros. Sob o ponto de vista social os negros formavam uma raça apenas. Raça e classe se confundiam dentro dos interesses da Colônia [...] já naquele tempo os mulatos, antes de se dispersarem como apenas um dos elementos da raça brasileira, apareciam, e sempre aparecerão, não como raça, mas como mestiçagem: muito irregulares no físico e na psicologia. Cada mulato era um ser sozinho, não tinha referência étnica com o resto da mulatada. (ANDRADE, 1984, p. 16)

A partir dessa segunda questão, a noção de formação carrega em seu bojo, como o que é negado pela própria tentativa do método, a ideia de um esgarçamento sem liames intrínsecos próprio a uma cultura acomodatória, exótica, de empréstimos cíclicos como a nacional. Uma cultura informe, muito bem notada por Mário de Andrade, ao descrever que havia "uma timidez acaipirada, envergonhada da terra sem tradições. Sem tradições porque ignoravam a pátria e a terra. Em verdade, na consciência daquela gente inda não se tinha georafado o mapa imenso do Brasil." Gente cheia de arroubos supersticiosos, névoas de religião, "cujo realismo, quando aparecia, aparecia exacerbado pela comoção, longe do natural, dramático, expressionista, mais deformador que os próprios símbolos. E de fato não passou disso a Inconfidência. E foi isso quase que a obra toda de escultor, do Aleijadinho" (ANDRADE, 1984, p. 21). Nesse espaço ainda não georafado do país, nessa raça ainda não catalogada, em cuja psicologia a multiplicidade podia se fazer, profetizava-se um algo novo, ainda assombrado de si, exacerbado, expressionista.

As visões raciais do tão propalado positivismo do século XIX são acionadas por Mário de Andrade na contramão de seu uso, são agenciadas no sentido de apontar para uma possibilidade outra de "formação" (o termo aqui é de empréstimo), cuja assimilação das próprias máculas pseudocientíficas serve para mover um outro método de análise histórica. Assim, o outro lado do positivismo, desse emblema positivista do ordem e progresso que de alguma forma estaria no cerne também do modernismo para alguns críticos, se mostra mais complexo. Vale lembrar que o positivismo do século dezenove estava imbricado na poética de autores como Lima Barreto, é só ler

<sup>1</sup> Antonio Candido escreveu, como tese universitária em 1945, *O Método crítico de Silvio Romero*, sobre o famoso crítico literário brasileiro do século XIX.

os *Diários*, e a questão racial por esse viés cientificista, toma visibilidade, ou seja, o positivismo acaba sendo o bisturi que abre a ferida, a dobra que vinca a visão nacional e permite que se faça ver esse outro Brasil. Lima Barreto tinha um projeto, meio à maneira de Zola, de escrever a história da escravidão no Brasil, o que seria uma formação da nossa própria condição racial, caso ele o tivesse levado a cabo. E não ter levado a cabo é algo que se explica pela própria necessidade de *formação*. A incompletude aqui é estrutural. Mas evidentemente essa dobra racial cientificizada aparece em sua obra. Dialeticamente, é o positivismo mesmo que permite que o avesso – o seu avesso –, venha a ser dito, que o interdito venha à luz pela ciência. É essa ciência que põe no centro do debate a questão da escravidão, cuja herança desde então é central para pensar o país. E aqui o modernismo se aproxima de um de seus oponentes. E na figura de Lima Barreto pode-se repor novamente a alegoria de Aleijadinho.

Nessa segunda volta, pensar o Brasil, no viés de sua formação, ou de sua conformação ainda por vir, põe uma segunda questão, na qual novamente o modernista Mário de Andrade, o universitário Antonio Candido, e o não-acadêmico e antimodernista Lima Barreto se encontram. A questão da busca por pensar como superar essa cultura cíclica, sem esquecer suas fraturas e que aponta para outras aproximações que nos interessam aqui de perto, na ideia de universidade brasileira. Não à toa, escreve Paulo Arantes no livro sobre Antonio Candido, *Sentido da formação*, a geração formadora de nossa literatura na visão de Antonio Candido, os românticos, trazem uma duplicidade: nos homens bem comportados da burocracia nacional, o vezo de fazer surgir uma literatura romântica de ímpeto nacionalizante, na qual não há exatamente vanguardismo, mas constituição imagética do país que faz destas

obras algo acanhadas, as mais avançada em um influxo próprio, nacional. Vale lembrar as revistas *Guanabara*, *Niterói*, entre outras, nas quais se unem artistas e poetas na construção de um debate acadêmico erudito de feição ilustrado próprio a uma nação que quer se dar a ver em alguma imagem, em alguma forma na qual se conciliem aquelas estruturas dispersas de que nos fala Mário de Andrade. Por mais que os artistas desta geração não nos comovam por sua obra em si, naquilo que elas teriam de potência estética, é importante notar as tentativas de instituição das formas civilizadas capazes de dar armação ao que seria a cultura do Brasil. Armação como a Academia Imperial de Belas Artes, ou Escola Nacional de Belas Artes, A Academia Brasileira de Letras etc. Gostaria de lembrar um texto que foi moda um tempo atrás, para, na nossa cultura algo cíclica, voltar ao esquecimento, o romance *Mocidade Morta* de Gonzaga Duque que traz, já no título, o oxímoro desse falha que a construção artístico-cultural das instituições nacional carrega e cuja figura da formação parece querer superar. Ao final do livro, que narra as desventuras de poetas e pintores no Rio de Janeiro do final do século XIX, ou seja, essa geração epigonal de românticos nas costas dos quais colocamos o trabalho da construção imagética do país, o poeta caminha pelos subúrbios de uma cidade que também não se completa totalmente, como ruína cheirando a tinta fresca da Avenida Central.

Ou, como lembra Paulo Arantes sobre Sílvio Romero, citando-o: “o trabalho intelectual no Brasil é um martírio: por isso pouco produzimos: cedo nos cansamos, envelhecemos e morremos depressa” (*apud* ARANTES, 1997).

### **Rotinização e instituições: iluminismo em tom menor**

Por mais que na forma tanto a literatura quanto a pintura romântico/acadêmica não tragam o ímpeto renovador ou a vanguarda, por mais que nos pareçam acanhadas e mesmo rústicas as tentativas de formalização civilizatória, são essas acaipiradas formas das quais devem a pré-história formativa de outras instituições construídas a duras penas. É então que o método da formação se encontra com uma necessidade já entrevista pelos românticos e pelos modernista, a necessidade de conformação institucional da vida pública. E aí que podemos, num panorama que sem dúvida deixa passar muitos detalhes sem explicitação, chegar ao nosso problema, o problema da universidade brasileira, da qual, sabemos, Antonio Candido é figura fundamental. Os mesmos antagonismos encarnados nos rapazes burocratas de uma elite bem comportada e romântica, reaparecem na leitura da rotinação do modernismo nos anos 30, levada a cabo, todavia, de cima para baixo e por dentro de um estado autoritário, e reaparecem, ainda, na criação da Universidade de São Paulo por uma elite bem pensante. Não é apenas uma ideia de ilustração obviamente, ideia de erudição universalista que daria a ver, em seus lugares catalogados, imagens do Brasil; ao contrário, movida pela duplicidade formação-ruptura, formação-cultura cíclica que tentamos rapidamente delinear, uma aposta na estruturação orgânica dos aparelhos culturais, cujos sistemas poderiam fazer florescer uma outra forma histórico-artística própria.

Nessa perspectiva, uma outra relação apenas apontada por Paulo Arantes em seu texto sobre Antonio Candido, “Providência de um crítico literário”, em *Sentido da formação*, pode ser levada adiante no caminho do que pretendemos discutir. A menção a essa burguesia com algum

caráter emancipatório de fundo, desses burocratas da nação ainda sem caráter, dos quais fazia parte Fernando de Azevedo, citado no texto de Paulo Arantes como:

cidadão prestigiado pela oligarquia e inteligência reformadora eficiente, no dr Fernando de Azevedo combinava-se o melhor do passado com o melhor do presente [...] num país de reformas pelo alto, a liga de melhoria moderna e confortável perpetuação de mando tradicional seria sempre bem vinda. (ARANTES, 1997, p. 52)

Fernando de Azevedo é o autor da introdução ao texto do Manifesto Escola Nova, de 1932, signatário do documento e portanto relacionado também aos movimentos pela constituição de uma Lei de Diretrizes e Bases para a Educação nacional. A LDB traz à tona essa ambiguidade em seu cerne, ao ser a um tempo um mecanismo de controle social vindo do alto, incidindo sobre outras forças sociais como a igreja, e ter, em contrapartida, um caráter de formação estruturadora.

Vou trazer alguns dados para nosso debate sobre essa necessidade, ainda que sob o crivo da crítica à auto-ilusão desse iluminismo de gabinete, de uma sistematização da vida intelectual, ou, com prefere Antonio Candido, de rotinação. Da constituição de 1934 até a formulação da primeira Lei de Diretrizes e Bases, já nos anos 60, vários embates movimentam esse cenário. Embates com a igreja católica, detentora tradicional de estabelecimentos de educação confessionais, entre aqueles que pensavam a educação como estrutura do Estado e os liberais interessados em valores da família. No fermento desse embate, surge o órgão que dará curso à rotinação dos processos, o MEC, em 1931. Dentro dessa arquetônica incipiente, o movimento Escola nova estabelece uma crítica à educação beletrista tradicional das elites,

aquele saber de alguma forma personificado na figura de Brás Cubas, cujo diploma estava distante de atestar o que realmente trazia à mente, um diploma que não é nada além de um signo de distinção, apartado do mundo do trabalho que se transformava rapidamente. E é notável como o Manifesto pesa a mão num certo elogio da máquina, da ciência, que nos é estranho e talvez nos soe tecnicista, em tempos de universidade tecnicista. Sem dúvida é um ensino novo que quer dar lugar à técnica, não apenas um ensino religioso ou moralizante – o texto do Manifesto ressalta a construção “moral” da ciência:

A máquina libertou o homem tornando possível e efetiva a abolição do regime servil com a substituição da manufatura pela maquinofatura. E, se se acompanhar a longa e progressiva formação histórica dos sentimentos e das ideias morais, ver-se-á claramente que a civilização atual, aparentemente materialista, apresenta uma série de conquistas morais do maior alcance e da significação mais profunda, com as quais se operou uma vigorosa transformação de que apenas se podem perceber todas as consequências sociais nas ideias de humanidade (AZEVEDO, 2010, p.12).

Esse tecnicismo é um elogio do progresso como uma possível reconciliação com a natureza, e talvez com a ideia de humanidade, em uma espécie renovada de iluminismo. Mas, esse iluminismo de feitio universalizante, e até mesmo um tanto abstrato em suas bandeiras, não deixa de ter de fazer as contas com a historicidade miúda do Brasil, com os elementos locais de formação histórico social. E então a questão étnica que já reaparecia em feições modernistas em Mário de Andrade, entra em cena. Fernando de Azevedo reconhece a estreiteza da visão de um Brasil de três raças, próprio ao século XIX, diante não apenas do fenômeno da mestiçagem, mas ainda de um

fenômeno novo de reconstituição da nação, a imigração europeia crescente, o que nos leva a ter de ir além das efígies dadas da nossa constituição racial. Tal nova constituição humana pede, segundo Azevedo, uma cientificização também do aparato político, pois o pântano em que se afundava um Governo sem estruturas modernas oscilava, sem ciência e sem governança, entre um *élan* romântico de criação da nação e um pessimismo sem horizontes; ou seja, afundava-se naquelas lacunas já citadas por Mário de Andrade. Assim, sem falar em sistema ou rotinização, Fernando de Azevedo fecha a questão de forma muito clara:

deixamos de criar e organizar nosso aparelho de cultura, para habilitar as novas gerações a enfrentá-los e a resolvê-los, numa época em que se acentua por toda parte a intervenção da ciência na direção dos negócios públicos, entregues até então ao instinto dos povos e ao caprichos dos governos (AZEVEDO, 2010, p. 17).

Estabelecer sistemas, órgão, organismos burocráticos de um Estado formal equivale a cientificidade moderna para aparelhar a cultura. O Brasil possuía intelectuais evidentemente, mas formados de maneira desconexa, fragmentária, sem sistematicidade, naquela cultura esquecida e envergonhada de si de que fala Mário de Andrade, lacunar, rasurada, muitas vezes ignorante de sua própria condição. As exceções brilhantes, tal como a “vida de artista do renascimento” que Aleijadinho inventava no solo nu da Vila Rica do fim do ciclo do ouro, acabavam como abortos luminosos de ciclos econômicos já falidos. E na própria forma das obras, no exacerbado das estilizações de Aleijadinho, no seu realismo de exagerações deformantes, divisava-se a marca estrutural da falta, do assombro mudo. O outro exemplo já citado é Lima Barreto, autor no qual o lacunar, o



solecismo, a falta de tudo, de campo de atuação, de formação organizada, se faz forma literária. No caso da Escola Nova, no texto de Fernando de Azevedo, essa falta aparece como ausência sistêmica de formação técnica, e ele escreve:

o critério da objetividade tomou o lugar ao prestígio da eloquência, que se retraiu diante da força tranquila e vigorosa do pensamento (AZEVEDO, 2010, p. 18).

E ele continua:

Toda cultura superior no Brasil nunca ultrapassou os limites das ambições profissionais. Mas, organizada exclusivamente para a formação profissional, sem qualquer aparelhamento de cultura livre e desinteressada, ela constitui, no Império e na República, o único sistema de instrução superior. (AZEVEDO, 2010, p. 17).

Por um lado uma cultura brilhante, eloquente, muito cultuada nos salões e nas revistas literárias, por outro, uma profissionalização desvinculada de qualquer estratégia ou projeto, cada escola com sua ordem e regulamento, tudo “precário, incoerente, frágil e desconexo”. Essa queixa quanto à desvinculação das escolas profissionais, como a de Medicina e de Direito, reaparecerá como questão central na concepção da Universidade de Brasília, como veremos. Aliás, não se tratava apenas de uma desvinculação formal das escolas entre si, mas da falta de vínculo que esses profissionais assim formados estabeleciam com o todo da cultura e da vida nacional.

Sem espírito crítico – escreve Fernando de Azevedo – e sem poder de sistematização, toda sua produção acusa, na sua falta de coerência e vigor de largueza e profundidade, a ausência de contato com as fontes universitárias, em que se forma a

verdadeira disciplina filosófica ou científica, se amplia, se enriquece e se renova a cultura geral e se adquire o espírito e se aperfeiçoam os métodos científicos, com que as conclusões fáceis, o espírito do ‘mais ou menos’ e o hábito da imprecisão cedem lugar à solidez, à profundidade e à precisão, que constituem o rigor científico nos dão o quilate da vigorosa maturidade da inteligência (AZEVEDO, 2010, p. 19).

Então podemos introduzir a nossa história mais propriamente, a de um formação filosófica, em uma cultura sistêmica, a instituição de uma Universidade e o lugar nesta da filosofia. Nesse momento, entro na última parte da minha intervenção, que versa brevemente sobre a constituição do campo “Filosofia” como área universitária e a criação da UnB, muito embora o curso de Filosofia não tenha sido criado no momento mais original da fundação, e só tenha se constituído posteriormente.

### **A instituição da Filosofia como campo do saber sistemático: ou a cultura filosófica organizada**

Para tanto, é preciso pensar na historicidade da própria filosofia que já aporta no Brasil em seu viés moderno auto-reflexivo, e inclusive já se aclimata aqui a partir de uma crítica ao historicismo do século XIX, que nós importamos, historicismo e crítica, de uma única vez. Se para nós o impacto das ciências técnicas se faz sentir ainda como alma nova nos anos 30-40, o embate europeu sobre a técnica atravessou o século XIX. A filosofia como disciplina no século XIX toma caráter também de um saber especializado, especialista, de conhecedores, técnico, não no sentido das escolas politécnicas evidentemente, mas naquele sentido de se buscar um método próprio àquele cientista dito “filósofo”. A noção, ou as noções, de filosofia legadas por essa dupla crise acadêmico/científica aportaram no Brasil concatenadas na

ideia de um método histórico, mas não necessariamente historicista ou historiográfico. Recebemos professores franceses, como uma espécie de missão civilizadora operando evidentemente por rupturas, mas na tentativa de dar conta de uma sistematicidade por vir; tal missão chegava para sanear a nossa filosofia do diletantismo, do que se entendida por retórico, eloquente, prolixo ou impressionista. Na França, já se dera um movimento em prol da ciência filosófica, e os vários problemas de fundo implicados nos chegaram de alguma forma empacotados em uma metodologia. Nesse quadro que delineamos aqui rapidamente, será preciso delinear também uma situação brasileira. No Brasil, como vimos, só havia escolas profissionais dispersas quando, em 1934, por atuação daquela elite já citada, funda-se a Universidade de São Paulo, por meio da reunião de várias escolas. Na formatura da turma da USP em 1948, Lívio Teixeira reforça algo não muito distante da fala de Fernando de Azevedo:

Na Europa, atmosfera densa da cultura amadurecida e o espírito criativo constitui um corretivo natural que impede as fantasias e o palavreiro incongruente, que não raro se encontra em nossos jornais e revistas, com pretensão filosófica. Ademais, há o senso histórico sempre presente, a estabelecer a relatividade de todos os sistemas” (TEIXEIRA, *apud* MARQUES, 2007, p. 16)

Na Europa, ou melhor, na França, já se tinha organizado a filosofia como área acadêmica moderna, havia já o “senso histórico” contra o “palavreiro”. No século XIX e XX, no Brasil, por outro lado, proliferava uma cultura de revistas ilustradas, nas quais nossos maiores intelectuais escreviam, tais como Olavo Bilac, Oswald Andrade, Lima Barreto ou mesmo aquele que Antonio Candido chamou de o homem ponte entre as gerações modernista e acadêmica, Sergio Milliet. Esse contingente de

escritores e pensadores, que Sergio Micelli chama de polígrafos anatolianos, escrevem algo que poderíamos localizar entre a literatura, a crítica de costumes, ou mesmo a crítica da cultura, não raro eivadas de comentários filosóficos não sistemáticos. Nesse palavreiro ora mais, ora menos erudito, não há como medir a cientificidade da filosofia sem confundi-la com a retórica, com as capacidades literárias ou mesmo francamente publicitárias das revistas ilustradas. O “senso histórico” é mais que apenas “cultura” em seu sentido amplo, trata-se de método e de uma sistemática interna à disciplina, no caso da filosofia, que permita investigar os sistemas em sua relatividade própria, sem recorrer a uma ideia vaga de filosofia perene, eterna. Martial Gueroult, um dos intelectuais franceses marcantes dessa perspectiva principalmente para o Brasil, frisa que tipo de história da filosofia poderia levar a uma legitimidade da ciência filosófica. Essa história é uma ‘técnica’ acadêmica – seu curso no *College de France* chamava-se ‘Cátedra de história e tecnologia dos sistemas filosóficos’ (Cf MARQUES, 2007).

Diante do diletantismo dos polígrafos, talentosos artífices da palavra, estamos aqui em seu contraponto: a técnica de Gueroult, ou o método estrutural de Victor Goldshmidt, fundamentais para a estruturação da filosofia na USP, nada mais são que uma “especialização” (uma tecnologia, no que esse termo carrega de bom e de mau) sobre os sistemas filosóficos na sua argumentação verdadeira em si mesmo. – agora tema de doutores e não de polígrafos – que comportava uma espécie de discussão metafilosófica: “eminente técnica, amparada na descoberta de manuscritos, na fixação de textos e doutrinas, na tradução de originais antigos, na metodologia de leitura e interpretação de texto” (MARQUES, 2007, p. 19). A filosofia, nos termos de Gueroult deve



se pautar por ser a “ciência das condições de possibilidade das obras filosóficas a medida que possuem um valor indestrutível.”

Nada mais distante dessa tecnologia que a tentativa de Oswald de Andrade de se fazer professor de filosofia em 1950 – em um encontro da geração modernista e da nova academia. Encontro que se faz por ruptura e não por desenvolvimento interno, vale lembrar. A sua tese para a admissão tinha por título “A crise da filosofia messiânica”. Sobre esse episódio, escreve Antonio Candido em seu texto “Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade” em *Vários escritos*:

A propósito dos longos e complicados antecedentes deste concurso, aconteceu comigo um caso engraçadíssimo. Era pela altura de 1950 e eu insistia com Oswald de Andrade para não concorrer. Parecia-me uma situação muito técnica [o concurso para a cátedra de Filosofia] para a qual não estava preparado e poderia comprometê-lo inutilmente (eu não entendia naquele tempo, como bom chato boy, que um grande talento pode valer muito mais do que algumas toneladas de professores ‘tecnicamente preparados’). Ele protestava, dizendo que a universidade deveria se abrir, que era um direito dele etc. “Mas você não tem cultura filosófica organizada”, dizia eu, “Imagine se na defesa da tese fulano (um examinador famoso pela truculência) faz perguntas em terminologia que você não domina”. “Dê um exemplo”, retrucou ele [...]

Bom, só para ilustrar: se ele pergunta pernosticamente: “Diga-me VS qual é a impostação hodierna da problemática ontológica?”. E Oswald, sem pestanejar: “Eu respondo: VS Excelência está muito atrasado. Em nossa era de devoração universal, o problema não é ontológico, mas odontológico” (CANDIDO, 1995, p. 83-84).

Num certo sentido, quis refazer aqui um possível desenho da formação do campo filosófico no Brasil, no qual também estão imbricados de maneira tensa a lacuna, a ruptura cíclica, a falta de tradição e de sistema e a necessidade de, na contramão, estabelecer nexos formativos e institucionais nesse aglomerado sem forma de fatos e momentos. Formação que, tal como o método crítico de Sílvio Romero para a crítica de Antonio Candido, nós é, em suas falhas e problemas, uma herança histórica cuja outra volta aponta para a configuração atual da filosofia universitária brasileira, no que ela tem de promissor e de problemático. No que se ganhou e se perdeu. Nós também vivemos nesse solo assombrado de si, que não se sabe, em um país que “se geografa” timidamente. A função dessa geografia do país, desse redesenho está no cerne da criação da UnB, como produto mais acabado de um afã modernista, em cujo passado colonial foi-se buscar as linhas mestras da atualidade – nos avarandados da prédio da Faculdade de Educação, de Alcides da Rocha Miranda, na azulejaria de Bulcão e Luis Humberto, nas esculturas de Ceschiatti – não à toa, Darcy Ribeiro chega a dizer que Brasília deveria ser nossa nova Vila Rica.

### **Coda: a UnB – formação e elogio da gambiarra**

Para voltar o fim com o começo, ou seja, o sentido da formação com o solo movediço da cultura acomodatória e mesmo da não sistematicidade dos nossos saberes, um imbricado no outro, como figura e fundo que se alternam, vou citar alguns trechos do discurso de Darcy Ribeiro quando da volta a uma UnB que tenta se reconstituir após o fim da utopia primeira. Vale lembrar, a UnB, fundada em 1962 como obra de Darcy Ribeiro e Anísio Teixeira, em 1965 sofre um desmonte

com as intervenções militares constatadas desde 1964, com as demissões injustificadas e, por fim, com a retirada em massa dos docentes em protesto contra tal estado de coisas. Na fundação da UnB, estava clara a mesma crítica já avançada por Fernando de Azevedo à vida universitária brasileira. Assim, em vez de se constituir como um aglomerado sem projeto de escolas, com regulamentos próprios, cátedras fixas e pouca ou nenhuma perspectiva universalista ou de pesquisa desinteressada, a UnB já surge como universidade que congrega as diversas áreas, sob um mesmo regimento geral de ensino e pesquisa. O discurso que vou citar brevemente foi proferido em 1985 por Darcy, quando da tomada de posse do então progressista reitor da UnB, Cristovam Buarque, hoje sabidamente figura pouco afeita aos meios acadêmicos. Não é apenas peça retórica quando Darcy ressalta ter sido a UnB pensada como modelos de atuação para as demais universidades do país, uma espécie de experimento, uma universidade ainda sem caráter, aberta a profecia do novo. Eu cito:

Eu sei fazer odontólogos e matemáticos, por exemplo, em qualquer quantidade. Quantos advogados ou psicólogos vocês querem: 14 mil? 17 mil? Médicos, vocês querem 20 ou 40 mil? Engenheiros, 30 ou 100 mil? Eu os formo todos. Dêem-me uns poucos anos e os formo bem formados. Agora, me peçam um Oscar Niemeyer e eu não formo nenhum. Peçam um Aleijadinho, e eu não formo nenhum. Peçam um Vila-Lobos, e eu não formo nenhum. Essa é, entretanto, a nossa responsabilidade, a que sou outra, ainda maior: a de criar aqui uma cidade autêntica, singular e criativa como Ouro Preto, Bahia, Rio. Isto é o que Brasília há de ser. Como? Como

negar porém que essa é a missão da UnB? (RIBEIRO, 1986, p. 16)

Mesmo que em outra tradição que não aquela da “formação”, a ideia da UnB parece se equilibrar sobre os mesmos antagonismos apontados aqui: uma necessidade de sistematização orgânica do pensamento, o que leva à procura tecnicista por instituições e rotinização dos procedimentos – dos quais podemos encontrar prenúncios tanto no positivismo, quanto no romantismo e na Escola nova – e ainda a vontade de aglutinar em alguma forma mais fixa as experiências cindidas produzidas por saberes erráticos aqui e acolá. Vale lembrar que uma das crises da UnB se deu em torno da ideia de Darcy Ribeiro de trazer para o corpo docente personagens como Zanine Caldas, figuras que ele compara a Aleijadinho, no discurso de 85, pois não possuíam as credenciais do diploma que a nova universidade, paradoxalmente, exigiria. Nos seus primeiros anos, a UnB congregou esses antagonismos, congregou forças conflitantes, entre elas a igreja, os saberes não sistemáticos, a sistematicidade exigida pela universidade moderna, tentando, na equação final dessas disputas, criar uma universidade para o Brasil. Que no bojo desses antagonismos, forças burocratizantes tenham feito da UnB antes um modelo formal de universidade que um modelo intelectual - haja vista a análise de Rodrigo Motta sobre a apropriação pela reforma universitária de 1968 da proposta inicial de Darcy e Anísio Teixeira para a UnB<sup>2</sup> – nessa aparente contradição, pode estar uma explicação: pode-se explicitar a tensão muitas vezes envolvida nos mesmos momentos e nos mesmos movimentos, de forças emancipatórias, aquelas possíveis em uma estrutura como a nossa, e das forças acomodatórias, quando não das mais velhas forças arcaicas.

---

<sup>2</sup> Para a análise dessa questão, MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *As Universidades e o regime militar*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

### Referências Bibliográficas

CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. São Paulo :Duas cidades, 1995.

ARANTES, Paulo. “Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo”. In *Sentido da formação*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

AZEVEDO, Fernando de. “Introdução”. In *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932) e dos Educadores (1959)*. Brasília/Rio de Janeiro: MEC/Fundação Joaquim Nabuco, 2010. Coleção Educadores.

ANDRADE, Mário de. “O Aleijadinho”. In: *Aspectos das Artes Plásticas no Brasil*. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. *A escola francesa de historiografia da filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *As Universidades e o regime militar*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

RIBEIRO, Darcy. *Universidade para que?* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

## A TEORIA DAS CAUSAS NA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

Aurélio Oliveira Marques  
*Graduando UnB*

**Resumo:** O essencial deste artigo diz respeito ao primeiro livro alfa da *Metafísica* de Aristóteles, no qual expõe a história das causas (*aitia*) a partir dos pré-socráticos até Platão. O principal objetivo é tornar claro como se dá a apreensão dos objetos no mundo, pois podemos conhecer as coisas somente a partir delas. Aristóteles identifica quatro tipos de causa: (1) há a causa material, que está diretamente relacionada à matéria do objeto. (2) Em seguida, encontra-se a causa formal, que diz respeito à Forma ou essência da coisa. (3) A causa eficiente, por sua vez, permite estabelecer aquilo que tornou possível a existência de um objeto. (4) Já a quarta e última causa nos dá a razão de algo existir, isto é, a finalidade do objeto, que Aristóteles chama de causa final. Em suma, Aristóteles faz uma análise preciosa da filosofia platônica à luz dos filósofos pré-socráticos a fim de complementar a filosofia da natureza e refutar a divisão de mundos (sensível e inteligível) para estabelecer sua visão acerca da teoria das causas.

**Palavras-chave:** Pré-socráticos, Platão, Aristóteles, *Metafísica*, Causas.

**Abstract:** The essence of this article concerns the first alpha book of Aristotle's *Metaphysics*, in which he exposes the history of causes (*aitia*). The main objective is explain how is the apprehension of objects in the world by means causes, because we can only know things based on them. Aristotle identifies four types of cause: (1) there is the material cause, which is directly related to the matter of the object. (2) Then, there is the formal cause, concerning the form or essence of the thing. (3) The efficient cause, in turn, allows to establish what made possible the existence of an object. (4)

Already the fourth and final cause gives us the reason for something to exist, i.e., the finality of the object, which Aristotle calls of final cause. In short, Aristotle makes a valuable analysis of Platonic philosophy in the light of pre-Socratic philosophers to complement the philosophy of nature and refute the world's division (between sensible and intelligible) to establish yours own view about the theory of causes.

**Keywords:** Pre-Socratic, Plato, Aristotle, *Metaphysics*, Causes.

### I. A DISTINÇÃO ENTRE EXPERIÊNCIA E SABER

Aristóteles inicia a discussão no livro Alfa de sua *Metafísica* tratando de um tema que se tornou extremamente importante dentro da história da filosofia, a saber, o da epistemologia: “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer”<sup>1</sup>. Esta afirmação, de fato, se coaduna com a realidade, pois desde os primórdios o homem buscou explicar o mundo por meio do conhecimento das causas. Ademais – nesta busca pelo conhecimento – os sentidos possuem um papel fundamental; sobretudo o sentido da visão, por este fornecer um maior número de instrumentos perceptivos para que possamos diferenciar uma coisa de outra. Em contrapartida, os animais – segundo o Estagirita – possuem tal como nós a faculdade de sentir, ao passo que em alguns deles (mas não em todos) a sensação gera a memória<sup>2</sup>. Os que possuem memória são claramente mais inteligentes e aptos a aprender. De outro modo, os animais que possuem as faculdades sensitivas – mas não possuem memória – são incapacitados de aprender, já que não conseguem reter informações<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro - Ed.: Globo S.A - Porto Alegre (RS), 1969. I, 1 980a 1. (pág. 36).

<sup>2</sup> Aristóteles relaciona conhecimento e experiência ao afirmar que em alguns seres dotados de memória e do sentido da audição o conhecimento é obtido por meio da experiência. Essa afirmação significa que a partir de várias experiências semelhantes, decorre uma generalização sobre as regularidades do fenômeno observado. Note que há aqui um processo indutivo quando na aquisição de conhecimento.

<sup>3</sup> Nesta acepção, os sentidos são auxiliares à memória dentro do processo de aprendizagem. Ou seja, para que um animal possa ser ensinado não basta a ele possuir as faculdades sensitivas, mas é necessário que este seja capaz de reter informações por meio da memória. Tanto a sensação quanto a memória são elementos imprescindíveis ao aprendizado (e também ao saber). Em outras palavras, para adquirir o conhecimento é necessário passar por estes dois níveis (sensação e memória), obrigatoriamente.

Aristóteles visa a fazer uma distinção entre arte (*techné*) e experiência. Inicialmente vale ressaltar que o conceito de arte em Aristóteles distancia-se do conceito moderno, que está estritamente relacionado ao âmbito estético. Arte é, antes de tudo, um fazer, uma técnica e - portanto - um tipo de conhecimento. Segundo Aristóteles, a arte e até mesmo a ciência (*episteme*) são derivadas da experiência. Neste aspecto ele é estritamente empirista, pois afirma que todo e qualquer conhecimento é proveniente ou dependente da experiência sensível. A arte tem sua origem quando, por meio de várias noções de uma mesma experiência, é produzido em nosso intelecto um juízo universal a respeito de determinada classe de coisas ou objetos.

Porquanto, formar o juízo de que tal remédio curou Cálias quando sofria de certa doença, e da mesma forma no caso de Sócrates e de muitos outros indivíduos, é questão de **experiência**; mas julgar que esse remédio tem curado todas as pessoas de determinada constituição, definida como uma classe, quando padecia de tal doença - p. ex., pessoas fleumáticas ou biliosas ardendo em febre - isso é questão de **arte**.<sup>4</sup>

Ademais, a experiência por ser contingente permite conhecer apenas o particular. A arte se dá quando nós, por meio do *lógos*, fazemos uma reflexão sobre o conjunto de dados empíricos. É de grande importância ressaltar que - no que tange à ação (àquilo que nos leva agir) - a experiência não é inferior à arte: os indivíduos "experimentados" de fato possuem melhor desempenho prático do que aqueles que possuem estritamente a teoria, mas não possuem a experiência. As ações - de modo geral - visam o particular, pois um médico cura

não a espécie de indivíduos (homem), mas um indivíduo (por exemplo, Sócrates).

Por outro lado, julgamos os teóricos mais sábios que os empíricos pelo fato de os primeiros possuírem melhor compreensão e conhecimento em grande escala. Isto se dá desta maneira porque os teóricos conhecem a causa e os empíricos não a conhecem. Os empíricos sabem que tal e tal coisa se dispõe no mundo, mas não sabem explicar o *porquê* da sua ocorrência. Tendo em vista esta perspectiva, fica claro por que comumente admira-se mais um engenheiro e menos um operário de construção civil: julgamos, em suma, o primeiro mais conhecedor do que o segundo. Aristóteles afirma que um operário desempenha sua função em virtude do hábito e não de conhecimentos teóricos ali aplicados. Por outro lado, a Sabedoria (*sophía*) parece não possuir um sentido correspondente e, portanto, não se identifica com a sensação. Apesar de os sentidos nos dizerem que determinada coisa é de tal maneira, não nos diz o porquê desta coisa ser assim. Cito:

[...] Como já dissemos, o homem que possui experiência é considerado mais sábio do que os possuidores de qualquer percepção sensorial; o artista é mais sábio do que os homens de experiência, e o mestre de ofício mais do que o operário; e julgamos que os conhecimentos teóricos participam mais do que os produtivos da natureza da sabedoria.<sup>5</sup>

## II.A NATUREZA E O OBJETO DA SABEDORIA

Dentro da mesma discussão, Aristóteles visa a desvelar a natureza e as causas da constituição da Sabedoria, já que esta parece não se

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. - I, 1 981a 8-14 (Ênfase minha). pág. 37.

<sup>5</sup> *Ibidem* - I, 1 981b 30-36. (pág. 37)



identificar com nenhum dos sentidos por estes serem acessíveis a todos; são denominados “fáceis” e, portanto, não podem constituir marca de Sabedoria. O que possui marca de Sabedoria, segundo Aristóteles, são aqueles saberes cujo acesso é árduo e laborioso. Ademais - em todos os ramos do conhecimento – é considerado sábio aquele que possui exatidão e é, por si mesmo, capaz de ensinar as causas das coisas aos demais. A Sabedoria deve corresponder àquela ciência desejável por si e que tenha em si mesma (*kath' autó*) seu início e seu fim; àquela que é ambicionada por causa de seus resultados sendo, portanto, mais superior e mais filosófica que as demais. A característica de conhecer as coisas em seu mais alto grau de elevação pertence ao sábio, ou seja, ao indivíduo que possui o conhecimento do universal, pois aquele que conhece o universal conhece, conseqüentemente, todos os particulares correlacionados. As coisas universais, segundo Aristóteles, são mais difíceis de conhecer por se encontrarem demasiado distante dos sentidos e do mundo sensível. Segue-se, portanto que:

[...] Ao sábio não convém subordinar-se, mas subordinar; nem deve ser ele o que obedeça, mas ao menos sábio é que compete obedecer-lhe.<sup>6</sup>

Dentro das ciências, as que possuem mais exatidão são aquelas que tratam dos primeiros princípios. As ciências que envolvem menor número de princípios possuem mais exatidão do que aquelas que requerem princípios auxiliares. Exemplo disso é a simplicidade da aritmética em relação à geometria, pelo fato de

a primeira possuir princípios mais simples e diretos em relação à segunda. Aristóteles afirma que a ciência instrutiva é aquela que investiga as causas, já que as pessoas capazes de repassar conhecimento (ensinar-nos) são aquelas capazes de demonstrar as causas de cada coisa. É em razão das causas (e dos primeiros princípios) que todas as coisas se mostram conhecidas e não por meio daquilo que lhes está subordinado. Esta ciência é propriamente a metafísica, já que por ser superior a todas as outras (matemática, física, biologia etc.), permite saber a finalidade de cada coisa: fim este que caracteriza o próprio bem do objeto. Com isto, Aristóteles lentamente introduz sua teoria das causas definindo, portanto, a noção de causa final. Vale ressaltar ainda que a causa final não possui nenhuma relação com os predecessores de Aristóteles, já que é originalmente ele quem a introduz no cenário epistemológico:

Julgado, pois, por todos os critérios que mencionamos, o nome em apreço cabe à mesma ciência: deve ela ser uma ciência que investigue os primeiros princípios e causas; pois o bem, isto é, a finalidade, é uma das causas.<sup>7</sup>

Em relação à metafísica, haveria razões para considerarmos-la como estando para além dos poderes humanos. Segundo Simônides<sup>8</sup>, só Deus pode ter semelhante privilégio, não cabendo ao homem tentar conhecer algo desproporcional às suas forças cognitivas. Com efeito, a ciência que conviria a Deus possuir é uma ciência divina e, também, aquela que se relaciona com coisas divinas. Dizemos Deus

<sup>6</sup> *Ibidem* – I, 2 982a 17-19. (pág. 39).

<sup>7</sup> *Ibidem* – I, 2 982b 8-11. (pág. 40)

<sup>8</sup> Foi um poeta grego, o maior autor de epigramas do período arcaico. Foi alguém determinante dentro da tradição poética, pois - segundo ele - a poesia é um ofício que deve – merecidamente - ser remunerado (receber benefícios por ela). Ademais, sua importância dentro da poesia se dá pela investigação de sua natureza, o que o diferencia dos demais poetas da época. Os gregos atribuem a Simônides a seguinte frase: “A pintura é uma Poesia silenciosa e a Poesia é uma pintura que fala” Simônides marcaria, portanto, a descoberta da imagem pelos antigos. É considerado também o primeiro a demarcar uma “teoria da imagem”, ou *mimesis*.

ser um dos primeiros princípios (causa de todas as coisas) e que somente Ele a possui mais do que qualquer outro. Aristóteles afirma que tais motivos nos levam a crer que as demais ciências são mais necessárias à vida prática, mas que a metafísica é a mais nobre dentre todas. Isto, segundo Aristóteles, é suficiente para defender a tese de que a metafísica (apesar de não ser uma ciência prática) é a melhor e a mais nobre dentre todas as ciências. Por fim, Aristóteles diz:

Fica assim definida a natureza da ciência que buscamos, bem como a meta que deve propor-se a nossa investigação.<sup>9</sup>

### III.A TEORIA DAS CAUSAS E OS PRÉ-SOCRÁTICOS

Decerto, para conhecermos algo devemos antes conhecer sua causa primeira, ou seja, devemos tomar ciência de sua causa original. Aristóteles defende que falamos das causas em quatro sentidos: no primeiro deles nos referimos à matéria (ou substrato); no segundo, à substância (Forma ou essência); no terceiro, à origem da mudança (ou motricidade); e no quarto, à finalidade e o bem (causa contrária e completa a anterior, pois a finalidade denota a ausência de movimento). Aristóteles tem por principal objetivo expor sua teoria das causas à luz dos filósofos pré-socráticos, pois, evidentemente, eles também falam de certos princípios e causas. Portanto, fazer a análise de suas opiniões é demasiado proveitoso para a presente discussão, como o faz Aristóteles.

A maioria dos filósofos pré-socráticos

considerou que todas as coisas contidas no mundo eram de natureza material. Em suma, suas discussões giram em torno da constituição do universo. Outra noção bastante geral acordada entre alguns dos pré-socráticos é a de que nenhuma coisa vem a existir de modo autônomo, pois há um princípio gerador, o qual se conserva imóvel e, ao mesmo tempo, origina todas as coisas. No entanto, no que se relaciona à quantidade de princípios, nem todos eles concordam. Tales afirma que o princípio (*arché*) de tudo é a água, pois percebeu que todos os alimentos possuem umidade. Anaxímenes defende que o ar constitui o fundamento do universo e todas as coisas nele inseridas. Vejamos algumas fontes:

Tales afirmava que a Terra flutua sobre a água. Mover-se-ia como um navio; e quando se diz que ela treme, em verdade, flutuaria em consequência do movimento da água.<sup>10</sup>

Outros julgavam que a Terra repousa sobre a água. Esta é a mais antiga doutrina por nós conhecida e teria sido defendida por Tales de Mileto.<sup>11</sup> Tales de Mileto, o primeiro a indagar estes problemas, disse que a água é a origem das coisas e que Deus é aquela inteligência que tudo faz da água.<sup>12</sup>

Anaxímenes, companheiro de Anaximandro, afirma, como este, uma única matéria ilimitada como substrato; não indeterminada, como Anaximandro, mas determinada, chamando-a de ar: diferencia-se pela rarefação ou pela condensação segundo a substância.<sup>13</sup>

Anaxímenes, por sua vez, defende que

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. – I, 2 983a 21-22. (pág. 41).

<sup>10</sup> BORNHEIM. Gerd A., *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Ed.: Cultrix, 2013, pág. 23. (Encontra-se em: SÊNECA *Questões Naturais* - III, 14).

<sup>11</sup> *Ibidem* (Encontra-se em: ARISTÓTELES - *De Coelo* (Sobre o Céu) - Tradução de Edson Bini, ed.: Edipro (2014) - B 13, 294a 28).

<sup>12</sup> *Ibidem* (Encontra-se em: CÍCERO - *De Natura Deorum* “Sobre a Natureza dos Deuses” - I, 10, 25).

<sup>13</sup> *Ibidem*, pág. 29. (Encontra-se em: SIMPLICIUS. – *Phys* - 24, 26).



o ar (*pneuma*) é o elemento originante de todas as coisas. Elemento vivo, que constitui as coisas através de condensação<sup>14</sup> ou rarefação<sup>15</sup>. Assim, o fogo é o ar rarefeito, e pela condensação progressiva formam-se o vento, as nuvens, a água, a terra e - finalmente - a pedra. Anaxímenes foi também o primeiro a afirmar que a lua recebe a sua luz do sol.<sup>16</sup>

Do ar dizia que nascem todas as coisas existentes, as que foram e as que serão, os deuses e as coisas divinas.<sup>17</sup>

Hipaso de Metaponto, um importante pitagórico, e Heráclito de Éfeso propõe o fogo como constituinte de todas as coisas do mundo:

Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo ascendendo-se e apagando-se conforme a medida.<sup>18</sup>

Anaxágoras de Clazomenas - que foi posterior a Empédocles - afirma que os princípios são infinitos, já que as coisas são um composto de partes semelhantes a elas mesmas:

Os físicos admitem um número ilimitado de elementos, como Anaxágoras e Demócrito. O primeiro, com as homeomerias; o segundo, com a mistura de toda a classe de sementes das figuras, admite a existência do ilimitado (*ápeiron*), do qual fazem um contínuo contato. Anaxágoras defende que toda parte é uma mistura como o todo, baseando-se no fato experimental de que as coisas vêm de outras coisas,

indiferentemente.<sup>19</sup>

Tendo em vista toda esta investigação, Aristóteles afirma que os pré-socráticos supracitados se preocuparam em explicar o mundo somente por meio da causa material. No entanto, as próprias circunstâncias da investigação - com o passar do tempo - levaram-lhes a aprimorar suas teorias. Pareceu-lhes que a causa material não era mais suficiente para explicar a totalidade das coisas e, menos ainda, como elas se dispõem no mundo. Por exemplo, a madeira não produz sua própria modificação, e não é a madeira que faz (fabrica) a cama, mas outra coisa tem que causar essa modificação. Nesta acepção, os homens foram induzidos, pela própria verdade, a buscar outras causas. Hesíodo - filósofo e poeta - talvez tenha sido o primeiro a buscar algo do gênero. Segue o trecho:

[...] Primeiro que tudo foi feito o  
Caos, e depois  
A Terra de amplos seios...  
E o Amor, supremo entre todos os  
deuses.<sup>20</sup>

Isto implica, claramente, que entre os seres existentes devia haver desde o princípio uma causa motriz<sup>21</sup>. Empédocles, por exemplo, defende que a Amizade é a causa motriz de tudo o que é bom e a Discórdia é a causa motriz de tudo o que é mau. Em suma, se dissermos que ele foi o primeiro a citar o bem e o mau como princípios não estaremos nos distanciando da verdade, pois a causa de todos

<sup>14</sup> O fenômeno da passagem dum vapor para o estado líquido. (Dicionário de Física - *Física Resolvida* - Professor Carlos Leandro de Oliveira - o verbete encontra-se disponível na página [www.fisicaresolvida.com.br](http://www.fisicaresolvida.com.br)).

<sup>15</sup> Diminuição do peso e da densidade de um corpo, conservando o mesmo volume. (IDEM).

<sup>16</sup> GUERD A. BORNHEIN - *Os Filósofos Pré-Socráticos*, pág. 28.

<sup>17</sup> *Idem*, (Encontra-se em HIPÓLITO. - Ref. - I, 7).

<sup>18</sup> GUERD A. BORNHEIN - *Os Filósofos Pré-Socráticos* - pág. 38 (Fragmento 30 - O fogo é gerador do processo cósmico).

<sup>19</sup> ARISTÓTELES - *Física* - III, 4, 203a.

<sup>20</sup> HESÍODO - *Teogonia* (Genealogia dos deuses, um poema mitológico - 116-120.)

<sup>21</sup> Aristóteles já havia definido estas duas causas (Material e Motriz) em sua obra acerca da Natureza (Encontra-se em ARISTÓTELES - *Física* - II, 3, 7. Tradução de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2009.)

os bens é o próprio bem.

De modo um pouco diverso, Leucipo e Demócrito afirmam que os elementos são o cheio e o vazio (o ser é o cheio, o não-ser é o vazio). Ademais, Empédocles afirma que os quatro elementos (terra, fogo, água e ar) são – por agregação e dissociação – os elementos que formam todo o cosmos e as coisas nele presentes:

Empédocles difere de seus predecessores por ter sido o primeiro a introduzir a divisão de causa; pois não diz ser uma só a causa do movimento, mas duas forças contrárias. Além disto, foi o primeiro a afirmar que são quatro os elementos materiais, embora não os use como quatro, mas como dois somente. De um lado, o fogo em si próprio; de outro, os elementos que lhe são opostos – terra, ar e água – como uma única natureza. Isto pode ser visto no estudo de seus escritos.<sup>22</sup>

#### IV. OS NÚMEROS E A TEORIA DOS OPOSTOS COMO CAUSA

Os Pitagóricos defendiam que os seus princípios matemáticos eram também o princípio de tudo o que existe. Os números são semelhantes às coisas que *são* e às coisas que *serão*, e, por isto, são os números a origem de tudo o que existe e de tudo o que é *potencialmente* (ou seja, de tudo aquilo que pode vir a ser). Segundo eles, os elementos constitutivos do número são o *par* e o *ímpar*. O primeiro é ilimitado, o segundo, limitado. Estes números, por sua vez, são a totalidade que constituem os céus e perfazem o mundo. O número 10, por exemplo, é considerado o mais perfeito por que contém em sua natureza todos

os outros números. Assim como os demais teóricos, os Pitagóricos defendem que o número é tanto causa material como causa motriz daquilo que existe. Em suma, a unidade procede do *par* e do *ímpar*; da unidade advém o número; e do número procedem todas as coisas. Outros Pitagóricos defendem uma teoria composta por dez princípios opostos, quais sejam: (1) *Limitado e ilimitado*. (2) *Ímpar e par*. (3) *Unidade e pluralidade*. (4) *Direito e esquerdo*. (5) *Macho e fêmea*. (6) *Repouso e movimento*. (7) *Reto e curvo*. (8) *Luz e escuridão*. (9) *Bom e mau*. (10) *Quadrado e oblongo*. Alcmeón de Crotona, um dos principais discípulos de Pitágoras, também concebe que a maioria das coisas humanas – como as discutidas pelos Pitagóricos – anda aos pares. No entanto, Alcmeón não estabelece quais são estes pares de opostos, ao passo que os Pitagóricos definem com precisão quais e quantos são eles. Ambos os teóricos parecem defender que estes princípios (definidos ou não) submetem-se à causa material. Neste sentido, Aristóteles afirma:

Mas como se relacionam tais princípios com as causas que indicamos? Eis o que nenhum deles expõe de forma clara e explícita; parecem, contudo, subordinar os elementos à causa material, pois afirmam ser a substância composta e moldada por eles, como partes imanentes.<sup>23</sup>

Vale ressaltar ainda que nem todos os filósofos pré-socráticos indagaram acerca das causas que constituem o mundo. Xenófanes e Melisso, por exemplo, devem ser postos de parte por serem ingênuos demais em relação à investigação das causas. Parmênides, apesar de pouco aprofundar no tema, defende que “além do existente, nada de não existente existe”<sup>24</sup>. Com

<sup>22</sup> ARISTÓTELES – *Metafísica* – I, 3 984a 7. (pág. 43).

<sup>23</sup> *Ibidem* – I, 5 986b 4. (pág. 48).

<sup>24</sup> *Ibidem* – I, 5 986b 30. (pág. 49).

isto, visa a defender a tese de que tudo que existe, existe de modo necessário<sup>25</sup>. Em suma, Parmênides postula duas causas e dois princípios chamando-os de quente e frio; o primeiro existente, o segundo não existente. O quente representa o fogo, o frio representa a terra.

Em suma, vimos de um lado os primeiros filósofos considerando o primeiro princípio como algo de natureza corpórea (água, fogo, ar, terra); alguns admitem um único princípio, outros admitem mais de um. No entanto, todos enquadram suas teorias na categoria de causa material. Doutro modo, vimos que dentre estes filósofos, há aqueles que defendem esta causa (material) e, ao mesmo tempo, a origem do movimento (causa motriz); alguns nos apresentam uma única (por exemplo, o número) e outros, em pares (por exemplo, amizade e discórdia). Com isto, explicitamos aqui as principais teorias defendidas entre os pré-socráticos. Por fim, Aristóteles diz:

E até aí dizemos nós, parecem ter chegado as investigações dos primeiros filósofos no tocante às duas causas (Material e Motriz).<sup>26</sup>

Eis aí o que podemos aprender dos mais antigos filósofos e dos seus sucessores.<sup>27</sup>

#### V. PLATÃO E A CAUSA FORMAL

De início, vale dizer que Sócrates possui influências em toda a filosofia grega, especialmente na filosofia platônica. Sócrates

preocupou-se intrinsecamente com questões universais sobre ética. Platão, por sua vez, aceitou boa parte da doutrina socrática sustentando, porém, que os problemas éticos por ele propostos não diziam respeito às coisas sensíveis – já que estas são de caráter mutável. Platão defende que estas questões pertençam ao mundo inteligível (das Ideias ou Formas<sup>28</sup>). Já a reflexão aristotélica parte – sobretudo – de uma crítica à teoria das Ideias de seu mestre, Platão. O ponto crucial que diverge Platão de Aristóteles é a separação de mundos estabelecida pelo primeiro: o mundo das Ideias existe independentemente do mundo sensível. Ademais, Platão sobrepôs um mundo ao outro, afirmando o mundo das Ideias como superior ao mundo sensível. Segundo a teoria platônica, todas as coisas existem no mundo sensível por mera ‘participação<sup>29</sup> em Ideias’: algo pode ser denominado belo se, e somente se, participa da Ideia de belo; algo pode ser considerado branco se, e somente se, participa da Ideia de brancura etc. Acerca da matemática (ou seres matemáticos), Platão estabelece um mundo intermediário (*diánoia*): a matemática difere tanto das coisas sensíveis - pelo fato de ser eterna e imutável - quanto difere também das Ideias – por ser múltipla e semelhante – já que a Forma é única e em si mesma. O principal objetivo de Platão é estabelecer um mundo ideal que seja perfeito, eterno e imutável, visando assim um refúgio seguro para o pensamento se opor ao incessante mudar das coisas sensíveis.<sup>30</sup>

Como as Formas eram as causas de

<sup>25</sup> Aquilo cujo modo de ser é determinado.

<sup>26</sup> *Ibidem* – I, 4 985b 20. (Ênfase minha). pág. 46.

<sup>27</sup> *Ibidem* – I, 5 987a 28. (pág. 50).

<sup>28</sup> Vale ressaltar aqui que, para Platão, o termo ‘Forma’ (*eidos*) tem por significação essência e não formato/ figura (*morphé*), apesar da expressão *hilemorfismo*.

<sup>29</sup> Aristóteles defende que apenas o nome ‘participação’ é novo, já que os Pitagóricos defendiam que todas as coisas existem por ‘imitação’ dos números. Ademais - quanto à especificidade dos termos - ambas as doutrinas deixam a questão em aberto. (Encontra-se em *Ibidem* – I, 6 987b 10).

<sup>30</sup> Viso aqui apenas a introduzir o tema de modo bastante geral. Para analisar de preciosamente o tema mencionado recomenda-se a *República* de Platão, Livros VI e VII.

tudo mais, Platão supôs que os seus elementos fossem os elementos de todas as coisas. Como matéria, o grande e o pequeno eram os princípios; como realidade essencial, o Um; pois é do grande e do pequeno, pela participação no Um, que nascem os números.<sup>31</sup>

Platão e os Pitagóricos – apesar de concordarem que o Um é substância (essência) e não predicado de outra coisa – divergem acerca da posição que a matemática ocupa dentro de suas teorias. Os Pitagóricos defendem que os números existem à parte das coisas sensíveis, ao passo que Platão não só defende a matemática como algo independente do mundo sensível, mas a difere também do mundo puramente inteligível, estabelecendo assim um plano intermediário entre estes dois extremos. Tendo em vista estes e os demais problemas da tradição, Platão fundamenta sua teoria no encaixe de duas causas, quais sejam, material e formal (formando o *sinolon*), já que as Formas são a causa da essência de tudo o que existe e o Um é a essência das Formas.

Trata-se de uma díade, do grande e do pequeno. Além disso, atribui ele a causa do bem a um dos elementos e a do mal ao outro – como, segundo dissemos, tinham procurado fazer alguns de seus predecessores, nomeadamente Empédocles e Anaxágoras.<sup>32</sup>

Neste aspecto, Platão em muito se assemelha a alguns dos pré-socráticos que defendiam uma díade (por exemplo, a teoria dos opostos estabelecida pelos pitagóricos). Resumidamente,

seus antecessores admitiram explicações fundamentadas nas causas material e motriz. Todos eles tiveram uma noção de causa em mente, seja o ar, o fogo, a água, seja algo mais denso ou mais tênue que estes elementos, seja a amizade e a discórdia como princípios do movimento, ou mesmo a razão e o amor atuando como força motriz, dando origem a todas as coisas, enfim seja o bem<sup>33</sup> como finalidade etc. Em suma, nenhum dos antecessores de Platão citou a realidade substancial (essência, Ideia, Forma) como princípio originador daquilo que existe. Ademais, há diversos problemas com as teorias precedentes, pois no laborioso trabalho de buscar as causas, devemos nos debruçar sobre todas simultaneamente e não de modo isolado como a tradição o fez.

Aristóteles afirma que aqueles filósofos preocupados em estabelecer a origem do universo fundamentando sua investigação somente na causa material, se enganam, já que a matéria (principalmente aquela dotada de grandeza espacial) trata exclusivamente das coisas corpóreas e não possui nenhuma relação com as coisas incorpóreas que, no entanto, também existem. De modo mesmo, recai em um erro semelhante aqueles filósofos cuja investigação está encaixada somente na causa motriz. O principal problema consiste na falta de clareza quanto à origem do movimento. Colocam o limitado e o ilimitado (Anaxágoras), o par e o ímpar (Pitágoras), a amizade e a discórdia (Empédocles), a razão e o amor (Hesíodo) como pressupostos únicos sem

<sup>31</sup> ARISTÓTELES – *Metafísica* – I, 6 987b 20. (pág. 50).

<sup>32</sup> *Ibidem* – I, 6 988a 13. (pág. 51).

<sup>33</sup> Aristóteles defende que o ‘bem’ é dado em certo sentido como causa, porém não no sentido *natural*, da finalidade e totalidade em si mesmo. “Do mesmo modo os que consideram o Um ou o existente como bem, dizem ser ele a causa da substância, porém não a finalidade do seu ser ou devir” (*Ibidem*, I, 7 988b 11). Em suma, a tradição - ao mesmo tempo - diz e não diz o ‘bem’ como causa; não o chamam de causa enquanto bem, mas apenas de modo accidental.

explicar a origem dos mesmos. Os Pitagóricos se equivocam ao tentar explicar a Natureza (*physis*) por meio dos objetos matemáticos<sup>34</sup>. O erro consiste na tentativa de explicar o movimento, utilizando como instrumento algo destituído de movimento. Ademais, a tradição incorre no erro também por não postular a substância (essência) como causa do que existe.

#### VI.A CRÍTICA DE ARISTÓTELES À CAUSA FORMAL DE PLATÃO

Acerca da teoria das Ideias de Platão, Aristóteles afirma que o erro se dá na tentativa de corresponder o que está a nossa volta às outras coisas que transcendem o mundo onde habitamos. Estas outras coisas seriam as Formas, que existem em quantidade maior ou proporcional aos seus objetos sensíveis correspondentes. Vale ressaltar ainda que esta entidade inteligível (a Forma) possui, no mundo sensível, um objeto correspondente de mesmo nome. Por exemplo, tem-se a ideia de mesa (Forma) e a mesa concreta (sensível). Note que, apesar de possuírem naturezas distintas, compartilham o mesmo nome. Em suma, para todos os outros grupos de coisas existe o Um pairando sobre o múltiplo. Aristóteles afirma que o objetivo de Platão é pouco convincente, já que não se trata de uma inferência necessária e por tentar ir além daquilo que o nosso raciocínio é capaz de compreender. Platão afirma a existência de Formas até para as coisas que julgamos não ter nenhuma Forma. Segundo Aristóteles, este argumento do “Um sobre o múltiplo” faz com que nós criemos Formas até para as negações e para as coisas transitórias, já que aquelas coisas

que não existem concretamente podem ainda subsistir como objeto do pensamento, pois fazemos uma imagem delas (*mimesis*). Aristóteles diz:

Mas acima de tudo poder-se-ia perguntar com que contribuem as Formas para as coisas sensíveis, quer para as que são eternas, quer para as que estão sujeitas à geração e à corrupção. Pois elas nem são causas de movimento, nem de qualquer mudança nessas coisas. Por outro lado, de modo algum contribuem para o conhecimento das outras coisas, ou para o seu ser, uma vez que não se encontram nos particulares que delas participam.<sup>35</sup>

De modo geral, Aristóteles identifica que a teoria platônica acaba por destruir as coisas cuja existência nos importa mais do que a existência das Ideias, pois Platão não assume uma díade (matéria e forma) como princípio, mas o Um. Aristóteles afirma que as Formas pouco influenciam nas coisas sensíveis, já que elas pertencem a mundos distintos e não constituem concretamente o objeto que lhes corresponde. Ou seja, Platão erra ao defender uma teoria da participação cuja Forma não está contida no objeto, já que as Ideias não estão na constituição material das coisas sensíveis. Outra crítica bastante pertinente é a de que para cada coisa existem diversos modelos e, portanto, devem existir diversas Formas. Por exemplo, uma mesa redonda possui um formato (*morphé*) diferente de uma mesa quadrada e, portanto, deveria haver uma Forma (*eidos*) para cada modelo de mesa. De modo mesmo, o Um deve ser dito em mais de um sentido, dado que o que lhe corresponde trata-se de uma multiplicidade, isto é, de uma

<sup>34</sup> Aristóteles afirma que os pitagóricos também falharam por falta de clareza em sua teoria. Eles não afirmam que estes números (que dão origem ao universo) são únicos. Isto fez com que Aristóteles introduzisse a hipótese de que podem existir outros números e que estes sejam de natureza sensível, ao passo que aqueles, defendidos por eles, são de natureza inteligível.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. - I, 9 991a 10-15. (pág. 58).



variedade de Formas. Ademais, Aristóteles afirma que as Formas não são apenas modelos das coisas sensíveis, mas também modelos de outras Formas (a Forma da Forma). Por exemplo, o gênero contém várias espécies, portanto a Ideia de gênero é mais geral do que a Ideia de espécie. A primeira Ideia é superior e, portanto, conteria a segunda.

Aristóteles concorda com Platão que há um elemento comum entre todos os objetos da mesma classe (o universal, a Ideia), que é a razão pela qual nós aplicamos o mesmo nome a todos os objetos de mesmo gênero. Admite também que este universal é real, mas não tem existência independente das coisas (*ante rem*) tal como afirma Platão.

Em suma, podemos afirmar que uma das principais críticas feitas por Aristóteles em relação à filosofia platônica é o fato de Platão colocar o verdadeiro valor do conhecimento em um nível distinto daquele que efetivamente vivemos - ou seja - no mundo das Ideias e, por isso, colocar a realidade como algo desprovido do verdadeiro conhecimento. Platão separa o sensível do inteligível. Neste sentido, a crítica consiste também em compreender como as Ideias (sendo substâncias das coisas) possam existir separadamente (em um mundo diferente), já que Platão defende que tudo o que existe só existe por participação nas Ideias (inteligíveis). Ademais, parece inconsistente afirmar que tudo o que existe no mundo sensível possui uma correspondência no mundo inteligível. Baseando-se nisto, é possível notar um viés empirista na crítica aristotélica, já que - para Aristóteles - o conhecimento é derivado da experiência e se encontra no mundo sensível (na realidade, no mundo em que vivemos) e, portanto, pode ser verdadeiramente alcançado.

## CONCLUSÃO

Aristóteles pode ser considerado o primeiro importante historiador da filosofia. Por meio de sua investigação, foi possível estabelecer a teoria das causas e, assim, iluminar todo o restante da tradição filosófica posterior a ele. Aristóteles influenciou principalmente a filosofia medieval, mas também boa parte da filosofia moderna e contemporânea. Sua epistemologia e sua ontologia sofreram tardias alterações fixando Aristóteles como um dos principais filósofos da tradição. De modo bastante claro pode-se concluir que desde os pré-socráticos até Platão os homens buscaram causas para explicar a origem do universo e das coisas nele contidas. Ademais, Aristóteles parece demarcar de modo bastante claro quantas e quais são estas causas até mesmo em sua obra *Física*<sup>36</sup>. Segundo ele, ninguém fugiu deste padrão, mas trataram das causas de modo vago e isolado.

Aristóteles, laboriosamente, faz o percurso histórico das teorias e constata uma grande quantidade de inconsistências. Antes dele, a filosofia parecia caminhar sem rumo, sem uma delimitação por ser demasiada jovem e desejar conhecer mais do que poderia realizar, tendo em vista os instrumentos utilizados no encaixe de suas investigações. Apesar de Aristóteles ter sido o mais famoso aluno de Platão, ele discorda da teoria das Ideias. Ele não acredita que o verdadeiro conhecimento esteja no âmbito transcendente (*ante rem*), mas sim nas próprias coisas sensíveis (*in re*). Neste sentido, Aristóteles reordena e progride a filosofia como um todo, não apenas no aspecto metafísico, mas no que diz respeito à ética, à política e até mesmo à ciência (esta última que

<sup>36</sup> ARISTÓTELES. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999. *Física II*, 3, 7.

perdurou até o século XVII).

Em suma, essa reconstrução histórica feita por Aristóteles permite-lhe inovar e dar fundamento a toda sua *Metafísica*. Somente após ter feito tal análise que, no decorrer de sua obra, Aristóteles passa a tratar de temas como ato e potência; substância e substrato; matéria e forma. Por certo, estes temas de fato despertam o interesse dos leitores de Aristóteles, pois seu pensamento tem um caráter peculiar, a saber, um posicionamento histórico e crítico.

### Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro - Porto Alegre: Rio Grande do Sul. Ed.:Globo S.A - 1969.

\_\_\_\_\_. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.

BORNHEIM. Gerd A., *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Ed.: Cultrix, 2013.

BUCHANAN. James, *Aristotle's Theory of Being*. Inglaterra: Ed. Cambridge, 1962.

D. ROSS. *A Teoria das Ideias de Platão (Plato's Theory of Ideas)*. Tradução Marcus Reis. Rio de Janeiro: Editora UFRJ-IFCS, 2008.

HAMELIN. Guy, "Do Realismo Moderado ao Realismo Extremo em Platão". *Journal of Ancient Philosophy*. Vol. III, Issue 2. 2009.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Corrêa et alli. São Paulo: Ed.: Martins Fontes, 1999.

REALE. Giovanni. *Metafísica Aristóteles Vol II*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Metafísica Aristóteles Vol III*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SOUSA, Eudoro de. *Filosofia grega*. Revisão e edição por Marcus Mota e Gabriele Cornelli. Brasília: Ed. UnB, 2013.



## O RACIONALISMO EM DAVI D HUME Lorena Fiungo da Silva<sup>1</sup> Graduanda Filosofia UnB

**Resumo:** Para David Hume, o conhecimento humano tem sua origem na experiência. Entretanto, há uma parte deste conhecimento que não tem a mesma origem. Neste caso, para o filósofo, quando um conhecimento não tem sua origem na experiência, ele deriva da imaginação. Este é, precisamente, o caso da matemática, que embora originalmente derivado da experiência, carrega consigo um conhecimento seguro e certo. Nesse sentido, o presente estudo tem por objetivo expor a teoria do conhecimento em David Hume e como ele problematiza o racionalismo. Para tanto, pretende-se examinar o Tratado da Natureza Humana e as Investigações sobre o Entendimento Humano, tendo como fio condutor os seguintes pontos: i) o problema da formação do conhecimento humano em geral; ii) compreender o status da matemática enquanto conhecimento, bem como iii) abordar a influência cartesiana na teoria de Hume por meio das teorias de Berkeley e Locke.

**Palavras-chave:** David Hume. Conhecimento. Impressões e Ideias. Racionalismo.

**Abstract:** To David Hume, human knowledge originates from experience. However, there is a part of this knowledge that isn't derived from the same source. In this case, for the philosopher, when knowledge doesn't originate from experience, it comes from the imagination. And this is precisely the case of mathematics that, because it originates independent of experience, carries with it a sure and certain knowledge. In this sense, the objective of this paper is to expound the theory of knowledge in David Hume and how it questions rationalism. As such, I intend to examine the *Treatise of Human Nature* and the *Investigations about Human Understanding*, having as a conducting wire the following parts: i) the problem of the formation of human knowledge in general; ii) understand the status of math as knowledge, as well as iii) to approach the Cartesian influence in Hume's theory through Berkeley's and Locke's theories.

**Key-words:** David Hume. Knowledge. Impressions and Ideas. Rationalism.

## INTRODUÇÃO

Geralmente, David Hume é considerado um cético, e o próprio autor assim se identifica. Defensor de que o conhecimento deriva de verdades obtidas através da experiência, mas que não se encontra completamente nela, Hume fundamenta sua teoria na noção de percepções – que se dividem em *impressões* e *ideias* – e na compreensão do status que fundamenta a certeza matemática. A diferença entre elas é que as impressões são mais vívidas que as ideias quando surgem na consciência (*Tratado da Natureza Humana*, p. 25). E esse conhecimento que não possui relação empírica direta pode referir-se a um conhecimento seguro e certo. Este conhecimento seguro e isento de dúvidas se expressa na matemática.

Partindo desses pontos, o presente estudo objetiva analisar em que medida se pode falar de algum apriorismo na filosofia humiana (particularmente, no caso do uso do Princípio de Não-Contradição na fundamentação da matemática) e compreender o papel das ideias nesse contexto. Buscar-se-á neste estudo responder se há possibilidade de falar sobre algum racionalismo na filosofia da ciência de Hume.

## Teoria das Ideias em Descartes

Em sua teoria, René Descartes defende que a razão é a verdadeira fonte de conhecimento universal, pois ela quem viabiliza as ideias e os princípios que o homem conhece. Embora recorra a argumentos céticos para justificar sua tese, o autor afirma que o conhecimento através das percepções sensoriais frequentemente leva ao erro e, por isso, não se deve dar credibilidade como conhecimento seguro.

---

<sup>1</sup> Email: [lorena.fiungo@gmail.com](mailto:lorena.fiungo@gmail.com).

Partindo da premissa de que o que se origina dos sentidos seja falso, Descartes questiona a natureza da mente humana. Supondo que essas percepções possam ser todas falsas, o autor propõe, metodologicamente, que nunca existiu nada além das mentiras já representadas pela memória. Negando a existência de coisas exteriores, até mesmo do corpo, quebra por completo a necessidade dos sentidos para obtenção de conhecimento. Descartada a possibilidade das sensações como conhecimento seguro, o autor pressupõe a existência de um deus enganador (*génie malin*), extremamente poderoso e astucioso. Esse deus, “que me engana o quanto pode, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo” (Descartes, 2013, p.45). Após examinar essas ideias, Descartes finalmente estabelece que o enunciado “eu sou, eu existo” (*Ego sum, ego existo*) é necessariamente verdadeiro todas as vezes que é pronunciado ou originado na mente. E essa dúvida metódica (de que o que seja oriundo dos sentidos não seja certo) fará com que, nas três primeiras meditações metafísicas, o sujeito saia do ‘eu sinto’ para o ‘eu penso’, o *cogito*<sup>2</sup>.

Mas, de onde sei que não há algo diverso de todas as coisas cujo censo acabo de fazer e a respeito de que não haveria a mais mínima ocasião de duvidar? [...] Mas já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo. Portanto, não me persuadi de que eu, também não era? Ao contrário, eu certamente era, se me persuadi de algo ou se somente pensei algo. (IBID, p. 43-45)

Posteriormente, Descartes quebra esse argumento, provando que Deus existe e é verdadeiro. No entanto, a terceira meditação foi formulada com o intuito de provar o argumento anterior, tendo como fio condutor uma análise da ideia e do princípio de causalidade.

A teoria da ideia formulada por Descartes desempenha um papel de suma importância para a prova da existência de Deus, pois essa é a ideia de um ser infinito e que concebemos em nossos pensamentos base da sua argumentação. No racionalismo em geral, tudo possui uma causa (ideia) e o princípio de causalidade (a ideia mesma) é supremo. Para Descartes, algumas ideias parecem inatas, adventícias e outras inventadas por *mim mesmo*<sup>3</sup>.

Ao referir-se à ideia, enquanto ato, o autor afirma que ela é verdadeira, pois se encontra no pensamento. Há outra característica da ideia: a realidade objetiva. Ela nos remete a complexidade e aos graus de realidade (ibid., p. 81-85). Com isso, podemos perceber que há ideias que possuem mais realidade do que outras. Ele utiliza o seguinte exemplo:

Agora, no que se refere às ideias, se consideradas em si mesmas e não referidas às coisas a que se reportam, não podem ser propriamente falsas. Pois imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que imagino tanto uma quanto a outra. (IBID, p. 75)

Ambas não se diferem por serem coisas distintas, mas porque seus objetos podem ser situados em uma escala de realidade, de graus

<sup>2</sup> Para Descartes, o *cogito* é o desdobrar do pensamento. Seria o ato de pensar sobre o pensamento. Partindo desse ponto, o pensamento seria o ponto arquimediano em que eu posso partir para construir certezas rigorosas. No entanto, como veremos, a existência de Deus é que fundamentará todo o conhecimento certo, em última instância.

<sup>3</sup> As ideias inatas são aquelas que se originam em nossa mente, produzidas sem recurso da experiência; as adventícias são as que chegam até nós através dos sentidos; e as criadas por *mim mesmo* (factícias), são produzidas na imaginação. As ideias inatas seriam para Descartes as matemáticas, a ideia de Deus, além do próprio *cogito*, pois ambos são produzidos sem recurso da experiência e se encontram em algum lugar de nossas mentes.

do ser, numa hierarquia ontológica, que para Descartes, parte do nada e chega ao infinito (Deus).

Segundo Descartes, Deus existe e é a causa da ideia que temos dele. Enquanto somos apenas potência, Deus existe em todas as suas infinitas qualidades concebidas por nós, mas jamais compreender em sua totalidade. Ele diz:

E, assim, a ideia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim. Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente, inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente. Pois, embora haja em mim certa ideia de substância, pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela procedesse de alguma substância que fosse deveras infinita. (DESCARTES, 1989, p. 91)

A ideia de um ser perfeito e infinito também é clara e distinta. E tudo aquilo que por nós é percebido de maneira clara e distinta é real e contém alguma perfeição, segundo Descartes. Porém, a razão sozinha não pode garantir que uma ideia projetada por nós esteja de acordo com a realidade. Assim, em todos os nossos pensamentos de verdade ou falsidade, existem vários fatores que impossibilitam saber se existe outra coisa para nossas ideias além de nós mesmos. Esses fatores também são dados por uma de nossas ideias inatas.

De fato, também podemos ter algumas ideias inatas, claras e distintas que associamos a coisas corporais, como as ideias de número e substância, que não advêm das impressões sensíveis, entretanto, uma vez que podemos

tirá-las das ideias que temos de nós mesmos como seres pensantes ou da relação dos nossos pensamentos claros e distintos, em nada poderão garantir que existe algo externo aos nossos espíritos. Ficando apenas a ideia de que Deus é um ser perfeito e que, por ser perfeito, é impossível ser projetado por ideias do espírito de um imperfeito, assim como a ideia de perfeição ficam impossíveis de ter como causa impressões sensíveis. Dessa forma, René Descartes chega à conclusão: já que somos capazes de criar essas ideias, existe um ser perfeito e infinito que as causou em nós.

Claramente vemos as concepções metafísicas cartesianas interferirem em sua teoria sobre o conhecimento. Pois, se a dúvida nos conduz ao *cogito*, esse sujeito pensante, que não precisa do corpo para que possa existir, tem outras ideias que também não necessitam do externo, mas que se apresentam como dados intelectuais dos quais a razão não poderia duvidar. A teoria cartesiana das ideias evidencia a existência de Deus e da matemática como ideias inatas, claras e distintas, isentas de experiência. Desse modo, são conhecimentos verdadeiros. As projeções mentais, os sonhos e os sentidos apresentam informações falsas sobre o conhecimento. Apenas através das ideias que se pode ter conhecimento confiável.

### **Impressões e Ideias em David Hume**

Para David Hume, todo nosso conhecimento deriva da experiência sensível e nada existe na razão que não tenha estado anteriormente na experiência. Em Hume, as percepções humanas se restringem a dois gêneros: *impressões* e *ideias*. Ambas se distinguem pela qualidade e pelo grau de intensidade que atingem e penetram em nosso pensamento (*Tratado, 1.1.1*). Sem impressão não existe ideia, ou seja, é

impossível ter a ideia de algo que não tenhamos experimentado primeiramente enquanto impressão, a impressão é anterior à ideia.

Aquilo que entra na mente humana com mais intensidade é chamado de *impressões*. Nelas se incluem as paixões, sensações e emoções. As *ideias* são cópias dessas impressões no pensamento e no raciocínio. No entanto, há momentos em que nossas impressões são tão apagadas e fracas quanto as ideias que não somos capazes de diferenciá-las. Apesar da semelhança em alguns casos, elas são tão diferentes que não seria possível enganar-se ao separá-las em duas classes distintas, atribuindo a cada uma delas um nome característico para apontar suas diferenças.

David Hume faz, ainda, uma segunda divisão das percepções, é uma divisão entre *simples* e *complexas*. As percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação, enquanto as complexas são o oposto das citadas anteriormente, podendo ser distinguidas em partes. Mesmo que uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam qualidades atribuídas a uma maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa e são distinguíveis umas das outras, de acordo com o autor.

Dessa forma, atribui-se à palavra “ideia” o sentido original, ou seja, aquilo que depende das sensações, são fracas imagens das impressões. Hume discorda do sonho cartesiano e de que as ideias sejam inatas. As ideias não são a origem de tudo que existe e não são inatas. As impressões são inatas.

Quanto ao termo “impressões”, Hume diz que “gostaria que não o entendesse aqui como exprimindo a maneira pela qual nossas

percepções vividas são produzidas na alma, mas como exprimindo as próprias percepções – para as quais não existe um nome particular, nem em inglês, nem que eu saiba, em nenhuma outra língua”.<sup>4</sup>

Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia... A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama MEMÓRIA, e a outra IMAGINAÇÃO. (HUME, 2009, 1.1.3, p. 33)

Hume afirma que entender a forma como a mente funciona é a base para apresentar como o ser humano cria o conhecimento relativo a todos as ciências produzidos pelo homem. A tese de Hume se baseia na utilização das ciências naturais para analisar o entendimento humano. O autor afirma que todos os conhecimentos produzidos pelo ser humano são fruto da experiência sensível e são expostos como imaginação.

Os conhecimentos, no entendimento de Hume, associam as ideias por meio de princípios, criando novas ideias. Em decorrência, o homem apresenta conclusões sobre os fatos no mundo. No entanto, a função da imaginação é primordial no processo da criação de conhecimentos para os seres humanos.

A distinção entre memória e imaginação é importante para explicar a formação da mente. A memória preserva a forma original que os seus objetos se apresentam. No entanto, a principal função da memória não é preservar ideias simples, mas sua ordem e posição (*T*, 1.1.4). O fato de basear-se em fenômenos comuns torna a memória algo não muito interessante para Hume. Já a imaginação tem a

---

<sup>4</sup> Hume, 2009.

liberdade de transpor e transformar suas ideias. Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre ideias, ela pode facilmente separá-las (*T*, I.1.4). Segundo Hume, a imaginação passa facilmente de uma ideia a qualquer outra que seja *semelhante* a ela; tal qualidade, por si só, constitui um vínculo e uma associação suficientes para a fantasia. Hume aponta que a imaginação vem do princípio de associação de ideias e tal princípio, por sua vez, tem uma ligação com as relações entre qualidades de impressões e sensações que acontecem.

Para entender o pensamento de David Hume em relação à função da imaginação na construção do conhecimento humano, é necessário compreender a forma como as ideias ou pensamentos são criados. Hume, além de afirmar que as ideias ou pensamentos da mente humana são frutos da experiência sensível e apresentadas como imaginação, afirma que a imaginação relaciona tais ideias através de alguns princípios e, dessa maneira, formula novas ideias, chegando a conclusões sobre fatos do mundo. Porém, o autor diz que a imaginação pode repetir as sensações do sentido, mas nunca será igual à sensação original. David Hume afirma que o mundo é constituído por fatos. De forma mais clara, há sempre algo na mente que foi fornecido pelos sentidos para gerar novos conhecimentos, chamado por Hume de imagem ou pensamento

No último parágrafo da seção III do *Tratado*, a imaginação é apresentada como de caráter impulsivo por natureza, fugindo a obediência que coloca a memória em um plano uniforme.

A mesma evidência nos acompanha em nosso segundo princípio, a liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas ideias. As fábulas que encontramos nos poemas e romances eliminam qualquer dúvida sobre isso. A natureza é ali

inteiramente embaralhada, e não se fala senão de cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos. (HUME, 2009, p. 34).

Sendo assim, trata-se de uma característica de liberdade. E, graças a ela, a imaginação é destacada desde o início do *Tratado da Natureza Humana* como um recurso propenso a entrar em confronto com os dados da experiência. A capacidade de criar seres e objetos fantásticos é uma forma da imaginação ultrapassar o real que é ofertado pela experiência. Todavia, o primeiro parágrafo da seção “*Da conexão e associação de ideias*” mostra que a falta de previsibilidade gerada pela liberdade pode ser rapidamente limitada pela influência dos princípios naturais de associação entre as ideias.

Como a imaginação pode separar todas as ideias simples, e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações desta faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares. (HUME, 2009, p. 34)

Na *Investigação acerca do Entendimento Humano*, há um princípio de conexão entre os diversos pensamentos ou ideias do espírito humano e, ao serem apresentados à memória ou à imaginação, introduzem-se uns aos outros com certo grau de regularidade (HUME, 2009, p. 39). A imaginação, em Hume, adquire, através de um longo costume, o mesmo método de pensamento, e percorre as partes do espaço e do tempo ao criar seus objetos. Ao estabelecer e classificar três princípios de



conexão entre as ideias<sup>5</sup> ele nos convida a considerar alguns dos efeitos delas sobre as paixões e a imaginação.

### O problema do Racionalismo em David Hume

Hume investigou sobre a origem, possibilidade e os limites do conhecimento e, a partir disso, fez um ataque à razão como conhecimento seguro. Tendo em vista a teoria das ideias de Locke<sup>6</sup>, o autor escocês estabelece uma análise do entendimento humano como ponto de partida.

O conhecimento humano, em Hume, também se refere a fatos. Esse conhecimento referente a fatos baseia-se na experiência sensível e é proporcionado através das impressões. Em sua conclusão sobre o conhecimento racional não ser verdadeiro, Hume propôs que, se não existem ideias inatas, certamente, não existe a causalidade. Assim surge o problema da causalidade em Hume, pois se todas as ideias derivam das impressões sensíveis, logo, onde não há impressão sensível, não há conhecimento. Portanto, não podemos dizer que temos conhecimento *a priori* da causa de um acontecimento.

De fato, Hume percebe a importância do princípio da causalidade e da indução. Ainda

assim, faz uma crítica severa a ambos: o nosso conhecimento dos fatos se limita às impressões atuais e à rememoração de impressões passadas. Claro que não podemos dizer o que acontece no futuro, porque um fato futuro ainda não aconteceu. Contudo, há fatos que esperamos acontecer. Um exemplo: quando ateamos fogo no papel, esperamos que o papel queime. Essa certeza que temos, baseia-se na noção de causa, atribuímos ao fogo a causa de o papel queimar. O autor afirma que só por meio da experiência é que podemos conhecer a relação entre causa e efeito. Tendo a experiência como a única fonte de conhecimento verdadeira dos fatos, conclui-se até aqui que só podemos conhecer *a posteriori*.

Na seção 4 da *Investigação acerca do Entendimento Humano*, Hume divide os objetos da razão humana em dois tipos: *relações de ideias* e *questões de fato*. O primeiro tipo está relacionado às ciências da geometria, álgebra e aritmética, isto é, toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa. Para o autor, as proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independente do que se possa em qualquer parte do universo. As questões de fato não são determinadas do mesmo modo e nossa evidência de sua verdade é da mesma natureza que a precedente. Segundo Hume, o contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode, jamais,

---

<sup>5</sup> Hume classifica três princípios de conexão entre as ideias: de *semelhança*; de *contiguidade* no tempo ou no espaço; e *causa e efeito*. Um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original devido a *semelhança*; quando se pensa em escrever uma história, por exemplo, isso nos leva naturalmente a uma indagação ou observação de algo que ocorreu em determinado espaço e em determinados tempos, por conta da *contiguidade*; a unificação de diversos eventos em um corpo é a *causa e efeito*. Através dos princípios citados, é que as ideias penetram na mente e concebem diferentes enunciados, que podem ou não serem convincentes, dependendo da conexão entre elas.

<sup>6</sup> J. Locke procurou investigar a origem do entendimento humano com base nos graus da crença, opinião e assentimento. Assim como Hume, afirmava que não existem ideias inatas em nossa mente. Para ele, nossa mente é como uma folha em branco e conforme vamos vivendo, as impressões sensíveis vão se depositando e por meio de processos mentais, elas se tornam impressões. Em Locke, as ideias da quantidade não são as únicas capazes de demonstração. Segundo o autor, o conhecimento se fundamenta em “relações de ideias”, que permanecem invariáveis, claro, se as ideias não se alterarem. Hume e Locke divergem em suas teorias quando se trata da caracterização da crença, que para Hume, reina na esfera da opinião e é estendida para todas “as questões de fato e de existência”.

implicar contradição, e a mente concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo que se ajusta de maneira perfeita à realidade (HUME, 2009, p. 48). Ele utiliza o exemplo “que o Sol não nascerá amanhã” para mostrar que não poderíamos mostrar a falsidade desse argumento. É claro que “o sol pode nascer amanhã”, mas isso é algo provável e não completamente certo, pois o fato de ele não nascer é improvável, porém, não se torna impossível.

O modo em que assumimos com naturalidade determinados eventos, como o citado anteriormente (o sol nascerá amanhã), não deriva, segundo Hume, de uma dedução lógica, mas de nossa predisposição em formar hábitos. O hábito de observar o mesmo evento ocorrendo sempre induz a crer que continuará a ocorrer. É algo psicológico e não tem ligação com qualquer fundamento lógico do entendimento ou da razão. O hábito ou costume, seria em Hume:

O costume é, pois, o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado. Sem a influência do costume, ignoraríamos completamente toda questão de fato que está fora do alcance dos dados imediatos da memória e dos sentidos. Nunca saberíamos como ajustar os meios em função dos fins, nem como empregar nossas faculdades naturais para a produção de um efeito. Seria, o fim de toda ou quase toda especulação. (HUME, 2009, p.63)

Todos os raciocínios referentes a questões de fato, aparentemente, fundam-se na mesma natureza, a qual ele nomeia como relação de *causa e efeito*. Somente por meio dessa relação que podemos ir além daquilo que nos é evidente na mente e nos sentidos. É evidente que não podemos dizer o que acontece no

futuro, pois um fato futuro ainda não aconteceu. Contudo, há fatos que esperamos acontecer. O autor cita o exemplo de calor e luz, que são efeitos colaterais do fogo. Sempre vamos esperar que o fogo esquente, queime, produza luz.

No entanto, Hume diz que, se quisermos nos convencer acerca do que nos assegura sobre as questões de fato, é necessário investigar como chegamos ao conhecimento das causas e efeitos. Para o autor, “o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas provém inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares se acham constantemente conjugados uns aos outros”. Uma ideia relacionada com outra ideia pode dar um conhecimento *a priori*, mas um fato relacionado com outro fato não pode dar o mesmo. Hume conclui que a cada solução, surge outra questão mais difícil. Embora a experiência seja necessária, Hume se depara com uma questão relevante: como todo conhecimento seria *a posteriori*, sendo que existem as verdades matemáticas como verdades necessárias? Esta pode ser tida *a priori*, levando em consideração que fazemos uso de conhecimentos para, então, conhecê-las ou da dedução para demonstrá-las. Hume conclui que as verdades sobre questões de fato são relativas e são conhecidas *a posteriori*. Dessa forma, o conhecimento *a priori*, mesmo sendo absolutamente certo, não diz respeito ao conhecimento do mundo, uma vez que sua verdade é indiferente a qualquer observação do mundo.

## Considerações Finais

O objetivo central foi investigar a possibilidade de falar acerca de um conhecimento seguro na filosofia humiana, cuja origem não tenha base empírica. David Hume considera que há um conhecimento *a priori*<sup>7</sup>. No entanto, apresenta que tal conhecimento não é essencial, levando em consideração que ele não diz nada em relação ao que existe *a posteriori*. Dessa forma, esse conhecimento estaria fundamentado no conhecimento matemático.

Na *Investigação acerca do Entendimento Humano*, uma nota do tradutor, Anoar Aiex, diz que:

[...] as ciências da natureza correspondem a uma necessidade interior de colocação de ordem nas coisas, a fim de que a sobrevivência do homem seja garantida. Seus fundamentos seriam, portanto, irracionais, pois a crença que está na base de todo o conhecimento natural não tem qualquer estruturação lógica. Esta se encontra apenas nos domínios da matemática, cujas verdades são apodíticas, necessárias e invariáveis. (HUME, 2004, p.10)

Os fundamentos da matemática como conhecimento seguro e isento de dúvidas, decorreriam do Princípio de Não-Contradição, pois ele nos coloca a impossibilidade de negar o conhecimento matemático.

De fato, fica claro que Hume aceitava a existência de conhecimentos *a priori*, apenas não aceitava que algo de substancial se pudesse saber *a priori*. O que para Descartes era dado através das ideias inatas, em Hume era dado através das relações de ideias – o autor não chama diretamente de um conhecimento *a*

*priori*, mas sim de relação de ideias. A associação de ideias decorre de princípios naturais de funcionamento da mente, o que nos coloca diante de um conhecimento certo.

A matemática estaria, portanto, incluída nessa associação de ideias por ser conhecida *a priori*, por meio da intuição ou demonstração.

## Referências Bibliográficas

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira* (partes II, III e VI). Trad. Fausto Castilho, São Paulo: Unicamp, 2013.

HUME, D. *Investigação acerca do Entendimento Humano* (sec. I a VII e XII). Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais* (Livros I e II). Trad. D. Danowski, São Paulo: UNESP, 2009.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (Livros I e II). Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

<sup>7</sup> O conhecimento *a priori* se dá anterior à experiência e, portanto, a sua verdade não depende dela.

## DEBATE DE KANT E HUME EM TORNO DA CAUSALIDADE

Gregory Wagner N. Carneiro  
Graduando Filosofia UnB

### Resumo

Este trabalho busca entender e expor de que maneira David Hume questionou o problema da conexão causal e de que maneira Immanuel Kant respondeu a Hume e, ao fim, quais foram as lições filosóficas que remaneceram. Tudo, obviamente, envolto em uma apresentação apropriada do empirismo humeano e do idealismo transcendental de Kant.

**Palavras-chave:** Hume; Kant; Empirismo; idealismo transcendental; causalidade.

### Abstract

*This work aims to understand and explain how David Hume put a question above the causal connection and how Immanuel Kant answers Hume's questions and, in the end, what were the philosophical lessons that remained of this discussion. All of that, obviously, made among a fair explanation of Hume's empirism and Kant's transcendental idealism.*

**Keywords:** Hume; Kant; Empirism; Transcendental Idealism; causality.

A causalidade é presente na vida humana. Falamos em “causa” e “consequência”, sem jamais nos darmos conta do sentido dessas afirmações. “Solta-se um copo no ar e ele cairá”, “onde há fumaça, há fogo”, da física newtoniana até conhecimento corriqueiro, isto é, a ciência e o senso comum estão embasados em só um tipo de assumpção: a conexão entre os fatos. David Hume e Immanuel Kant são, sem dúvida, dois marcos representativos da discussão sobre a causalidade na história da

filosofia. Como veremos, por mais simples que venha a parecer, a tese de que a simples observação de que algo que se segue a outro no passado não oferece garantia de que assim continuará a ser, ou seja, o questionamento da causalidade, ficou sem ser respondido por muito tempo. Kant, por sua vez, determinado a cuidar do problema humeano que, para repetir a famigerada frase, o “despertou do sono dogmático” (*Prol*, A 13; *Prol*, 17)<sup>1</sup>, fornece, em sua teoria, uma abordagem que nos permite entender o que é este dogmatismo tão poderoso, qual a real profundidade dos argumentos de David Hume e, por fim, qual rumo deve a filosofia tomar para não afundar no ceticismo.

### *As objeções de David Hume*

O início deste debate é bem demarcado. Sabe-se que David Hume abordou o problema da conexão causal no seu Tratado da Natureza Humana (THN) e voltou a reafirmar a sua posição, agora em termos céticos bem definidos, na Investigações Sobre o Entendimento Humano (EHU). Um empirista declarado, Hume sempre foi um combatente da filosofia que ele mesmo denominava abstrusa (EHU, 1.1.17; IEH, 32). O objetivo da filosofia de Hume, no que tange ao conhecimento, é fazer uma incursão sobre o entendimento humano, e assim demonstrar que não há garantias para se acreditar em afirmações como as feitas pela metafísica. Para tanto, a filosofia humeana parte de famosa distinção dos objetos do entendimento: relações/questões de fato e relações de ideias (EHU, 4.1.1; IEH, 53). Estas, que cuidam do que é certo e demonstrável, são simples operações do pensamento e não dependem do que “possa

---

<sup>1</sup> As obras citadas serão indicadas entre parênteses, com sobrenome do autor, ano da edição e página. Nas obras de Kant, uma abreviação do nome da obra no original com a paginação original (“A” e “B”, tradicionalmente, representam a primeira e segunda edição original) e, logo em seguida, a abreviação da tradução usada no trabalho e a sua página. Nos livros do Hume, a citação será entre parênteses, com a abreviação do nome da obra no original e na tradução, seguido da numeração do livro, seção, parte e parágrafo usados, no caso do *Tratado*, e seção, parte e parágrafo, no caso das *Investigações*. Algumas citações e comentários “extras” são colocados como notas de rodapé. Todas as obras usadas estão na referência bibliográfica.

existir em qualquer parte do universo” (EHU, 4.1.1; IEH, 53). As relações de fato estão, para Hume, em umbilical ligação com a causalidade<sup>2</sup>.

Três perguntas humeanas norteiam as relações de fato (THN, 1.3.2.14 e 15; TNH, 106): qual o sentido usado quando afirmamos que é necessário que tudo tenha uma causa? O que faz com que uma causa se ligue a um efeito particular e não outro qualquer? Qual é o real fundamento de todas essas afirmações sobre a causalidade? A segunda e a terceira questão causal que marcamos são as mais importantes e abrange a primeira pergunta (THN, 1.3.3.9; TNH, 110).

Para começar a responder estas perguntas, especificamente no TNH, Hume faz classificações mais rígidas para a alocação da causalidade, valendo-se do conceito de ideias complexas, que seriam uma união de percepções simples. Estas seriam ideias ou impressões que não admitiriam qualquer divisão. A ideia de uma montanha de ouro, por exemplo, nada mais é do que a junção da percepção simples de uma montanha e de uma percepção do ouro. Bom lembrar que Hume é um dos precursores do princípio da cópia, ou seja, as ideias simples são sempre cópias de uma impressão sensível correspondente. As ideias complexas são divididas em três tipos: relações, modos e substâncias (THN, 1.1.4.7;

TNH, 37). As relações são definidas como união de duas ideias, ainda que arbitrárias, mas que podem ser consideradas de união apropriada (THN, 1.1.5.1, TNH, 37). Aprofundando na ideia complexa que se liga pela relação, Hume separa em sete classes as fontes das relações filosóficas<sup>3</sup>: a semelhança, a identidade, espaço e tempo, quantidade e número, contrariedade, causa e efeito. De todas as relações, a de causa e efeito é uma cujos “acidentes” influenciam completamente a ideia e a fazem ser indeterminada. Em outras palavras, é dependente de um contexto experimental<sup>4</sup>. Isto fica óbvio quando Hume, no THN, atesta que o “poder pelo qual um objeto produz o outro jamais pode ser descoberto apenas por meio de suas ideias, é evidente que só podemos conhecer as relações de causa e efeito pela experiência, e não por algum raciocínio ou reflexão abstratos” (THN, 1.3.1.1; TNH, 98)

Indo mais a fundo no estudo da causalidade, Hume identifica que a relação causal tem alguns caracteres: a contiguidade espacial e a prioridade, ou sucessão temporal, para usarmos o termo de Faggion (FAGGION, 2012a: 350). É preciso ainda, aliado a essas características, que se conclua, para que chamemos uma relação de causa e efeito, que haja entre os fatos uma conexão necessária. Este ponto é, por sinal, imprescindível, afinal “[u]m objeto

---

<sup>2</sup> “Todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*. (...) Se perguntássemos a um homem por que ele acredita em alguma afirmação factual acerca de **algo que está ausente** - por exemplo, que seu amigo acha-se no interior, ou na França -, **ele nos apresentaria alguma razão, e essa razão seria algum outro fato**, como uma carta recebida desse amigo (...). **Todos os nossos raciocínios relativos a fatos são da mesma natureza.** (destaque nosso) (EHU, 4.1.1, IEH, 54 e 55)

<sup>3</sup> “Pode-se talvez pensar que é infundável a tarefa de enumerar todos as qualidades que tornam os objetos passíveis de comparação e que são responsáveis pela produção das ideias de relação filosófica. Se observarmos cuidadosamente essas qualidades, porém, veremos que elas podem, sem dificuldade, ser reduzidas a sete classes gerais, que podemos considerar fonte de toda relação filosófica.” (THN 1.1.5.2; TNH, 38)

<sup>4</sup> Observa-se que todas as relações “podem ser divididas em duas classes: as que dependem inteiramente das ideias comparadas e as que podem se transformar sem que haja nenhuma transformação de ideia” (THN, 1.3.1.1; TNH, 97). A ideia de um triângulo é invariável. Exemplo de relação que depende puramente de ideias comparadas. A causalidade, todavia, pode se manifestar de infinitas maneiras diferentes não abarcadas pela ideia original.



pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado sua causa. Há uma CONEXÃO NECESSÁRIA a ser levada em consideração” (THN 1.3.2.11; TNH, 105). Aqui, duas correntes de pensamento sobre o que se tem por “necessidade” se colocam: a regularista e o agencial.

A interpretação agencial confere a ideia de conexão necessária ao poder, a energia de um objeto de modificar a outro (FAGGION, 2012a: 351). O modelo regularista, como o próprio nome parece sugerir, outorga à necessidade da conexão entre dois fatos tão somente um efeito generalizador. As influências entre dois objetos com contiguidade e sucessão passadas, e pelo homem experimentada, são estendidas também para outros dois objetos semelhantes que se encontrem em mesma posição de contiguidade e sucessão no futuro. Hume parece ser expresso em adotar o modelo regularista ao dizer, no THN, que “é impossível mostrar, em um só exemplo que seja, o princípio em que se situa a força e o poder ativo de uma causa; e que o entendimento mais refinado e o mais comum se veem igualmente perdidos a esse respeito.” (THN 1.3.14.7; TNH, 191). A ideia humeana, portanto, não se liga a nada na matéria e os termos comumente colocados como explicação da conexão necessária não passam de uma confusão semântica muito antiga<sup>5</sup>. Aliás, é preciso lembrar que o objetivo de Hume é justamente fazer uma filosofia modesta em objetivos, e não retornar a metafísica antiga (FAGGION,

2012a: 351). Outra conclusão não pode haver senão aquela em que Hume quer destacar o poder das impressões na nossa ideia de conexão causal (THN 1.3.14.16 e 17; TNH, 197) e, ao mesmo tempo, afirmar que não deriva em nada de algo oculto nos objetos. Agora, se por um lado Hume caminha diretamente para o modelo regularista, é imprescindível que saibamos que não se trata de um simples registro de fatos passados<sup>6</sup>. A generalização se traduz em previsibilidade, em mais que memória.

Pois bem. Passando para o terceiro questionamento humeano, resta saber qual o fundamento último da causalidade. Se relação causal, uma conjunção constante que usamos explicar o futuro, isto é, aquilo que ainda não foi experimentado, pode ou não ser fundamentada é o problema central deste trabalho. Nas palavras do próprio autor:

Em nenhuma delas [das sete relações filosóficas], a mente é capaz de ir além daquele que está imediatamente presente aos sentidos, para descobrir seja a existência real, seja as relações dos objetos. **Apenas a causalidade produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação.** As outras duas relações só podem ser empregadas no raciocínio enquanto afetam ou são afetadas por ela. (THN 1.3.2.2; TNH, 102) (Destaque nosso)

<sup>5</sup> “Nenhuma questão, por sua importância e dificuldade, causou mais discussões entre os filósofos antigos e modernos que esta referência à eficácia das causas (...)” “Na verdade, nenhuma dessas expressões [poder, eficácia, força...], *assim aplicadas*, possui um sentido distinto; ao emprega-las, estamos apenas utilizando palavras comuns, sem ter nenhuma ideia clara e determinada. Mas, como o mais provável nesse caso é, não que essas expressões nunca tenham tido nenhum sentido, e sim que elas tenham perdido seu sentido verdadeiro por terem sido *erroneamente aplicadas* (...)” (THN 1.3.14.3 e 14; TNH, 189 e 196)

<sup>6</sup> “A ideia de uma generalização, a saber, de todas as instâncias de um tipo, seria uma ideia composta pela mente a partir da ideia mais simples de um número particular de casos dados, a saber, das instâncias já observadas de um tipo, que, por sua vez, seria a mera cópia de impressões de instâncias daquele tipo colecionadas até o momento presente.” (FAGGION, 2012a: 356)

Visto, contudo, que tudo que sabemos tem que ter esse lastro dado pela experiência, fica claro que essa pretensão da causalidade é infundada quando pretende ser alguma regra da natureza. O problema, imperioso notar, é justamente a falta da impressão que justifique a projeção da causalidade para o futuro. Não por outra razão, se afirma por toda o THN e EHU: as relações causais buscam ultrapassar os resultados das experiências, querem sempre estender a explicação do passado para o futuro<sup>7</sup> - o que é o mesmo que afirmar, ao passo que não se funda em uma impressão<sup>8</sup>, que não parece ter um fundamento racional e certo.

Agora, no meio deste efeito paralisante eminente do empirismo, que fazer, já que é claro que parece que fazemos isso no cotidiano e acreditamos ser objetiva a relação causal? A famosa hipótese de Hume para justificar tal inferência é o hábito. Esta *propensão da natureza humana*, como destaca Faggion (FAGGION, 2012a: 359), se mostra perfeita para explicação da causalidade: primeiro, por se projetar para os casos futuros; segundo, por se basear em experiências passadas. Mas daí que Hume só encontra uma necessidade causal mais fraca que a pretendida pelos metafísicos, pois “o costume determina a mente considerar aquele que usualmente o acompanha (...), me fornece a ideia de necessidade” (THN 1.3.14.1; TNH, 189). O costume, ou hábito, é uma predisposição natural do homem e que nos leva a aceitar os resultados da experiência como perfeito para algo ainda não experimentado

(THN 1.3.6.16; TNH, 122). O que faz da causa nada mais que “um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de uma formar uma ideia mais vívida do outro” (THN 1.3.14.31; TNH, 203).

O máximo de objetividade da metafísica, em Hume, dá lugar à uma subjetividade naturalista de nossas inferências<sup>9</sup>. Embasado na virtude primeira da experiência como justificadora das ideias mais complexas, ao visitar a estrutura de como abordamos as relações causais, verificamos que não há impressão que a justifique, isto é, o efeito nada diz da causa e vice-versa. O erro de Hume, como sugere Kant, foi seu pouco esforço em compreender uma guinada necessária para a compreensão completa do entendimento humano, que não lhe deixou outra saída senão assumir uma postura parte cética, parte naturalista.

#### *O que Hume não compreendeu*

A visão de Hume, se fosse possível resumir em apenas uma curta sentença, a melhor seria colocada da seguinte maneira: o conhecimento humano é primordialmente empírico, *a posteriori* e é todo duvidoso. Mesmo que Hume e Kant estejam juntos em um processo de “desontologização” (FAGGION, 2012a: 370 e 371), a reestruturação da objetividade do conhecimento humano, que demonstra o

<sup>7</sup> “Vemos assim que, dessas três relações que não dependem meramente de ideias, a **única que remete para além dos nossos sentidos**, e nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos, é a *causalidade*.” (destaque é nosso) (THN 1.3.2.3; TNH, 103)

<sup>8</sup> “A ideia de necessidade surge de alguma impressão. Nenhuma impressão transmitida por nossos sentidos é capaz de gerar tal ideia. **Ela deve, portanto, ser derivada de alguma impressão interna, ou seja, de uma impressão de reflexão.**” (destaque é nosso) (THN 1.3.14.22; TNH, 199)

<sup>9</sup> Isto significa que “transferimos a determinação do pensamento para os objetos externos e supomos que existe, entre estes, uma conexão real e inteligível – pois esta é uma qualidade que só pode pertencer à mente que os considera” (THN 1.3.14.27; TNH, 202)

avanço filosófico implementado, só é vista no idealismo transcendental. O avanço kantiano, se é que deveríamos chamar assim, contra o ceticismo humeano é colocado nos *Prolegômenos* de maneira muito clara. Nesta obra, Kant afirma explicitamente que foi Hume quem melhor abordou os o problema da metafísica, partindo “essencialmente de um único, mas importante, conceito da metafísica, a saber, a conexão de causa e efeito (...)” (*Prol*, A 8; *Prol*, 14). Kant absorve, é verdade, a ordem de Hume entre a experiência e conhecimento.

Quanto a fundamentação, contudo, o hábito pouco serve para Kant, uma vez que não teria poder de adquirir força universal, de se impor enquanto conhecimento a todos (*KrV*, B 3-5; *CRP*, 63 e 64), bem como representava uma “tomada de um sentido interno por uma característica do mundo externo” (FAGGION, 2012a: 372). A própria pretensão de objetividade paracientífica, os acordos ordinários da vida corrente, o senso comum, são pistas de que há algo no entendimento além da justificação naturalista das inferências causais (*KrV*, B 3; *CRP*, 63). Kant, nesta toada, optou por encontrar segurança para esses conceitos justamente fora da experiência: no entendimento puro. Só o estudo dessa ciência formal<sup>10</sup> dará os critérios seguros para a “metafísica”, ao tempo em que é a única saída para o efeito paralisante dos questionamentos colocados por Hume.

Kant busca um diálogo direto com Hume, como é fácil notar, pois está preocupado com a racionalidade das inferências sobre

“contingência da associabilidade das representações sensíveis” (FAGGION, 2012a: 375). Pretende mostrar que existe um arcabouço normativo da natureza que não é derivado propriamente da coisa em si e é primordialmente condicionada, em sua abrangência, pela experiência possível (*KrV*, B XIX; *CRP*, 47). Para tanto, ainda na introdução da *CRP* (*KrV*, B 1 e 2; *CRP*, 62), o conhecimento puro é separado do empírico. A diferença situa-se na presença ou não do elemento empírico como elemento necessário da formação do conceito. Quanto à ordem, o conhecimento empírico é *a posteriori*, ou seja, vem após a experiência, enquanto o conhecimento *a priori* prescinde de qualquer dado sensível. Esta concepção de algo *a priori* no entendimento serve para reafirmar que não é todo conhecimento derivado da experiência. A precedência no tempo, afirma Höffe (HÖFFE, 2005: 46), não significa a origem real. Neste ponto, Kant já está em certo sentido além de Hume.

Os juízos, quanto à característica que decide a verdade (HÖFFE, 2005: 49), seriam divididos em analítico e sintético. Analíticas são as afirmações cujo o conceito do sujeito já contém o predicado, enquanto nas sintéticas o conceito do sujeito é enriquecido com a do predicado. Daí dizer que as asserções analíticas não dão informações novas, diferente das sintéticas. As proposições analíticas são sempre *a priori*, pois não é necessário recorrer à experiência para saber a sua verdade. As proposições sintéticas, pelo menos as mais corriqueiras, são *a posteriori*, pois recorrem à experiência para acrescentar algo novo ao conceito do sujeito. Entretanto, este tipo de

---

<sup>10</sup> Não se trata, entretanto, de uma psicologia. Este ponto é reforçado por Faggion de maneira bem didática: “[C]om isso ficaria afastado o risco tanto de estabelecermos uma precedência idealista do sentido interno sobre os objetos externos quanto de fundarmos o mundo sensível sobre uma entidade mental aparentemente metafísica, ao tomarmos a constituição do mundo objetivo por uma questão de aplicação de princípios subjetivos, afinal, tal subjetividade teria, em Kant, o sentido ‘inofensivo’, e mesmo necessário, de condições formais lógico-semânticos sem as quais não poderíamos julgar objetivamente” (FAGGION, 2012a: 373)

juízo não leva a um conhecimento necessário e certo, visto que dizem algo da coisa, é verdade, mas não afastam a possibilidade de ser diferente. Segundo Kant, a discussão sobre um conhecimento certo e necessário passaria sobre a possibilidade de um conhecimento sintético *a priori* e puro (HÖFFE, 2005: 47). Como conceber, porém, conhecimento novo, necessário e certo, precedendo qualquer experiência? São basicamente três os conceitos kantianos que guiam o sujeito ao conhecimento (HÖFFE, 2005: 63): as formas/princípios puros da intuição, os conceitos puros e os princípios puros.

As formas puras da intuição cuidam do papel da sensibilidade na epistemologia kantiana. E esta sensibilidade só nos é apresentada na forma pura de uma intuição sensível, como relação imediata com o objeto. À medida em que os objetos afetam o nosso aparato empírico de sentir, a intuição é o que age na recepção desses dados da sensibilidade. Duas questões bem diretas podem ser colocadas: esta afirmação não colocaria Kant como um empirista? Aliada a concepção não cética de Kant, essa objeção não o colocaria outra vez em uma posição dogmática, e mais, dogmática e empírica?

A primeira questão nos remete à distinção importantíssima no idealismo transcendental. Kant toma o objeto em dois sentidos bem determinados: objetos da experiência e as coisas em si. Não temos contato imediato, pelos sentidos, com as coisas em si, mas tão só com fenômenos, objetos únicos da experiência (*KrV*, B XXVI; CRP, 51). A coisa em si, para

Kant, assim como em Hume, não tem utilidade reveladora alguma. A justificação dos princípios explicadores da natureza não pode advir da própria experiência, de um contato com a coisa, pois pretende justamente ultrapassar os seus limites (HÖFFE, 2005: 35). Só o fenômeno é passível de ser “domado” pela razão humana e colocada como uma verdadeira lei necessária, tal qual nos interessa saber se é o caso da causalidade. Nesta “fase” de recepção dos fenômenos, os dados fornecidos ainda são indeterminados, sem conceito, apenas situados no espaço e no tempo (HÖFFE, 2005: 67). Curioso ver que a concepção dos fenômenos, como no exemplo do não nascimento do sol (uma das contingências causais óbvias usadas por Hume), são concebidos e justificados pelo entendimento, sem qualquer tipo de objeção, justamente por não se tratar de conhecimento da coisa em si, mas apenas de um modo de representação ainda não organizado<sup>11</sup>.

A partir de agora, já é permitido dizer que Kant está dando passos cada vez mais distantes da metafísica tradicional. Quanto ao empirismo, embora Kant tenha um papel quase conciliador (HÖFFE, 2005: 67), não deixa o conhecimento a cargo só da intuição sensível. Ficamos assim: a intuição, que nos relaciona com o mundo exterior pela sensação, é empírica e seu objeto é o fenômeno (*KrV*, B 33 e 34; CRP, 87).

Da intuição em geral, Kant identifica duas formas puras: o espaço e o tempo (*KrV*, A 22 B 37; CRP, 90). É o que há de não empírico da intuição. Se é puro, então é *a priori* e, como tal, é condição formal de possibilidade para os

---

<sup>11</sup> “Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão-somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objeto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre” (*KrV*, B XXVII e XXVIII; CRP, 52).

fenômenos externos, no caso do espaço (*KrV*, A 23 B 37; CRP, 90), e dos internos, no caso do tempo (*KrV*, A 31 B 47; CRP, 96 e 97). A contraposição dessa possibilidade formal é válida: se não está no tempo ou no espaço não pode ser conhecida, pois não é concebida como fenômeno. Um forte argumento que coloca o espaço e tempo como *a priori* é a capacidade que temos para abstrair de objetos no espaço e no tempo, isto é, pensar o vazio, mas jamais pensar em algo que não esteja no tempo ou no espaço. Tanto o espaço quanto o tempo, haja vista que tudo passa pelo filtro da intuição (*KrV*, A 35 B 52; CRP, 100), ganham foro de objetividade enquanto modo de abordagem dos fenômenos. O tempo é de consideração especial para Kant, uma vez que a causalidade carrega em si o traço da mudança e a mudança só pode se dar no tempo. O tempo é real enquanto noção de intuição interna, sem o qual qualquer fenômeno, como o causal, não poderia se dar (*KrV*, A 37 B 54; CRP, 101).

Após o filtro intuição, é trabalho dos conceitos puros do entendimento submeter essa multiplicidade da percepção a uma regra, a uma unidade. Veja que essa ligação dos dados sensoriais não é uma detecção de conexões intrínsecas, mas ressaltam a função do homem na construção do seu próprio objeto de conhecimento. Por isso, é possível dizer que no idealismo transcendental kantiano, para citar Höffe, que “[s]em o pensar só existe algo desconexo e indeterminado, uma confusão de sensações, mas não a unidade e a determinação de uma realidade; sem o pensamento ainda não há mundo.” (HÖFFE, 2005: 83)

Então, se não por conceitos - puros ou empíricos - não há síntese da realidade. Os conceitos empíricos, contudo, só podem adquirir a forma da generalidade, enquanto os

conceitos puros têm seu conteúdo, não só o conceito, todo derivado do entendimento (HÖFFE, 2005: 83). Kant denominou estes conceitos puros do entendimento de categorias. Essa diferenciação nos conduz a duas gradações dos juízos empíricos, que seguem o seguinte esquema:

Percepção - validade subjetiva e não conceitual – produto de uma consciência individual<sup>12</sup>.

Juízos empíricos (*Prol*, A 87; *Prol*, 78)

Experiência - tem validade objetiva e advém do conceito puro com a intuição sensível – produto de uma consciência geral.

A percepção e a experiência comungam na origem: os sentidos. A diferença centra-se em seu “valor” epistemológico. Ainda que realizasse por diversas vezes a experiência de carregar um corpo e instaurasse a relação do corpo e o seu peso, não poderia ressaltar a necessidade objetiva dessa constatação (*KrV*, B 142; CRP, 167). Foi aqui que Hume estacionou sua investigação, na impressão/percepção. Com o uso das categorias, adiciona Kant, o que era conteúdo de uma consciência só, subjetiva, se torna universal, necessário e possibilita a experiência, neste sentido mais restrito (HÖFFE, 2005: 94). A sua forma passa a ser de uma cópula que une sujeito e predicado. Recorrendo ao exemplo, ao invés de afirmar “todas as vezes que carrego um corpo, sinto-o pesado”, sua forma passa a ser “corpos são pesados”. A qualidade da cópula, no caso, é indicar a unidade objetiva, a ligação fundamentada na coisa (HÖFFE, 2005: 101).

<sup>12</sup> “É seguro afirmar que de uma percepção não segue outra, uma vez que uma percepção é sempre uma ocorrência mental única” (tradução nossa) (FAGGION, 2012b: 73)



Na analítica dos princípios, Kant cuida “da terceira faculdade do conhecimento, o Juízo, a saber, a faculdade de subsumir (conceitos do entendimento) sob conceitos” (HÖFFE, 2005: 109). O uso das categorias frente a multiplicidade da intuição depende basicamente de um esquema, que é um intermediário entre conceito e intuição e explicam a inferências da razão, como a noção de substância e, mais importante ainda, a causalidade (HÖFFE, 2005: 113, 115 e 117). O esquema da substância permite reconhecer a permanência da coisa no tempo e, concomitantemente, reconhecer a sucessão de fenômenos atuantes sobre a mesma coisa, de mudanças, e submetê-las todas a uma regra<sup>13</sup>. Considerando como dada a construção dos esquemas, consequência dessa ferramenta do entendimento, os princípios do entendimento puro<sup>14</sup> se mostram como os responsáveis por proceder a ligação dos conceitos na formação dos juízos sintéticos (*KrV*, A 154 B 193; CRP, 218).

Os princípios<sup>15</sup> que permitem a ligação das múltiplas percepções na unidade do tempo são chamados por Kant de analogias, que se referem propriamente a explicar relações (HÖFFE, 2005: 127 e *KrV*, B 219; CRP, 234). As analogias, como podemos retirar da

explicação que demos da temporalidade no esquema de Kant<sup>16</sup>, se dão na permanência, na sucessão e na simultaneidade (*KrV*, B 219; CRP, 234). A segunda analogia, da sucessão, se liga à primeira, pois é a permanência que legitima o conceito de mudança (*KrV*, B 230 A 187; CRP, 241). A ligação de duas percepções heterogêneas se relaciona tão só pela ordem, que é indeterminada, até que “se determine necessariamente qual dos dois deve ser anterior e qual posterior e não vice-versa” (*KrV*, B 234; CRP, 244). A síntese seguinte é dada pelo conceito puro do entendimento, que é justamente a relação de causa e efeito (*KrV*, B 234; CRP, 244). Só enquanto aplicamos essa lei do entendimento é que podemos conceber como real a relação em que a causa é seguida necessariamente pelo efeito. O entendimento é que nos manda entender como necessária a ordem das percepções<sup>17</sup>.

De maneira geral, a afirmação de imprescindível compreensão neste ponto da CRP é a de que, antes de se deparar com os fenômenos, o entendimento já possui regras pré-fixadas as quais regulam a nossa abordagem das percepções, responsáveis pela necessidade presente nas relações que fazemos, como as de causa e efeito. A discussão sobre a

---

<sup>13</sup> “O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, que, uma vez posto arbitrariamente, sempre é seguido de outra coisa. Consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que está submetido a uma regra.” (*KrV*, A 144 B 183; CRP, 211)

<sup>14</sup> “Com efeito, é precisamente a referência das categorias à experiência possível que deve constituir todo o conhecimento puro *a priori* do entendimento, e é a relação das categorias à sensibilidade em geral que terá, por isso mesmo, de expor integral e sistematicamente todos os princípios transcendentais do uso do entendimento.” (*KrV*, A 148 B 187; CRP, 215)

<sup>15</sup> São quatro os princípios puros do entendimento: os axiomas da intuição, as antecipações da percepção, os postulados do pensamento empírico em geral e, o mais importante para nós, as analogias da experiência. (*KrV*, A 161 B 200; CRP, 222)

<sup>16</sup> “A tábua das categorias dá-nos uma indicação muito natural sobre a tábua dos princípios, pois estes não são mais que regras para o uso objetivo daquelas.” (*KrV*, A 161 B 200; CRP, 222)

<sup>17</sup> Como expõe brilhantemente Höffe, “o estado anterior não é simplesmente um ‘antes’ (‘o relâmpago vem antes do trovão’), mas um ‘por isso’ (‘troveja porque relampejou’)”. (HÖFFE, 2005: 134)

causalidade é, ao fim, uma discussão sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Como já vimos, não só é possível o conhecimento *a priori*, mas também se refere a algo real e são regulativamente necessários<sup>18</sup> - em outras palavras, o sentido da revolução copernicana que Kant implementa com grande propriedade.

### *Considerações finais*

Vimos, então, que em Kant a natureza das coisas é a natureza acessível e inapelavelmente dependente dos conceitos, principalmente por que o aparato conceitual da experiência pede uma reformulação completa do que se considera experiência. É preciso jamais esquecer que há no idealismo transcendental uma instância da coisa com a qual temos contato imediato, o fenômeno, que em conjunto com as regras do entendimento nos levaria a uma necessidade<sup>19</sup>. Foi o uso do fenômeno que possibilitou a saída da coisa em si como parte central de uma análise sobre a causalidade, e fez voltar a atenção para o entendimento.

O trabalho de Hume, é verdade, foi autêntico e eficaz em acabar com as pretensões de uma metafísica. Somente Kant, porém, foi capaz de construir uma teoria que outorgou objetividade às inferências do homem após uma rica análise do entendimento humano. Os projetos se diferenciam de maneira muito contundente, portanto, quando vemos que Kant abandona a ordem da coisa para a razão, que não nos permitia ir além da experiência e, adotando

uma abordagem que vai da razão para a coisa, possibilita ao homem ir além dos fatos experimentados. Efetivamente, a busca pela objetividade e a necessidade em torno do princípio da causalidade demandava do homem não uma observação paciente da natureza, mas uma imposição de regras advindas do entendimento, como na famosa analogia do juiz em seu interrogatório (*KrV*, B XIII; CRP, 44). Ao fim, observamos que Kant realmente proporciona uma virada que, ao passo que parece nos fazer abandonar a metafísica clássica, mostra uma total reformulação do que se considera racionalidade. Tudo, impossível não se espantar, em torno da discussão sobre o princípio da causalidade.

### **Referências bibliográficas**

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. 5º ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Portugal: Ed. 70, 2013.

HUME, David. *Tratado da natureza Humana – uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2º ed. São Paulo: UNESP, 2009.

<sup>18</sup> “Os puros conceitos do entendimento são, pois, aqueles nos quais todas as percepções devem ser subsumidas antes de poderem servir para juízos de experiência, onde a unidade sintética das percepções é representada como necessária e universalmente válida”. (*Prol*, A 89; *Prol*, 79)

<sup>19</sup> “[O] amontoado de aparências não tem unidade em si, isto é, unidade não é dado sensível, mas produto de uma síntese do intelecto. Consequentemente, haverá validade universal no produto do universal e necessário, ou seja, em tudo que é derivado do *a priori* ou do conceitos puros do entendimento.” (tradução nossa) (FAGGION, 2012b: 70)

\_\_\_\_\_. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism – an Interpretation and Defense*. Michigan: Yale University, 2004.

FAGGION, Andrea. *O problema da causalidade à luz do naturalismo de Hume e do criticismo de Kant*. in KLEIN, Joel Thiago (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Algumas notas sobre a dedução transcendental das categorias como resposta de Kant a Hume*. Artigo disponível em < <http://www.andreafaggion.com/>> acessado em 27 de fevereiro de 2015.

\_\_\_\_\_. *The second analogy and the Kantian answer to Hume: why “cause” has to be a priori concept*. In *Revista de Filosofia, Aurora, Curitiba*, vol. 24, n. 34, p. 61-79, jan/jun. 2012b.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Hamm e Valério Rohden. 1º ed. São Paulo: Martins fontes, 2005.

KLEIN, Joel Thiago (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

FIGUEIREDO, Vinicius de. *Kant e a Crítica da Razão Pura*. 2º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

## O DEBATE EM TORNO DA EXISTÊNCIA DE UM FUNDAMENTO MORAL NA FILOSOFIA POLÍTICA DE THOMAS HOBBES: LEO STRAUSS E YARA FRATESCHI

Bruno dos Santos Paranhos  
Estudante de graduação em Filosofia/UnB

*A elaboração deste artigo só foi possível graças à orientação dos Professores integrantes do Grupo de Estudos de Filosofia Política da UnB: Prof. Dr. Gilberto Tedeia, Profa. Dra. Maria Cecília Almeida e, especialmente, meu orientador no PROIC, Prof. Dr. Alex Calheiros de Moura.*

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo apresentar alguns dos argumentos utilizados no debate em torno da existência ou não de um fundamento moral na filosofia política de Thomas Hobbes. Para isso, serão analisadas duas obras: "The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis", de Leo Strauss, especialmente o capítulo II, "The moral basis"; e "A física da política: Hobbes contra Aristóteles", de Yara Frateschi. Strauss escreve a favor da existência desse fundamento moral; Frateschi apresenta uma resposta negativa, criticando a posição de Strauss e recolocando a filosofia política hobbesiana sobre uma base essencialmente mecanicista e, portanto, moralmente inocente.

**Palavras-chave:** Thomas Hobbes; Leo Strauss; Yara Frateschi; fundamento moral; filosofia política.

**Abstract:** This article intends to show some of the arguments presented in the debate over the existence or not of a moral basis in Thomas Hobbes's political philosophy. Two books will be analyzed: "The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis", from Leo Strauss, specially chapter II, "The moral basis"; and "A física da política: Hobbes contra Aristóteles", from Yara Frateschi. Strauss writes in favour of the existence of such moral basis, Frateschi presents a negative answer, criticizing Strauss's position and putting

back Hobbes's political philosophy over an essentially mechanistic basis and, therefore, morally innocent.

**Key-words:** Thomas Hobbes; Leo Strauss; Yara Frateschi; moral basis; political philosophy.

### Introdução

Há um debate em torno da obra política de Thomas Hobbes, que diz com a existência ou não de um fundamento moral em sua filosofia política. Duas obras discutem o tema: "The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis" ("A filosofia política de Hobbes: seu fundamento e sua gênese"), de Leo Strauss, especialmente o capítulo II, "The moral basis" ("O fundamento moral"); e "A física da política: Hobbes contra Aristóteles", de Yara Frateschi. Se Strauss escreve a favor da existência desse fundamento moral, Frateschi apresenta uma resposta negativa, recolocando a filosofia política hobbesiana sobre uma base essencialmente mecanicista e, portanto, moralmente inocente.

O presente artigo constitui-se como um esforço descritivo-comparativo, na medida em que serão apresentados os argumentos de ambos os pensadores, analisando suas conclusões à luz do próprio pensamento hobbesiano, tal como exposto em sua obra mais famosa, *Leviatã* (1651). Faz-se uma breve apresentação dos capítulos I a XIII do *Leviatã*, onde Hobbes expõe sua "física" (ou, como ele mesmo a define, a ciência que tem por objeto de estudo as qualidades dos corpos naturais) e sua "ética" (isto é, a ciência que tem por objeto de estudo das paixões no homem), dois ramos do conhecimento humano que ocupariam, para Hobbes, uma posição epistemologicamente anterior à sua "política" (definida por Hobbes como a ciência que tem por objeto o estudo dos corpos políticos ou artificiais). Em seguida, são apresentados os argumentos de Strauss, a favor da existência de um fundamento moral para a filosofia política hobbesiana, e os argumentos

de Frateschi, que sustentam a posição contrária.

Dois pontos demandam desde já esclarecimentos. O primeiro diz com a escolha de uma única obra, *Leviatã*, para ilustrar o pensamento hobbesiano sobre a física e a ética, nada obstante tenha o filósofo inglês escrito sobre esses temas em outros livros (*Os elementos da lei natural e política*, *De Cive* e *Elementos de filosofia*). Justifica-se a escolha na medida em que se supõe não haver alterações significativas, seja de método, seja de conteúdo, nas diversas exposições feitas por Hobbes sobre esses temas.

O segundo esclarecimento diz com o conceito de moral aqui adotado. Entende-se por moral um quadro de valores (seja ele qual for), a partir do qual se pode avaliar uma determinada conduta ou comportamento.

O debate<sup>1</sup> travado entre Strauss e Frateschi pode, então, ser expresso da seguinte forma: Hobbes desenvolve sua filosofia política a partir de um julgamento desfavorável da natureza humana ou entende que o comportamento humano, no estado de natureza, seria moralmente inocente, porquanto apenas uma consequência natural e mecânica de uma rede de causalidades a que os homens encontram-se submetidos? Na primeira hipótese, o Estado surge para “corrigir” uma falha original de caráter (“o homem é naturalmente mal”); na segunda, o Estado é uma espécie de demiurgo com poderes suficientes para elaborar leis capazes de fazer com que os homens superem sua animalidade original e possam viver em sociedade.

Antes, porém, de apresentar os argumentos a favor de uma ou outra resposta, impõe-se, como assinalado anteriormente, a tarefa de explicitar o pensamento do próprio autor em destaque.

### **Hobbes e a natureza humana**

De acordo com Hobbes, toda sensação produzida no homem tem como causa um objeto exterior, que pressiona e estimula os sentidos. Através de uma rede de transmissões (nervos, cordas e membranas), esses estímulos movimentam-se pelo corpo, chegando até o cérebro e o coração. O cérebro e o coração, por sua vez, opondo resistência, reagem produzindo um movimento em sentido contrário, reenviando os estímulos para fora do corpo, causando a sensação percebida. Hobbes entende assim que todas as características percebidas dos objetos - cor, som, cheiro, maciez, doçura etc. - nada mais são que sensações formadas desde o interior do próprio indivíduo. A sensação é, portanto, uma ilusão causada pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos olhos, ouvidos e nos demais órgãos. O homem, diz Hobbes, “não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação” (HOBBS, 1983, p. 10).

É fato, porém, que mesmo de olhos fechados, a imagem ou a representação de um determinado objeto permanece “diante” do indivíduo. Aliás, mesmo que todos os objetos simplesmente desaparecessem da face da Terra, ainda assim o ser humano seria capaz de “visualizar” uma casa, um cavalo ou o sol. A essa capacidade Hobbes dá o nome de imaginação, que nada

---

<sup>1</sup> Apesar do uso da palavra “debate”, cumpre destacar que somente Frateschi responde aos argumentos apresentados por Strauss.



mais é "senão uma sensação diminuída, e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos" (HOBBS, 1983, p. 10).

Para Hobbes, todos os animais possuem dois tipos de movimento interno. O movimento vital, que começa com a geração e continua por toda a vida do indivíduo, só desaparecendo com a morte. São exemplos desse tipo de movimento a circulação do sangue, a respiração, o batimento cardíaco, a nutrição. O outro tipo de movimento é chamado de movimento animal ou movimento voluntário: andar, falar e mover quaisquer dos membros são movimentos voluntários, que, ao contrário dos movimentos vitais, são "imaginados" pela mente antes do corpo realizá-los. Pode-se afirmar que "a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários" (HOBBS, 1983, p. 32). Aos pequenos inícios de movimento que ocorrem dentro dos corpos dos animais, Hobbes dá o nome de esforço (*endeavour*).

Há, todavia, uma diferença importante relativamente à direção em que esse esforço se orienta: quando vai em direção daquilo que causa a sensação, isto é, que tende a aproximar o indivíduo do objeto, chama-se *apetite* ou *desejo*; quando o esforço orienta-se em sentido contrário, levando o indivíduo a afastar-se daquilo que se apresenta aos sentidos, chama-se *aversão*. Uma terceira categoria diz respeito àquilo que não se deseja nem se tem aversão, coisas que são indiferentes para os indivíduos, que são desprezadas, não sendo esse desprezo senão "uma imobilidade ou contumácia do coração, ao resistir à ação de certas coisas" (HOBBS, 1983, p. 33).

Quanto à origem dos apetites e aversões, Hobbes sustenta que

alguns nascem com o homem, como o apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneração (que podem também, e mais propriamente, ser chamados de aversões, em relação a algo que se sente dentro do corpo) e alguns outros apetites, mas não muitos. Os restantes são apetites de coisas particulares e derivam da experiência e comprovação de seus efeitos sobre si mesmo ou sobre os outros homens. Porque as coisas que inteiramente desconhecemos, ou em cuja existência não acreditamos, não podemos ter outro desejo que não o de provar e tentar. Mas temos aversão não apenas por coisas que sabemos terem-nos causado dano, mas também por aquelas que não sabemos se podem ou não causar-nos danos (HOBBS, 1983, p. 33).

O que faz com que um esforço oriente-se em um ou outro sentido? Isto é, por que algumas coisas são desejadas e outras causam aversão? Hobbes explica que o apetite e a aversão são como uma espécie de corroboração ou não do movimento vital, um tipo de favorecimento ou ajuda prestada ao movimento vital pelo movimento das coisas externas. Tudo o que beneficia ou favorece o movimento vital causa um esforço de aproximação, um desejo no indivíduo para a obtenção do objeto; contrariamente, tudo o que prejudica ou impede o movimento vital faz com que o indivíduo afaste-se do objeto, tenha-lhe aversão. Contudo, alerta Hobbes, como os homens (e também os animais) estão em constante modificação, aquilo que hoje provoca o desejo de sua obtenção poderá, no futuro, causar repulsa, e vice-versa.

E assim consideradas, ou seja, unicamente com relação ao seu benefício ou prejuízo para o movimento vital do indivíduo, as coisas podem ser chamadas de boas ou más. Não haveria, por conseguinte, qualquer regra comum do bem e do mal que pudesse ser extraída da natureza dos próprios objetos; essa regra, diz Hobbes,

“só pode ser tirada da pessoa de cada um” (HOBBS, 1983, p. 33).

Ao definir a vida como movimento contínuo, Hobbes rejeita a tese de que a felicidade seja o fim último (*finis ultimus*) ou o sumo bem (*summum bonum*) do homem, que, uma vez alcançados, proporcionariam uma vida "no repouso de um espírito satisfeito" (HOBBS, 1983, p. 60). Para o homem é impossível viver sem ter desejos, o que só ocorreria com a morte, quando os sentidos e a imaginação ficam paralisados. Para Hobbes, a felicidade é vista como "um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo" (HOBBS, 1983, p. 60). A felicidade não é apenas o gozo momentâneo, mas a garantia efetiva e para sempre dos meios necessários para a satisfação de todo desejo futuro. As ações dos homens visam não só à obtenção daquilo que se deseja, mas também à garantia de uma vida sempre satisfeita.

E assim, sendo a felicidade não mais que o contínuo progresso de um desejo para outro, o poder de um homem consiste na posse atual dos meios para satisfação dos desejos futuros, ou seja, "nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro" (HOBBS, 1983, p. 53).

Alguns poderes são naturais, faculdades do próprio corpo ou do espírito, como a força, a beleza, a prudência, a eloquência. Outros são instrumentais e adquiridos (por acaso ou por meio dos próprios poderes naturais), meios para adquirir mais poder. São desse tipo a riqueza, a reputação, os amigos, a boa sorte.

O poder, assim como a fama, diz Hobbes, "cresce à medida que progride, tal como um corpo que, na medida em que se movimenta,

ganha cada vez mais velocidade" (HOBBS, 1983, p. 53). Há em todos os homens "um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte" (HOBBS, 1983, p. 53). Mas esse desejo crescente de poder não se resume a uma simples busca por prazeres mais intensos: trata-se da constatação de que não se pode garantir o poder e os meios para viver bem sem que se tenha que adquirir ainda mais poder.

Dessa forma, o valor de um homem será estabelecido a partir do poder que detém e pela possibilidade de uso desse poder. O valor de um homem, longe de ser absoluto, depende da necessidade das circunstâncias e do julgamento dos outros homens e, tal como nas coisas do comércio, "não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço" (HOBBS, 1983, p. 54). Não importa o valor que um homem atribui a si próprio, pois seu verdadeiro valor é aquele que lhe é conferido pelos demais.

A manifestação do valor ou do desvalor que um homem atribui a outro homem chama-se honra ou desonra: atribuir um alto valor a um homem é honrá-lo, ao passo que atribuir-lhe um valor baixo é desonrá-lo. Essas medidas serão sempre obtidas a partir da comparação entre o valor que o homem atribui a si próprio e valor que lhe é atribuído pelos outros.

Quanto maiores forem os poderes necessários à execução de uma determinada ação, quanto mais difícil for a sua realização, tanto mais essa ação será honrosa.

Chama-se entendimento "a imaginação que surge no homem (...) pelas palavras ou quaisquer outros sinais voluntários". O entendimento é comum a homens e animais, uma vez que até um "cão treinado entenderá o

chamamento ou a reprimenda do dono” (HOBBS, 1983, p. 15).

Os pensamentos ou imaginações podem formar cadeias ou discursos mentais, onde um pensamento segue-se a outro, mas não de maneira fortuita, uma vez que “não é qualquer pensamento que se segue indiferentemente a um pensamento” (HOBBS, 1983, p. 16). Assim como os movimentos que causam as sensações sucedem uns aos outros numa determinada ordem, assim também esses movimentos permanecerão juntos na imaginação.

Essas cadeias de pensamentos podem ser de dois tipos. O primeiro tipo é o discurso livre, em que os pensamentos não parecem se relacionar uns com os outros, inexistindo “um pensamento apaixonado para governar e dirigir aqueles que se lhe seguem, como fim ou meta de algum desejo, ou outra paixão” (HOBBS, 1983, p. 16). O segundo tipo é o discurso regulado por algum desejo ou desígnio. No discurso regulado, uma vez constituído o desejo, o indivíduo imediatamente pensa nos meios capazes de alcançá-lo, apelando para as experiências passadas, suas memórias, quando algo semelhante àquilo que almeja foi produzido. E desse pensamento para o pensamento de meios para aquele meio, e assim sucessivamente, elabora-se um caminho mental, até que se alcance algum meio que esteja sob seu poder.

Esse discurso regulado por um desígnio, por sua vez, pode percorrer o mesmo caminho em sentidos diferentes. O primeiro, que vai do efeito produzido em busca de suas causas, é uma espécie de discurso que é comum tanto aos homens como aos animais. O segundo caminho orienta-se em sentido oposto, ou seja, imaginando-se seja lá o que for, procuram-se

por todos os efeitos possíveis que daí possam decorrer. Este último tipo de discurso mental parece ser exclusivo dos homens e nada se exige para a sua posse “além do fato de ter nascido homem e de ter vivido com o uso de seus cinco sentidos” (HOBBS, 1983, p. 19).

Para Hobbes, raciocinar nada mais é que calcular. Quando alguém raciocina, “nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra”. E onde não há necessidade de cálculo, não haverá razão: “seja em que matéria for que houver lugar para a *adição* e para a *subtração*, há também lugar para a *razão*, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer” (HOBBS, 1983, p. 27). O papel da razão no pensamento hobbesiano é o de verificar, a partir das verdades tomadas como princípio, toda a cadeia de consequências que delas possam decorrer, uma vez que não poderia “haver certeza da última conclusão sem a certeza de todas aquelas afirmações e negações nas quais se baseou e das quais foi inferida” (HOBBS, 1983, p. 28).

A razão, todavia, não é uma faculdade inata do homem, tal como a sensação e a memória, e tampouco é adquirida apenas pela experiência. Ela é obtida com esforço, pela adequada imposição de nomes e por um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão entre esses elementos, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, “até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência” (HOBBS, 1983, p. 30).

Somente a razão tomada em si mesma, tal como a aritmética, seria uma arte infalível. A razão de um homem ou de um grupo de

homens, e não importa quão grande seja esse grupo, sempre estará sujeita a erros: mesmo "os homens mais capazes, mais atentos e mais práticos se podem enganar e inferir falsas conclusões" (HOBBS, 1983, p. 30). Por isso, os homens não "divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, [mas] divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana". Até um único homem, "em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau" (HOBBS, 1983, p. 94). Daí que nas discussões e nos debates, havendo controvérsia sobre um determinado cálculo, as partes devem submeter-se a um juiz ou árbitro, a cuja sentença devem comprometer-se a obedecer. Alguns homens, no entanto, consideram-se sábios o suficiente para dispensar qualquer juiz e exigem para o si o reconhecimento da correção de sua razão. Esses, diz Hobbes, nada mais fazem do que "tomar cada uma de suas paixões, à medida que vão surgindo neles, pela certa razão" (HOBBS, 1983, p. 27).

Hobbes toma como ponto de partida de sua análise uma igualdade natural entre os homens, quanto às faculdades do corpo e do espírito. Particularmente quanto às faculdades do espírito, a semelhança é ainda maior, pois "a prudência nada mais é do que experiência que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens" (HOBBS, 1983, p. 74). Essa igualdade, porém, não é facilmente aceita, uma vez que os homens insistem em ter uma concepção vaidosa da própria sabedoria e supõem possuí-la em maior grau do que os demais. E, dado que cada indivíduo pensa tão bem de si mesmo, isso nada mais prova que

são todos iguais, pois não haveria sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem satisfeitos com a parte que lhes coube.

Dotados de igual capacidade física e mental, os homens têm a mesma esperança de conseguir aquilo que desejam; desejando a mesma coisa, cujo gozo simultâneo é impossível, tornam-se inimigos. E, no caminho para alcançar aquilo que desejam, esforçam-se por se destruir e subjugar uns aos outros. Não podendo confiar em ninguém, o homem encontra na antecipação do conflito a sua melhor defesa: subjugar todos os demais, antes que seja subjogado, até que não vislumbre um poder maior que o seu, capaz de ameaçá-lo. Tal atitude, destaca Hobbes, "não é mais do que sua própria conservação exige" e, por ser tão necessária, todas as tentativas de expansão de domínio devem ser admitidas. Ademais, como cada um pretende que todos os outros atribuam-lhe o mesmo valor que ele atribui a si próprio, o que dificilmente acontece, "os homens não tiram prazer algum na companhia um dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer)" (HOBBS, 1983, p. 75).

Hobbes afirma existirem três causas principais para a discórdia entre os homens: a competição, a desconfiança e a glória:

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus

amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome (HOBBS, 1983, p. 75).

Ao refletir sobre essa situação de eterno conflito entre os homens, Hobbes não pode concluir senão pela guerra generalizada: "se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra: uma guerra que é de todos os homens contra todos o homens" (HOBBS, p. 75). Neste tempo de guerra, "não há lugar para a indústria", não há cultivo, nem navegação nem comércio, não há construções nem produção de ferramentas, não há arte; enfim, "não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta" | (HOBBS, 1983, p. 76). É o medo da morte violenta e o desejo por aquelas coisas que tornam a vida confortável, e a esperança de consegui-las pelo trabalho, que fazem com que os homens queiram a paz e cabe à razão sugerir quais as normas (leis naturais) que devem ser observadas para que se alcance esse objetivo.

### **Leo Strauss e o fundamento moral da filosofia política hobbesiana**

Strauss<sup>2</sup> entende como questionável qualquer interpretação que procure demonstrar que a filosofia política hobbesiana tem sua origem nas ciências naturais, seja com relação ao método empregado (trata-se do método resolutivo-compositivo, utilizado por Galileu), seja com relação ao seu conteúdo (ao tomar emprestado das explicações mecanicistas das percepções sensíveis e das paixões). Hobbes teria desenvolvido sua filosofia política sem tomar seus princípios das ciências naturais; aliás, sem tomar seus princípios de qualquer ciência, mas retirando-os da experiência que cada homem tem consigo mesmo (STRAUSS, 2008, p. 1)<sup>3</sup>.

Contrariamente àqueles que sustentam a existência de uma base mecanicista, Strauss afirma que o pensamento político hobbesiano teria sido construído a partir de uma antítese moral: de um lado, a vaidade humana, fundamentalmente má, origem de todo o apetite natural; do outro, o medo da morte violenta, fundamentalmente bom, como a paixão que leva o homem à razão (STRAUSS, 2008, p. 31)<sup>4</sup>.

Para tanto, Strauss sustenta que a teoria da natureza humana elaborada por Hobbes, sobre a qual estaria baseada sua filosofia política, poderia ser resumida a dois postulados: o

---

<sup>2</sup> Todas as traduções do inglês foram realizadas pelo autor do presente artigo.

<sup>3</sup> "Political philosophy is independent from natural science because its principles are not borrowed from natural science, are not, indeed, borrowed from any science, but are provided by experience, by the experience which every one has of himself, or, to put it more accurately, are discovered by the efforts of self-knowledge and the self-examination of every one" ("a filosofia política é independente da ciência natural porque seus princípios não são tomados da ciência natural; não são, de fato, tomados de nenhuma ciência, mas fornecidos pela experiência, pela experiência que cada um tem de si mesmo ou, para colocar de uma forma mais precisa, são descobertos pelos esforços de autoconhecimento e auto-exame de cada um").

<sup>4</sup> "not the naturalistic antithesis of morally indifferent animal appetite (or of morally indifferent human striving after power) on the one hand, and morally indifferent striving after self-preservation on the other, but the moral and humanist antithesis of fundamentally unjust vanity and fundamentally just fear of violent death is the basis of Hobbes's political philosophy" ("não é a antítese naturalística entre a indiferença moral do apetite animal (ou a indiferença moral da busca humana pelo poder), por um lado, e a indiferença moral da busca pela autopreservação, por outro, mas sim a antítese moral e humanista da vaidade fundamentalmente injusta, de um lado, e o medo fundamentalmente justo da morte violenta, de outro, que constitui a base da filosofia política de Hobbes").



postulado do apetite natural e o postulado da autopreservação.

O homem, assim como qualquer outro animal, parece encontrar-se permanentemente exposto a inúmeras impressões causadas pelos objetos externos, que comandariam seus desejos e aversões, fazendo de sua vida um movimento constante. A razão atuaria no sentido de fazer com que os homens estivessem menos sujeitos a esses estímulos momentâneos, permitindo-lhes vislumbrar o futuro mais detalhadamente. O homem, diz Strauss, não seria como os outros animais, faminto apenas pelas coisas do presente, mas igualmente faminto pelas coisas futuras, tornando-se assim o animal mais perigoso de todos. O apetite humano seria diferente do apetite animal apenas porque teria a razão a seu serviço.

Essa visão, entretanto, que parece adequar-se tão bem ao pensamento hobbesiano, seria contraditada repetida e enfaticamente pelo próprio Hobbes, que perceberia os apetites humanos como infinitos em si mesmos e não por derivarem de uma infinidade de impressões externas. Os homens desejam espontaneamente uma infinidade de coisas e assim o seu apetite seria essencialmente distinto do apetite animal. A expressão mais clara desta concepção do apetite humano seria o desejo humano pelo poder. Para Strauss, contudo, a expressão teria significado equívoco, uma vez que a própria busca pelo poder é, em si mesma, equívoca, uma vez que pode ser irracional, como um apetite natural do homem, ou racional, porquanto não natural e posterior a todas as motivações externas e a toda experiência e aprendizado.

O homem, tal como Hobbes o percebe, deseja um poder absoluto sobre os demais indivíduos de sua espécie: quer ser obedecido e temido por todos. Os demais animais, que desejam somente a partir das impressões causadas pelos objetos externos, não aspiram ao poder absoluto. No homem, o desejo animal é assumido e transformado por um desejo espontâneo absoluto e infinito que surge das profundezas do próprio homem.

Hobbes faria, então, uma diferenciação: a busca irracional pelo poder seria inadmissível e a busca racional, admissível:

Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranquilamente dentro de modestos limites, não aumentaram seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa. Consequentemente, esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido (HOBBS, 1983, p. 75).

Para Strauss, seria evidente que a busca racional pelo poder é finita, pois os homens se contentariam em manter-se tranquilamente dentro de modestos limites. Somente a busca irracional pelo poder é infinita. Essa busca ou, em outras palavras, o apetite natural do homem, teria seu fundamento no prazer que cada indivíduo obtém ao considerar seu próprio poder. A origem do apetite natural do homem seria, dessa forma, não a percepção, mas a vaidade (STRAUSS, 2008, p. 9)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> "The origin of man's natural appetite is, therefore, not perception but vanity".

Ao pretender reduzir o apetite natural dos homens à vaidade, motivo pelo qual todos desejariam a honra e o reconhecimento de sua precedência, Hobbes teria falhado ao não apresentar provas favoráveis a seu argumento. E falhou, diz Strauss, porque não pôde se decidir explicitamente a tomar como ponto de partida a redução do apetite humano natural à vaidade. Acaso correta essa concepção, isto é, caso o homem, por natureza, encontrasse seu prazer no triunfo sobre os demais de sua espécie, então esse homem seria naturalmente mal. Hobbes, entretanto, não ousou sustentar tal conclusão (STRAUSS, 2008, p. 12)<sup>6</sup>.

No cap. XXVIII do *Leviatã*, Hobbes afirma que o título de seu livro tinha por origem a comparação entre a figura bíblica e o poder do soberano, a quem o homem seria obrigado a submeter-se em razão de seu orgulho: somente o poder do soberano seria capaz de, no longo prazo, "manter o orgulho [do homem] subjogado" (HOBBS, 1983, p. 191). Mesmo diante de uma admissão tão explícita, Hobbes não pôde decidir-se a considerar a vaidade como o apetite natural do homem e, portanto, fundamento de sua filosofia política. E, ao recusar uma consequência tão necessária, estabelecendo outras bases para sua teoria,

Hobbes afasta-se da vaidade e aproxima-se da competição inocente, a busca inocente pelo poder, apetite animal inocente, porque a definição do apetite natural do homem em termos da vaidade tem a intenção de um julgamento moral (STRAUSS, 2008, p. 13)<sup>7</sup>.

O segundo postulado assumido por Hobbes relativamente à sua teoria da natureza humana é o da autopreservação: se a preservação da vida é a condição *sine qua non* para a satisfação de qualquer apetite, torna-se, por isso, o bem mais importante. Hobbes se esforça para deduzir todo o direito natural e todas as virtudes desse postulado.

Strauss observa, contudo, que esse postulado aparece mais constantemente expresso em termos negativos, ou seja, na forma de "evitar a morte". Isso porque "preservar a vida" seria uma assertiva da razão, e somente dela, ao passo que "evitar a morte" seria um imperativo das paixões. Assim, sendo a razão impotente acaso tomada em si mesma, os homens não se sentiriam inclinados a pensar na preservação de suas vidas como o bem primário mais urgente, não fosse o medo da morte a compeli-los a isso. Ademais, sendo o maior e mais supremo dos males, a negação de todos os bens e não

---

<sup>6</sup> "Why could Hobbes not make up his mind to treat the view which is in reality conclusive for him, that man's natural appetite is vanity, unequivocally as the basis of his political philosophy? If this conception of natural appetite is right, if man by nature finds his pleasure in triumphing over all others, then man is by nature evil. But he did not dare to uphold this consequence or assumption of his theory" ("Por que Hobbes não pode se decidir a considerar, que o apetite natural do homem é a vaidade, que se mostrava tão conclusiva para ele, como base inequívoca de sua filosofia política? Se essa concepção do apetite natural está correta, se o homem, por natureza, encontra seu prazer em triunfar sobre todos os demais, então o homem é mal por natureza. Mas ele não ousou sustentar essa consequência ou hipótese de sua teoria").

<sup>7</sup> "In laying the foundations of his political philosophy, Hobbes puts vanity more and more into the background in favour of innocent competition, innocent striving after power, innocent animal appetite, because the definition of man's natural appetite in terms of vanity is intend as a moral judgement" ("Ao estabelecer as fundações de sua filosofia política, Hobbes afasta-se da vaidade e aproxima-se da competição inocente, a busca inocente pelo poder, apetite animal inocente, porque a definição do apetite natural do homem em termos da vaidade tem a intenção de um julgamento moral").

existindo o *summum bonum*, a morte seria, portanto, o único padrão absoluto em relação ao qual o homem poderia coerentemente ordenar sua vida<sup>8</sup>.

Ao considerar a morte o maior dos males, Hobbes não se refere à morte em si mesma considerada, à morte simplesmente. Refere-se à morte violenta, a morte pelas mãos de outro homem. O medo do outro instala-se no coração de todos os homens, um medo que cada homem tem de qualquer outro homem, como seu potencial assassino<sup>9</sup>.

Todo homem, diz Strauss, gostaria de viver numa espécie de mundo imaginário, onde os demais lhe seriam obedientes e o respeitariam. Porém, é por meio da dor física, da resistência do mundo real, que o homem acorda de seu sonho e torna-se razoável. Essa experiência da dor mostra-lhe não só os limites de seus poderes físicos, mas também os limites de sua inteligência, à qual atribui grande valor. Os homens não possuem outros meios para reconhecer suas próprias trevas senão através dos desastres que acontecem pelo caminho (HOBBS, 1983, p. 393). Esse autoconhecimento provocado pelo medo da morte violenta é o que os faz despertar do sonho da "felicidade do triunfo". Dessa forma, a condição para o

autoconhecimento vem da confrontação do homem com um perigo mortal e imprevisto. Mas, para entender por que Hobbes reconhece na morte violenta a origem da moralidade, é necessário entender primeiro como o homem tem essa experiência.

Ao imaginar-se superior, o homem (vaidoso) espera que os demais reconheçam sua superioridade. Os outros, reconhecendo-a, acabam, assim, por admitir a própria fraqueza e inferioridade. Desse sentimento de rebaixamento, de humilhação, origina-se o sentimento de ataque, de causar mal àquele que se pretende superior e que o humilhou: o ataque é uma espécie de vingança pessoal contra a humilhação recebida. Mas a vingança, como destaca Hobbes, "não visa à morte, mas sim ao cativo e à sujeição do inimigo (...), a vingança visa ao triunfo, que não existe sobre um cadáver" (HOBBS, 2010, p. 38). A luta tornar-se séria e o mal real, a dor física, faria surgir o medo pela vida. A luta pela proeminência torna-se uma batalha de vida ou morte e o homem conhece pela primeira vez o maior e mais supremo dos males. O medo da morte moderaria no homem o desejo de triunfar, tornando-o pronto a submeter-se e salvando assim a própria vida<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> "only through death has man an aim, because only through death has he one compelling aim - the aim which is forced upon him by the sight of death - the aim of avoiding death" ("somente por meio da morte o homem tem um propósito, porque somente por meio da morte tem um propósito que o compele - o propósito que lhe é imposto pela visão da morte - o propósito de evitar a morte").

<sup>9</sup> "This fear is mutual fear, i.e., it is the fear each man has of every other man, as his potential murderer. This fear of a violent death, pre-rational in its origin, but rational in its effect, and not the rational principle of self-preservation, is, according to Hobbes, the root of all right and therewith of all morality" ("Esse medo é um medo mútuo, ou seja, é o medo que cada homem tem de cada outro homem como seu assassino potencial. Esse medo da morte violenta, pré-racional em sua origem, mas racional em seu efeito, e não o princípio de autopreservação, é, de acordo com Hobbes, a raiz de todo o direito e, ademais, de toda a moralidade").

<sup>10</sup> The artificial State (...) arises when the two opponents are both seized with fear for their lives, overcome their vanity and shame of confessing their fear, and recognize as their real enemy not the rival, but 'that terrible enemy of nature, death', who, as their common enemy, forces them to mutual understanding, trust, and union ("O Estado artificial (...) surge quando os dois oponentes são ambos tomados pelo medo por suas vidas, superam sua vaidade e vergonha de confessar seu medo e reconhecerem como seu real inimigo não o seu rival, mas 'aquele terrível inimigo da natureza, a morte', que, como seu inimigo comum, força-os a um entendimento mútuo, confiança e união").

Portanto, é somente após a experiência do medo da morte que a vida do homem pode ser colocada a salvo da morte violenta, por meio de um acordo mútuo. O medo da morte seria, assim, o único postulado da razão natural.

Hobbes, dessa forma, teria estabelecido uma conexão entre os dois postulados da razão humana, sobre os quais fundamenta a sua teoria política: se deixada livre, a vaidade do homem levaria necessariamente à luta mortal de todos contra todos; porém, é no conflito que os homens passam a conhecer o medo da morte violenta pelas mãos de outro homem, o maior e mais supremo de todos os males. Se Hobbes atribui culpa ao homem por essa redução do apetite natural à vaidade, então o medo da morte, que é oposto da vaidade, deveria também ter um significado moral e, portanto, o surgimento do Estado, que deriva do medo recíproco entre homens, também teria um significado moral.

### **Yara Frateschi e o desejo natural de autopreservação**

Yara Frateschi, na introdução de *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*, escreve que o objetivo de seu livro é apresentar a "crítica de Hobbes à noção de natureza política do homem, sustentada pela tradição aristotélica" (FRATESCHI, 2008, p. 13). A autora pretende mostrar

de que modo a construção da teoria política hobbesiana se faz a partir da substituição do princípio do princípio do animal político por um outro, que optei por denominar 'princípio do benefício próprio': para Hobbes, os homens têm um impulso natural não para a vida em comunidade, mas para a conservação de si mesmos e para a

obtenção de benefícios próprios (FRATESCHI, 2008, p. 13).

Para o filósofo inglês, diz Frateschi, "os homens não se amam por natureza, isto é, um homem não *ama* outro simplesmente pelo fato de que esse outro seja homem" (FRATESCHI, 2008, p. 33). Ao contrário, o homem primariamente busca o seu próprio benefício; apenas secundariamente deseja a companhia dos outros homens, isto é, somente na medida em que tal associação possa constituir um meio pelo qual venha a satisfazer seu desejo primário e natural: "por natureza não procuramos amigos, mas a honra e as vantagens que eles nos podem trazer, ou seja, o nosso próprio benefício" (FRATESCHI, 2008, p. 34).

O estado de natureza seria um estado de guerra generalizada, por terem os homens "uma propensão natural a se ferirem" e porque "o direito natural é um direito ilimitado de todos a todas as coisas" (FRATESCHI, 2008, p. 39).

A violência surge ou da vanglória, por sentirem-se alguns superiores ao demais, ou da necessidade de defesa, como meio de proteção contra esses "espíritos arrogantes". Não havendo limites para as ações humanas, a guerra se generaliza. Daí a necessidade de associação para a superação de um conflito que não traz benefícios a ninguém. A sociedade em Hobbes, destaca Frateschi, "não é uma comunidade de homens que tem como fim um bem comum, e sim uma reunião de homens compelidos a manter o bem comum por medo dos castigos" (FRATESCHI, 2008, p. 43). É o medo que leva os homens a associarem-se.

Para Frateschi, o objetivo de Hobbes seria banir da filosofia política o preceito aristotélico do *zoon politikon* e estabelecer as bases de uma nova ciência da política. Os homens não teriam

a aptidão natural para a vida em sociedade, que só existiria na medida em que exista um poder capaz de obrigá-los a cumprir as leis e a respeitar os pactos. A sociedade seria, portanto, um produto artificial da vontade humana. A tendência para a vida política no homem não seria uma potência inata, não racional: “não nascemos aptos para a sociedade, pois tal aptidão não nos é dada pela natureza” (FRATESCHI, 2008, p. 28). E como elemento inovador do pensamento político hobbesiano, Frateschi aponta a substituição do princípio do *zoon politikon*, falso porquanto derivado de uma concepção “superficial e equivocada da natureza humana” (FRATESCHI, 2008, p. 32), pelo princípio do benefício próprio.

Como se vê, a questão da existência ou não de um fundamento moral na filosofia política hobbesiana não é o objeto principal das reflexões de Frateschi. A discussão surge apenas marginalmente, na medida em que a autora prossegue em sua tarefa de explicitar os argumentos que a levam a defender a ruptura de Hobbes com a tradição aristotélica, particularmente ao tratar do conceito de natureza humana. Frateschi, no entanto, dedica algumas de suas páginas à crítica dos argumentos apresentados por Leo Strauss e sua teoria "moralizante". O "debate" proposto por Frateschi, exatamente porque fora do tema específico de sua obra, não ganha muito fôlego. A autora, porém, ao expor seus argumentos em favor da inovação do pensamento hobbesiano, acaba por revelar a precariedade das conclusões de Strauss.

A primeira e a mais direta objeção levantada por Frateschi tem como alvo a afirmação de Strauss que o pensamento político de Hobbes já estaria formado e fixado antes que ele se tornasse um "filósofo mecanicista" e sua visão

do homem, porquanto anterior, não teria origem nas ciências naturais.

Frateschi assinala que, caso a filosofia política de Hobbes tivesse origem exclusivamente numa psicologia ("ética") mecanicista, estaria isenta de qualquer fundamento moral, uma vez que o direito natural seria idêntico ao apetite natural do homem. Tal conclusão, contudo, se mostraria inadmissível para Strauss, para quem a afirmação de uma base puramente mecanicista apenas mascararia o verdadeiro fundamento moral, dando-lhe uma falsa aparência de amoralidade:

É o que ocorreria, por exemplo, com o postulado do apetite natural. Explicados a partir de uma concepção mecânica da natureza, a infinitude do desejo e a busca do poder não seriam suscetíveis de julgamento moral; contudo, afirma o comentador [Strauss], essa não poderia ser a verdadeira intenção de Hobbes, pois a busca do poder 'é sempre boa e permissível ou má e inadmissível'. Ainda que Hobbes tente sustentar uma ilusão de amoralidade, 'ele não é mais capaz do que qualquer outro de nos fazer esquecer que o homem não é um animal inocente' (FRATESCHI, 2008, p. 55).

Prosseguindo em direção à comprovação da existência de uma base estritamente mecanicista sobre a qual acredita fundamentar-se a filosofia política hobbesiana, Frateschi faz referência ao quadro das ciências apresentado no cap. IX do *Leviatã*, onde Hobbes separa em dois ramos, em função do objeto de estudo, o "conhecimento das consequências" (isto é, a ciência ou filosofia): a ciência dos corpos naturais e a ciência dos corpos artificiais (HOBBS, 1983, p. 52). A autora ressalta que, diferentemente de Aristóteles, Hobbes coloca em ramos distintos a ética e a política. A ética teria por objeto de estudo as paixões da mente



(corpos naturais); já a política, o Estado (corpo artificial). As enormes consequências dessa realocação da ética no quadro do conhecimento humano dizem respeito a uma nova reordenação daquilo “que era tradicionalmente atribuído à filosofia moral, ou seja, a investigação acerca da justiça, das noções do bem e do mal, de virtude e vício” (FRATESCHI, 2008, p. 49). Para Hobbes, por serem convencionais, essas noções, agora, deveriam ser objeto da política.

Fixado esse ponto, Frateschi procura refazer o caminho percorrido por Hobbes, partindo da noção de movimento - e do fato de que todas as coisas são causadas pelo movimento, inclusive o poder cognitivo do homem, suas paixões e seu comportamento:

a teoria da sensação é estabelecida mediante a utilização do paradigma mecanicista – segundo o qual toda mudança se reduz finalmente a movimentos locais e nada pode mover-se senão pela ação mecânica de outra coisa – para explicar a origem das imagens sensíveis na mente humana. A sensação é entendida como o efeito de um movimento local em nós: a reação motora do cérebro a um movimento vindo do exterior (FRATESCHI, 2008, p. 65).

Ao destacar que as qualidades percebidas dos objetos pelos seres humanos são geradas a partir de movimentos internos de seu próprio cérebro, como reação aos movimentos vindos de fora, Hobbes demarcaria claramente a semelhança entre a mecânica dos movimentos e a mecânica das sensações, acabando por construir, também em base naturalista, uma mecânica das paixões:

a maneira como [Hobbes] perfaz esse caminho – que leva do objeto externo à sensação, desta ao movimento vital,

deste ao apetite e às demais paixões humanas – evidencia que para ele as paixões, enquanto movimentos em nós, podem ser compreendidas à luz das leis mecânicas da natureza. Sendo assim, o comportamento humano pode ser compreendido por meio da aplicação do mesmo modelo utilizado para compreender o comportamento dos corpos naturais em geral” (FRATESCHI, 2008, p. 70).

O homem teria uma tendência a persistir, diz Frateschi, continuar em movimento, sempre a procurar os meios que lhe permitam continuar vivo. Essa tendência a persistir, quando conjugada à inclinação natural à autopreservação, resultaria nas paixões, que seriam nada mais que “reações mecânicas a tais circunstâncias - reações de aproximação ou afastamento, conforme os objetos externos afetem favoravelmente ou desfavoravelmente o movimento vital” (FRATESCHI, 2008, p. 71).

Para Hobbes, o desejo do homem iria de um objeto para outro, pois, uma vez alcançado, o primeiro se tornaria apenas um meio para o alcance do segundo, e assim sucessivamente. Assim, não haveria lugar para a existência de um fim último ou de um sumo bem, no pensamento de Hobbes, onde

o registro é o da utilidade: cedo ou tarde, fins se tornam meios, isto é, algo sutil para uma nova empreitada. A *felicidade* consiste, então, na possibilidade de continuidade desse movimento na direção dos objetos do desejo. Enquanto viver, o homem terá desejos, e será feliz aquele que possuir os meios (leia-se: o poder para realizá-los)” (FRATESCHI, 2008, p. 75).

Vivendo constantemente sujeito às sensações provocadas pelos objetos externos, os homens desejariam incessantemente. Mas desejariam também assegurar, no presente, os meios pelos

quais deverão dispor para satisfação de seus desejos futuros. E porque os homens sempre desejam aumentar o seu poder, garantindo-lhes a realização de seus desejos, presentes e futuros, agiriam no sentido de remover quaisquer obstáculos que se interponham em seu caminho. Usando a razão, o homem não procura somente o prazer do momento, é capaz também “de projetar o bem futuro, ele deseja ter poder não apenas para satisfazer o desejo de agora, mas também para continuar em movimento e garantir a satisfação de desejos futuros” (FRATESCHI, 2008, p. 78).

Seja para obter prazeres no presente seja para gozá-los no futuro, diz Frateschi, “as razões do desejo podem ser derivadas da concepção mecanicista da natureza humana, tal como formulada por Hobbes”, e, “porque a vida é movimento, porque estar vivo é estar em movimento, enquanto vivermos estaremos continuamente reagindo à ação dos objetos externos” (FRATESCHI, 2008, p. 77).

Contudo, acaso dois homens desejem o mesmo objeto e sendo impossível o gozo simultâneo, eles se tornam inimigos, pois constituem obstáculos ao movimento um do outro. E, “porque o nosso poder se mede por tudo aquilo de que dispomos para continuar, com sucesso, na busca da realização de nossos desejos, [o homem] só terá verdadeiramente poder se exceder o poder de quem se possa impor como obstáculo para tal realização” (FRATESCHI, 2008, p. 80).

Ao fazer uma síntese de sua posição, Frateschi sustenta que Hobbes

investiga as paixões humanas à luz do alicerce de sua concepção da natureza humana, o princípio do benefício próprio, que formula como uma aplicação particular de sua filosofia

mecanicista da natureza em geral. Como vimos, esse princípio, sobre o qual Hobbes erige a sua doutrina política, é a manifestação, *no homem*, da teoria dos movimentos inercial e da concepção mecânica da natureza. As paixões estão relacionadas com o poder e com a honra (o reconhecimento de poder), porque esses são os meios de que os homens dispõem ou julgam dispor para adquirir benefícios, ou ainda, para se perpetuarem em movimento. A instituição do poder absoluto é a única solução para a guerra, por ser ao mesmo tempo restrição e reordenação do movimento humano, leia-se: restrição e ordenação das paixões humanas – as quais permitem a continuidade do movimento com mais segurança e permanência. É evidente que não se trata de uma relação estrita de dedução da filosofia política a partir da filosofia da natureza, mas da aplicação de uma teoria geral do movimento na compreensão dos movimentos naturais do homem: um ser *natural*, peculiar por ser dotado de razão (e que faz, portanto, cálculos que envolvem conjecturas acerca do futuro) (FRATESCHI, 2008, p. 82).

Na teoria hobbesiana acerca da natureza humana, a razão não teria o lugar de destaque que lhe confere a tradição aristotélica, isto é, o controle das partes inferiores da alma. Em Hobbes, a razão nada mais é do que simples cálculo, “não se estabelecendo entre ela e o apetite uma relação natural de comando e subordinação” (FRATESCHI, 2008, p. 110).

No estado de natureza, a razão não daria aos homens uma medida comum de comportamento, uma vez que “cada homem é o seu próprio juiz e difere dos outros na sua forma de nomear e denominar as coisas (e dessas diferenças nascem as contendas e violação da paz)” (HOBBS, 2010, p. 183). Daí que, no estado de natureza, nada poderia

ser considerado justo ou injusto, qualidades que, segundo Hobbes, pertencem ao homem em sociedade.

Porém, não existindo qualquer parâmetro comum aos homens sobre o justo e o injusto (tampouco a razão seria essa medida), como conciliar o fato de que as leis de natureza, sendo elas próprias ditados da reta razão, indicariam ações que poderiam ou não ser praticadas para a autopreservação? Como conciliar esse relativismo moral ao fato de que as leis naturais são imutáveis e eternas<sup>11</sup>?

A contradição seria, no entanto, apenas aparente, uma vez que, de acordo com Frateschi,

O que permite a Hobbes sustentar as duas coisas é o fato de que a razão pode apontar aos homens o que eles devem fazer para atingir o bem primário, que consiste na preservação de si; mas essa razão não é infalível, nem sequer é eficaz para determinar os desejos e as ações humanas. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que pode dar igualmente a todos os homens o conhecimento dos meios (isto é, das virtudes) que conduzem à autodefesa, a razão não determina a vontade, o desejo e a ação (...). Uma vez que a razão não tem eficácia por si mesma e é sempre frágil no embate com os desejos, para que as leis de natureza sejam realmente leis e obriguem o homem *in foro externo* faz-se necessária a instituição do Estado (FRATESCHI, 2008, p. 117).

A razão, como se vê, não se mostra como instrumento adequado de controle às paixões

humanas. Primeiro, porque no estado de natureza a razão seria impotente diante do desejo de benefícios imediatos. Além disso, sendo definida apenas como cálculo de meios eficazes para atingir-se determinados fins, a razão pode ser falha e conduzir os homens a erro. Por fim, além de falível, a razão não seria impositiva, uma vez que não obrigaria *in foro externo*.

Frateschi não pode senão concluir que "a conexão entre a visão do homem e a concepção mecânica da natureza é, portanto, um aspecto fundamental da obra hobbesiana", e que não podemos correr o risco de esquecer que o comportamento humano "é determinado, principal e primeiramente, por uma tendência natural, e não por imperativos irredutivelmente morais" (FRATESCHI, 2008, p. 72). Contra a interpretação "moralista" de Leo Strauss, afirma que:

desrespeita a letra do texto e os propósitos filosóficos, isto é, aqueles que o texto nos permite conhecer, inferindo outros a partir da mais pura especulação. Querer atribuir, a qualquer custo, uma base moral à filosofia política de Hobbes é, no mínimo, um equívoco (...). Note-se que o que anima essa vertente de comentadores é a suposta impossibilidade de levar a cabo o projeto inicial de Hobbes (que consistia em partir da filosofia da natureza para dela derivar a filosofia política), dado que não seria possível estabelecer entre ambas uma relação estrita de dedução. Mesmo admitindo essa impossibilidade, parece-nos, entretanto, que tampouco é possível substituir a filosofia da natureza por

<sup>11</sup> HOBBS, 1983, p. 78: "Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la"; p. 94: "As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas e os restantes jamais podem ser tornados legítimos. Pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida, e a paz a destrua".

uma base moral. (...). O erro dos comentadores que atribuem uma base moral à filosofia política de Hobbes reside numa suposta distinção entre fato e valor, ao passo que Hobbes retira o valor do fato: é bom tudo aquilo que contribui para a preservação da vida e para a continuidade dos nossos movimentos (...). Antes de ser um valor, a lei de natureza é a expressão no homem da lei que rege o movimento de todos os corpos naturais (...). Assim, o princípio do benefício próprio não tem um fundamento valorativo, mas natural: não é o caso de elogiar ou repreender a natureza humana, mas de conhecê-la (FRATESCHI, 2008, p. 58).

## Conclusão

Frateschi expõe a fragilidade das conclusões de Leo Strauss ao demonstrar que os argumentos apresentados em “The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis” são o resultado de uma interpretação bastante pessoal, e por vezes até contraditória, das principais obras escritas por Thomas Hobbes. Acaba por concluir que a filosofia política hobbesiana, ao contrário da interpretação dada por Strauss, assenta-se sobre uma base exclusivamente mecanicista, livre de qualquer fundamento moral.

O homem, no estado de natureza, é moralmente inocente, seus desejos são meros reflexos do fluxo constante de objetos que lhe chega à mente e ao coração por meio dos sentidos. A razão, contrariamente à tradição aristotélica, não funciona como uma espécie de guardiã controladora das partes mais baixas da alma, aquelas justamente ligadas aos desejos e às paixões. A razão em Hobbes passa a ser apenas uma faculdade calculadora, uma espécie de intelecto mendaz, voltado para a

apreciação e consecução dos meios necessários à concretização de nossos objetivos. Esses, por sua vez, nada mais são que a esperança do gozo de um prazer. E o prazer, nada mais que uma série de movimentos causados pelos objetos que estão fora de nós, favorecendo nossos movimentos vitais internos.

Hobbes afirma que todos nós devemos agir no sentido de garantir nossa própria sobrevivência. Uma atitude egoísta, porém racional. E como cabe a cada um determinar o que é melhor para si e quais são os meios necessários para a sua obtenção, a razão surge no pensamento hobbesiano como um auxiliar de luxo para os desejos. Eliminar os obstáculos que se interpõem entre o indivíduo e o objeto de seus desejos passa a ser o guia da vida de cada um, não importa se esse obstáculo é uma pedra, um animal ou - o pior de todos os obstáculos - outro homem. Ao perceber o outro como um entrave à satisfação dos próprios desejos, os homens tornam-se inimigos e assim instaura-se um estado de guerra de todos contra todos. O que Frateschi parece demonstrar é que não se trata de uma guerra onde há um lado certo e um outro lado errado, mas, em última instância, uma guerra entre o certo e o certo.

## Referências bibliográficas

- FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- HOBBS, Thomas. *Elementos da lei natural e política*. Introdução de J. C. Gaskin; tradução Bruno Simões; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma*

O DEBATE EM TORNO DA EXISTÊNCIA DE UM FUNDAMENTO MORAL NA FILOSOFIA  
POLÍTICA DE THOMAS HOBBS: LEO STRAUSS E YARA FRATESCHI  
BRUNO DOAS SANTOS PARANHOS

*e poder de um estado eclesiástico e civil.*  
Tradução de João Paulo Monteiro e Maria  
Beatriz Nizza da Silva. 3ª edição. São  
Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção "Os  
pensadores".

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of  
Hobbes: its basis and its genesis.* Translated  
from the German Manuscript by Elsa M.  
Sinclair. 8ª ed. The University of Chicago  
Press: 2008 (eBook).



## VONTADE DE PODER COMO MORAL: Nietzsche e a inocência da aniquilação

Rodrigo Juventino Bastos de Moraes  
*Graduando em filosofia - USP*

**Resumo:** O presente trabalho pretende corroborar a tese segundo a qual os escritos de Nietzsche, seguindo exigência firmada pelo próprio filósofo, só *escrupulosamente* podem ser compreendidos se respeitada a seguinte orientação metodológica: que se percorra suas metáforas conforme o modo como evoluem, no devir seu pensamento, de forma imanente — sem acréscimos exteriores ao próprio texto. Isso, contudo, deve ser feito investigando, primeiro, o modo como Nietzsche compreende o exercício da boa hermenêutica partindo das condições de validade de todo discurso — que se ancora na indigência das palavras inscrita na própria função gregária da linguagem — e, em segundo, como distorções de tipo exegético, tal qual buscamos apontar, por exemplo, na apropriação política feita por Domenico Losurdo do termo *Vernichten*, usado por Nietzsche em certos contextos, resultam de uma atitude arredada quanto ao respeito desse escrúpulo metodológico.

**Palavra-chave:** Nietzsche; Losurdo; aniquilação; devir; inocência.

**Resume:** Cet article vient étayer la thèse suivante: que les écrits de Nietzsche, selon l'exigence fixée par le philosophe lui-même, seulement *scrupuleusement* peuvent être comprise si nous respectons une orientation méthodologique, à savoir, parcourir ses métaphores selon son mode même d'évoluer — sans ajouter quelque chose d'extérieur au propre texte. Pour cela, il faut d'enquêter comme Nietzsche comprend l'exercice de la bonne herméneutique à partir des conditions de validité de tout discours — qui se sustente dans l'indigence des mots propre de la fonction gregaire de la language. Après, il faut voir comme les distorsions exégétiques, comme l'appropriation politique de Domenino Losurdo du terme "Vernichten", utilisé par Nietzsche dans certains

contextes, sont le résultat quand ne s'observe pas cet soin méthodologique.

**Palavra-chave:** Nietzsche; Losurdo; anihilation; devenir; inocence.

Se toda sociedade, por meio de sua cultura, se constitui como um sistema simbólico que serve de veículo para tornar possível o heroísmo de seres terrestres, como assegura Ernest Becker em seu *A negação da morte*, ninguém teria compreendido com tamanha acuidade nossa tábua de valores heroicos da modernidade — não apenas em seu devir, como também em seu significado mais profundo — como Nietzsche. Mais ainda: se, por um lado, toda cultura produz seu sistema de heroísmos, ainda segundo Becker, produz também, por outro, suas camadas de anti-heróis que atentam contra as formas de vida da sociedade em que vivem (BECKER, E. 2010, p.26); — e, outra vez, ninguém como Nietzsche para ocupar um lugar privilegiado nessa fileira. Precisamente das alturas da valentia exigida por aqueles que ocupam esse posto é que as ideias de Nietzsche podem tanto repugnar quanto fascinar. Afinal, em sua investida contra os ícones da modernidade, Nietzsche não cede em nada quando avança contra o que chama de *aspirações gregárias* dos modernos, principalmente no que estes consideram como suas maiores conquistas: a democracia, o igualitarismo, o direito das minorias, etc.

Isso tudo, com efeito, lhe rendera pechas dos mais variados tipos de "vilanias", sobretudo entre os comentadores de esquerda, como é o caso mais recente do Nietzsche hiperpoliticado de Losurdo. Aos olhos do autor italiano, Nietzsche deve ser visto como o pensador mais radical e político do que o próprio Marx — o maior e mais sedutor entre todos os reacionários (LOSURDO, 2009, p.840-1). Não reconhecê-lo seria, na melhor das hipóteses, resultado de uma *inocência hermenêutica* da parte de seus interpretes mais importantes, pois, insistindo em tomar as artes e a psicologia como o centro das preocupações de

Nietzsche, deixariam de reconhecer o devido e extraordinário veio político manifesto no grande interesse que detinha pela história, nítido, por exemplo, em sua proximidade com Burckhardt, em seu fascínio pela “análise impiedosa da Revolução Francesa” (*Ibi*, p. 844-5) de grandes historiadores como Tocqueville, Taine e Ranke — e também em seu interesse pelos levantes europeus de cunho socialista. O que, de outro modo fosse, só traria à tona, agora na pior das hipóteses, a improbidade intelectual desses mesmos interpretes no seu afã de passar ao largo de certos momentos em que a fala de Nietzsche seria particularmente reveladora — pois traria a claro o caráter profundamente reacionário de seu aristocratismo radical, sobretudo nos momentos em que investiria de forma brutal contra os levantes sociais de cunho radical-democráticos (*Ibi*, pp. 842-5). Isso, pois, seria difícil fornecer um fio capaz de dar unidade ao pensamento de Nietzsche, em todos os seus meandros, sem recair em mutilações, contradições e constrangimentos próprios às leituras habituais, senão partindo de sua denúncia reacionária e *militante* à revolução e à modernidade (*Ibi*, p.839). No entanto, concluir, como conclui Losurdo, que o princípio capaz de organizar todo o pensamento de Nietzsche precise ser dado a partir de um *totus politicus* — que mesmo sua crítica ao dogmatismo deva ser vista com ressalvas, em vista do que nela estaria embutido de esforços em fazer tábula rasa dos valores sociais da modernidade em benefício de um reacionarismo militante — de uma investida implacável contra a luta dos povos —: “agora aparecem como infundados e absurdos os apelos à ‘justiça’, as pretensões a pôr em discussão da inocência do devir” (*Ibi*, p.838) —, deve ser visto como um impasse contra o qual Nietzsche mesmo já se precavera.

Losurdo ignora, com efeito, um escrúpulo metodológico de base para a leitura de seus textos. Consciente de que não poucos se mostrariam os equívocos de leitura de seus livros,<sup>1</sup> Nietzsche busca, de antemão, trazer à luz o desvio típico da má filologia em não tomar, no seu esforço hermenêutico, a inteligibilidade do texto no ritmo de seu próprio pulsar imanente — *em seu próprio devir*. E Losurdo talvez recaia nos dois desvios desse tipo. Para Nietzsche, o primeiro erro da má filologia deriva do fato de ela não ter atinado para o caráter redutor da linguagem — de não ter compreendido em toda profundidade a sobrecarga moral da palavra, a indigência do conceito, que, no cumprimento da função social de servir como instrumento eficaz à comunicação, precisa igualar o não igual, reduzir a experiência singular ao plano gregário:<sup>2</sup>

A condenação à linguagem é, portanto, total: ela é um obstáculo constante no trabalho de reflexão, ainda mais porque as estruturas linguísticas, além do efeito de distorção a que induzem, são por elas mesmas portadoras de sentido. Um sentido prévio, resultante da história da linguagem, já está depositado no núcleo das palavras, e acrescenta-se ao pensamento que tentamos fazê-la traduzir, vinculando-lhe conotações e afirmações implícitas. A palavra já é um julgamento, e interpõe-se à apreensão da realidade (WOTLING, P. 2013, p.67).

Em sua não observância, há sempre o risco de se tomar o texto pela literalidade, por uma concatenação de conceitos enrijecidos, constituídos de antemão, e não como uma trama de metáforas que precisar tecer sentido a partir de uma lenta, *ruminante*, relação com as demais em seu devir. E o segundo desvio decorreria do anterior: aos desavisados quanto ao caráter vulgar dos conceitos, restaria a

forma dogmática, e essencialmente falseadora, de se pôr diante do texto, antecipando-lhe o sentido de modo extratextual:

[...]Nietzsche indica que, se ele rejeita todo código de decifração exterior, sua nova linguagem é, em contrapartida, portadora de seu próprio modo de leitura. O próprio texto fornece as indicações sobre seu modo de construção e os procedimentos de significação que ele põe em marcha, e isso notadamente através de um jogo de autocitações, autotraduções, deslocamentos em relação a si mesmo, tomando-se como objeto de interpretação e descrevendo sua estrutura. Parece-nos que é preciso tentar ler Nietzsche dando todo o valor devido a esses esforços de auto- interpretação. Esse trabalho do texto que revela seu código ao refletir sobre seu próprio modo de constituição é o que verdadeiramente dá ensejo à leitura e permite que se apreenda a coerência fundamental do questionamento nietzschiano (*IBI*, p.51).

Esse erro pode ser flagrado, por exemplo, no afã por literalidade que é característico do exercício heurístico do mal filólogo:

Frequentemente dizem: ‘eu estou certo, pois assim está escrito’ — e segue-se uma interpretação de despudorado arbítrio, de maneira que um filólogo hesita entre a cólera e o riso ao escutá-la, e várias vezes pergunta a si mesmo: é possível? É respeitável? É ao menos decente? (NIETZSCHE, F. 2008, p.64).

Com efeito, organizar as ideias de Nietzsche tendo por princípio hermenêutico categorias exteriores e ao modo como, de forma imanente, evoluem suas metáforas —, não é só recair nessa impostura filológica contra a qual

Nietzsche mesmo já estivera atento, como vimos, mas também empobrecer de forma extraordinária toda sorte de temas que, no devir de seu pensamento, vão tomando forma. Tomar sua crítica ao igualitarismo, à democracia, e a tantos outros assuntos caros aos modernos, como secundária, ou ideológica, frente ao modo como se articulam a outros temas que lhes são correlatos — como a superação do niilismo, a filosofia dionisiaca, etc. — em benefício de um reacionarismo militante, é, ao nosso ver, não mais reconhecer Nietzsche.

Entretanto, com isso não pretendemos ter superado a leitura hiperpolitizada do Nietzsche de Losurdo, não ao menos no que julgamos ser o ponto mais interessante de sua argumentação: — para além de todos seus “exegetas inocentes”, Losurdo busca, em seu livro, desmistificar o poder mágico que uma leitura que dá ênfase à metáfora teria de remover todo atalho que haveria entre Nietzsche e seu reacionarismo militante, entre Nietzsche e, por exemplo, a vinculação que pode ser feita entre suas ideias e a ideologia do III Reich. Isso seria mais do que evidente em vários momentos da obra do filósofo alemão, e, no particular, nos casos em que Nietzsche exorta à *aniquilação* [*Vernichten*] de toda sorte de desafortunados, malogrados, degenerados — o que, aos olhos de Losurdo, anteciparia a eugenia hitleriana e o expurgo nazista na Alemanha aos movimentos contestadores da ordem burguesa (Cf. *Losurdo*, op. cit., p.717ss.). Seria necessário, portanto, politizar Nietzsche para compreendê-lo nesse particular? — Ou estaria Losurdo pecando por aquela literalidade do texto contra a qual Nietzsche já havia se resguardado? É possível, no devir e suas ideias, encontrar um sentido não político para afirmações desse tipo? —. Pretendemos, com efeito, mostrar que os momentos em que a fala de Nietzsche ganha em agressividade, tanto no conteúdo, quanto na

forma, só no plano imanente do fluir de seu pensamento se pode compreender — principalmente em vista de como o filósofo articular o “projeto” de *transvaloração dos valores* [*Unwertung aller Werte*] ao modo como compreende também o funcionamento da cultura a partir da noção de *vontade de poder*. Se, desde *Zarathustra*, em seu esforço por uma orientação nova à crítica e aos questionamentos da cultura, a metáfora fisiológica fornecia a Nietzsche um modo adequado de exprimir-se quanto à problemática do *valor* [*Wert*], esta, entretanto, se mostra insuficiente quando o que está em jogo é a *transvaloração dos valores* — que só é efetiva se se privilegia, agora, a metáfora dinâmica da *força* — dado o contexto combativo em que se põe (Cf. *Wotling*, op. cit., p.283). Isso nos aponta um horizonte para compreender a inflexão na forma do discurso que, a essa altura, se observa na obra de Nietzsche: essa nova orientação da linguagem, como resultante de um anunciado *pathos agressivo* [*Aggressive Pathos*], é tributária do projeto de transvaloração e se insere no modo como Nietzsche, a partir da vontade de poder, compreende o funcionamento do instrumental simbólico da cultura a serviço das forças que se debatem no campo das coisas humanas em disputa pela apropriação dos valores.<sup>3</sup> Com efeito, para aclarar precisamente esse campo em que as forças se debatem pela apropriação dos símbolos é que esse anunciado *pathos agressivo* precisa elevar a própria linguagem a um registro *extramoral*, precisa força-la a novos significados, de tal modo que a própria ideia de *crudeldade* [*Grausamkeit*] deve aparecer agora como inocência plástica das forças em luta no palco da história.

É sabido que, para o filósofo alemão, toda cultura encontra na *crudeldade* o móbil do seu devir, conquanto que se a entenda em sentido *extramoral*. Intimamente acionada pela hipótese da *vontade de poder*, a crudeldade

aparece como o *pathos* de forças que, em busca por assimilação, — *por expansão do sentimento de potência* —<sup>4</sup> impõe forma à matéria informe ou infensa.<sup>5</sup> No plano da cultura, essa condição de crescimento na espécie humana se traduz em seu esforço de tudo colocar sob o “império da exatidão” (NIETZSCHE, F. 2013, p.291) em tornar, tanto quanto possível — natureza, e também o homem — regulares, previsíveis, calculáveis [*Berechenbares*].<sup>6</sup> Essa vontade, segundo Nietzsche, resulta de uma conjunção de instintos que dão forma às idiossincrasias interpretativas de um corpo, que, por sua vez, soma forças no momento em que se depara com corpos cuja compleições lhes é aparentada:

Minha representação é a de que cada corpo específico aspira se tornar senhor de todo o espaço e a expandir sua força (— sua vontade de poder e a repelir tudo aquilo que resiste à sua expansão. Mas ele depara constantemente com aspirações idênticas de outros corpos e acaba por entrar em arranjo com aqueles (“se unir”) que lhe são suficientemente aparentadas — assim, eles conspiram, então, conjuntamente por poder. E o processo prossegue... (Cf. NIETZSCHE, F. (KSA, 14[186]), 2012, p.336-7).

Somada também a determinadas *condições de existência* [*Existenzbedingungen*] que entram em sua constituição de instintos,<sup>7</sup> um corpo pode, então, exercer-se contra o que se lhe apresenta como rebelde. Tudo o que é possível ver em todas as formas de fixação de uma mnemônica coletiva: desde a impigência de uma dor física brutal nas formas de compensação pré-jurídicas dos homens primitivos, até assumir suas formas sublimadas em que os símbolos passam a fazer violência ao corpo com na moral, na religião, e na



VONTADE DE PODER COMO MORAL:  
NIETZSCHE E A INOCÊNCIA DA ANIQUILAÇÃO  
RODRIGO JUVENTINO BASTOS DE MORAES

ciência — todas essas últimas tendo a seu favor a autoridade da *verdade*.<sup>8</sup> Com isso, a crueldade, em vista do sentido ao qual é forçada no plano da disputa pela apropriação dos símbolos e dos valores, se esvazia de toda carga semântica moralizante de outrora, e é devidamente posta no plano da *inocência*.<sup>9</sup>

Apartada da carga moralizante de outrora, a *crueldade*, então, é posta como brincadeira eterna da vontade de poder — dessa grande e inocente criança do mundo, desse monstro sublime e pueril que, para inventar ritmos e impor formas, precisa se debater, reduzir, destruir, detrair, superar, a matéria infensa com a qual se depara. Crueldade, por fim, como o *pathos* das forças por potência, e que no plano da cultura se desdobra como luta incessante pela apropriação dos símbolos, cujo palco é a história, palco em que as forças se distribuem umas frente às outras, umas acima das outras — espaço em que se divide e se abre entre fortes e fracos “o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras”.<sup>10</sup>

A essa altura, pretendemos ter trazido um tanto mais de luz ao nosso objeto: *aniquilação* aqui, como forma de estímulo contra tudo o que é malogrado, não deve ser entendido em sentido literal, tampouco em conotação *política*, mas como forma de aclarar um dos desdobramentos inescapáveis por detrás da luta incessante pela apropriação dos valores que se dá no plano da cultura — e aqui mesmo se insere o sentido da *transvaloração dos valores* para Nietzsche. Isso, associado ao modo como o filósofo entende o emprego dos instrumentos da cultura à serviço das idiossincrasias de determinado corpo que, ao interpretar, *seleciona*, incita à expansão, privilegia certa configuração particular de instintos, e, frente a uma visão que precisa *dominar*, deve afastar, detrair, caluniar.<sup>11</sup> Para fazer triunfar novos valores que

façam jus à afirmação da vida pela apologia de um mundo deveniente — para dar amplitude à boa nova de Zaratustra — é preciso destituir a visão moral do mundo e restituir ao vir-a-ser seu império:

Era dos experimentos: eu faço a grande prova: *quem consegue suportar o pensamento do eterno retorno do mesmo?* — Quem pode ser aniquilado com a sentença “não há nenhuma redenção”, este deve ser extinto. Quero *guerras* nas quais os que têm coragem de viver expulsam os outros: essa questão deve desatar todos os laços e *expulsar* os cansados do mundo — vós deveis expeli-los, cobri-los com desprezo ou trancá-los em manicômios, impeli-los ao desespero, etc. (NIETZSCHE, F. 2015, p.77).

Em razão disso é que se deve empenhar com vigor a palavra com a firme e resoluta intensão de destruir, aniquilar, dobrar, sobrepujar, dominar a visão *moral* do mundo:

A lei suprema da vida, formulada pela primeira vez por Zaratustra, exige que não tenhamos nenhuma compaixão por todo rebotalho e dejetos da vida, que se aniquile aquilo que não seria para a vida ascendente senão um mero obstáculo, veneno, conspiração, hostilidade subterrânea — em uma palavra, *cristianismo... é imoral, é antinatural*, no sentido mais profundo possível, dizer “tu não deves matar (NIETZSCHE, F. 2012, pp.545-6.)

Eis, com efeito, o sentido da aniquilação por detrás do seu anunciado *pathos agressivo*:

Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança



e rancor, [...] compreenderá porque coloco exatamente aqui em evidência meu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na prática. [...] O *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza (NIETZSCHE, F. 2010, p.28-9).

É necessário um esforço de guerra contra a visão moral do mundo, e esse é o sentido que se deve atribuir à exortação de Nietzsche contra os malogrados, bem como da tarefa do *imoralista*.<sup>12</sup> Contra essa antinatureza que foi louvada com honras muito altas e posta acima dos homens, o imoralista, *munido das mesmas armas da moral*, deve empreender um esforço estratégico para detratar toda tendência hostil à vida que venha a julgar o mundo de uma instância para além de seu caráter devenida, seja em um Além cristão, seja por um *ente* a ser realizado na história. Contra isso, para Nietzsche, não há termo:

Aqui é preciso exterminar, aniquilar, guerrear — é preciso extrair por toda parte ainda o critério valorativo de medida cristão-niilista e combatê-lo sob toda e qualquer máscara... Extrai-lo da *sociologia* atual, por exemplo, da música atual, por exemplo, do pessimismo atual (— tudo isso são formas do ideal valorativo cristão —) (NIETZSCHE, F. (KSA 14[6]), 2012, p.200).

Para tanto, caberia aquela velha lição hermenêutica da qual falávamos: ao atento leitor ruminante de Nietzsche, que deve a cada vez desfiar suas metáforas e empreender um jogo de luz analítico que distinga o que é próprio do sentido que se constrói junto das demais na trama do vir-a-ser de suas ideias, daquilo que foi aceito apressadamente. Se a aniquilação aos malogrados aqui nada diz

respeito a um posicionamento político-sociológico, mas uma exortação mais ampla que abrange o papel apropriativo das forças pela disputa valores no plano amplo da cultura. Entretanto, a batalha de morte contra a visão moral do mundo, notavelmente ao cristianismo — e a tudo ao que a ele seja aparentado — deve ter um significado também particular.

Incitar à eliminação não se traduz em pura e simples extinção, como se doença fosse uma anormalidade ou negação absoluta da saúde, mesmo porque saúde e doença só podem ser colocados no sentido tradicional de planos opostos de naturezas distintas sob pena de fazer com que Nietzsche recaia nas tramas do dualismo que ele mesmo rechaça — por admitir, sem justificação, a existência de dois valores fundamentais e contraditórios, um verdadeiro, outro falso, ou, um real outro não.<sup>13</sup> Julgar a partir da saúde, o que Nietzsche atribuiu às conjunções de instintos que são felizes na assimilação de um mundo plástico e arbitrariamente cruel, é legítimo se se faz honra também à fisiologia malograda de ocupar seu lugar de efetividade no jogo de forças que, em remissão à hipótese da vontade de poder, compõe uma das diversas compleições de instintos, mesmo as dos corpos doentes. Saúde e doença aqui não se opõem segundo uma distinção de naturezas, mas são termos solidários que devem coexistir em qualquer conjunção de instintos, e variar mais para um do que para outro polo segundo a distância de graus que possa haver entre esses dois processos solidários.<sup>14</sup> É por isso que a perspectiva doente, em Nietzsche, só deve ser compreendida segundo uma distinção de grau, como disfunção do corpo cuja interpretação não consegue dar conta sozinho de assimilar o mundo como *devenida*, na inteireza de sua plasticidade cruel e sem sentido.

Antes, saúde e doença, além de serem solidários, não deixam de compor a integridade da “realidade”, pois *ambas são expressão a vontade de poder*: Frente à incapacidade em lidar com o que há de terrível na pura plasticidade de um mundo deveniente, por exemplo, a vida nega a si mesma em toda interpretação idealista como modo de impedir a própria extinção da vida. O que nos mostraria, por exemplo, o mecanismo do ressentimento, desenvolvido, sobretudo, em a *Genealogia da Moral*, é que a recusa da vida, a interpretação da força como “maldade”, não representa ela mesma uma aniquilação sistemática da própria vida, mas expressão de um grau vacilante *da vontade de poder*, pois, para conservar a vida fraca e declinante, faz triunfar sua natureza astênica sobre o mundo uma vez que nega, aniquila, amputa, da própria vida a dimensão trágica de sua plasticidade.

Por tratar-se, então, de um combate à visão moral do mundo, que falseia o que haveria de “real” no caráter deveniente do mundo, pareceria, então, absurdo querer traçar um nexo entre e o pensamento de Nietzsche e a ideologia do III *Reich*, ou mesmo atribuir um sentido extratextual, afim aos efeitos de um suposto dilaceramento de um aristocrata posto no limiar entre os tempos áureos de aristocratismo burguês, e das novas demandas da classe operária em toda Europa por democracia, aos momentos em que a fala de Nietzsche seria taxativa quanto ao esforço que devia ser empenhado para aniquilar a visão malograda do mundo. Nem, com isso, essa *aniquilação* das forças contrárias deve ser compreendida como pura e simples negação destrutiva, mas como exortação ao combate, à luta, à disputa que busca superar determinada visão do mundo em nome da outra — devolvendo à vontade de poder o império cruel de sua incessante inocência plástica: “em que

medida *não* desejo a aniquilação dos ideais que eu combato — eu quero apenas me tornar senhor deles” (NIETZSCHE, F. 2012, p.187). Em *A disputa em Homero*, texto de 1872, o espírito agônico que alimentava o *ethos* grego já era exaltado por Nietzsche, o que também mostrava como a *hybris*, que se impõe toda vez que cessa a disputa, era nociva aos gregos, por fazê-los recair na luta aniquiladora e hostil latente nos subterrâneos da titanomaquia pré-homérica (Cf. NIETZSCHE, 2007, p.72.). Tudo isso à luz do vigor estilístico de um estrategista fino que, de sua exortação bastante enfática a um esforço sem descanso, empenha sua palavra contra as forças negadoras da vida com a intensão de denuncia-las, de dobrá-las, de superá-las, de dominá-las em benefício da aurora de uma conjunção de forças mais afins à vida, entendida esta em sua inocência plástica.

Que não se entenda aqui por aniquilação, então, uma amputação pura e simples. O que seria, como vimos, contrariar ao tão elogiado espírito agônico que Nietzsche consta das culturas robustas, como a grega. É por isso que seria preciso declarar guerra aos ideais anêmicos do cristianismo valendo-se das mesmas armas da moral — ou seja, dos seus mecanismos de *seleção* e de *depreciação* — e não com vistas à aniquilá-los, uma vez que são instintos que também constitutivos da vida — mas dominá-los em benefício de uma configuração de forças mais robustas que ponham fim à tirania dos ideais denegadores da plasticidade trágica da vida: “nós, imoralistas, precisamos do *poder da moral*: nosso impulso à autoconservação quer que nossos *adversários* permaneçam com a sua força plena — só quer se *assenhorar* deles” (NIETZSCHE, F. (KSA, 10[117]), 2013, pp. 431-2).

Assim, precisamente desse mecanismo da moral que funciona na chave da destruição de

uma certa visão do mundo em benefício de uma outra — conquanto que se a entenda enquanto mais um dos instrumentos de *seleção* de que a cultura dispõe, ao lado de outros como a religião e a filosofia, Nietzsche não pode prescindir em seu projeto de transvaloração dos valores. Daí o sentido do título do aforismo escrito em Nice, em 1888, — cujo conteúdo subscreve tudo o que costuma entrar na composição de seu projeto de transvaloração: “*Vontade de poder como moral*” (Cf. NIETZSCHE, 2012, p.199).

#### Referencias Bibliográficas

BECKER, Ernst. *A negação da morte*, Trad. Luiz C. N. Silva, Rio de Janeiro: Record, 2010, p.26.

FOUCAULT, Michael. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do Poder*, tradução: Roberto Machado, São Paulo: Graal.

LOSURDO, Domenico. *O rebelde aristocrata*. Trad. Jaime A. Clasen, Rio de Janeiro: Revan, 2009, p.840-1.

MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e o problema da linguagem: a crítica enquanto criação”. In: LIMA, M.J.S. & ITAPARICA (org.) *Verdade e Linguagem em Nietzsche*, Salvador: EDUFBA, 2014.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*, §130. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *A Genealogia da Moral*, §10. Trad. Paulo C. Souza, São Paulo: Cia das Letras,

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*, §268. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Aurora*, §84. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, São Paulo: 7 Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Correspondencia*, V, Trad. Jean L. Vermal, Madrid: Editorial Trotta, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos* 1184-5, (KSA 34 [176]). Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos*, 1885-7 (KSA 9[38]). Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos*, 1887-9, (KSA, 14[186]). Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*, São Paulo: Barcarolla, 2013.

<sup>1</sup> Excepcionalmente, pelo número e extensão, as notas serão dispostas como notas de fim e não notas de rodapé (Nota do Editor). Nietzsche mesmo, em correspondência, já se ria da ampla margem de interpretações à qual se prestavam seus escritos: “Acrescento um acontecimento cômico do qual tomo consciência cada vez mais. Exerço, pouco a pouco, uma “influência”, muito subterrânea, como é óbvio. Em todos os setores radicais (socialistas, niilistas, antissemitas, cristãos ortodoxos, wagnerianos) gozo de um prestígio estranho e quase misterioso. A extrema limpidez da atmosfera em que me coloco seduz... Posso eu mesmo abusar de minha sinceridade, posso insultar, como ocorreu no meu último livro — sofrem com isso, talvez me exorcizem, mas não se desprendem de mim. Na *Correspondência antissemita* (que só se envia em caráter privado e só aos “camaradas confiáveis”) meu nome aparece em quase todos os números. Zaratustra, o “homem divino”, tem encantado aos antissemitas. Há ali uma interpretação dos próprios antissemitas que me tem feito rir muito. A propósito: fiz ante a “instância competente” a proposta de elaborar um cuidadoso catálogo dos sábios, artistas, escritores, virtuosos de ascendência judaica ou semi-judáica: faria assim uma boa contribuição à história da cultura alemã, e também à sua crítica.” [Briefe, 820]. (NIETZSCHE, F. 2011, p.285).

<sup>2</sup> “O que é, afinal, a vulgaridade? — Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações”. (NIETZSCHE, F. 2009, p. 165); ou ainda: “quando temos palavra para lago, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo”. (IDEM. 2010, p.79).

<sup>3</sup> E aqui nossa interpretação se aproxima da de Foucault. Entendemos que o tema da transvaloração dos valores em Nietzsche se inscreva precisamente no elo indissociável entre corpo e símbolo — de um lado, um esclarecimento da dinâmica passional das forças, ou impulsos [Triebe], e, de outro, o modo como se deve tomar a história enquanto um não-lugar, em cujo qual se dá o embate intermitente entre configurações de forças encarnadas em dominadores e dominados — cada um dos deles com o aparato *pulsional* que lhes seria próprio —: “o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para perverte-las, utilizá-las ao inverso e volta-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras” (FOUCAULT, M. 2010, p.26). Essa leitura de Foucault, contudo, feita a partir de uma distinção que a genealogia deve reconhecer, entre *proveniência* [Herkunft], de um lado, feita a partir de um olhar sobre a “qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa no corpo”, e a *emergência* [Entstehung], por outro, que designaria “um lugar de afrontamento” cujo palco é a entrada em cena das forças no palco da história, tem a clareza de mostrar o elo indissociável entre corpo e civilização, impulso e valor, e bem como de mostrar que, na história, é bem possível acessar à dinâmica entre fisiologia e símbolo, cuja perturbação em um dos termos resvala também, e necessariamente, no outro. Com isso, se pode guardar as devidas dimensões das considerações de Nietzsche a respeito do que por ele mereça ser combatido e o caráter desse empenho: *transvalorar* os símbolos constituídos a partir do ressentimento.

<sup>4</sup> A relação entre crueldade e o pathos das forças, na sua busca por assimilação e sentimento de prazer pelo aumento de potência, é explicitada por Nietzsche, por exemplo, no aforismo 229 de *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*, §18.

<sup>5</sup> “Qualidade dada nas relações quantitativas, não um ser, não um devir, mas um *pathos*, [a vontade de poder] é o fato mais elementar, do qual resulta um devir, um efetivar-se...” (MARTON, S. 2000, p.72).

<sup>6</sup> “Lógica é a tentativa de, a partir de um esquema ontológico posicionado por nós, conceber o mundo efetivamente real, de torna-lo mais correto, formulável para nós, calculável...”. (NIETZSCHE, F. 2013 (KSA, 9[97]), op. cit., p. 323).

<sup>7</sup> “Valorações surgem a partir daquilo que acreditamos como condições da existência [Existenzbedingungen]: se nossas condições existenciais se alteram ou nossa crença nelas, então também se alteram as valorações” NIETZSCHE, F. (KSA 25[397]), 2015, p.106.

<sup>8</sup> “A verdade, com isso, não é algo que existiria e que se precisaria encontrar, descobrir — mas algo que *é preciso criar* e que dá o nome para um *processo*, mais ainda, para uma vontade de dominação, que não tem em si nenhum fim: inserir a verdade, como um *processus in infinitum*, um *determinar ativo*, não um conscientizar-se de algo, <que> seria “em si” fixo e determinado. Essa é a expressão para a vontade de poder”. IBI, KSA, 9[91], op. cit., p.318

<sup>9</sup> Não à toa que a crueldade se manifeste em Nietzsche como predicado de uma criança, na forma de ação de uma vontade sem sujeito — *não passível de imputação moral*: “Entre homens, Heráclito era inacreditável como homem; e quando ele foi visto dando atenção ao jogo de crianças barulhentas, pensava ali algo que nenhum mortal havia pensado nas mesmas circunstâncias — o jogo de Zeus, dessa grande criança do mundo, e a brincadeira eterna de destruir e formar mundos” (NIETZSCHE, F. 2007, p.27).

**VONTADE DE PODER COMO MORAL:  
NIETZSCHE E A INOCÊNCIA DA ANIQUILAÇÃO  
RODRIGO JUVENTINO BASTOS DE MORAES**

<sup>10</sup> FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, In: *Microfísica do Poder*, tradução: Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2010, p.24. Para Foucault, a genealogia deveria trazer as forças, dos bastidores, ao palco da história, aclarando assim o quadro patético de seu atuar na alternância na apropriação dos símbolos: “Em si mesmas as regras são vazias, violentas, não finalizadas; elas são feitas para servir a isto ou àquilo; elas podem ser burladas ao sabor da vontade de uns e de outros. O grande jogo da história será de quem se apoderou das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utiliza-las ao inverso e volta-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras”. FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, In: *Microfísica do Poder*, tradução: Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2010, p.26.P.24

<sup>11</sup> “Observei religiões e sistemas educacionais com vistas a até que ponto eles reúnem e legam forças; e nada me parecia mais essencial para se estudar do que as leis do cultivo, a fim de não perder uma vez mais a maior quantidade de força, por meio de ligações e modos de vida não conformes a fins. Cf. NIETZSCHE, F. *Fragments Postumos* 1184-5, (KSA 34 [176]). Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p.444.

<sup>12</sup> “Com este livro, é *declarado guerra* à moral — e, de fato, é com os moralistas que acabo primeiro. Já se sabe de que palavra me servi para esta luta, a palavra *imoralista*”. (NIETZSCHE, F. (KSA, 23[3]), 2012, p.538).

<sup>13</sup> “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve”. (NIETZSCHE, F. 2009, p.39).

<sup>14</sup> Nietzsche mesmo confessa ser entendido do assunto “decadência” por tê-la vivido em si: “para os indícios de ascensão e decadência tenho um faro mais apurado do que alguma vez o teve outro homem, sou a este respeito o mestre *par excellence* — sei ambas as coisas, *sou essas duas coisas*” [grifo nosso], cf. *Ecce Homo*, “Porque sou tão sábio”, §1, op. cit., p.23.



## A POSIÇÃO DE QUINE ACERCA DA ANALITICIDADE KANTIANA E A SOLUÇÃO DE SEARLE PARA A OBSCURIDADE DO USO DO TERMO “ANALÍTICO”

Michelle Cardoso Montoya

*Graduanda Universidade Federal Fluminense*

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo expor de forma sucinta a noção de analiticidade proposta pelo filósofo alemão Immanuel Kant, para então apresentar de forma básica a crítica de Quine à leitura empirista acerca da noção de analiticidade. E então, a partir das apresentações da analiticidade em Kant e Quine, desenvolverei a argumentação de John Searle à favor do uso utilitário do conceito de “analítico” na Filosofia. Embora esse conceito seja falho, segundo Searle, ao contrário do que se poderia afirmar, nós poderíamos fazer um bom uso dele, desde que utilizássemos seus critérios adequadamente. Sendo assim, serão desenvolvidos os argumentos de Searle presentes em sua obra *Speech Acts* a favor de um novo uso utilitário do termo “analítico” para a Filosofia. Com isso, conseguiremos expor um posicionamento favorável acerca da analiticidade kantiana pré-dita antes como obscura.

**Palavras chave:** Analiticidade; Positivismo lógico; Semântica.

**Abstract:** The present article intend expose succintly the notion of analycity that proposed by German philosopher Immanuel Kant, for then to introduce of basic form the criticism of Quine the empiricism reading about the notion of analycity. And then , from these exhibits of analycity in Kant and Quine, I will develop the argument of John Searle in favor of utilitary use of “analytical” term in Philosophy. Although that concept be defective , in according Searle, contrary to what can be affirm, we could to do a great use it, since we used your canons adequaly. Thus, will developed the arguments of Searle presents in his work *Speech Acts* in favor of a new utilitary use of “analytical” term for Philosophy. Thereat ,we will be get to expose a favorable position about Kantian's analycity predicted before like obscure.

**Keywords:** Analycity; Logic Positivism; Semantic.

## INTRODUÇÃO

O problema da analiticidade tem sido objeto de discussão entre vários autores célebres, desde o fim da modernidade até os dias atuais, tais como Frege, Carnap e o círculo vienense, Quine, Strawson, Grice, Tarski, Putnam, Searle, Morton White e dentre outros.

Kant, ao estabelecer sua célebre distinção entre juízos analíticos e sintéticos no século XVIII, numa tentativa de solucionar os problemas propostos pela *Crítica da Razão Pura* e a fim de assegurar positivamente uma possibilidade de se fazer uma Metafísica ou não, propõe o emprego de fundamentos lógicos para tal feito, tais como os que estão imbuídos originariamente na analiticidade (princípio da não-contradição, tautologia, e entre outros).

Contudo, segundo alguns interlocutores como Quine e o círculo vienense, Kant teria definido obscuramente as diretrizes do tema da analiticidade e circunscrito sua definição em trilhas muito obscuras. Esse fato, segundo eles, teria se dado por conta de aspectos de obviedade. Kant não teria utilizado “clareza” justamente porque o tema seria óbvio, seria dado. Primeiramente porque o texto de Kant não se destinaria aos que estavam fora da discussão que ele estava propondo. Segundo, Kant escreveu a *Crítica* pressupondo que muitos dos seus leitores já entendessem minimamente não só a sua discussão, mas também deveriam entender sobre qual discussão a tradição entravava há muito tempo, acerca da Metafísica. Em terceiro lugar, para o círculo vienense, Kant, ao tentar fundamentar algum tipo de Metafísica em última instância, teria inaugurado não só uma possibilidade de leitura da analiticidade em termos lógicos, mas também em termos semânticos.

Willard Van Orman Quine, fortemente influenciado pelas ideias do positivismo lógico do Círculo de Viena (também conhecido como empirismo lógico), teria sido apresentado

A POSIÇÃO DE QUINE ACERCA DA ANALITICIDADE KANTIANA E A SOLUÇÃO DE SEARLE PARA A OBSCURIDADE DO USO DO TERMO “ANALÍTICO”  
MICHELLE CARDOSO MONTROYA

possivelmente ao tema da analiticidade por esse círculo filosófico, e a muitos outros temas acerca dos quais o positivismo lógico tratava, tais como o problema da verdade científica, a teoria da confirmação e o verificacionismo. Quine teria tido contato com o Círculo de Viena fortemente, e por meio deste, teria conhecido a distinção clássica acerca da analiticidade. Ainda há quem diga que ele sequer teria lido Kant, tendo então adquirido então um conhecimento acerca da analiticidade cunhado por esse círculo filosófico. Logo, Quine talvez só conheceria tal tema periféricamente.

Quine teria conhecido o problema da analiticidade nos cursos de Moritz Schlick, com uma abordagem interpretativa semanticizada proposta pelo Círculo de Viena. Por isso, em seus artigos, constantemente Quine estaria estabelecendo debates e diálogos com interlocutores do Círculo do Viena. Um exemplo disso seria quando Quine em “*Two Dogmas of Empiricism*” trava uma discussão com Rudolph Carnap, que inclusive resultará em uma resposta sagaz dada por Carnap em “*Meaning and Synonymy in Natural Languages*” (1955), artigo em que ele discute as noções de analiticidade e necessidade, ora encaminhando-as para a Lógica, ora encaminhando-as para a Semântica.

Segundo John Searle, frequentemente criticaria-se que nos falta um análise adequada do conceito de analiticidade, e que conseqüentemente nos faltariam critérios para decidir se um enunciado é analítico ou não. Contudo, o nosso fracasso não residiria em encontrar critérios para esses juízos, mas sim em não admitir que sabemos o que a analiticidade significa, logo sabemos quais tipos de considerações influenciariam na decisão de caracterizar um enunciado como analítico ou não.

Primeiramente, o critério para a analiticidade deveria ser julgado em função dos resultados que este permite obter. Em segundo lugar, a capacidade de uma pessoa continuar a listar exemplos de enunciados analíticos seria equivalente a compreensão do termo “analítico”. A isto, Searle irá chamar de capacidade projetiva. Logo, a analiticidade teria natureza projetiva, isto é, “analítico” não representaria uma classe fechada de enunciados, mas sim uma classe de enunciados aberta e com possibilidades de projeção. Em outras palavras, nós sempre saberemos, segundo ele, aplicar a analiticidade a todos os termos e enunciados que surgirem. Até mesmo em certos casos limite, seríamos plenamente capazes de reconhecer o conceito desde que o dominássemos no âmbito de competência linguística. Só reconheceríamos os próprios limites do conceito o apreendendo. O caso limite citado por Quine (“Tudo que é verde tem extensão”) é um exemplo de um caso em que não conseguimos ter certeza quanto a analiticidade ou não do enunciado. Contudo, isso se daria justamente pelo único fato de que sabemos aplicar o conceito de analítico segundo Searle.

Vemos então que, para Searle, seria um erro terminológico afirmar que a analiticidade é obscura, pois se assim fosse, como saberíamos que “analítico” é um termo obscuro? Ora, sabemos disso porque sabemos significar e definir esse termo. Se fosse o contrário disso, sequer poderíamos algum dia dizer ou desdizer qualquer coisa a respeito da analiticidade. “Analítico”, tal como preconizou Grice, já seria um termo pertencente a uma classe de enunciados aberta, contudo com caráter holístico. Porém, Searle ainda diz mais: o caráter holístico da analiticidade se dá justamente porque sabemos o que ela significa, caso contrário, como conseguiríamos garantir

A POSIÇÃO DE QUINE ACERCA DA ANALITICIDADE KANTIANA E A SOLUÇÃO DE SEARLE PARA A OBSCURIDADE DO USO DO TERMO “ANALÍTICO”  
MICHELLE CARDOSO MONTTOYA

alguma circularidade de termos sem saber o significado dos mesmos?

Para Searle, diferentemente do que se preconizava até então, acreditava que a analiticidade não era obscura, que Kant nunca quis obscurecê-la. Pelo contrário, ela é tão óbvia que todos tentariam obscurecê-la.

Tal como Ian Proops afirmou em seu artigo “*Kant's Conception of Analytic Judgment*”, poucas ideias obtiveram um impacto tão grande na Filosofia Analítica do que a célebre distinção entre juízos analíticos e sintéticos, e apesar de ser uma distinção importante, vários debates acerca de sua coerência foram travados. Sendo assim, nos questionáramos: “Será que essa distinção tão célebre é na verdade obscura?”, ou “Será que ao interpretarmos essa distinção estaríamos seguindo os cânones errados?”.

O presente artigo seguirá seu curso encaminhando-se pelo viés da segunda questão proposta ao nos questionarmos. Por meio da solução otimista de Searle para a discussão acerca da analiticidade kantiana perceberemos que Kant não obscureceu suas definições e critérios acerca da analiticidade, isto é, não obscureceu critérios acerca do modo pelo qual devemos considerar um juízo como analítico ou sintético. Ainda, poderemos observar também que ao analisarmos críticas como as de Quine acerca da concepção de analiticidade kantiana dos empiristas lógicos (ou positivistas lógicos) ampliaremos o nosso horizonte interpretativo acerca da analiticidade, para então podermos lapidar um critério que possa ser utilitário para a Filosofia: os juízos analíticos.

#### A CONCEPÇÃO KANTIANA DE ANALITICIDADE

Embora outros autores como Leibniz ou Hume já tivessem tratado de temas semelhantes ao conceito de analiticidade em Kant. Leibniz em sua obra *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, cria a distinção entre “verdades da razão” e “verdades de fato”, termos que segundo alguns debatedores acerca do tema da analiticidade (como Quine em “*Two Dogmas of Empiricism*”) já seriam um prelúdio à analiticidade, isto é, os termos de Leibniz, na verdade, queriam dizer o mesmo discurso que Kant defenderá posteriormente na *Crítica*. As verdades da razão em Leibniz assumiriam o mesmo estatuto que os juízos analíticos kantianos, pois, elas seriam necessárias e universais. Verdades da razão em Leibniz só se diferenciariam dos juízos analíticos em Kant quanto à sua origem, enquanto as verdades de fato dependeriam de contingências materiais, enquanto as verdades da razão estariam a salvo de modificações empíricas.

Quanto a Hume, vemos que seu plano de ideias e percepções também já anunciaria o mesmo prelúdio feito por Leibniz. Inclusive, na *Crítica*, Kant irá criticar a noção de causalidade em Hume, uma vez que esta se sustentaria no hábito, que nos daria uma aparência de necessidade quanto ao princípio de todas as coisas. A distinção clássica entre juízos analíticos e sintéticos teria se dado oficialmente na *Crítica da Razão Pura*, com Kant, tal como podemos ver abaixo:

Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado (apenas considero os juízos afirmativos, porque é fácil depois a aplicação aos negativos), esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A,

A POSIÇÃO DE QUINE ACERCA DA ANALITICIDADE KANTIANA E A SOLUÇÃO DE SEARLE PARA A OBSCURIDADE DO USO DO TERMO “ANALÍTICO”  
MICHELLE CARDOSO MONTTOYA

embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo analítico ao juízo, no segundo, sintético.”(KrV B16)

Nesse momento, na parte IV da Introdução da *Crítica*, Kant define o que se pode entender basicamente por juízos analíticos e sintéticos. Vemos nessa passagem que, segundo Kant, um juízo analítico seria aquele em que um predicado já está contido implicitamente em um sujeito. Primariamente, o predicado que podemos associar imediatamente ao sujeito A, é apenas uma explicação do juízo que foi exposto, sem que qualquer coisa tenha sido acrescentada a ele. Um exemplo que Kant utilizou para ilustrar juízos analíticos foi: “Todo corpo é extenso” (KrV B20.) Segundo Kant, ao decompor o conceito de extensão explicitado nesse enunciado, não preciso ultrapassá-lo, isto é, bastaria que eu refletisse a respeito desse conceito para entendê-lo. Imediatamente, ligaria o conceito de corpo ao conceito de extensão. Ou seja, não se compreenderia o que é corpo sem compreender o predicado “extensão”, logo, compreender “corpo” significa compreender o que é “extensão”. Com isso, eu não precisaria recorrer à experiência para compreender tal conceito que é meramente um adendo explicativo para o termo “corpo”.

Um juízo sintético para Kant teria um caráter extensivo de conhecimento. Por exemplo, se digo “Todos os corpos são leves”, vemos que o predicado “leve” não está incluso numa ligação imediata entre conceito e sujeito, ou seja, eu preciso buscar fora do sujeito algo que me faça ligar este predicado “leve” a um conceito imediato de “corpo”. Eu precisaria recorrer à algo externo ao sujeito em questão para encontrar esse conceito. Se eu não posso ligar

imediatamente o conceito de “leve” ao sujeito “corpo” por meio de uma breve reflexão, terei de recorrer por exemplo a experiência, para que a mesma me ofereça elementos que auxiliem-me com tal ligação. Por isso, que para Kant, todos os juízos de experiência serão sintéticos (KrV B12).

Segundo Kant, a compreensão de que um corpo é extenso adviria de uma compreensão à priori de “corpo”, isto é, independe-se da experiência para compreender a aplicação do conceito de extensão neste caso. Nesse caso a definição do objeto corresponderia identicamente a do sujeito. Deve-se ressaltar neste ponto que o próprio exemplo dado por Kant acerca da concepção de um juízo analítico é em si mesmo problemático. “Afinal, será mesmo que a associação que podemos fazer entre o sujeito 'corpo' e o predicado extensão seria tão óbvia e imediata assim?” Vemos então que é bastante discutível essa associação imediata. Talvez alguns mais céticos dirão que sequer há extensão, e tampouco que a mesma se dá num determinado espaço. Mediante ao exemplo kantiano de que “todo corpo tem extensão”, podemos perceber o quanto os critérios de analiticidade podem se tornar discutíveis e problemáticos.

Sendo assim, feita a apresentação básica da distinção entre juízos analíticos e sintéticos, quero ainda chamar a atenção do leitor sobre quatro principais características dadas a um juízo analítico, uma vez que compreendê-las se constituirá num elemento fundamental para se compreender as bases que estruturam o problema da analiticidade. Ian Proops em “*Kant's conception analytics*” (2005), propõe fundamentadamente a existência dessas quatro características presentes na concepção kantiana de juízos analíticos, e, por concordância, as utilizarei para abordar certos aspectos que creio

A POSIÇÃO DE QUINE ACERCA DA ANALITICIDADE KANTIANA E A SOLUÇÃO DE SEARLE PARA A OBSCURIDADE DO USO DO TERMO “ANALÍTICO”  
MICHELLE CARDOSO MONTTOYA

não terem sido suficientemente esclarecidos num primeiro momento.

Primeiramente, deve-se comentar que a primeira característica de um juízo analítico é a sua limitação, isto é, seu aspecto restritivo. Digo restritivo por três razões principais. A primeira delas se dá ao fato desses juízos também serem nomeados como “elucidativos”, ou seja, significa que eles teriam o **objetivo único** e fim último de esclarecer alguma informação acerca da definição de um sujeito dado. Ou seja, um juízo analítico se restringe apenas a dar esclarecimentos acerca da definição de um determinado sujeito em questão. A segunda razão se deve ao fato de um juízo analítico não poder ser considerado como tal caso se funde na experiência. Ou seja, se já possui em meu juízo um conceito de um determinado sujeito, sem precisar de algum testemunho da experiência, seria absurdo que eu fundasse um juízo analítico com base na experiência. A terceira e última razão que nos permitiria reconhecer esse aspecto restritivo seria a de que se todo juízo analítico é *a priori*, isto é, independe do conhecimento, e um juízo *a priori* é tido como universal e necessário, logo um juízo analítico é universal e necessário. Ou seja, um juízo analítico possui o aspecto restritivo de necessidade e universalidade. A partir disso, perceber-se-á que um juízo analítico será fundamental na constituição das bases da Lógica para Kant, uma vez que em suas modalidades lógicas teremos critérios de juízos universais e necessários.

Kant, na em sua Analítica Transcendental nos mostrará uma tábua sobre o entendimento decomposto em juízos em termos de qualidade, quantidade, modalidade e relação. (KrV, §9, B95). A modalidade seria uma das funções lógicas do pensamento que encerraria o

processo do entendimento. Já a universalidade, diria respeito a quantidade dos juízos, isto é, ao que costumeiramente titulamos como extensão. Uma boa definição de extensão neste caso seria a dada por Quine em “*Two Dogmas of Empiricism*”: “A classe de todas as entidades das quais um termo geral é verdadeiro é chamada extensão do termo” (QUINE, 1951).

A segunda característica de um juízo analítico se daria em termos de identidade. Ou seja, quando falamos que uma das características de um juízo analítico se dá em termos de identidade, queremos nos referir a tautologia “ $a=a$ ”. Aqui verificamos que a analiticidade nos dá um estatuto de verificabilidade lógica para juízos. Por meio da tautologia podemos estar em contato com a genuína definição de analiticidade. Por meio dessa tautologia, a analiticidade poderá ter um estatuto de verdade lógica. Esse estatuto será importante para compreendermos adiante a divisão que Quine irá fazer sobre a analiticidade, dividindo juízos analíticos em duas classes, sendo elas: juízos analíticos logicamente verdadeiros e juízos analíticos substitutivos (QUINE, 1951).

A terceira característica se referiria a alusão do contraste explicativo-ampliativo, que embora não seja facilmente percebida, podemos induzi-la do seguinte modo: se um juízo analítico “explica” a definição de um dado sujeito, logo ele predicará o sujeito com um predicado que não é estritamente exclusivo em termos de aplicabilidade a esse sujeito. Ou seja, ao caracterizarmos um sujeito por meio de um juízo analítico temos de lidar com a circularidade predicativa, isto é, ao eu aplicar um predicado a um sujeito, sei que ele não é aplicável unicamente a esse sujeito. Logo, pressupõe-se que há um conjunto de outros predicados que podem predicar o predicado que eu estou aplicando a esse sujeito, criando



A POSIÇÃO DE QUINE ACERCA DA ANALITICIDADE KANTIANA E A SOLUÇÃO DE SEARLE PARA A OBSCURIDADE DO USO DO TERMO “ANALÍTICO”  
MICHELLE CARDOSO MONTTOYA

assim uma circularidade predicativa, que em até certo ponto podemos nomear de círculo de intensões familiares no sentido de Strawson e Grice. Strawson irá comentar a respeito dessa circularidade em “*The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*” (1966), bem como em um artigo que redigiu em conjunto com Grice, “*Defense of a Dogma*” (1956).

A quarta característica de um juízo analítico, dirá respeito a “cognoscibilidade em conformidade com o princípio da contradição”, que se trata também de um princípio de Lógica Elementar, ou seja, uma tautologia pode “ser cognoscível” desde que não se contraponha ao princípio de não-contradição.

Podemos perceber então, que na verdade, diferentemente do que autores como Quine, Strawson e Grice interpretavam, Kant não defendia uma analiticidade semântica, mas sim uma analiticidade lógica, pois pelas caracterizações que já citamos, já está claro que Kant pretendia preservar a necessidade lógica e outros princípios a ela atrelados por meio da definição de analiticidade.

#### A CONCEPÇÃO DE ANALITICIDADE EM QUINE

Quine, em seu artigo *Two Dogmas of Empiricism* (1951), defende uma interpretação semântica acerca do conceito de analiticidade. Em *Word and Object* também irá trabalhar com a noção de estímulo analítico, classificando assim, behavioristicamente a analiticidade em um aspecto semântico ligado a uma expressão comportamental. Segundo ele, quando Kant afirmara que um enunciado analítico atribuía ao sujeito um predicado que já estava contido no sujeito, na verdade, Kant queria dizer que “um enunciado é analítico quando verdadeiro

em virtude de significados e independente de fatos” (QUINE, 1951). Percebe-se assim, que para Quine, quando Kant caracterizou um juízo analítico, ele na verdade teria criado uma analiticidade semântica e não lógica, embora essa fosse sua intenção.

Veremos que Quine, no artigo supracitado demonstrará que qualquer enunciado poderá ser revisado, tendo seu valor de verdade alterado. E essa revisão de enunciado, se estenderia também à Lógica, embora com um certo grau de resistência. Ele irá apontar no mesmo artigo, cerca de sete problemas insolúveis desencadeados pela analiticidade preconizada pelo empirismo lógico. Sendo eles: a distinção entre juízos analíticos e sintéticos, o caráter holístico da analiticidade, a contradição lógica embutida na analiticidade, o critério de verdade lógica, o problema da sinonímia, o problema dos mundos possíveis (no sentido de descrições de estado carnapianas) e impossibilidade de explicitação da analiticidade em termos de definição, aplicando para este último um Paradoxo da Análise, tal como o fez semelhantemente Moore. E por meio dos problemas que ressalta, faz analisa três vias falhas de salvar a analiticidade como algo em si, isto é, autossuficiente e autônoma ontologicamente, sendo elas a da sinonímia e significado, a da definição e a das regras semânticas.

Quine, nesse artigo supracitado, primeiramente, divide os juízos analíticos em duas classes: em logicamente verdadeiros e numa segunda classe que ele não nomeia, e devido a sua operacionalidade, os chamarei de substitutivos. A característica do primeiro tipo de juízos analíticos seria a de que eles sempre permaneceriam verdadeiros sob todas as interpretações de seus componentes, exceto de suas partículas lógicas (QUINE, 1951).

Já no caso dos juízos analíticos substitutivos, um enunciado poderia ser transformado em verdade lógica por meio da substituição de sinônimos. Por exemplo, eu poderia substituir o termo “solteiro” pelos termos “homem não casado”. Contudo essa segunda classe de juízos analíticos seria problemática segundo Quine, pois, o conceito de sinonímia seria ainda mais obscuro que o de analiticidade. A primeira classe de juízos analíticos, para Quine, também apresentaria problemas, pois se valeria de critérios de verdades lógicas, critérios esses que são totalmente distintos do que se esperaria dos de analiticidade.

Nesse ponto, Quine ainda criticará Carnap por associar o problema da analiticidade a meras descrições de estado, que na verdade só teriam critérios disponíveis para verdades lógicas e não para a analiticidade. Para Quine, ela seria menos que uma verdade lógica e teria um estatuto semântico.

Quine dirá neste ponto que também haveriam sérios equívocos quanto a noção de significado. Citando exemplos de Russell, dirá que “Scott” na verdade seria totalmente distinto de “O autor de Waverley”. Aqui haveria uma confusão acerca da noção de significado. Ambos exemplos de Russell serviriam para nomear uma mesma entidade, a saber, Scott. Todavia, nomear constituiria tão somente dar nome a um objeto, enquanto significar diria respeito a ideias que temos na mente acerca de tal objeto. Tais ideias seriam impressas em nossa mente por meio do comportamento linguístico dos falantes a nossa volta, uma vez que linguagem seria uma arte social que todos nós adquirimos (QUINE, 1960).

A distinção entre nomear e significar se sustentaria também a partir do critério de extensão sentencial observável<sup>4</sup>. Nos casos de termos gerais, vemos que eles são verdadeiros de uma ou muitas entidades, logo seriam

atribuídos a classes de entidades que tornariam possível tal distinção por meio de significados distintos que costumam lhe ser atribuídas. Do mesmo modo, a noção de essência aristotélica teria sido precursora da noção de intenção e significado, embora, de acordo com Quine, só servisse para falar de coisas e não das formas linguísticas tal como o significado deveria se propor originariamente.

No segundo momento do referido artigo, Quine critica a tentativa de esclarecer o conceito de analiticidade em termos de definição. Segundo ele, ao fazermos isso, ao decompor os termos de um enunciado (*definiens e definiendum*), decaímos novamente no problema da sinonímia dos termos, elemento que conforme dito anteriormente, é ainda mais obscuro que o próprio conceito de analiticidade. Conceituar a analiticidade em termos de analiticidade neste caso, não só nos encaminharia para um conceito ainda mais obscuro. Nos encaminharia para uma circularidade predicativa, isto é, a uma circularidade familiar intensional ou holismo semântico.

Outra crítica de Quine se dará a partir da permutabilidade de termos linguísticos, ou melhor dizendo, quanto a uma suposta sinonímia cognitiva, onde segundo ele, apesar de se valer de uma permutabilidade do tipo *salva veritate*, ainda não apresentaria condições suficientes de clareza, embora seja um tipo de sinonímia mais rigorosa.

No fim desse artigo, Quine comenta que após suas demonstrações acerca da falibilidade das tentativas de se definir o conceito de analítico, nota-se que na verdade, juízos analíticos e sintéticos não poderiam ser analisados separadamente, ou seja, não poderiam ser decompostos, uma vez que as proposições e enunciados são variáveis ao longo do tempo. Muito do que se é pronunciado seria revisto ao

A POSIÇÃO DE QUINE ACERCA DA ANALITICIDADE KANTIANA E A SOLUÇÃO DE SEARLE PARA A OBSCURIDADE DO USO DO TERMO “ANALÍTICO”  
MICHELLE CARDOSO MONTTOYA

longo do tempo. Sendo assim, esses juízos deveriam ser interdependentes e jamais decompostos a fim de se analisá-los separadamente.

Contudo, ao longo de sua obra, Quine tardiamente, embora mantivesse seu posicionamento quanto a leitura semântica da analiticidade, muda seu forma de abordá-la em sua obra posterior *Word and Object*, criando a noção de estímulo analítico (*stimulus analysis*), que será ainda mais problemática: “Eu chamo de estímulo analítico aquele em que o sujeito assente afirmativamente ou não, em todo estímulo dado por um mesmo módulo”(QUINE, 1960).

#### A SOLUÇÃO OTIMISTA DE SEARLE PARA O USO DO TERMO “ANALÍTICO”

Segundo Searle, frequentemente critica-se que nos falta um análise adequada do conceito de analiticidade, e que conseqüentemente nos faltariam critérios para decidir se um enunciado é analítico ou não. Contudo, o nosso fracasso não residiria em encontrar critérios para esses juízos, mas sim em não admitir que sabemos o que a analiticidade significa, logo sabemos quais tipos de considerações influenciariam na decisão de caracterizar um enunciado como analítico ou não.

O critério de analiticidade deveria ser julgado em função dos resultados que ele permite se obter. Ou seja, por meio da capacidade projetiva, poderíamos obter julgamentos analíticos, uma vez que a analiticidade seria de natureza projetiva. Esta capacidade, se daria porque nós conseguimos dominar o conceito de analítico. Por meio deste domínio, conseguiríamos aplicar encadeadamente o conceito de analiticidade a qualquer enunciado. Searle propõe que certos problemas

relacionados a elementos relativos a caracterizações linguísticas poderiam ser solucionados por meio desta capacidade, dentre eles, o da sinonímia.

Não faltaria critérios para a analiticidade, pois a definição que normalmente damos a ela já nos oferece uma espécie de critério: “ (...) a analiticidade é, por sua vez, assim definida: um enunciado é analítico, se e somente se , for verdadeiro em virtude da significação ou por definição” (SEARLE, 1977). Sendo assim, teríamos critérios de definição totalmente claros sobre o que seria a analiticidade. Se ilustrássemos um pouco mais todos os critérios os quais nos dirigimos com essa definição, qualquer um a compreenderá, vemos então a eficiência dela. Contudo, precisaremos apenas ilustrá-la mediante a alguns exemplos. Contudo, no caso da significação, ainda teríamos um certo grau de obscuridade, que para Searle, se apagaria mediante a busca de critérios extensionais, behavioristas e/ou formais.

Logo, a ausência de um teste objetivo para a analiticidade tornaria seus conceitos defeituosos e não o contrário, tal como veremos a seguir. Objeções acerca de certas noções repousariam sobre certas asserções gerais erradas quanto às relações entre nossa capacidade de fornecer critérios para essas noções para algum tipo de aplicação e a nossa compreensão delas. Então, Searle tenta por exemplo , tomar um critério que atenda às exigências já expostas, verificando se ele é adequado: “(...) um enunciado é analítico , se e somente se, a primeira palavra na frase usada para fazer este enunciado começar pela letra A” (SEARLE, 1977).

Certamente esse critério seria desejado por certos objetores, contudo, vemos claramente que ele seria insuficiente para dar conta do

plano extensional. No entanto, de onde adviria o nosso conhecimento de que de fato esse critério é inadequado para ela? Como sabemos que as razões dadas para o problema da definição são relevantes? Segundo Searle, saberíamos disso justamente porque sabemos “o que analítico significa”. Não saberíamos responder a tais perguntas e sequer teríamos a capacidade de formulá-las se não soubéssemos o que analítico significa. Estes conhecimentos sobre os critérios de analiticidade pressuporiam o conhecimento do que a palavra “analítico” significa. Logo, para Searle, sabemos perfeitamente quais tipos de consideração influenciam na decisão de caracterizar um enunciado como analítico ou não.

Sendo assim, nem sempre todo e qualquer critério extensional, formal ou behaviorista atenderia as exigências necessárias ao se julgar enunciados de um modo em geral, isto é, esses critérios embora não pareçam, estão todos sujeitos a serem falíveis. O nosso fracasso em encontrar critérios do tipo proposto nos mostrariam justamente que compreendemos perfeitamente tal conceito de analiticidade, diferentemente do que alguns críticos costumavam a afirmar: “Não poderíamos prosseguir na nossa investigação se não compreendêssemos este conceito, pois é unicamente em virtude desta compreensão que poderemos avaliar a adequação dos critérios propostos” (SEARLE, 1977).

Primeiramente, o critério para a analiticidade deve ser julgado em função dos resultados que permite obter. Em segundo lugar, a capacidade de uma pessoa continuar a listar exemplos de enunciados analíticos seria equivalente a compreensão do termo “analítico”. A isto, Searle irá chamar de capacidade projetiva. Logo, a analiticidade teria natureza projetiva, isto é, “analítico” não representaria uma classe

fechada de enunciados, mas sim uma classe de enunciados aberta e com possibilidades de projeção. Em outras palavras, nós sempre saberemos segundo ele, aplicar a analiticidade a todos os termos e enunciados que surgirem. Até mesmo em certos casos limite, seríamos plenamente capazes de reconhecer o conceito desde que o dominássemos. Só reconheceríamos os próprios limites do conceito também o apreendendo. No caso limite citado por Quine por exemplo (“Tudo que é verde tem extensão”) é um exemplo de um caso em que não conseguimos ter certeza quanto a analiticidade ou não do enunciado. Contudo, isso se daria justamente pelo único fato de que sabemos aplicar o conceito de analítico (SEARLE, 1977).

Vemos então, que para Searle seria um erro terminológico afirmar que a analiticidade é obscura, pois se assim fosse, como saberíamos que “analítico” é um termo obscuro? Ora, sabemos disso porque sabemos significar e definir esse termo. Se fosse o contrário disso, sequer poderíamos algum dia dizer ou desdizer qualquer coisa a respeito da analiticidade. “Analítico”, tal como preconizou Grice, já seria um termo pertencente a uma classe de enunciados aberta, contudo com caráter holístico. Porém, Searle ainda diz mais: o caráter holístico da analiticidade se dá justamente porque sabemos o que ela significa, caso contrário, como conseguiríamos garantir alguma circularidade de termos sem saber o significado dos mesmos. Para Searle, diferentemente do que se preconizava até então, acreditava que a analiticidade não era obscura, que Kant nunca quis obscurecê-la. Pelo contrário, ela é tão óbvia que todos tentariam obscurecê-la.

## CONCLUSÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tal como Ian Proops afirmou em seu artigo “*Kant's Conception of Analytic Judgment*”, poucas ideias obtiveram um impacto tão grande na Filosofia Analítica do que a célebre distinção entre juízos analíticos e sintéticos, e apesar de ser uma distinção importante, vários debates acerca de sua coerência foram travados. Sendo assim, nos questionáremos: “Será que essa distinção tão célebre está, é na verdade obscura?”, ou “Será que ao interpretarmos essa distinção estamos seguindo os cânones errados?”. Este projeto seguirá seu curso encaminhando-se pelo viés da segunda questão proposta ao nos questionarmos.

Iremos perceber que Kant não obscurece suas definições e critérios acerca da analiticidade, isto é, não obscurece critérios acerca do modo pelo qual devemos considerar um juízo como analítico ou sintético. Ainda, poderemos observar que ao analisarmos críticas como as de Quine acerca da concepção de analiticidade dos empiristas lógicos (ou positivistas lógicos), ampliaremos o nosso horizonte interpretativo acerca da analiticidade, para então podermos lapidar um critério que possa ser utilitário para a Filosofia: os juízos analíticos.

Perceberemos que Searle dará um tom otimista a essa discussão, propondo uma solução alternativa para a mesma: “E se nós admitirmos a falibilidade dessa definição e utilizarmos o conceito de “analítico” aceitando como falível?” Se ao invés de criarmos novos problemas acerca da definição de analiticidade, aceitando-a como falível tal como ela é, poderemos então fazer um uso filosófico utilitário da mesma. Sendo assim, creio que seja ideal levarmos em conta a discussão acerca da analiticidade trazendo algo para

acrescentar-lhe. Em termos kantianos, seria adequado acrescentarmos uma crítica a essa discussão acerca da analiticidade, ou seja a abertura de condições de possibilidades para conduzirmos esse debate, embora essa abertura possa gerar uma tensão permanente ainda mais intensa. Contudo, creio que nos arriscarmos abrindo novas condições de possibilidades acerca do modo sobre o qual nos debruçamos sobre o tema pode ser bastante interessante. “Então, que tal reconhecermos a falibilidade da definição de analiticidade, admitindo os cânones que já possuímos a respeito da mesma e a utilizarmos dentro das limitações que a mesma possui?”

Se assim fizermos, poderemos nos despir de certos problemas desencadeados pela obscuridade da definição de “analítico”, para que assim possamos nos tornar um pouco mais econômicos filosoficamente, isto é, poderemos apagar certos problemas gerados pela obscuridade já citada, tais como: “Um juízo pode ser analítico e sintético simultaneamente” ou “Todo juízo é sintético, uma vez que todo juízo analítico está contido num juízo sintético”, são apenas alguns dos exemplos de interpretações possíveis equivocadas acerca da analiticidade.

Sendo assim, embora essa discussão perdure desde o fim da modernidade, vemos que ela continua sendo atual, uma vez que até os dias de hoje, debates acerca dela continuam sendo travados. Por isso, ainda é relevante abordarmos essa discussão, só que em um viés diferenciado, pois assim poderemos trazer um novo material discutível para a alimentarmos, na tentativa de solucioná-la, dando fim a um “pseudo-problema”, embora essa abertura possa gerar uma tensão permanente ainda mais intensa.



A POSIÇÃO DE QUINE ACERCA DA ANALITICIDADE KANTIANA E A SOLUÇÃO DE SEARLE  
PARA A OBSCURIDADE DO USO DO TERMO “ANALÍTICO”  
MICHELLE CARDOSO MONTOYA

Nisto, vimos que Searle implicitamente segregou a relação entre juízos analíticos e sintéticos, sustentando novamente um posicionamento empirista acerca da analiticidade por meio de uma argumentação a favor de que já temos em nós mesmos critérios para definir a analiticidade. Sendo assim, apenas que precisaríamos aprender a utilizar as ferramentas filosóficas que a analiticidade poderá nos proporcionar apesar dela aparentar um caráter falibilista, reconhecendo todavia, que tal caráter é necessário para que a mesma seja autossuficiente ontologicamente.

### Referencias Bibliográficas

- BENNETT, Jonathan. *Kants Analytic*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- CARNAP, Rudolph; Schlick, Moritz. *Coletânea de textos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- GIBSON, ROGER F. (organizador). *The Cambridge Companion to Quine*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- GRICE, Herbert Paul; Strawson, Peter Frederick. In *Defense of a Dogma. The Philosophical Review*, Durham, volume. 65, número 2, 1956 .pp. 141-158.
- KANT, Immanuel .*Crítica da Razão Pura* .São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* .Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 7ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. 2ª edição. London: Macmillan, 1929.
- KANT, Immanuel. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 1998.
- PROOPS, Ian . Kant's Conception of analytic judgment. *Philosophy and Phenomenological Research*, United Kingdom, volume 70, 3ª edição, 2005. pp. 588-612.
- QUINE, Willard Van Orman .*The roots of reference*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Co., 1974.

A POSIÇÃO DE QUINE ACERCA DA ANALITICIDADE KANTIANA E A SOLUÇÃO DE SEARLE  
PARA A OBSCURIDADE DO USO DO TERMO “ANALÍTICO”  
MICHELLE CARDOSO MONTOYA

QUINE, Willard Van Orman (1960). *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2015.

QUINE, Willard Van Orman. *From a Logical Point of View*. 2ª edição. Cambridge/Harvard Press, 2003.

QUINE, Willard Van Orman (1951). “Dois dogmas do empirismo” In: *Relatividade ontológica e outros ensaios* (col. Os Pensadores) 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

QUINE, Willard Van Orman. *Pursuit of truth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

SEARLE, John R. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. London : Cambridge University Press, 1977.

SEARLE, John R. (1977). *Os actos de fala – Um ensaio de Filosofia da Linguagem*. Coimbra: Livraria Almedina, 1984.

STRAWSON, Peter Frederick. *An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen & Co. Ltd., 1966.

## A FORMAÇÃO PARA O ENSINO DE FILOSOFIA DE 2004-2014: dez anos após as lutas pelas conquistas, quais serão os “novos” desafios?

Dimas Augusto Martorello Fernandes  
e Leonardo Giorno (PUC-Rio)

*“Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio. Aos que entram nos mesmos rios afluem outras e outras águas.”*

Heráclito de Éfeso (Fragmentos L e LI).

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo fazer uma reflexão sobre os últimos dez anos de discussões sobre o ensino de Filosofia e a formação de professores-filósofos para a atuação no ensino médio. Esse trabalho tem como marco inicial um *balanço* feito no ano de 2004, partindo dos dois anos que precedem o parecer 2006/4 do CNE que trazia a *exigência* da presença da Filosofia e da Sociologia como disciplinas obrigatórias em todos os currículos das escolas de ensino médio do país em 7 de julho de 2006. Trabalhando com os *debates* surgidos neste período inicial (2004-2006) procuramos entender os seus desdobramentos até a homologação da lei nº 11.683 de 2 junho de 2008, que tornava o ensino das disciplinas de Sociologia e de Filosofia efetivamente como *obrigatório*; e os momentos posteriores, com o processo de consolidação das conquistas e ensaios de respostas aos novos desafios do ensino. Para isso, utilizamos como referencial teórico a história do tempo presente, trabalhando com alguns documentos oficiais, reportagens, notícias e sites dos Fóruns de Filosofia e da ANPOF.

Palavras-Chave: Ensino de Filosofia; Formação de Professores; Ensino Médio

**Abstract:** *This article aims to reflect on the past decade discussions about Philosophy education and the philosopher-teachers training in High schools. This work has as its starting point an assessment made in 2004, beginning two years before the opinion of CNE 2006/4 (on July 7, 2006) which brought the requirement of the presence of Philosophy and Sociology as compulsory subjects in all curriculum of High School all over the country. Working with the debates emerged from that initial period (2004-2006) we tried to understand its developments until the approval of*

*the law 11,683 of June 2nd 2008, which made the teaching of Sociology and Philosophy subjects mandatory indeed; and in the later moments, with the consolidation of achievements and test responses to new challenges of education. For this, we use as a theoretical reference the History of This Time working with some official documents, articles, news and websites Forums about Philosophy and from ANPOF.*

*Key-Words: Philosophy education; Teachers training; High schools*

### Introdução

Falar do presente é algo desafiador, pois ele é um território escorregadio e com uma identidade instável, de representações efêmeras e fluidas, em constante mudança, ou seja, para muitos é apenas um hiato entre passado e futuro. Ainda é difícil, também para a historiografia tradicional, aceitar um tipo de perspectiva que põem em cheque o afastamento da subjetividade do historiador de seu objeto de estudo. Porém, enfrentar esse desafio e risco se faz muito mais necessário hoje, em tempos de mudanças profundas, com o intenso impacto das rápidas transformações tecnológicas no ensino, marcado por **crises** político-econômicas globais e o acesso a informação em ritmo acelerado. Nesse sentido, a teoria da história e as chamadas ciências sociais trazem grandes contribuições para o pensamento filosófico acerca do tempo presente e a compreensão do nosso *Zeitgeist* (“*espírito do tempo*”).

Com relação à educação e ainda mais no ensino médio, onde os professores dos colégios têm de lidar com a formação de alunos adolescentes e jovens, o *paradigma das crises* se desdobra em muitas vertentes do ensino: formação profissional, desvalorização das licenciaturas e magistério, crises de identidade dos jovens, professores iniciantes e dos adolescentes e pleno processo de (trans)formação das suas subjetividades.

Diniz-Pereira (2011) destaca o dilema de causalidade presente na “*crise do magistério*”, mostrando que esta está ligada a uma combinação de fatores inter-relacionados que vão além da baixa procura dos cursos de

licenciatura, como o número insuficiente de diplomados em relação à demanda de professores e deficiências nos cursos de formação docente. O autor começa situando essa crise dentro do paradigma maior das múltiplas crises estruturais e globais da sociedade contemporânea: política, econômico-financeira, ambiental, existencial, identitária, institucional etc. Mostrando então como a ideia de crise<sup>1</sup> está ligada a uma desestabilização e desequilíbrio da profissão docente relacionada a expansão das redes públicas de educação nas últimas décadas do séc. XX e a consequente massificação do ensino sem investimentos estatais significativos na educação básica.

Na mesma direção, o autor continua essa análise combinando-a a outros vetores relacionados aos problemas do aumento da demanda de professores e a absorção do mercado docente pela iniciativa privada, associando esta crise às condições salariais e laborais do exercício da profissão docente. Diniz-Pereira destaca ainda que mais importante do que se preocupar com os fatores intrinsecamente ligados a uma qualificação e formação profissionais deve-se alertar contra os perigos e riscos de uma deformação da profissão docente que parte de seu próprio ambiente e mercado de trabalho. Segundo ele, isso se deve também a combinação entre baixa participação na execução do ofício docente e a desvalorização com a consequente proletarização que descaracterizaria o magistério gerando um grande número de greves, lutas por melhores condições de trabalho e aumento salarial. Seguindo essa linha de raciocínio o autor destaca que o

caráter da identidade profissional docente se encontra sucateada entre as caracterizações de vocação, profissão e “bico”.

Ao destacar as tendências da crise da profissão do magistério e das licenciaturas e sua falta de perspectivas para a educação brasileira, Diniz-Pereira (2011) também levanta alguns dados sobre o número de alunos graduados de cursos de licenciatura, durante a primeira metade da década de 90, em uma universidade pública da região sudeste, apresentando alguns dados interessantes sobre os licenciados em Filosofia<sup>2</sup>:

Quadro 1 – Cursos de “maior” e de “menor prestígio” em uma universidade pública da Região Sudeste – 1995

Cursos de “maior prestígio”	Cursos de “menor prestígio”
Administração (diurno)	Biblioteconomia
Arquitetura	Ciências Sociais
Ciência da Computação	Filosofia
Ciências Econômicas	Geografia (diurno)
Comunicação Social	Geografia (noturno)
Direito	História (diurno)
Engenharia Civil	História (noturno)
Engenharia Mecânica	Matemática
Engenharia Química	Pedagogia (diurno)
Medicina	Pedagogia (noturno)

Fonte: Elaboração própria a partir de dados fornecidos pela Comissão Permanente do Vestibular (Copeve) da universidade pesquisada.

Nota: Foram considerados de “menor prestígio” os cursos com menor relação candidato/vaga nos vestibulares, ou seja, não eram os preferencialmente escolhidos pelos candidatos a uma vaga na instituição.

1. O curso de licenciatura em Filosofia está **entre os de “menor prestígio”** se considerarmos essa adjetivação pela relação candidato/vaga em vestibulares o que significa que não faz parte da escolha preferencial dos candidatos à vaga na IES. (Quadro 1)

<sup>1</sup> Do grego κρίσις (krisis) – Entendida como ‘fase grave complicada, difícil, momento de tensão ou impasse na vida social ou evolução em determinadas situações’ ou ‘manifestação de *ruptura* [abrupta] *de equilíbrio*, estado de dúvidas e incertezas, momento perigoso ou decisivo, de muita tensão ou conflito.’ (DINIZ-PEREIRA, 2007. p.35 §1).

<sup>2</sup> Os quadros e tabelas são de DINIZ-PEREIRA, 2011.

# A FORMAÇÃO PARA O ENSINO DE FILOSOFIA DE 2004-2014

DIMAS AUGUSTO MARTORELLO FERNANDES  
E LEONARDO GIORNO

**Tabela 1 – Número de alunos graduados nos cursos com modalidade licenciatura em uma universidade pública da Região Sudeste – 1º semestre 1990-1º semestre 1995**

Cursos	90/1	90/2	91/1	91/2	92/1	92/2	93/1	93/2	94/1	94/2	95/1	Média
Belas Artes	35	24	29	32	39	32	28	36	52	40	23	33,64
Ciências Biológicas (diurno)	45	42	31	47	46	46	36	34	36	58	42	42,09
Ciências Sociais	27	26	20	22	26	29	11	24	22	19	15	21,91
Educação Física	28	37	37	39	34	45	38	36	27	45	47	37,54
Enfermagem	25	17	39	23	30	36	30	38	54	37	38	33,36
<b>Filosofia</b>	<b>6</b>	<b>13</b>	<b>13</b>	<b>19</b>	<b>15</b>	<b>9</b>	<b>8</b>	<b>15</b>	<b>17</b>	<b>18</b>	<b>2</b>	<b>12,27</b>
Física (diurno)	4	11	5	5	14	11	5	5	7	20	6	8,45
Geografia (diurno)	8	28	3	14	4	19	10	19	16	30	13	14,91
História (diurno)	15	64	19	41	18	35	20	30	18	24	33	28,82
Letras	82	97	86	88	106	108	95	120	95	99	90	96,91
Matemática (diurno)	8	5	7	28	9	8	9	15	24	14	20	13,36
Música	5	8	5	4	7	8	8	21	9	13	5	8,45
Pedagogia (diurno)	72	50	81	11	76	11	76	4	67	7	73	48,00
Pedagogia (noturno)	-	-	-	11	57	9	69	1	72	0	82	37,62
Psicologia	52	127	94	97	113	128	137	128	120	76	78	104,54
Química (diurno)	9	16	5	4	6	5	2	5	6	12	3	6,64

Fonte: Elaboração própria a partir de dados coletados no Departamento de Registro e Cadastro Acadêmico (DRCA) da universidade pesquisada.

2. Em relação ao número de graduados nas licenciaturas na maior parte dos anos ele é um dos que **formam menos alunos**. (Tabela 1)

**Tabela 2 – Taxa média de diplomação, retenção e evasão nos cursos com modalidade licenciatura em uma universidade pública da Região Sudeste – 1995**

Cursos	Diplomação (%)	Retenção (%)	Evasão (%)
Arquitetura	86,00	1,00	14,00
Belas Artes	63,00	1,00	37,00
Ciências Biológicas (diurno)	59,00	2,00	38,00
Ciências Sociais	46,00	2,00	52,00
Educação Física	69,00	1,00	30,00
Enfermagem	52,00	0,00	48,00
Estatística	31,00	0,00	69,00
<b>Filosofia</b>	<b>31,00</b>	<b>0,01</b>	<b>69,00</b>
Física (diurno)	26,00	2,00	72,00
Geografia (diurno)	30,00	2,00	69,00
História (diurno)	53,00	0,00	47,00
Letras	49,00	1,00	51,00
Matemática (diurno)	29,00	1,00	69,00
Medicina	97,00	0,00	3,00
Música	47,00	9,00	44,00
Odontologia	97,00	0,00	3,00
Pedagogia (diurno)	65,00	0,00	35,00
Pedagogia (noturno)	61,00	0,00	39,00
Psicologia	78,00	0,00	22,00
Química (diurno)	19,00	2,00	78,00

Fonte: Elaboração própria a partir de dados fornecidos pela Pró-Reitoria de Graduação da universidade pesquisada.

3. O índice de evasão é superior a **quase todos os cursos de**

**licenciatura**; a porcentagem de **retenção é quase nula** e sua **média de diplomação é uma das menores entre as ciências humanas e sociais**, sendo de certa forma comparável a porcentagem de ciências exatas ou tecnológicas; **ou seja**, dos poucos que querem ingressar no curso, muitos saem, dos que ficam, poucos são retidos e menos ainda se formam. (Tabela 2)

**Tabela 3 – Renda mensal do grupo familiar dos aprovados no vestibular em uma universidade pública da Região Sudeste – 1995**

Cursos	1	2	3	4	5	6	7	8	B/N
Belas Artes**	0,00	25,00	25,00	11,67	13,33	16,67	5,00	3,33	0,00
Ciência da Computação*	4,29	7,14	20,00	11,43	18,57	25,71	12,86	0,00	0,00
Ciências Biológicas (diurno – Bach./Lic.)	1,25	16,25	23,75	18,75	17,50	11,25	8,75	2,50	0,00
Ciências Biológicas (noturno – Lic.)	7,50	25,00	37,50	10,00	7,50	2,50	5,00	2,50	2,50
Ciências Sociais	6,15	20,00	15,38	23,08	9,23	13,85	7,69	3,08	1,54
Comunicação Social*	1,67	6,67	8,33	15,00	20,00	26,67	16,67	5,00	0,00
Direito*	0,33	0,33	14,33	13,33	16,00	28,33	12,67	11,33	0,33
Educação Física	1,00	14,00	25,00	23,00	17,00	17,00	1,00	1,00	1,00
Enfermagem	5,00	31,25	31,25	15,00	10,00	5,00	0,00	1,25	1,25
<b>Filosofia</b>	<b>7,50</b>	<b>7,50</b>	<b>25,00</b>	<b>22,50</b>	<b>12,50</b>	<b>12,50</b>	<b>0,00</b>	<b>7,50</b>	<b>5,00</b>
Física (diurno – Bach.)**	10,00	13,33	23,33	10,00	20,00	10,00	3,33	10,00	0,00
Física (noturno – Lic.)	16,67	26,67	30,00	6,67	6,67	6,67	3,33	3,33	0,00
Fisioterapia*	0,00	7,50	32,50	25,00	12,50	15,00	7,50	0,00	0,00
Geografia (diurno)	2,50	40,00	27,50	10,00	10,00	5,00	2,50	2,50	0,00
Geografia (noturno)	3,33	23,33	36,67	16,67	6,67	10,00	0,00	3,33	0,00
Geologia**	0,00	20,00	16,67	10,00	6,67	30,00	13,33	0,00	3,33
História (diurno)	0,00	17,50	25,00	20,00	17,50	12,50	5,00	0,00	2,50
História (noturno)	2,50	20,00	32,50	15,00	10,00	15,00	5,00	0,00	0,00
Letras	4,17	22,92	28,75	16,67	12,50	8,33	2,50	2,08	2,08
Matemática (diurno – Licenciatura)	3,33	33,33	23,33	16,67	13,33	3,33	3,33	0,00	3,33
Matemática (diurno – Bacharelado)	5,00	10,00	25,00	20,00	30,00	0,00	0,00	5,00	5,00
Matemática (noturno)	3,33	13,33	40,00	10,00	13,33	6,67	6,67	0,00	6,67
Medicina*	0,94	4,38	20,63	14,38	17,50	21,56	10,94	8,75	0,94
Música**	5,41	16,22	13,51	29,73	8,11	16,22	5,41	2,70	2,70
Pedagogia (diurno)	6,67	26,67	23,33	16,67	11,67	8,33	1,67	5,00	0,00
Pedagogia (noturno)	11,67	28,33	36,67	15,00	6,67	0,00	0,00	0,00	1,67
Psicologia	4,17	18,33	14,17	17,50	15,00	20,83	7,50	1,67	0,83
Química (diurno)**	10,00	25,00	25,00	20,00	0,00	17,50	2,50	0,00	0,00
Química (noturno)	3,33	20,00	50,00	16,67	10,00	0,00	0,00	0,00	0,00

Fonte: Elaboração própria a partir de dados fornecidos pela Comissão Permanente do Vestibular (Coperve) da universidade pesquisada.  
\* Cursos com maior relação candidato/vaga no Vestibular/95.  
\*\* Cursos com menor relação candidato/vaga no Vestibular/95.  
Categorias: 1 – Até 2 salários mínimos (SM); 2 – De 3 a 5 SM; 3 – De 6 a 10 SM; 4 – De 11 a 15 SM; 5 – De 16 a 20 SM; 6 – De 20 a 40 SM; 7 – De 40 a 60 SM; 8 – Acima de 60 SM; B/N – brancos e nulos.

4. A renda mensal do grupo familiar dos alunos aprovados em Filosofia é **variável**, possuindo grupos familiares de quase todos os níveis de renda. Eles ocupam em sua maior parte os **níveis de renda mais elevados**, sendo um dos poucos cursos em comparação que



chegam até 60 salários mínimos<sup>3</sup>  
(Tabela 4).

Arriscaria aqui algumas inferências ou análises acerca desses dados. Com relação ao ponto 1, não se pode dizer com certeza que seja um curso de *menor prestígio*, mas apenas de *“menor procura”*. Sobre isso podemos supor as seguintes razões: i) por ser um curso com um *nível de dificuldade elevado*, incluindo leituras de obras eruditas da “alta cultura” e grande complexidade; ii) por apresentar um *campo de trabalho restrito* (na época o ensino de filosofia não era obrigatório nas escolas) e iii) por representar um campo com poucos incentivos a pesquisa acadêmica. No que diz respeito ao segundo ponto: o fato de se terem **poucos alunos formados** e a **alta evasão** podem se dar pelos fatores já mencionados juntamente com as *transferências* possivelmente relacionados a esses.

As *taxas de evasão*, como já dissemos anteriormente, influenciam diretamente no **baixo número de licenciados diplomados**, porém a porcentagem de alunos que ficam retidos nos cursos de Filosofia é baixa. Talvez a **baixa retenção** possa ser explicada na relação entre o “alto capital cultural herdado” de pais pelos alunos, que em sua maioria são oriundos de famílias de classes mais altas (ponto 4) e bem provavelmente mais escolarizadas, o que deve implicar na influência positiva da origem familiar sobre o

*habitus* de leitura de obras eruditas e no bom desempenho desses alunos de licenciatura em Filosofia. (BOURDIEU, 2007)

Esse caráter de crise do magistério e licenciaturas<sup>4</sup> também traz consigo grandes repercussões do impacto de crises maiores presentes no sistema capitalista, que afetam a educação, o currículo e o ensino de modo geral. Quando se tratam das ciências humanas o caráter de descaso e espaço nos currículos e quadros de professores é ainda “menor” tanto num sentido quantitativo como qualitativo, enquanto tratado como tal. Basta se pensar na maior valorização e espaço das disciplinas do ensino técnico-científico no currículo do ensino médio e das poucas tentativas de institucionalização de um ensino profissionalizante ainda com um ranço de uma escola pautada no modelo dual, que segregou por tanto tempo as camadas trabalhadoras dos estudos de nível superior. (CUNHA, 2007).

*Massificação do ensino e consequências para o magistério.*

A ampliação do acesso das camadas populares às escolas de ensino médio também trouxe novas questões e desafios para as práticas de ensino dos professores. Se por um lado, esses alunos foram incluídos num processo de escolarização com uma duração maior, por outro eles foram postos dentro de uma lógica de exclusão “do lado de dentro”. Esses jovens têm de conciliar as demandas de sua condição juvenil com o mundo do trabalho e um projeto

<sup>3</sup> É interessante notar que a maior parte dos alunos estão nas faixas concentradas que vão de 6 aos 15, salários mínimos (chegando a quase 50% do total).

<sup>4</sup> Para uma análise sobre o desenvolvimento da educação em nível superior em meio as influências do mercado nas políticas públicas educacionais ver CUNHA (2007), onde o autor também faz algumas considerações, ao meu ver apressadas e simplistas sobre o ensino de Filosofia como associado: a volta de um “currículo enciclopedista”, “disputas de mercado para os licenciandos em certas disciplinas” e relacionando essa conquista a “interesses de grupos corporativos” em detrimento de uma “redução da dimensão pública [do currículo] da educação básica” como se ela correspondesse somente a isso. (p.825)

de vida em meio a instabilidade de suas condições socioeconômicas e da crise financeira do sistema capitalista (DAYRELL, 2010). Da mesma forma, a escola e os professores dos colégios têm de enfrentar os desafios oriundos da realidade cultural dessa nova clientela. Nesse sentido, se faz necessário uma formação que leve em conta o estudo da categoria sócio cultural da juventude e dos seus principais dilemas para a partir daí construir práticas de ensino significativas para esses adolescentes e jovens.

#### *O papel do filósofo e professor de filosofia.*

Ainda no que concerne aos aspectos da formação de professores-filósofos e suas atribuições, outro dilema que se impõem são as diferenciações ou conciliações possíveis entre os papéis de professor/pesquisador como mostra Rodrigo (2009). A autora traz discussões interessantes da época sobre as aproximações e distanciamentos entre a identidade profissional do professor de filosofia do ensino médio e do filósofo como pesquisador. Fugindo um pouco das concepções clássicas de “professor-pesquisador” ela propõe algumas diferenciações entre os dois papéis mostrando que as hierarquizações presentes nessas concepções podem reforçar a ideia de que a função docente precisa ser somada a de pesquisador para ser valorizada. Porém, ao atribuir ao professor o papel de reformulador do discurso filosófico pelo discurso pedagógico, a autora cai em algumas tensões e ambiguidades presentes nesta lógica do discurso didático como mediador dos conhecimentos ou saberes de referência. Uma

delas, apontada por Chevallard (1998), é a dificuldade de fazer uma transposição didática dos *savoirs savants* (saberes eruditos) aos *savoirs enseigné* (saberes ensinados).

#### *Até 7 de julho de 2006: discussões entorno da presença da Filosofia como disciplina obrigatória*

Parece-me necessário explicar de onde partem as ideias desse artigo. A partir da leitura de uma pequena obra, mas que se caracteriza como um trabalho coletivo seminal sobre a história recente do ensino de filosofia e a sua reinserção nos currículos do ensino médio, foram levantadas algumas questões como ponto de partida. Entre elas: como se deram as discussões em meio às ideias que circulavam sobre o ensino de Filosofia dentro do cenário político em que os autores dessa obra estavam inseridos? E como se prosseguiram as políticas<sup>5</sup> antes e após a conquista da obrigatoriedade dessa disciplina escolar?

Organizado pelos professores Rêne José Trentin e Roberto Goto respectivamente doutores em Filosofia da Educação e Letras pela Unicamp, sendo que ambos lecionam no Departamento de Filosofia e História da Educação da mesma universidade, o livro “*A filosofia e seu ensino*” pode ser considerado um marco recente nas discussões sobre a luta pela conquista histórica da recente (re)inclusão da Filosofia como disciplina, agora obrigatória, nos currículos de ensino médio. Esses docentes

---

<sup>5</sup> Nesse trabalho me detive no caso do Estado do Rio de Janeiro por três razões. A primeira pelo fato de que sua tradição no ensino de filosofia e ensino médio é uma das mais antigas e quase ininterruptas, desde o Colégio Pedro II e tempos anteriores. (FÁVERO; CEPPAS et al., 2004). Segundo por ter sido a única regional da extinta *Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas* (SEAF) que não encerrou suas atividades quando esta havia encerrado suas atividades na década de 80. E terceiro porque o governo do estado do Rio de Janeiro realizou recentemente (2013) dois concursos para professores da rede estadual de ensino, o que mostra a grande demanda de professores da referida área.

mostram-se inseridos no contexto de um processo maior na busca pela rearticulação de sociedades científicas que militassem em favor no ensino dessa disciplina escolar no âmbito do ensino médio durante a virada do século XX para o século XXI, militância essa que se consolidava desde o segundo mandato do presidente FHC em 1998.

*Discussões entorno da história do ensino de Filosofia no Brasil.*

Após o afastamento da Filosofia do currículo de ensino médio com a lei nº 5.692/71, durante o contexto da ditadura civil militar os conteúdos de educação moral foram delegados a disciplinas doutrinadoras de Educação Moral e Cívica e Organização Social e Política do Brasil (OSPB). Com isso, a Filosofia perde o seu espaço no campo do currículo em nível médio. Muitas discussões foram feitas sobre o suposto papel crítico e contestador da Filosofia como causa da exclusão da obrigatoriedade do ensino desta disciplina escolar. Porém, como nos mostra Silveira (2009), parece que essa exclusão se deu muito mais pela busca de um espaço de legitimação da doutrina autoritária durante o governo militar do que por qualquer outro motivo. Durante os anos subsequentes até a gradativa redemocratização do Brasil, as associações científicas de cientistas sociais se mostravam muito mais empenhadas do que as filosóficas em estabelecer parcerias com estas pela (re)inclusão de ambas as disciplinas num currículo com um território tão disputado como o do ensino médio (TRENTIN e GOTO, 2009).

Com a extinção da *Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas* (SEAF), na década de 80, houve um novo processo de rearticulação de Fóruns Regionais de Filosofia dos últimos anos do século XX até os primeiros anos do século XXI com a criação da rede Latino-americana por iniciativa da Universidade

Metodista de Piracicaba (UNIMEP), que incluía países como Argentina, Uruguai etc. A partir de discussões desses fóruns se pensou na criação de um *Congresso* e uma *Associação* nacional de professores de filosofia, sendo que aquele ocorreria na UNIMEP em novembro do ano 2000. Durante a *Era FHC*, em meio a um mandato de baixa popularidade o presidente e, curiosamente, sociólogo Fernando Henrique Cardoso vetou os projetos de reinserção da Filosofia e Sociologia nos currículos em 2001. Porém, esse momento inicial de articulação traria desdobramentos que poucos anos mais tarde acarretariam nas disputas pela reinserção da Filosofia nos currículos escolares e a conquista desse status durante o governo Lula.

*Desafios e diagnósticos do balanço das Olimpíadas de Filosofia feito pela UNESCO em 2003.*

Parece-me que dois dos maiores desafios que o ensino de filosofia enfrenta hoje são questões mais antigas e que foram recentemente (re)colocadas à baila pelos críticos do ensino disciplinar. Sem querer entrar no mérito de especulações sobre o carácter supostamente (trans/multi)disciplinar que teria a Filosofia se ela fosse ainda transversal, como defendem os partidários da vertente “economicista” do ensino, parece que as críticas deles e do sociólogo e presidente Fernando Henrique Cardoso servem como alertas para dois problemas que estão relacionados a duas questões estruturais da educação brasileira, são elas: 1. O baixo número de profissionais com formação qualificada para tal e 2. A insuficiência de recursos para a implementação deste ensino.

Ainda que hoje, exista um número suficiente de licenciados em Filosofia no mercado, como nos mostra Kohan (2004), deveríamos nos questionar sobre a qualidade desta formação e

sobre a “baixa atratividade” que a carreira do magistério exerce hoje para esses poucos profissionais formados na área. Outro ponto interessante é a questão do investimento em educação no nível médio de ensino, já que a demanda por recursos requer uma opção política e não uma alternativa de “economia de recursos” como nos quer convencer os membros de partidos com influências neoliberais.

No entanto, a qualificação profissional para esse ensino não é apenas necessária, mas urgente, pois com a obrigatoriedade do ensino de Filosofia e de Sociologia houve um enorme crescimento da demanda de profissionais qualificados para tal empreendimento. Só para ilustrar, no caso do estado do Rio de Janeiro no último concurso<sup>6</sup> realizado este ano (2014) foram abertas cerca de 250 vagas para Filosofia, isso após um concurso que havia ocorrido meses antes. Além da demanda e do desinteresse desses profissionais por uma carreira pouco atraente outra questão que aparece com força é o fato de que no caso do ensino de Filosofia não se exige uma formação específica para o ensino, visto que os professores de sociologia e outras áreas podem lecionar a disciplina e após dois anos (dependendo da carga-horária de filosofia de seus currículos) serem contratados após fazer um rápido curso à distância pelo SEDERJ. Assim, cabe aqui perguntar: que prioridade tem a “formação para a cidadania” proposta pela LDBEN num contexto onde a educação, a formação de professores e a formação política da juventude são sempre relegadas a segundo plano? Como essas gerações poderão pensar no destino da “pólis” enquanto sociedade política

de direito se não houver uma reflexão séria sobre os valores que constituem a cidadania no Brasil?

*Depois da lei nº 11.683 de 2008: da conquista da obrigatoriedade do ensino de Filosofia aos desafios da sua implementação nas escolas hoje*

*Análise de expressões e discussões de conceitos da época (2009...).* Acreditando que a história deva trabalhar com a circulação de ideias, conceitos, significados/sentidos de palavras e expressões dos pensamentos que circulam no imaginário de uma época, analisamos os textos do livro *A filosofia e seu ensino*, a legislação e as diretrizes como documentos históricos que revelam a visão de um tempo, marcado pelas concepções do período e revisitado pelos debates atuais sobre o ensino e a educação no nível médio. O tema da “transversalidade” no ensino de filosofia parece ser um tema importante na produção acadêmica e nos debates da época em que esse ensino ainda não era obrigatório no currículo oficial.

No entanto, essa expressão ainda era discutida em anos posteriores à conquista da obrigatoriedade do ensino de filosofia, visto que poucos anos antes dessa conquista os críticos do ensino disciplinar de filosofia utilizavam o termo “ensino transversal” para defender a dissolução dos conteúdos de filosofia como disciplina escolar e diminuir seu espaço no campo do currículo. Essa questão ainda permanece com força nas ideias dos partidários de um ensino menos humanístico,

---

<sup>6</sup> Ver a seção de vagas para o concurso da Cadeira de Filosofia no edital da SEEEDU/2013, onde podemos ver claramente o contraste da demanda para a área, chegando a ter uma diferença de 100 vagas a mais em relação ao número de vagas oferecidas para a segunda disciplina com maior demanda.(Anexo 1).

até hoje. Assim, o caráter dos conteúdos transversais é algo muito debatido e encarado por visões antagônicas ainda hoje.

Para os partidários dos temas transversais esses são encarados como uma possibilidade interdisciplinar, menos custosa e “mais pragmática”, no sentido de tornar o ensino “o mais propedêutico possível”, não incluindo mais disciplinas de caráter humanístico e reforçando apenas o caráter técnico-científico sem muita reflexão como “o melhor” para a vida prática. Porém, para a vertente a favor da instituição da Filosofia como disciplina escolar, a transversalidade é um meio perigoso de dissolução do ensino dos conteúdos desta disciplina, pois ela não asseguraria o ensino da Filosofia e das competências filosóficas da área. Esse argumento ainda é reforçado pela afirmação de que o ensino transversal não requer profissionais especializados no campo da Filosofia, o que dificultaria o trabalho de desenvolvimento de uma dimensão crítico-reflexiva (entre os discentes) sobre o mundo político, econômico e o sistema produtivo das sociedades capitalistas, o que exigiria uma certa complexidade e especialização.

Cabe aqui ressaltar o quanto este debate (da transversalidade) é antigo e novo ao mesmo tempo. É certo que desde as tendências de uma educação tecnicista presentes durante o governo militar até os debates atuais sobre a didática multidimensional tem havido disputas pelo território do currículo no ensino médio. Este ano (2014) o deputado federal Izalci Lucas Ferreira do PSDB-DF tentou novamente excluir o ensino de Filosofia como disciplina

obrigatória nos currículos<sup>7</sup> e dissolver estes conteúdos por meio da volta à transversalidade. De fato podemos claramente ver que esse tipo de abordagem do ensino não é passível de assegurar com confiança o ensino dos conteúdos e competências filosóficas e que, transversalizar a filosofia iria torná-la apenas mais um conteúdo inócuo como tantos outros em nossos currículos escolares.

#### *Debates da ANFOP.*

Visando o atendimento de uma demanda crescente pela **formação para o ensino** de Filosofia no nível médio, as recentes políticas da CAPES para a formação de professores (Prodocência, PIBID, PARFOR etc) durante os governos do PT e a constante necessidade de diálogo entre formadores universitários e professores envolvidos em práticas de ensino, a ANPOF promoveu a primeira “ANPOF Ensino Médio”. Durante o *XV Encontro Nacional da Associação de Alunos de Pós-graduação em Filosofia* em 2012, em Curitiba (PR). A associação promoveu um espaço de trocas de experiências, debates, minicursos e diálogos que visavam promover os aspectos metodológicos do ensino da disciplina na educação básica. Deste encontro, que se caracterizou como outro marco importante nas discussões sobre o ensino de filosofia foram protagonistas três professores amplamente conhecidos que pertencem ao cenário acadêmico *carioca* e brasileiro. O professor Walter Kohan (UERJ) – autor de pesquisas e do balanço (feito pela UNESCO) sobre o

---

<sup>7</sup> Para mais informações ver a reportagem do portal Terra ao final do artigo (anexo 2).



ensino de filosofia no Brasil e os professores Danilo Marcondes e Edgar Lyra da PUC-Rio<sup>8</sup>.

Nesse encontro os professores participaram oferecendo três minicursos: Walter Kohan com o tema “O que significam aprender e ensinar filosofia?” – destacando as dificuldades da ideia de se “ensinar” filosofia e a importância da aprendizagem dela dialogando com alguns filósofos; Edgar Lyra com o tema “Contribuições da Retórica para o Ensino de Filosofia” – falando sobre os fins didáticos do ensino da arte argumentativa e sua aplicação em sala de aula e Danilo Marcondes com o tema “*Questões Metodológicas sobre o Ensino da Filosofia*” – discutindo estratégias para o ensino de filosofia no ensino médio bem como as diferentes abordagens deste ensino (histórica, interdisciplinar, pela utilização de textos filosóficos etc). Podemos dizer que esses professores além de protagonistas no cenário acadêmico brasileiro também têm tido uma forte repercussão de seus trabalhos sobre o ensino de Filosofia em diferentes níveis de ensino.

Por exemplo, desde a publicação do conhecido livro “*Introdução à História da Filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein*” os trabalhos de Danilo Marcondes sobre ensino de Filosofia para alunos de ensino médio e universitários têm tido uma boa aceitação em concursos<sup>9</sup> e cursos de formação de professores. Além disso, podemos situar esse autor dentro de um grupo de professores já consagrados no tema do ensino de filosofia, tais como Marilena Chauí, Leandro Konder e outros. No que se refere ao

“ensino de filosofia para crianças” Walter Kohan (UERJ) vem trabalhando a algumas décadas com pesquisas sobre as contribuições de Matthew Lipman e outros filósofos para essa temática bem como a organização do Colóquio Internacional de Filosofia da Educação que acontecerá este ano (2014) na UERJ. Isso nos mostra o quanto o cenário carioca tem sido promissor nesse processo de consolidação na formação para o ensino de Filosofia em *nível acadêmico*.

*Governo Dilma e a era de instabilidades.*

A crescente onda de protestos em meio aos problemas político-econômicos do nosso país tem levado muitos jovens a manifestações de indignação e crítica as instituições sociais. Os novos tempos que se descortinam em meio a instabilidades, incertezas e polêmicas sobre o ensino de Filosofia em todos os níveis nos levam a crer que estamos em tempos de uma modernidade, vida, arte, amor, medo e identidades líquidas. A rapidez do acesso a informação, a fruição efêmera e passageira do tempo e os casos curiosos de professores de ensino médio e universitários excêntricos, tem mostrado um caráter de ironia e a “desbanalização do banal” na educação e no ensino. Podemos perceber esse caráter em alguns casos recentes divulgados pela mídia, como nos casos das críticas da imprensa aos professores que utilizaram frases de letras ou músicas de funk como “conteúdos” de uma discussão filosófica em suas avaliações ou de

---

<sup>8</sup> Respectivamente autores dos dois livros recentes *A verdade* (da coleção organizada em 2014 por Marilena Chauí *Filosofias: o prazer de pensar*) e *Da barca do inferno para um auto sem barca: Novos horizontes para jovens da rede pública* (junto com Marcia Capela e organizado pelo Pró-saber).

<sup>9</sup> Além de Danilo Marcondes podemos ver outros professores universitários cariocas como protagonistas na temática do ensino de filosofia, com repercussões na bibliografia de concursos, como o último deles no Estado do Rio de Janeiro (anexo 3).

protestos contra aulas de professores universitários que são acusados pelos alunos de apresentar tendências à intolerância e ao preconceito contra grupos minoritários<sup>10</sup>.

*A busca por respostas aos desafios e os caminhos possíveis para a efetivação do ensino de Filosofia.*

Nesse sentido, vemos a necessidade de se pensar formas de garantir a aprendizagem desses professores e alunos por meio de políticas estruturais que garantam melhores condições de trabalho. Não basta um discurso por uma educação de qualidade se não houver também investimentos e políticas sociais de melhoria de outros setores, além de incentivos à economia, pois como podemos notar a educação não caminha sozinha e isolada da sociedade brasileira. Disso podemos tirar uma lição da importante tarefa das disciplinas de Sociologia e Filosofia quanto à formação política dos jovens, pois contribuem para a compreensão da vida na pólis e a cidadania, como dizia Epicuro em sua *Epístola a Meneceu*:

Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se a filosofia ainda não chegou ou que já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer por meio da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir. (EPICURO, 2002, p. 21-23)

## Referências Bibliográficas

- AREND, Silvia Maria Fávero e MACEDO, Fábio. *Sobre a história do tempo presente: Entrevista com o historiador Henry Rousso*. Tempo e Argumento. Revista do PPG em História. Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 201-216 jan. / jun. 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- COSTA, Alexandre. Heráclito: Fragmentos Contextualizados. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: Diefel, 2002.
- CUNHA, Luís Antônio. *O desenvolvimento meandroso da Educação Brasileira entre o Estado e o mercado*. Educ. Soc., Campinas, vol. 28, n. 100 - Especial, p. 809-829, out. 2007. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>
- DAYRELL, Juarez. *A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil*. Educ. Soc., Campinas, vol. 28, n. 100 - Especial, p. 1105-1128, out. 2007.
- DINIZ PEREIRA, Júlio Emílio. O ovo ou a galinha: a crise da profissão docente e a aparente falta de perspectiva para a educação brasileira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília v.32; n 230, jan. abr. 2011, p.34-51.
- EPICURO. Carta sobre a Felicidade (a Meneceu). Trad. Álvaro Lorencini e Enzo

<sup>10</sup> Para mais detalhes, ver as reportagens sobre os casos dos professores do DF e ES e do prof. Guiraldeli Jr. da UFRRJ no site [www.globo.com](http://www.globo.com): portal de notícias G1 e jornal “O Globo Online”. (Em anexo 4).

A FORMAÇÃO PARA O ENSINO DE FILOSOFIA DE 2004-2014  
DIMAS AUGUSTO MARTORELLO FERNANDES  
E LEONARDO GIORNO

del Carratore. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

TRENTIN, Renê e GOTO, Roberto. (orgs.). *A filosofia e seu ensino. Caminhos e sentidos.* Edições Loyola, São Paulo, 2009.

ALVES, Dalton José. Cap. 2 - *O ensino de Filosofia na educação escolar brasileira: conquistas e novos desafios.* In: *A filosofia e seu ensino. Caminhos e sentidos.* Edições Loyola, São Paulo, 2009.

SILVEIRA, Rêne José Trentin. Cap. 3 - *Filosofia e segurança nacional: o afastamento da Filosofia do currículo do ensino médio no contexto do regime civil-militar pós-1964.* In: *A filosofia e seu ensino. Caminhos e sentidos.* Edições Loyola, São Paulo, 2009.

RODRIGO, Lídia Maria. Cap. 4 - *O filósofo e o professor de Filosofia: práticas em comparação.* In: *A filosofia e seu ensino. Caminhos e sentidos.* Edições Loyola, São Paulo, 2009.

**WEBBIBLIOGRAFIA:**

[www.anpof.org.br](http://www.anpof.org.br)

[www.globo.com](http://www.globo.com)

[www.mec.gov.br](http://www.mec.gov.br)

**ANEXOS:**

**1. Edital SEEDUC vagas/disciplina:**



Governo do Estado do Rio de Janeiro  
Secretaria de Estado de Educação

ANEXO II - A  
VAGAS, HABILITAÇÃO MÍNIMA, CARGA HORÁRIA SEMANAL E VENCIMENTO MENSAL

ÁREA DE ATUAÇÃO	DISCIPLINAS	VAGAS	HABILITAÇÃO MÍNIMA	CARGA HORÁRIA SEMANAL	VENCIMENTO BASE MENSAL
Professor Docente I (16 horas)	Artes	98	Licenciatura	16 horas	R\$1.081,97
	Biologia	13	Plena no componente curricular		
	Ciências	52	específico, nos termos da		
	Ed. Física	18	legislação em vigor e registro no Conselho Regional de		
	Filosofia	249	Classe, na forma da legislação específica, quando for o caso.		
	História	22			
	Inglês	140			
	Francês	4			
	Espanhol	16			
	Sociologia	84			
Disciplinas Pedagógicas	8				
TOTAL		704			

**2.**

**PL que desobriga ensino de sociologia e filosofia na escola será modificado.** Deputado recebeu críticas depois de protocolar projeto de lei que previa o fim dessas disciplinas no ensino médio

<http://noticias.terra.com.br/educacao/pl-que-desobriga-ensino-de-sociologia-e-filosofia-na-escola-sera-modificado,ae3a16acff134410VgnVCM10000098cceb0aRCRD.html>

**3.**

A FORMAÇÃO PARA O ENSINO DE FILOSOFIA DE 2004-2014  
DIMAS AUGUSTO MARTORELLO FERNANDES  
E LEONARDO GIORNO



Governo do Estado do Rio de Janeiro  
Secretaria de Estado de Educação

Sugestões Bibliográficas:

- ADORNO, Theodor. *Mínima moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. – (Obras escolhidas; v.1)
- DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.
- HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Anoar Alex. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KONDER, Leandro. *Filosofia e educação: de Sócrates a Habermas*. R. J.: Forma & Ação, 2006.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PLATÃO. *O banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 2001.
- REZENDE, Antonio. *Curso de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Seaf, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SOUZA, José Cavalcante (org). *Os Pré-Socráticos*. Col. Os Pensadores. S. P.: Nova Cultural, 1996.
- SPINOZA, Ética. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas* (Coleção Os Pensadores). Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

4.

**'Lepo Lepo' vira questão em prova de filosofia em escola do ES.** Cantor baiano Márcio Vitor foi citado como 'pensador contemporâneo'. Professor contou que gosta de inovar no método de ensino.

Read more: <http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2014/06/lepo-lepo-vira-questao-em-prova-de-filosofia-em-escola-do-es.html>

**Questão no DF sobre hit funk chama Popozuda de 'grande pensadora'**  
Prova elaborada por professor de filosofia citava 'Beijinho no ombro'. Funkeira se disse homenageada e afirmou considerar polêmica 'bobagem'.

Read more: <http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2014/04/questao-no-df-sobre->

[hit-funk-chama-popozuda-de-grande-pensadora.html](http://hit-funk-chama-popozuda-de-grande-pensadora.html)

**Alunos da UFRRJ invadem palestra para protestar contra professor.**  
Vídeo mostra estudantes da Rural interrompendo evento de Filosofia para acusar docente de discriminação em sala de aula.

Read more: <http://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/alunos-da-ufrrj-invadem-palestra-para-protestar-contra-professor-10822206#ixzz34vmuhSk5>

## PENSAR A POLÍTICA NA ÁFRICA<sup>1</sup>

Abel Kouvouama

Tradução de Thiago Ferrare Pinto

### INTRODUÇÃO AO TEMA

Para introduzir o tema da filosofia e política em África, deliberadamente escolheremos por pensar filosoficamente a política (e não o político) na África. Alguns verão isso como uma ingerência no território tradicional da sociologia política ou da ciência política. No entanto, duas razões principais justificam tal escolha: a primeira diz respeito ao fato de que sempre se quis, desde Platão e Aristóteles, confinar a reflexão filosófica sobre o político seja à sua essência, seja às suas características fundamentais, distinguindo o aspecto normativo do aspecto positivo<sup>2</sup>. Assim, a reflexão de Platão sobre a cidade ideal não corruptível em *A República* conduziu à compreensão da filosofia política como uma ciência arquitetônica: para que uma cidade seja justa, é indispensável que ela seja dirigida pelo filósofo ou pelo rei que será iniciado na ciência filosófica. A ciência filosófica e a ciência política se definem da mesma maneira, como a “arte de dirigir a cidade de acordo com a justiça”. Contra esta concepção do filósofo enredado no “saber teórico” e versado na contemplação das essências eternas do mundo inteligível, o *Noûs*, Aristóteles adota uma posição intermediária. Ao “saber teórico” reservado a uma quantidade ínfima de pessoas consideradas sábias e deslocadas do mundo da

ação, ele opõe o “saber prático” próprio aos indivíduos que vivem e agem com prudência na cidade: o homem é um “animal político” feito para viver em sociedade. Eis onde a política como gênero de saber racional se encontra vinculada às contingências históricas próprias a cada sociedade, ou seja, à política em ação. Vista por esse ângulo, a filosofia política contemporânea na África deve igualmente levar em conta as visões práticas do político, compreendendo-o de uma só vez como espaço de possibilidades e como espaço de experimentação de condutas humanas individuais e coletivo.

A segunda razão tem a ver com o contexto social, histórico e ideológico no qual a filosofia moral e política se desenvolveu na África. A crítica política e ideológica feita pela negritude (desde 1935) sucessivamente à escravidão, à colonização e depois ao *apartheid* e ao racismo, o pan-africanismo e as correntes africanas do marxismo (autores dos anos 50), orientaram a reflexão para a reabilitação do homem negro, contra a história e a etnologia coloniais. O debate filosófico sobre a política é iniciado no campo da filosofia da história para então questionar o fato político em suas determinações históricas concretas e, depois, as categorias e conceitos utilizados para pensar a história africana. Então, nos parece importante – no intuito de melhor introduzir o conteúdo das diferentes contribuições a esta temática – ter em mente as fortes implicações políticas e ideológicas do debate filosófico contemporâneo na África e da posição social daqueles que são os “filósofos-funcionários”, chamados a refletir filosoficamente sobre a política africana a um só tempo como pedagogos e como cidadãos que fazem escolhas estratégicas e de vida.

Deve-se ter em conta em nossas considerações epistemológicas e pedagógicas, partilhadas por

<sup>1</sup> A tradução tem por base o texto originalmente publicado em: KOUVOUAMA, Abel. Penser la politique en Afrique. *Politique africaine*, n° 77, mar. 2000, p. 5-15. A publicação foi gentilmente cedida pela editora Karthala, pelo autor e pela revista.

<sup>2</sup> Ler especialmente J. Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.



muitos filósofos na África<sup>3</sup>, que fizemos uma escolha de método que consiste em pensar filosoficamente a política (no sentido teórico e prático do termo) na África para além da lógica institucional isolada, no intuito de analisar, segundo o sentido que lhe é dado pela filósofa Aminata Diaw, “as lógicas subterrâneas que agem e fazem agir os atores sociais e políticos”<sup>4</sup>; e isto não apenas para compreender as trajetórias cambiantes e incertas das configurações políticas em construção<sup>5</sup>, mas igualmente para apreciar em seu justo valor as experiências africanas de produção endógena da modernidade política. Pensar a política na África, portanto, significa investigar a partir de que fundação os produtores do político trabalham a redefinição de um querer-viver junto. Recapitulação e idealização do passado, reconquista de uma identidade negra ou africana perdida devido aos truques da história, reivindicação da universalidade da democracia: estas são as principais diretrizes de uma interrogação filosófica sobre a política, interrogação apreendida em suas determinações históricas, ou seja, no horizonte de uma prática política. Tal interrogação se efetua num contexto geral de efervescência de ideias, de questionamento sobre o sentido do liame social, sobre o sentido da ligação entre o indivíduo e a comunidade, ao mesmo tempo em que se desencadeia um entusiasmo pela filosofia e pela ética, em particular uma renovação da filosofia política no mundo ocidental. Por diversas razões, esse entusiasmo e essa renovação são, sob o ponto de vista teórico, pouco visíveis na escala do continente

africano; portanto, as novas dinâmicas internas da sociedade civil, das mulheres, dos jovens e as mutações políticas (reivindicações democráticas, conferências nacionais, guerras civis, generalização da violência, golpes de Estado militares, “golpes de Estado civis”) que surgiram na história do continente nos últimos dez anos interrogam a filosofia – “o trabalho do conceito” – e a incitam à proposta de outras categorias de análise que sejam apropriadas. Para atingir o fim desejado, convém inicialmente precisar o horizonte de nosso discurso no campo da filosofia africana.

#### *Pode-se falar de uma “Filosofia Africana”?*

Durante longo tempo, o debate filosófico na África esteve polarizado em torno da questão sobre a existência ou não de uma “filosofia africana”: existe uma filosofia africana? Se sim, ela é sistemática? Questão supérflua e metafísica, disseram alguns; questão ideológica e identitária, disseram outros. O debate se concentrou também no estatuto teórico da filosofia africana em face de outras formas de pensamento, particularmente o pensamento etnológico. A redação pelo missionário belga Placide Tempels em 1945 – ou seja, em pleno período de decomposição da ideologia fascista – de uma obra que em 1948 veio à luz sob o título de *A Filosofia Banta* inaugurará no terreno da filosofia o debate contemporâneo relativo à identidade negra, dando seguimento aos debates políticos sobre a negritude desencadeados dez anos antes por escritores africanos, afro-americanos e antilhanos.

<sup>3</sup> A reflexão pedagógica sobre a filosofia na África deu lugar, nos últimos quinze anos, a muitos trabalhos. Na ocasião dos colóquios interafricanos de Dakar em 1984 (“La philosophie et son enseignement. Philosophie et littérature”, publicado em *Revue sénégalaise de philosophie*, nº 11, 1987) e de Yamoussoukro em 1988 (“La philosophie et son enseignement. Philosophie et science”), o Conselho Intafricano de Filosofia (CIAP) lançou um programa filosófico em mais de vinte e cinco Estados africanos, em sua maioria francófonos. A redação do manual interafricano de filosofia pelas turmas finais está igualmente em curso.

<sup>4</sup> A. Diaw, *Démocratisation et logiques identitaires en acte, l'invention de la politique en Afrique*, série monografia 2/92 do Codesria, Dakar, 1994, p. 2.

<sup>5</sup> M. C. Diop e M. Diouf, *Les Figures du politique en Afrique. Des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus*, col. Biblioteca do Codesria, Dakar/Paris, Codesria/Karthala, 1999, p. 8.

Tempels emprega um método aparentemente simples. Ele consiste em “postular, pesquisar e encontrar, como último fundamento de um comportamento humano lógico e universal, um pensamento humano lógico. Nenhum comportamento vital, escreve o autor, sem um sentido da vida; nenhuma vontade de vida sem conceito vital; nenhuma prática redentora constante sem filosofia da salvação. Nos surpreendemos, portanto, ao encontrar entre os Bantos e mais geralmente entre todos os primitivos, como fundamento de suas concepções intelectuais do universo, quaisquer princípios de base, e mesmo um sistema filosófico relativamente simples e primitivo, derivados de uma ontologia logicamente coerente. [...] Se os primitivos tem uma concepção particular do ser e do universo, essa ontologia mesma dará um caráter especial, uma coloração local, às suas crenças e práticas religiosas, aos seus hábitos morais, ao seu direito, às suas instituições e costumes, às suas reações psicológicas e, de forma geral, a todo seu comportamento. É especialmente verdadeiro, em minha humilde opinião, que os Bantos, como todos os primitivos, vivem, mais do que nós, de ideias e segundo suas ideias”<sup>6</sup>.

No espírito de Tempels, a “filosofia” dos Bantos estando encerrada em sua metafísica, o recurso à maiêutica ajuda a descobrir seu pensamento e a revelar o sistema ontológico no qual, segundo ele, *a força, a vida potente e a*

*energia vital* ocupam um lugar central. “Não se pode esperar do negro primitivo, escreve o autor, que ele possa nos fazer uma exposição sistemática de seu sistema ontológico. Contudo, essa ontologia existe: ela penetra e informa todo o pensamento do primitivo, ela domina e orienta todo seu comportamento. Pelos métodos de análise e síntese de nossas disciplinas intelectuais, nós podemos então prestar ‘aos primitivos’ o serviço de pesquisar, classificar e sistematizar os elementos de seu sistema ontológico”<sup>7</sup>. A generalização do estudo de Tempels sobre a comunidade Luba a todos os Bantos é de certo modo abusiva e suscitou diversas críticas. Notadamente, o filósofo e teólogo Alexis Kagamé refutou, nas linhas de Mulago, a assimilação de *ser à força vital*, e propôs uma outra análise das categorias da língua kinyarwanda, e depois das línguas bantas, para reconstituir a ontologia banta e de Ruanda<sup>8</sup>. A releitura dos escritos de Tempels e de Kagamé (cujos trabalhos se inscrevem também na corrente chamada de etnofilosofia) feita por Souleymane Bachir Diagne renova o debate sobre a “filosofia linguística”, ou seja, sobre a importância da linguagem na determinação das categorias lógicas. O exercício não é só retrospectivo. Ao mesmo tempo em que alguns se põem a questão sobre o caráter “exógeno” dos diferentes conceitos centrais da modernidade política e sobre a necessidade de lhes traduzir em línguas vernaculares para facilitar a domesticação da

---

<sup>6</sup> P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1948, p. 14-18.

<sup>7</sup> “Uma melhor compreensão do domínio do pensamento banto, acrescentou, é de todo modo indispensável para todos aqueles que são chamados a viver entre os nativos. Estão preocupados, então, todos os colonizadores, mas mais particularmente os que são chamados a dirigir e julgar os negros, todos os que são sensíveis a uma evolução favorável do direito da comunidade, enfim, todos aqueles que pretendem civilizar, educar e elevar os Bantus. Mas se tal exigência diz respeito a todos os colonizadores de boa vontade, ela se endereça mais particularmente aos missionários”. P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, op. cit., p. 14.

<sup>8</sup> A. Kagamé, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, ARSC, 1956; *La Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976.

democracia importada<sup>9</sup>, ele lança luz sobre as interações complexas entre as estruturas da linguagem e as evoluções dos imaginários políticos.

As críticas mais vivas a tal corrente serão feitas por Paulin Hountondji, Marcien Towa<sup>10</sup> e Fabien Eboussi Boulaga<sup>11</sup>. Se, como reconhece P. Hountondji, *A Filosofia Banta* abriu caminho para todas as análises ulteriores na reconstrução “de uma visão de mundo específica, supostamente comum a todos os africanos, subtraída da história e da alternância e, além disso, *filosófica*”, ela apresenta contudo dois grandes inconvenientes: de uma parte, sobre a questão de sua destinação primeira, ela não se dirige aos africanos, mas aos europeus, notadamente aos colonizadores e missionários. “O negro continua, assim, a ser compreendido como o contrário de um interlocutor: ele é aquele de que falamos, um rosto sem voz que tentamos decifrar, objeto a definir e não sujeito de um discurso possível”<sup>12</sup>. O outro inconveniente reside na pretensão de Tempels de definir uma filosofia coletiva dos africanos a partir do caractere etnológico, o que Hountondji chamou de “etnofilosofia”. “É necessário, diz este último autor, expulsar da etnofilosofia a estratégia

de autodissimulação e de autoanulação por meio da qual ela alegou ser nada ou se escondeu habilmente por detrás do sistema de pensamento, real ou imaginário, que ela pretendia reconstituir”<sup>13</sup>. Se livrando do “conceito vulgar” de filosofia herdado da etnologia, P. Hountondji mostrou que a filosofia africana deve aprender a fazer-se como uma reflexão metódica “com as mesmas visões universais que são aquelas pretendidas por qualquer filosofia no mundo”<sup>14</sup>.

#### *A questão do sujeito e da modernidade política*

Assim, antes da questão a respeito da filosofia africana, se coloca aquela da existência do *sujeito* como condição do filosofar; um *sujeito* racional definido por sua subjetividade em face de outras subjetividades, todas livres no exercício da reflexão filosófica.

Mas o que poderia ser um debate sereno sobre o sentido do filosofar na África – sob suas designações múltiplas (filosofia africana<sup>15</sup>, filosofia na África, filosofia negro-africana<sup>16</sup>); debate de resto enriquecedor no plano epistemológico<sup>17</sup> para a filosofia do continente – rapidamente se torna uma questão ao mesmo

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, C. H. Kane, *Lexique des élections français-pulaar*, e C. Mbodj (org.), *Vocabulaire des élections wolof-français*, Dakar, Centro de linguística aplicada de Dakar, 1997.

<sup>10</sup> M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.

<sup>11</sup> F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.

<sup>12</sup> P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspero, 1977, p. 14.

<sup>13</sup> P. Hountondji, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Les éditions du Flamboyant, 1997, p. 133

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 71-72.

<sup>15</sup> Ver A. –J. Smet, *Philosophie africaine*, 2 t., Kinshasa, PUZ, 1975; K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought, the Akan Conceptual Scheme*, Londres, Cambridge University Press, 1988; T. Obenga, *La Philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1980.

<sup>16</sup> J. –G. Bidima, *La Philosophie negro-africaine*, col. “Que sais-je?”, Paris, PUF, 1995.

<sup>17</sup> Ver especialmente: M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971; F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu...*, *op. cit.*; Y. Guissé Mbargane, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique*, Dakar, NEA, 1980; K. Wiredu, *Philosophy and African Culture*, Londres, Cambridge University, 1980; A. Ndaw, *La Pensée africaine*, Dakar, NEA, 1983; A. A. Dieng, *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire*, Paris, Nubia, 1983; J. –M. Elungu, *L'Éveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984; V. Y. Mudimbe, *The invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; O. Oladipo, *The Idea of African Philosophy*, Ibadan, Motecular Publication, 1992; A. Shutte, *Philosophy for Africa*, University of Cape-Town Press, 1993.

tempo científica e política. A atividade filosófica subordinou a reflexão filosófica sobre a política à reconquista do ser africano em sua tríplice dimensão: política, econômica e cultural. Sem dúvida, o contexto lhe exigiu isso. Mas, ao mesmo tempo, contra todo pensamento pouco crítico que valoriza de maneira obsessiva o passado africano, a renovação do debate filosófico na África implica também – como mostra Achille Mbembé em sua contribuição – uma ruptura com os discursos de isolamento, o que permite que se conceba outra maneira de se questionar filosoficamente a modernidade africana em suas diferentes figuras políticas, econômicas e culturais. Essa questão do sujeito na filosofia abriu espaço para interrogações políticas sobre as relações entre o indivíduo e a comunidade, sobre a identidade africana, sobre a questão do desenvolvimento e sobre a natureza e historicidade dos Estados africanos – em suma, abriu espaço para as reflexões sobre a desalienação política, econômica, social e cultural do africano. A visão idílica da história das sociedades africanas antigas apresenta as referidas questões sob o paradigma do comunitarismo, compreendido em suas diferentes interpretações<sup>18</sup>.

Para analisar as dinâmicas sociais em curso na África, é conveniente adotar outra abordagem. Para trazer à luz suas regularidades comuns e sua racionalidade política, é indispensável partir da configuração teórica que apreende filosoficamente a política como lugar de efetividade da razão prática; não sem antes compreender o processo de produção africana

da modernidade política sob o signo da inovação e da emancipação do sujeito africano, destacando a estreita articulação do princípio individual e do princípio comunitário. Em sua relação com a comunidade, o indivíduo desenvolve estratégias de mobilização de todos os recursos materiais e simbólicos disponíveis no espaço privado comunitário, notadamente para adquirir as vantagens necessárias a um melhor posicionamento social no espaço público político. É observável na maior parte das cidades africanas que o processo de inserção do indivíduo no plano profissional, social e jurídico da comunidade política provoca um progressivo desprendimento em relação ao enlace comunitário. Dito de outra forma, a modernidade política é certamente responsável por uma grande afirmação da individualidade e da autonomia do sujeito enquanto ser dotado de razão. Mas constatamos simultaneamente, da parte dos indivíduos, uma utilização estratégica dos aparatos comunitários em função dos interesses pessoais e dos fins visados<sup>19</sup>.

Os projetos de invenção e/ou de reinvenção democrática na África subsaariana, pela imbricação do político e do religioso produzida nas Conferências Nacionais, deram voz, através de racionalidades contextualizadas, a uma das formas de produção endógena da modernidade política. Mas o que pode significar no espaço público político da África contemporânea essa intervenção do religioso que advém, conforme as teorias da secularização

---

<sup>18</sup> Abordado, por exemplo, sob o ângulo do “socialismo científico” por N. N’Krumah, e sob o ângulo do “socialismo africano” por L. S. Senghor e J. Nyerere.

<sup>19</sup> A esse respeito, ver A. Marie *et al*, *L’Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

e da laicização, do espaço privado<sup>20</sup>? É preciso formular a hipótese de que a invenção da modernidade política, longe de seguir a inclinação da secularização, assume com mais força a inclinação da religião, à medida que os atores exprimem os sentidos dentro da articulação das instâncias política e religiosa<sup>21</sup>. Face à crise de confiança entre governantes e governados, a busca por um ambiente propício à discussão sob a liderança de um prelado apareceu como uma tentativa de pacificação do espaço do político<sup>22</sup>. Contudo, o projeto de “moralização da vida política”, isto é, a irrupção da ética na ação política, de modo que os muitos rituais políticos e religiosos se realizem aqui e lá, nem sempre permitiu que se alcançasse a verdade procurada, nem que se pacificasse à longo prazo o espaço do político.

O acesso à verdade política é assim submetido às combinações de normas e valores políticos relativos à busca da justiça, à fundação do Estado de direito, ao respeito das liberdades e da expressão individual democrática. Essas normas e esses valores políticos abriram o caminho da verdade na política para a cisão no campo da conflitualidade democrática, mas os jogos de poderes, as artimanhas e as interações de forças fizeram surgir o projeto de democratização ao lado da violência e da guerra civil. As interrogações sobre a democracia, o espaço público, a legitimidade, a “boa governança” e os direitos do homem são,

contudo, impostas como as questões centrais do debate filosófico na África<sup>23</sup>. Este dossiê especial de *Política Africana* o demonstra à sua maneira.

#### *Produções de sentidos e produções de saberes*

As contribuições reunidas aqui se distinguem ao mesmo tempo por sua diversidade e por sua unidade. Diversidade pela sua escrita filosófica e pela maneira de abordar os problemas do político, da cidadania, dos poderes e dos saberes africanos e africanistas (J. Copans, S. Bachir Diagne, A. Mbembé); os problemas da construção da democracia em sua ligação com o espaço privado e com as ideologias políticas (J.-G. Bidima, P. Nzinzi, A. Mbembé). Unidade pela inspiração das abordagens filosóficas que se inscrevem todas no horizonte da universalidade da reflexão filosófica e da afirmação do reino da liberdade no ato subjetivo de filosofar.

É assim que Pierre Nzinzi se insurge contra o “neoplatonismo político” em curso nas sociedades africanas. Elas se aproximam das formas institucionais da democracia tais quais são formuladas desde a Grécia Antiga e lhes retiram o conteúdo. Esse vazio, essa “dessubstancialização” da democracia tem um fundamento cultural localizável no legado platônico “anti-humanista”, legado que se manifesta na gestão da democracia pelos poderes da África e do

<sup>20</sup> Podemos ler com proveito análises interessantes e contraditórias em: M. –A. Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Economica/Présence africaine, 1981; P. Legendre, *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Driot. Leçons VII*, Paris, Fayard, 1988; A. Mbembé, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988; J. –M. Donegani, “Religion et politique: de la séparation des instances à l'unité du politique”, *Cahiers français*, n° 273, “Religions et Société”, La Documentation française, out. dez. 1995, p. 32-39; M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

<sup>21</sup> Ler: J. –F. Bayart (org.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993; R. Banégas, *La Démocratie “à pas de caméléon”, transition et consolidation démocratique au Bénin*, tese de doutorado em Ciências Políticas, Paris, IEP, 1998, p. 473-493; E. Dorier-Apprill, A. Kouvouama, C. Apprill e N. Martin-Granel, *Vivre à Brazzaville, modernité et crise au quotidien*, Paris, Karthala, 1998.

<sup>22</sup> A. Kouvouama, “Conférence nationale et modernité religieuse au Congo”, *Questions sensibles*, Paris, PUF, 1998, p. 387-412.

<sup>23</sup> Ver as contribuições dos filósofos africanos francófonos, anglófonos e lusófonos em: R. Pol-Droit (org.), *Philosophie et démocratie en Afrique*, Yamoussoukro, Unesco, 1999.



Ocidente. No entanto, na direção do ideologismo e do populismo, a maior parte dos filósofos africanos acreditou por muito tempo que a filosofia poderia servir de fundamento imediato para a política. Decerto, as experiências históricas do tráfico, da colonização e do *apartheid* constituíram um ponto focal da reflexão africana sobre o fenômeno da infelicidade, da contingência e da finitude. Mas elas não serviram, como mostraram aqui as contribuições de Achille Mbembé e Jean Copans, de ponto de partida para uma interpretação filosófica autônoma.

É verdade que o contexto de eclosão da reflexão filosófica africana foi marcado pela urgência de situações e problemas<sup>24</sup>. A fraqueza institucional e financeira e a ausência de autonomia dos pesquisadores em face dos poderes, somadas às restrições do ambiente político internacional, influenciaram a produção filosófica. Esta foi por vezes confundida com as ciências sociais, elas mesmas reduzidas a uma ideologia de combate, como sustenta aqui J. Copans<sup>25</sup>. No intuito de fundar o direito a um olhar anticolonial e independente para as culturas negras, as ciências sociais africanas não dispuseram de um campo filosófico crítico que pudesse fornecer os argumentos e permitir o recuo necessário a um distanciamento epistemológico. Por seu lado, a filosofia africana não pôde obter seu lugar em relação às ciências sociais tanto por causa de seus compromissos “autênticos e negros” quanto por seu mimetismo com as referências ocidentais.

Frequentemente evocamos a crise de legitimação do discurso dos intelectuais africanos<sup>26</sup>. Sob o reino do partido único, denunciaram com vigor os reveses e as encruzilhadas de um sistema político monolítico. Depois dos anos 90, a maior parte deles participou da gestão da coisa pública a nível governamental e nas coletividades locais. Os filósofos africanos vivem o distanciamento e o engajamento políticos segundo seus próprios interesses, sua ética de comportamento e sua busca da verdade. Entre a língua de madeira dos partidos únicos e a “palavra política” das Conferências Nacionais, a gestão do político na África despeja na “biblioteca” da representação política sua parte de interrogação sobre as relações entre civilidade, espírito de Corte e espaço público; as mesmas interrogações que Jean-Godefroy Bidima tenta abordar aqui ao colocar as seguintes questões: quais são as relações entre o espírito de Corte e a constituição do espaço público? O espírito de Corte se acomoda ou não a uma postura ética? Como preservar sua subjetividade e sua individualidade no processo de tratamento de tal espírito? Conceber o viver-junto no espaço público como uma exigência democrática passa, portanto, pela autoconstituição da política em um espaço autônomo aberto ao Outro e à livre discussão pública, como o incitam as reflexões de Achille Mbembé, Pierre Nzinsi e Jean Godefroy Bidima.

---

<sup>24</sup> A este propósito, P. Hountondji revela na prática africana “quatro falhas essenciais que a impedem de se pôr verdadeiramente a serviço dos povos africanos: a dependência financeira em face do estrangeiro, a dependência institucional em face de laboratórios e de centros de pesquisa do Norte, a primazia de trocas verticais no sentido Sul/Norte sobre as trocas horizontais no sentido Sul/Sul e, devido à extraviação de publicações científicas e à dependência institucional, a subordinação intelectual a questões e expectativas do público acadêmico do Ocidente”. Ver P. Hountondji, *Combat pour le sens*, op. cit., p. 237.

<sup>25</sup> Ler igualmente sobre esse tema as contribuições de C. Manckassa, L. Dimomfu, K. N’yanga-Nzo, e o texto da UNESCO em *La Revue africaine des sciences sociales et humaines*, nº 1, jul. 1990, Kinshasa, CERDAS, 1990.

<sup>26</sup> Ver especialmente o dossiê sobre “Les intellectuels africains” em *Politique africaine*, nº 51, out. 1993.