



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

# Amizade e Sabedoria

*Festschrift* em homenagem a

ANTONIO TRAJANO

Kleber Cecon

Reinaldo S. Pereira

Ubirajara R. de A. Marques

Organizadores



**Amizade e Sabedoria**  
*Festschrift* em homenagem a  
ANTONIO TRAJANO



KLEBER CECON  
REINALDO S. PEREIRA  
UBIRAJARA R. DE A. MARQUES  
(ORGANIZADORES)

**Amizade e Sabedoria**  
*Festschrift* em homenagem a  
ANTONIO TRAJANO

Marília/Oficina Universitária  
São Paulo/Cultura Acadêmica  
2025



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

Copyright © 2025, Faculdade de Filosofia e Ciências



**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"**  
Campus de Marília

*Diretora*

Profa. Dra. Ana Clara Bortoleto Nery

*Vice-Diretora*

Profa. Dra. Cristiane Rodrigues Pedroni

*Conselho Editorial*

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Edvaldo Soares

Franciele Marques Redigolo

Marcelo Fernandes de Oliveira

Marcos Antonio Alves

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi (Assessor Técnico)

Rosane Michelli de Castro

*Parecerista:*

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Docente do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP)

*Ficha catalográfica*

---

A517 Amizade e sabedoria : *Festschrift* em homenagem a Antonio Trajano / Kleber Cecon, Reinaldo S. Pereira, Ubirajara R. de A. Marques (organizadores). – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2025.  
223 p.  
Inclui bibliografia  
ISBN 978-65-5954-566-7 (Impresso)  
ISBN 978-65-5954-567-4 (Digital)  
DOI: <https://doi.org/10.36311/2025.978-65-5954-567-4>

1. Arruda, Antonio Trajano de Menezes, 1941-2014 – Festschriften. 2. Filosofia. 3. Metaética.  
4. Filosofia brasileira. 5. Cognição. I. Cecon, Kleber. II. Pereira, Reinaldo Sampaio. III. Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo.

CDD 199.81

---

Telma Jaqueline Dias Silveira –Bibliotecária – CRB 8/7867

Editora afiliada:



Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP

Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília



Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.



*1941 – 2014*



# Sumário

<i>PREFÁCIO</i>	9
Mariângela Spotti Lopes Fujita	
<b>DEPOIMENTOS</b>	
<i>Carta de alforria de um caipira: quando a filosofia nos salva pelo exemplo</i>	17
Hélio Alexandre da Silva	
<i>Meu amigo bossa-nova</i>	41
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques	
<b>ARTIGOS</b>	
<i>O expressivismo metaético e alguns de seus problemas</i>	47
Idia Laura Ferreira	

<i>A luta pelo direito ao filosofar no Brasil: contribuições do filósofo Antonio Trajano Menezes Arruda e de possíveis filosofares a partir da realidade brasileira</i>	59
Amanda Veloso	
<i>Filosofia brasileira?</i>	91
Reinaldo Sampaio Pereira	
<i>Valores cognitivos revisitados: uma perspectiva pragmático-epistemológica feminista</i>	103
Edna Alves de Souza	
<i>A Accademia dei Lincei: a história de uma das primeiras academias científicas</i>	129
Kleber Cecon	
<i>Estrela profanada. Considerações sobre a crise em Gaza</i>	165
Márcio Benchimol Barros	
<i>O amor em tempos de cólera: amai-vos e rebelai-vos</i>	179
Ricardo Monteagudo	
<i>O sentido da vida</i>	193
Ricardo Tassinari	
<i>A fotografia e a “pessoa do fotógrafo”: 4 captações [e nenhuma revelação]</i>	209
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques	

# *Prefácio*

*Mariângela Spotti Lopes Fujita*

Quando recebi o convite dos Professores Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, Reinaldo Sampaio Pereira e Kleber Cecon, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Unesp, Câmpus de Marília, para fazer o prefácio deste livro em homenagem ao Professor Doutor Antonio Trajano de Menezes Arruda ou, como todos nós o chamamos, Trajano, considerei que fui agraciada com honrada distinção.

Adianto que não sou da área de Filosofia, porém, tenho muita admiração e respeito pela Filosofia, em especial pelo Departamento de Filosofia. Sendo muito franca, pensei bastante sobre os motivos pelos quais os Professores me convidaram para esta honrada tarefa. Depois de pensar em

<https://doi.org/10.36311/2025.978-65-5954-567-4.p9-13>

várias possibilidades sobre minha trajetória aqui na Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp, Câmpus de Marília: ter exercido a presidência da Comissão Permanente de Pesquisa da FFC, por duas vezes, ter coordenado as bibliotecas da Unesp, ter sido Diretora da FFC e ter participado de vários colegiados, bem como do cotidiano, desde 1978, estou fortemente inclinada a acreditar que essa escolha se deveu ao fato de que, muito antes disso tudo, eu pude trocar ideias sobre a atividade de Tutoria que Trajano realizou, durante muitos anos, com os alunos da Filosofia. Adianto que minha percepção é de alguém de outra área de conhecimento aplicado e que se coloca na posição de observadora, com admiração.

Início da década de 90, eu ministrava uma das disciplinas da graduação, aos sábados de manhã, e, nessas ocasiões, eu encontrava Trajano, logo cedo, na frente da porta da sala 42, no aguardo da chegada dos alunos. Ali mesmo na porta eu o saudava. Se eu fechar meus olhos, eu o vejo perfeitamente com sua postura elegante e semblante de olhar calmo e simpático, mas sempre positivamente franco. Sempre parava para questioná-lo sobre casualidades da Faculdade, da vida acadêmica e tal e, depois, seguia para a sala de aula onde os alunos do Curso de Biblioteconomia me aguardavam. Em uma dessas conversas ao pé da porta da sala de aula, perguntei-lhe da disciplina que ministrava todos os sábados e ele sorriu de leve, dizendo que não era uma disciplina e que estava ali para realizar Tutoria aos alunos que se interessavam e que tinham necessidade de aprofundamento teórico. Explicou que a Tutoria era um acompanhamento intelectual de modo livre sobre diversos temas nos quais a Filosofia era necessária, se propunha resolver e, principalmente, para permitir a expressão do pensamento.

Após vários desses encontros de Tutoria, aos sábados, aconteciam os eventos organizados com os alunos da graduação em Filosofia, a fim de realizar os debates acerca dos temas das monografias, em defesas públicas na Faculdade. Essas defesas eram arguições acaloradas entre vários alunos da Filosofia, que ficavam à frente da antiga sala de aula (onde hoje está a Seção de Graduação) e muitos alunos e professores das demais áreas de graduação (eram cinco, naquela década: Ciências Sociais, Pedagogia, Biblioteconomia, Fonoaudiologia e Filosofia) acompanhavam, com muita atenção, todas as arguições proferidas. Foram realizados vários debates que

motivaram muitos alunos, não só do Curso de Filosofia, mas das outras áreas. Eram diálogos nos quais a troca de conhecimentos se fazia dinamicamente, entre camadas teóricas mais profundas com a percepção mais superficial, o que facilitava a compreensão de quem, como eu e a maioria, assistíamos com interesse.

Eu, principalmente, confesso que fiquei entusiasmada com a performance intelectual dos alunos de graduação, durante os instigantes debates que exigiam conhecimento, mas, sobretudo, curiosidade e postura investigativa diante das inúmeras variáveis ali postas e continuamente questionadas.

O aprofundamento teórico dava suporte à dinâmica do debate. Algo que acontecia naturalmente entre os debatedores e a cada debate, concretizado publicamente, é que se notavam os comentários cada vez mais argutos e perspicazes, com velocidade de pensamento, mas carregados de conhecimento. Era o exercício da Tutoria de todos os sábados, não restavam dúvidas!

Essa dinâmica que a Tutoria produzia com os alunos e professores da Filosofia me influenciou e me transformou profundamente, devo confessar. Embora não tivesse a formação em Filosofia como teve Trajano, passei a acreditar que seria possível ter um processo de formação de pesquisadores em cada curso de graduação, com Tutorias individuais ou em grupo.

Trajano comenta sobre o que é, como se originou e se implantou a Tutoria no Curso de Filosofia de Marília, em entrevista publicada por Moraes e Girotti (2013). Foi inusitado, porque tive o prazer de ler inteiramente e foi como se ele estivesse explicando outra vez para mim, tal como nas manhãs de sábado, antes do início das aulas. Nessa entrevista, vemos como o espírito de transformação mental e intelectual pelo ensino permeia a trajetória acadêmica de Trajano e como a Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília foi inteiramente beneficiada com a Tutoria e com o ideal de Filosofia de Trajano.

Um dos exemplos, mesmo que distante da Filosofia e de se tornar um pesquisador em Filosofia, como idealizou Trajano, em sua entrevista (Moraes; Girotti, 2013), foi a proposta de orientação de iniciação científica

no Curso de Graduação em Biblioteconomia e, depois, para a Graduação em Arquivologia. Implantada no início da década de 90, a orientação de trabalhos de conclusão de curso iniciou-se como disciplina na grade curricular, devido ao aprimoramento crescente da prática de orientação. Considerando-se os benefícios resultantes, foi especialmente interessante concluir que não só os alunos aprenderam com a orientação de iniciação científica, mas nós, professores, aprendemos a orientar na perspectiva da troca de conhecimentos entre orientando e orientador. Nasceu dessa prática transformadora de orientação a vontade de avançar para a orientação em nível de pós-graduação, uma ousadia que víamos com um misto de desafio a ser perseguido e de necessário progresso com nossos orientandos. Quando terminavam a graduação e após o esforço da iniciação científica realizado, os egressos nos procuravam para a continuidade da pesquisa, em nível de pós-graduação, com o desejo de continuar a avançar. O esforço científico efetivado em torno de temáticas construídas pelo processo de orientação organizou linhas de pesquisa que direcionaram a trajetória acadêmico-científica de todos os envolvidos, orientandos e orientadores, e foi determinante para a existência da Pós-Graduação e o amadurecimento da área de Ciência da Informação.

Quando participei da Comissão Permanente de Pesquisa, em 1993 e em 1997, como membro e como presidente, em duas gestões, a proposta de todos para fazer a mudança de rumos acadêmicos e transformar a FFC foi, principalmente, com base no aumento da iniciação científica na graduação, pelo incentivo à atividade de orientação individual e coletiva no contexto de todos os cursos de graduação. A existência desse incentivo teve o objetivo de “movimentar as bases”, por meio do alunado de graduação com interesse e participação demonstrados até a atualidade.

Ao lado da experiência de orientação individual e, sobretudo, coletiva ou em grupos, surgiu a proposta de Grupos de Pesquisa, muito favorecida pela criação do Diretório de Grupos de Pesquisa pelo CNPq, existente até hoje. Em realidade, a Tutoria em grupo teve a oportunidade de institucionalização.

Nas palavras de Trajano, “A criação da Tutoria foi marca distintiva do nosso curso. Mas atualmente há outros cursos de Graduação que pra-

ticam essa modalidade” (Moraes; Girotti, 2013, p.12). Da mesma forma, podemos afirmar que a marca distintiva da FFC foi Trajano, o Curso de Filosofia e, em especial, a Tutoria. Faço essa afirmação em nome de todos os docentes ativos e inativos, discentes e egressos, alguns deles como autores deste livro em homenagem a Trajano.

MORAES, J. A.; GIROTTI, M. T. Entrevista com o Prof. Dr. Antonio Trajano Menezes Arruda. *Kínesis*, v. 5, n. 9, p.1-20, jul. 2013.



*Depoimentos*



# *Carta de alforria de um caipira: quando a filosofia nos salva pelo exemplo*

*Hélio Alexandre da SILVA*<sup>1</sup>

À memória de Maria Érbia Cássia Carnaúba; Herbert Barucci Ravagnani e Márcio Ricardo de Carvalho. Todos ex-alunos de Antônio Trajano.

*Vira e mexe eu penso é numa toada só.  
Fiz curso de filosofia pra escovar o pensamento,  
não valeu.  
O mais universal que eu chego  
é a recepção de Nossa Senhora de Fátima*

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da UNESP/Franca/SP/Brasil/ helio.alexandre@unesp.br.

*em Santo Antônio do Monte.  
Duas mil pessoas com velas louvando a Maria  
num oco de escuro, pedindo bom parto,  
moço de bom gênio pra casar,  
boa hora pra nascer e morrer.*

*Tabaréu, Adélia Prado*

Uma das formas de compreender o Brasil do início dos anos 2000 é enxergá-lo sob o olhar da esperança. Os ventos do começo do século espalhavam expectativas de transformação que, mesmo difusas, estavam ancoradas em algo até então inédito em nossa história: em um país dirigido, no mais das vezes, por uma elite majoritariamente torpe, escravista e subserviente, um trabalhador de fábrica, vindo da pobreza profunda do interior do nordeste brasileiro e com pouco acesso ao ensino formal chegava, através do voto e de eleições livres, ao posto político mais importante do país. Certamente, ainda por muitos anos, nossos intérpretes se esforçarão para dar nome e sentido ao resultado das eleições presidenciais de 2002.

Esse cenário, no entanto, não deve ser compreendido no registro de um amplo consenso progressista em que não havia espaço para críticas, inclusive por parte da esquerda, ainda que também não se deva perder de vista que aquele momento representou um dos nossos maiores avanços enquanto sociedade. De um modo geral, o resultado daquelas eleições nacionais pode ser visto, entre outras coisas, como fruto da organização política de amplos setores populares. Um dos principais diferenciais daquele momento estava na força dessa organização que era alimentada, de um lado, pelo fim do regime militar no final dos anos oitenta e, de outro, por certa fragilidade que algumas políticas de corte neoliberal já deixavam transparecer no final dos anos noventa. Eram tempos de grandes expectativas, particularmente para os jovens que pertenciam à mesma origem social do operário retirante que havia se tornado Presidente da República.

Começo com essa imagem um tanto generalista apenas para dar ao leitor e à leitora o pano de fundo que entendo ser decisivo para a história que pretendo apresentar aqui. Não me interessa avançar, nesse texto, em

debates de corte político institucional e em seus ricos e conflituosos desdobramentos. Aqui, o caminho será outro. Recuperar essa dimensão do que nos angustiava naquele começo de milênio é apenas um modo de oferecer a moldura que penso se adequar ao espírito daqueles tempos.

### *Mora na filosofia*

Julho de 2004<sup>2</sup>. Interior de São Paulo, inverno, muita raiva difusa, alegria genuína e alguma solidariedade alimentavam sonhos. Na moradia estudantil da Unesp, *campus* de Marília, o período de recesso das aulas era uma oportunidade que fazia daquele cenário o palco para a conversa entre estudantes que não passavam aquele período com as famílias, seja por escolha ou por falta dela. Por razões que não quero discutir aqui, em grande medida porque não saberia fazê-lo, os cursos de ciências sociais e de filosofia, mesmo para aqueles que não compunham seus respectivos quadros discentes, ofereciam as referências que davam a tônica das conversas. As preocupações com o futuro se misturavam com as exigências acadêmicas, e conversas longas eram costuradas pelas noites, por comida escassa e barata e acompanhamentos líquidos de naturezas diversas. Os motivos que nos empurraram para a universidade e nos reuniam ali eram, quase sempre, o que ajudava a alinhar uma prosa simples. Era um espaço de partilha de onde sempre brotava muita lealdade temperada com conflitos honestos e quase nunca amistosos sobre política, morte, família, sexo, religião, drogas, futebol, música e sonhos. Era um presente experienciado com profundidade e apaixonadamente cevado com o olhar no futuro, alimentado por uma esperança que, lá no fundo, ninguém sabia muito bem de onde vinha, mas desistir definitivamente não era uma opção. O que se tinha mais plenamente era o futuro. Tudo ajudava a dar sentido ao passado e a suportar, com algum gozo frágil, o peso do presente e seus desafios.

Em um desses dias de férias em que o tédio nos ameaçava, depois de três ou quatro copos de alguma bebida desconhecida, o tema da con-

---

<sup>2</sup> Essas elaborações sobre o passado tomaram forma ao longo de mais de dez anos de aprendizado fruto da convivência afetuosa e da cumplicidade profunda com Heurisgleides Sousa Teixeira. Foi com ela que aprendi a não ter medo das memórias e a lidar com o passado. A ela dedico esse texto.

versa foi a sedução. Interessava muito aos envolvidos nas conversas entender os motivos que faziam com que, dentre eles, alguns se entregassem, com certa paixão, aos caprichos da filosofia e das ciências sociais. Com certa frequência, era para lá que as longas conversas convergiam. Era ali que se alimentava a fidelidade e cumplicidade daqueles jovens. Nos dias de férias, entrecortados por interrupções vazias, pela curiosidade e pelo desejo, com histórias e intervenções se cruzando e a convivência sendo construída pouco a pouco no seu detalhe mais desimportante, o tempo passava e quase tudo parecia ser possível. Eram nesses momentos que a imagem do professor Antônio Trajano Menezes Arruda invariavelmente brotava como sinônimo de esperança e de vida exemplar.

Aqui vale uma nota: não se trata de olhar para nosso professor com uma devoção religiosa ou como quem enxerga alguém que se guiou pelos preceitos morais mais tradicionais e experienciou sua vida reproduzindo comportamentos já cristalizados. Talvez, nada seja mais distante do espírito compartilhado por Trajano. Conhecíamos quase nada da vida privada daquele professor, sabíamos pouco do seu passado para além dos estudos na Inglaterra e da escolha por construir sua história e sua vida acadêmica longe das nossas grandes metrópoles. A vida exemplar que enxergávamos nele era fruto de uma mistura de sedução, vinda de um pensamento fino e cuidadoso, e de uma abertura para a conversa descompromissada, algo que aproximava, inclusive e talvez especialmente, os espíritos mais tímidos e inseguros. Mesmo que seja comum a compreensão segundo a qual uma das formas canônicas de compreender o exercício rigoroso da reflexão venha junto com certo distanciamento das paixões, é preciso ressaltar que Trajano foi exemplo de um intelectual que jamais flertou com este tipo de rigor frio e indiferente. A imagem que tínhamos era de que seu pensamento era também paixão, afinal, alguém já nos disse que nada de grande no mundo foi realizado sem ela.

Nós, seus alunos dessa época, com a maturidade de quem tinha vinte e poucos anos, enxergávamos nele algo que misturava o cálculo de um arquiteto e a sabedoria das pessoas simples do campo. Para construir seus argumentos, o arquiteto filósofo respeitava o tempo. A reflexão metódica e profundamente rigorosa não se prendia à autorreferência ou ao vício

dogmático do apego às próprias ideias. Em sala de aula, Trajano parecia um súdito que, para mostrar sua fidelidade à razão, não se constrangia em emendar seu próprio raciocínio quando ele mesmo submetia seus argumentos ao escrutínio e à crítica. Um gesto de humildade absolutamente cativante (e raríssimo!!). A fleuma arrogante que, vira e mexe, passeia por nossa vida acadêmica, não era um vício reproduzido por ele. Mas, ao lado do rigor honesto e antidogmático, também havia um respeito pelo tempo do pensamento. Isso era notável, entre outras coisas, pela rebeldia desse comportamento que insistia em não se entregar ao tipo de louvor acadêmico que é medido pela quantidade de artigos e livros que se pode publicar em uma vida. Sua calma e delicadeza funcionavam como antessala do argumento bem colocado e bem construído. Era bonito. Ainda que não fosse convincente, era sedutor. Mas, nesse caso, era tão convincente quanto sedutor. E quem, no bom uso de suas faculdades, quereria resistir àquela mão estendida à reflexão livre e apaixonada?

Ainda que essa imagem do professor Trajano possa ser discutível ou mesmo acusada de excessivamente romântica, foi ela que ficou registrada na memória daqueles anos de graduação em filosofia marcados, em grande medida, pelos anseios juvenis de quem insistia em acreditar que vivíamos o momento adequado para superar, de uma vez, nossas mazelas sociais e políticas e as dores na alma que delas derivam.

O turbilhão um tanto imaturo de receios, medos, expectativas e utopias cevadas nas longas conversas durante as férias na moradia estudantil quase sempre encontrava guarida nas conversas que Trajano conduzia em suas aulas. Ainda que debates livres, sobre praticamente tudo, povoassem as escadarias da entrada do prédio de atividades didáticas e dessem vida ao *campus*, a experiência cotidiana alimentada na moradia estudantil, em particular nas férias, trazia algo de mais intenso e profundo, embora eu não saiba justificar exatamente por quais motivos. De todo modo, no mais das vezes, as disciplinas de Trajano eram oferecidas para o primeiro ano do curso de filosofia. Isso fazia com que seus alunos dos anos anteriores trabalhassem quase como propagandistas de suas aulas. Essa dinâmica se repetia a cada ano, assim como o espanto filosófico soprado nos espíritos dos ingressantes.

Naquele início de século, a mistura das aulas de Trajano com as angústias, expectativas e medos forjados e alimentados pela história de vida de cada um produziram efeitos muito distintos. Houve aqueles que, influenciados por suas aulas, seguiram as veredas do existencialismo e dos caminhos tortuosos da pesquisa sobre as promessas e as armadilhas da busca pela liberdade; outros que, enfeitados pelo seu carisma intelectual, encontraram na psicanálise e no pensamento crítico um caminho; outros tantos que temperaram o gosto pela política com os condimentos da insistência e da perseverança como meios para construir novas formas de vida; mas houve também aqueles que não souberam mais atribuir sentido aos estudos e abandonaram a filosofia em busca de outros caminhos.

Vale registrar ainda que, muito embora o ambiente fosse universitário, as preocupações imediatas de boa parte dos estudantes daquela época dirigiam-se ao trabalho. Havia uma configuração de classe marcada de forma clara, particularmente evidenciada, vale destacar, entre aqueles que residiam na moradia estudantil. Os estudos, para muitos de nós, eram um meio. Havia menos romantismo nas escolhas e mais preocupações com o que fazer com um diploma de filosofia em um país que, naquele momento, não incluía o ensino de filosofia, nem de sociologia, nos currículos dos ensinos fundamental e médio<sup>3</sup>. Com o tempo as coisas mudaram para muitos de nós, mas naquele momento havia uma preocupação em garantir meios de vida e, em certo sentido, fugir das próprias histórias. Uma das formas de compreender o que alimentava nossas vidas era o medo do futuro, a necessidade de trabalho, uma angústia indeterminada, incontida e mal equilibrada, a ansiedade pelo fim da graduação, as paixões iniciadas, o almoço coletivo de domingo, os amores terminados, os desafios da esquerda, a expectativa de entrar no mestrado, a falta de tempo, os sonhos e o depois. O depois era o porto seguro da imaginação.

Seria injusto, porém, insistir na tarefa de descrever o que a convivência com Trajano produziu em todos meus colegas de graduação porque os efeitos de suas aulas respeitavam, quase sempre, a diversidade das experiências e dos sonhos que cada um trazia consigo. Por isso, vou me permitir reunir aqui algumas notas da biografia de colegas, colhidas pela memória

---

<sup>3</sup> Esse quadro mudou por alguns anos, mas hoje o cenário, nesse particular, é o mesmo de vinte anos atrás.

e sem citá-los nominalmente, para dimensionar a relevância do professor Antônio Trajano para muitos de seus alunos daquele começo de século. O que me interessa mesmo é fazer um relato de biografias marcadas por diferentes experiências de vida, e como elas foram se conectando com o exemplo daquele professor que influenciou e alimentou a paixão pela filosofia que muitos de nós incorporou como dimensão das próprias vidas.

### *O que mais importa? entre o rural e o urbano*

*“O caso é que eu não posso fazer o tempo voltar; Sou um cocão sem chumaço que já não pode cantar;*

*Hoje eu vivo na cidade perdendo as forças aos poucos; Mas não consigo perder o meu jeitão de caboclo”*

Liu e Valdemar Reis

O ofício acadêmico ainda goza de algum prestígio, especialmente quando se considera não o discurso público sobre a profissão, mas a silenciosa autoavaliação dos próprios pares. Entre nós, professores universitários, há certa arrogância que eu desconfio que seja fruto direto de um indisfarçável desprezo social. Uma espécie de mecanismo de defesa, como poderiam dizer certos especialistas. Parece-me clara nossa profunda dificuldade de nos fazermos compreensíveis para além de um respeito miúdo, por vezes angariado pelo profundo e envergonhado desconcerto docemente constrangido e sedimentado por quem se dispõem a nos ouvir, embora demonstrem entender pouco daquilo que ouvem. Se é verdade que essa imagem pode ser demasiadamente exagerada e distorcida quando consideramos a sociedade brasileira, não parece ser possível negar que ela testemunha um fenômeno comum em grupos sociais com alguma relevância sociológica.

Uma parcela bastante representativa da comunidade de estudantes da Unesp de Marília no início dos anos 2000 era composta por filhas e

filhos de trabalhadores pobres, alguns deles vindos do meio rural ou de pequenas cidades que misturavam o urbano e o rural de modo orgânico. Estar sempre distante dos grandes centros, para essas pessoas, era uma forma de resguardar valores, comportamentos e tradições que se solidificavam com o tempo e contornavam a pouca influência dos modos vindos das grandes cidades. A constante mudança de lugar era um traço marcante que trazia algumas consequências no processo lento de construção daquele modo de vida que, de uma forma ou de outra, sempre produzia algum nível de espanto e grande estranheza nos espíritos modernos e metropolitanos.

Não é simples convencer uma pessoa da cidade, integrada ao sentimento de autopromoção, cultivado na complexidade, defensor do mérito, das luzes e divulgador convicto do bom uso da razão, de que a garantia da subsistência retirada do simples manejo da terra era uma forma razoável de viver a vida. Mas, como filhos e defensores de um simplório e bucólico espírito campestre, os membros dessas famílias, comumente, não almejam muito mais que isso, muito embora quando se aproximem de uma forma de vida mais urbana, pouco a pouco esse quadro comece a se modificar<sup>4</sup>. Mesmo em pequenas cidades do interior, esse espírito simples que mais não buscava senão garantir a própria sobrevivência, acabava por absorver gradativamente as esperanças de sucesso individual alcançadas pelo acúmulo de bens e isso, com o passar do tempo, o transformava radicalmente. O que surgia dessa mistura era um espírito híbrido que se equilibrava fragilmente entre uma defesa fervorosa da religiosidade difusa e uma racionalidade que operava na lógica de meios e fins; entre uma solidariedade tradicional e um individualismo urbano. Tudo isso era acomodado com algum sofrimento mitigado que se suportava na medida em que era apresentado como moderno.

É marca das grandes metrópoles funcionar como máquinas de moer gente simples e pobres. Mas o distanciamento, algumas vezes consciente e fruto de uma espécie de escolha pela reclusão, fazia com que alguns se envaidecessem de sua própria ignorância cuidadosamente cultivada. Se o que valia era o saber tido como sinônimo da razão utilizada nas grandes

<sup>4</sup> É o que mostra, por exemplo, trabalhos como: CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Todavia, 2023.

idades, a escolha deles era pela tradição porque só ela era capaz de afastar os males da civilização. É claro que essa escolha não era consciente. Entre o desconforto alimentado pelo medo do vizinho potencial assassino e o temor causado pelo medo dos fantasmas presentes nos causos contados pelos mais velhos, a escolha deles era pelo segundo. Atormentava muito mais, e era preferível que assim fosse, o medo do invisível e do místico alimentado pela devoção religiosa cega e obstinadamente sincera. O ladrão e o assassino não causavam tanto medo. A velocidade da faca e da cartucheira não haveria de falhar quando necessário e concorreria em igualdade de condições com a eventual destreza de um marginal produzido pela cidade.

Imerso nos horizontes daquela vida cultivada no campo, sem contato profundo com os modos modernos, os homens e mulheres dessas famílias mais pareciam com ermitões atrofiados. O espírito aventureiro e de conquista não era fonte de grande sedução. O que vigorava era uma simples economia de subsistência que mantinha contatos miúdos com a economia de mercado das grandes cidades. Escassos por escolha, esses contatos se davam, no mais das vezes, quando uma das filhas ou filhos ia até a cidade vender um frango caipira, ovos, verduras, um pedaço de porco ou de boi. Feita a venda, consumada a troca e adquirido o dinheiro para comprar o mínimo que na vida rural não se tinha, o que voltava a vigorar era a calma, a conversa mansa regada à cachaça; a prosa infinita sob à sombra das árvores; o ouvido apurado para o canto dos passarinhos que todos distinguiam por nome e precisão quase científica.

Naquele ambiente se crescia com a convicção de que a família era o início, o meio e o fim de tudo. Embora se cultivasse um sentimento muito amistoso entre os vizinhos, as famílias tinham seu núcleo de formação voltado para si mesmo. O que explicava, em grande medida, o fato que não era incomum notar pessoas com mais de cinquenta anos que viveram com os pais praticamente toda a vida. Elas eram marcadas, entre outras coisas, por não terem constituído um lar próprio, não terem tido filhos, mas também não terem estudado ou obtido trabalhos com algum nível de capacitação. Semearam e alimentaram suas vidas no emprego bruto da própria força corporal. Cuidar do período de velhice dos pais era, no mais das vezes, o que servia de justificativa para reprodução daquele ciclo de

vida voltado para o próprio interior, tanto no sentido geográfico quanto moral. Quando se tinha contato com formas de vida diferentes, como aquelas cultivadas pelas pessoas vindas do nordeste que, vez ou outra, apareciam por ali em busca de trabalho em grandes lavouras de café, era como se tivesse tido contato com imigrantes. Afinal, eram tratados como estrangeiros. Havia inclusive grandes dificuldades de compreensão graças aos diferentes registros regionais de comportamento e de fala, tanto dos *da terra* quanto desses *forasteiros*. Certa vez, perguntado se havia tido entre os membros da família algum estrangeiro, o avô disse que uma tia distante havia se casado com um baiano.

O avô era desses gurus que são empregados de grandes fazendas, relativamente respeitado quando o assunto não era finanças. Exímio contador de causos um tipo falante, com palha, fumo e canivete sempre à mão, cheio de certezas e conselhos prontos para orientar e melhorar a vida de qualquer vivente. Sobre todo e qualquer problema ele possuía uma receita infalível. Essa última virtude ele deixou como grande legado, sua deliciosa herança para os descendentes. O que vinha dele não se contestava e não se emprestava: incontestável e *imprestável*. Viver e crescer como parte integrante dessa cultura certamente contribuiu para a fermentação de um sentimento ambivalente sobre ela. Prazer e orgulho se misturavam com certa revolta e desespero. Era sofrido e estava além dos limites do possível imaginar algo que rompesse aquele círculo curto. Nessas circunstâncias, o espanto, tantas vezes mobilizado nas aulas de Trajano como característica eminentemente filosófica, não brotava naquele mundo caipira de reafirmação das tradições e comportamentos. O sabor de quase tudo estava na repetição.

### *Severinas vidas caipiras*

*“Todas às vezes que me chamam de caipira é um carinho que recebo de alguém.*

*É uma prova que a pessoa me admira e nem calcula o prazer que a gente tem.*

*Doutor, agora nós já somos bons amigos; Vamos comigo, conhecer o meu além;*

*Para dizer que sou caipira na cidade, mas lá no mato eu sou um doutor também”*

Geraldinho e Goiano

Saber-se caipira era ao mesmo tempo libertador e triste. Essa parece ser uma forma razoável de pintar o que floresceu de uma daquelas famílias que viviam entre o campo e a cidade. Ela sempre foi um solo fértil para tudo, seja para alimentar as desgraças comezinhas ou para dar vida aos dramas do cotidiano. Mas ali também havia verdade, pouco choro e muito ranger de dentes. O sorriso diário quase sempre era forjado com suor e às vezes com sangue, mas estava sempre presente para sufocar a dor que renascia todo dia. Um sorriso dolorido que mostrava uma dor majestosa, vistosa e adornada com flores de plástico. Uma beleza! Naquela família materna que irradiava sonhos para todos os lados, o trabalho sempre foi um dever moral. Sim, o trabalho era símbolo maior de dignidade, não a reflexão que busca algum rigor. Não, não eram apenas sonhos realizáveis. Apesar dos passeios oníricos, a vida cotidiana insistia em sugar todos para a realidade, dia após dia, cada um desses personagens de si mesmos, sem exceção. Às vezes, é melhor insistir no errado pra dar certo, dizia o avô.

De fato, não é incomum encontrar os grandes sonhos mergulhados na experiência das maiores misérias. Sabe-se lá Deus o porquê, mas em alguma esquina da vida a esperança é sempre realimentada pela aridez fértil do sofrimento. Talvez isso seja natural. Há até quem chame isso tudo de utopia. Vocábulo graúdo e charmoso que intelectuais atribuem para uma coisa ainda um tanto confusa. Parecia haver uma tendência que fazia com que quanto mais profundo fosse o mergulho no lodo viscoso do sofrimento, mais ele era alimentado por uma insistente esperança jovial que se renovava. De cada conta sem pagar, de cada fatura vencida sempre brotava a expectativa que se concretizava na fé transferida para os jogos na loteria. Essa aposta tinha a milagrosa capacidade de projetar e realimentar, mais uma vez, a esperança da redenção final que vingaria, para sempre, todas

as tristezas. De cada anúncio de demissão de um subemprego precarizado, nascia a esperança de um dia ser patrão, ter empregados e ser dono do seu próprio negócio. A decepção cotizada era vivida quase como se nada fosse. Era um fantasma que causava certa paúra, mas como sua causa parecia invisível ou indiscernível, não havia muito remédio senão o sonho difuso e repetidamente adiado. As desgraças cotidianas funcionavam como esterco. Adubavam a esperança de uma vida redimida e menos sofrida. Amiúde e insistentemente, enquanto a esperança da redenção era apenas uma esperança, o que se servia no almoço era a marmita requentada preparada de véspera. Embora naquela família sonho nunca faltasse, a realidade sempre fazia questão de também mostrar seus dentes e, como de praxe, a face que ela apresentava era o mais completo avesso dos sonhos diariamente regados pelos programas de televisão dominicais.

Repetiam tudo. Repetiam o gesto de produzir caricatura, de fazer troça de toda e qualquer coisa. Repetiam as falas, os modos, as piadas, as reações que performavam um conjunto previsível de atitudes que se retroalimentavam infinitamente. Tudo era simplesmente motivo de piada. O sofrimento produzia o riso de canto de boca ou a gargalhada pseudo-libertadora. Embora não se duvidasse que a alegria fosse genuína, ela não deixava de trazer uma ingenuidade infantil, tosca e de gênero bufão. Mesmo entre os membros da família, alguns deixavam-se pisar por outros com um fatalismo resignado de causar inveja ao Cristo. A trapaça grosseira a qual se foi submetido ontem era quase sempre a repetição pálida da trapaça sofrida anteontem. E isso se sucedia ao infinito como um ritual masoquista. Incomodava, no entanto, a incapacidade de perceberem o lado sombrio e árido daquilo tudo, o que predominava era uma espécie de banalização romântica das dificuldades. Finalmente, tudo resultava em um círculo vicioso semelhante à ave cega que se sente acuada entre espinhos: quanto mais se debate, mais se percebe inapelavelmente presa. Como consolo, a repetição e o riso sempre fácil afastavam as agruras para o dia seguinte.

Talvez não seja exagero dizer que aqui o exemplo do pensar lento, rigoroso e apaixonante de Trajano pudesse ter algum lugar. Seu carisma possivelmente produziria alguma fricção criativa naquele mar de repetição. Talvez.

Também havia sonhos, mas sem a porção vivificante que impulsiona o espírito para a criação e para o novo. Novidade era causa de estranhamento e sinal de impertinência. Era um sonhar com sabor de vigília. A alegria sempre aparente era a forma de postergar o dia de amanhã quando seria cobrada a fatura do riso de hoje. Para os amigos, que viam tudo mais ou menos de fora, esse modo de vida era curiosamente convidativo, acolhedor e atraente. Mas a alegria que entorpecia era só mais um sinal de que o encontro com a realidade estava sempre adiado. A dureza febril da vida ressecada sempre batia à porta e com ela entrava o desespero da falta. Faltava de tudo um pouco: dinheiro para pagar as contas, lucidez para reconhecer as carências, rumo para sair do buraco, raiva para pensar no hoje, crítica para entender as razões da falta, mas troça e riso não faltavam. Até nisso eram repetitivos. Um círculo que fechava o curto circuito de uma dialética mambembe, sem síntese nem expectativa de superação. Não havia farsa, só repetição. Enfadonho, mas alegre, ou, talvez, enfadonho ainda que alegre. Ali não se encontrava em ninguém o apego a ideais absolutos, tampouco a preconceitos inflexíveis. Conviviam o espírito de confraternização e a competição, a solidariedade, a tristeza, o riso e o sofrimento. O que resultava desse *amálgama arlequinal* era um tipo contemporizador e dotado de uma religiosidade longamente arrastada e cozida em fogo brando. Uma espécie de ingenuidade dogmática e exótica. Tudo se passava como se ninguém fosse capaz de olhar para si mesmo como produto de uma forma particular de organização social. A vida era como o cumprimento de um destino irreversível contra o qual qualquer manifestação de revolta ou rebeldia não passava de pastiche. Uma pantomima que ajudaria a despertar o momento pavoroso do riso que sempre estava à espreita. Era esse o pano de fundo da vida cotidiana, passiva e resignadamente aceito festejado com a monotonia das trilhas sonoras das festas de fim de ano das empresas durante a troca de presentes do amigo secreto.

Essa era a família materna. A família paterna era a sombra de uma imagem distante que ganhava contornos mais concretos duas vezes por ano. Além das conversas domésticas sobre a vida alheia, uma visita no dia das mães e outra no natal era tudo que se tinha para evitar grandes injustiças no julgamento. A tia dos presentes e boa cozinheira, a tia que

lutava contra a balança, o tio alto astral e sua esposa, a avó doce e de voz mansa, o avô meio surdo, uma prima e um primo mais velhos compunham os pontos que teciam a sociabilidade construída ali.

O convívio maior com a família da mãe não era uma escolha, mas uma contingência, um acaso criado pelo fato que a família do pai não morava na mesma cidade. A convivência cevada a cada visita dominical repetida com abnegação sacerdotal criava uma proximidade e cumplicidade que rapidamente tornava a vida entre eles algo mais íntimo e natural. Entre aqueles que compunham a família da mãe, tudo era mais próximo, para o bem e para o mal, como qualquer convivência que dure o tempo de uma família. Esse tempo das emoções vividas e divididas, das conquistas partilhadas, dos sofrimentos cotidianamente repisados, das alegrias anarquicamente irradiadas. Essa experiência íntima, embora nem sempre intimista, criou laços úteis que se sedimentaram com o passar dos anos. O tempo da cristalização dos laços de convivência foi algo produzido apenas com os parentes maternos, essa certamente é a principal razão que fez com que as experiências com a família paterna tenham sido escassas e menos marcantes. Provavelmente este seja apenas mais um indício de que a geografia construída pela frágil mobilidade social influencia decisivamente a experiência de vida de uma pessoa, mas esse seria assunto para especialistas dentre os quais, talvez, Trajano encontrasse alguma guarida. A escolha pela vida interiorana, que foi também a de nosso mestre, nem sempre traz as mesmas angústias, compensações e desafios que a vida que se vive no interior por falta de escolha.

### *As periferias das cidades do interior*

*“No centro da sala, diante da mesa*

*No fundo do prato comida e tristeza.*

*A gente se olha, se toca e se cala, e se desentende no instante em que fala”*

Belchior

No ano de mil novecentos e oitenta e seis, uma casa de dois cômodos sem pintura e sem reboco, com laje e sem telhas, com portas de ferro e sem vidro, e um banheiro sem azulejos e sem porta foi a primeira casa que o casal e seu filho pôde chamar de própria. Erguida quase que totalmente pelas mãos do pai e de um tio materno, embora com ajudas esporádicas e bem vindas de outros membros da família. A casa tinha o formato de um caixote retangular partido ao meio. Durante sua fase final de construção, a família foi morar com os avós maternos para economizar o dinheiro do aluguel e investir naquilo que foi, e em grande medida ainda é, um dos sonhos maiores das famílias de trabalhadores pobres desse país. Ter um emprego e um endereço era tornar-se socialmente visível. Era o que tornava possível deixar brotar uma fagulha de orgulho. Para um trabalhador que preenchia quase metade do seu dia com um ofício dilacerante, ter uma casa era como ter acesso livre às portas do paraíso.

O bairro onde a casa foi construída não possuía os requisitos mínimos para habitação, não havia saneamento básico ou água encanada, as ruas perfaziam grandes estradas de terra que se transformavam em barro quando chovia. Havia luz elétrica, mas não iluminação na via pública. A casa ficava no penúltimo terreno de uma rua que estabelecia o exato limite entre a zona urbana e a zona rural, de modo que ser acordado por cavalos, vacas, patos e galinhas era uma experiência extremamente comum; havia também gatos e muitos cachorros com quem se convivia com alguma naturalidade. Essa situação limítrofe entre indícios tímidos de urbanidade e uma cumplicidade profunda com a vida rural ajudava a construir um modo de vida que, em alguma medida, era a marca da periferia de cidades do interior de São Paulo no fim dos anos oitenta do século vinte. As bezenes da urbanização, assim como seus problemas, são sempre fenômenos tardios na vida das periferias. Em pouco tempo, a rua que tinha poucas casas tornou-se quase que totalmente preenchida por outras construções que, em poucos anos, transformou a paisagem do bairro dando a ele alguns traços de urbanidade. A água encanada e o saneamento básico chegaram em alguns anos. A pavimentação das ruas foi algo que demorou um pouco mais, de tal sorte que todo morador tinha uma história para contar de quando atolou os pés no lamaçal que se formava após as chuvas.

O ponto de ônibus mais próximo ficava a três quarteirões da casa, algo em torno de uns oitocentos metros. Quando chovia e a lama se formava, chegar até o ônibus tornava-se uma experiência épica. O guarda-chuva era acessório obrigatório, embora insuficiente. O problema não estava exatamente na água que caía do céu, mas na água que se empoçava no chão e se misturava à terra fofa e avermelhada formando um líquido denso que falsamente se estabilizava e traía os moradores desatentos. Para evitar desgosto inesperado, durante as chuvas, se fosse necessário sair de casa, era prudente se armar com sacos plásticos na cabeça, no tronco e principalmente nos pés, além do guarda-chuva. A eficácia desse tipo de armadura era medida pela sua capacidade de evitar que os calçados ou chinelos fossem tingidos de barro. Pular as poças de lama era, para as crianças, uma experiência de filme de aventura de sessão da tarde. Havia uma alegria inocente, breve e indisfarçável naquela situação. Já os adultos, particularmente as mães, a maioria já despedidas pela vida de qualquer espírito lúdico, atormentavam-se por ter que dividir sua atenção entre os filhos e um pé de sapato que traziam nas mãos e que era um objeto comum entre as mulheres da periferia. Naquela cidade marcada pelo acúmulo de indústrias de calçados, a costura manual de sapato era, e hoje, embora em menor medida, ainda é uma das formas de trabalho precário que ajuda na renda familiar sempre insuficiente para prover o mínimo.

As mulheres quase sempre estavam com os filhos por perto e um pé de sapato nas mãos, que elas costuravam enquanto andavam. Peripatéticas da periferia, cujo trabalho não era exatamente ensinar, embora mantivessem, como seus antecessores gregos, a extravagância nos gestos e nas expressões. O trabalho dessas mulheres mães consistia basicamente em unir uma peça maior do sapato, o *cabedal*, a uma peça menor, a *pala*. A junção dessas duas peças se dava por intermédio de uma agulha fina que trazia uma linha grossa que perpassava os buracos dando formato ao sapato que passaria por outras fases de produção até o acabamento final. Essa costura, que quase sempre era um trabalho para mulheres e crianças, podia ser feita através de vários tipos de pontos, os mais comuns eram xis, chuleado, gominho e o ponto cruz. Impressionava o desfile da habilidade e da destreza que essas trabalhadoras e mães, em ato contínuo, costuravam o

sapato, caminhavam e conversavam sobre amenidades. Se o caminho a ser percorrido fosse longo, era comum carregar no antebraço uma sacola com dois ou três pares de sapatos para aproveitar todo o tempo da caminhada. Assim, quando terminada a costura de um pé era possível tirar outro da sacola para continuar a tarefa mecânica e disciplinarmente cumprida. O caminho de casa para o ponto de ônibus era, com frequência, preenchido por um ponto no sapato e uns tapas na nuca do filho desatento para que ele prestasse atenção na rua e não se sujasse na lama. Essa era uma visão comum daquele bairro, pequenos grupos de mulheres e crianças que dividiam seu tempo entre conversas sobre os acontecimentos ocorridos na vizinhança ou no capítulo do dia anterior da novela e a costura manual dos sapatos. Tudo isso era estimulado com quilos de sonhos e pitadas ralas de revolta morna e difusa.

É curioso, embora um tanto revoltante e melancolicamente lamentável, notar o quanto a dureza e a aridez provinciana que se acumulavam no dia a dia de uma família pobre de trabalhadores que moravam nas periferias ajudava a formar uma espécie de pedagogia sociofamiliar da desgraça. Um tapa desnecessário aqui, um grito e um safanão público acolá, de constrangimento em constrangimento se endurecia o espírito daqueles moleques que, mais tarde, deixariam de apanhar dos pais para apanharem da polícia, algumas vezes, com o aval dos próprios pais. A grosseria, rudeza e ignorância, por vezes tidas como sinais de maturidade, ajudava a forjar pouco a pouco uma moralidade em que a violência doméstica brotava como consequência comum, seja contra as mulheres ou contra as crianças.

Não importa para o convívio cotidiano se a violência é produto de uma vida experienciada pela democratização das múltiplas formas de carência. Quando se nasce imerso no ambiente de pobreza e escassez extrema, a violência é vista como natural ou como produto da bestialidade e estupidez de um indivíduo particular. Todos os olhares se voltam para o efeito produzido, pouco importam as causas que contribuíram para seu surgimento. Assim, fecha-se outro círculo de carência brutal que é próprio da vida na periferia. Quando apanhar se torna um hábito, a brutalidade tornada comum passa a ser sinal de correção comportamental. O barbarismo ao qual a vida da mãe está exposta se explicita enquanto ela trabalha, com sapatos

nas mãos, caminhando para tomar o ônibus. O mesmo barbarismo e brutalidade é transmitido à prole quando a mãe corrige os passos do filho para evitar a lama formada pela chuva que cai na rua sem pavimento. Nesse momento, a ausência do Estado se funde com a falta de paciência da mãe, e o que se vê é violência em estado bruto. As minguadas condições de vida produzem sutilmente, com um ato excessivo aqui e outro ali, um redemoinho de desgraças coletivas que atraem para seu centro todos que estiverem por perto. A fragilidade individual produzida pela carência material invariavelmente conduz à penúria e responsabiliza aqueles que sofrem. Diante desse circo semi-trágico, as drogas e a Igreja eram saídas sempre à mão. O sofrimento agudo e sistemático parecia neutralizar a rebeldia, o espanto e a curiosidade que Trajano nos apresentaria anos mais tarde. Nessa espécie de subterrâneo social, as sutilezas do pensamento eram assassinadas aos poucos, sem gritos nem manchetes nos jornais da hora almoço.

A convivência entre os moradores do bairro era algo no mínimo heterodoxo. Alguns sinais distintivos marcavam as famílias, essa em particular era simples e pequena, pai, mãe e filho. O irmão só nasceria quatro anos mais tarde. Mas frequentar algumas famílias não era recomendável, havia um receio de que conviver com certas companhias pudesse desencaminhar o filho. No entanto, para além da censura e dos infinitos avisos de alguns pais e mães, ali não havia segregação, todos se frequentavam em maior ou menor medida. Se entre os adultos havia certa relutância e um esforço, ainda que tímido, de manter distância daqueles que tinham “má fama”, especialmente aquela produzida por envolvimento com polícia causado por deslizes cotidianos da vida da periferia, entre as crianças e os jovens o intercâmbio era pleno. Por inocência, por necessidade de pertencimento ou pela obviedade de tratar-se de crianças e jovens, o que importava de fato era que a vida feliz se dava na rua. Nessa idade de seis, sete, oito anos, praticamente todo o dia após a escola ou antes da escola, para os que estudavam à tarde, a vida era a rua.

Esse era o ambiente mais prazeroso, lúdico e democrático que a vida naquele bairro propiciava. Era na rua que tudo acontecia, tudo mesmo. Lá era o espaço da plenitude da experiência dos amores e do sexo precoce, do lúdico, dos planos futuros, dos sonhos e das frustrações, do acesso comum

às drogas, das conversas que invariavelmente tinham a violência como mote (Quem comprou a arma de quem? Quem fugiu da cadeia? Quem jurou matar quem e por quê? Quem matou quem? Quem deve o quê pra quem?). Esse denso caldo era sempre temperado pelas espertezas, vaidades, verdades e mentiras da religião, especialmente o catolicismo e o protestantismo evangélico, formas hegemônicas de expressão religiosa naquele tempo e lugar. Todas as demais manifestações religiosas eram desprezadas, demonizadas ou tomadas como caricatura, o que não deixa de ser mais uma fonte de mal-estar subterrâneo. Mas o que causava a maioria das alegrias e tristezas, e as desavenças de modo particular, eram os jogos de futebol entre o time da rua de cima e o da rua de baixo. Quantos talentos foram enterrados nos jogos em campos de terra batida! Talentos para tudo, para o jogo de futebol propriamente dito, cuja habilidade notavelmente estava nos pés, e talento para a prática de outros esportes cujas habilidades fundamentais estavam nas mãos como o boxe, a luta livre e as artes marciais em geral. Esses últimos eram praticados, geralmente, no momento das desavenças que eram parte incontornável daquele cenário ao mesmo tempo trágico e romântico. De verdadeiramente cômico não havia quase nada.

Olhar para aquela cidade através dos olhos da periferia significava enxergar uma sociedade sem sutilezas. Um lugar sem meios tons e sem acordes dissonantes. Uma cidade de notas fortes, rígidas e ríspidas, sem espaço para nuances, fragilidades, modulações ou entretons. Tudo era árido, duro, retesado e oco como se espriasse pela cidade o espírito ordinário e instrumental das máquinas que produziam os sapatos que era o alicerce de sua alegada riqueza. A força da indústria produzia tudo em série e padronizado conforme exigia a simetria da modernidade, que tardiamente chega, quando chega, nas periferias e cidades do interior. Não havia ali espaços para o semitom, para dúvida e incerteza criativa, para sustenidos e bemois. A música cotidiana que brotava daquele tempo era um amontoado de refrões que se repetiam infinitamente, *ad nauseam*, como a esteira da linha de produção de uma fábrica qualquer que gira com lentidão, ininterruptamente, por mais de oito horas diárias. A pobreza ali não era extrema e paralisante, não se morria de fome, mas ela era grande o suficiente para minuar a esperança e limitá-la a um horizonte curto, raso e com expectativas

eternamente superficiais. A estética da pobreza, pra quem vive nela, não tem nada de sublime, nem de artístico. Quase sempre é pura dor que dói de forma lenta e suportável, disciplinadamente aceita, sem reação. Nem o choro é libertador. É contido, baixo, silencioso, com poucos soluços e poucas lágrimas. A rotina do sofrimento a conta-gotas, decantado dia após dia, embotava a autenticidade do riso e da alegria. É como se a possível sumptuosidade das cores da vida boa se decantasse em uma aquarela de tons pastéis, pouca vivacidade e uma sensação profunda de vazio permanente. O brilho nos olhos, a pupila dilatada e o sorriso fácil só vinham com o fogo produzido pela fumaça que, quase automaticamente, era vinculada à ilegalidade, à marginalidade e à rebeldia. Aliás, a rebeldia era uma característica maior do professor Trajano, ainda que exercida em espaços menos hostis e dramáticos que aqueles brevemente relatados aqui. De todo modo, mesmo que experienciada em diferentes registros, a rebeldia se identifica quando seus portadores frequentam os mesmos espaços.

### *Um brinde às contradições: a alforria vem das elites*

*“O pior dos temporais aduba o jardim”*

Sérgio Sampaio

A dureza desse cenário dificilmente seria superada, mesmo que parcialmente, sem a efetividade de políticas como aquelas que mantêm o funcionamento e a gratuidade do ensino superior público. Mesmo que aceitemos que a sociedade brasileira não tenha sido capaz de democratizar o ensino público de qualidade, ele ainda pode ser espaço de disputa que torna possível mudar histórias de vida e produzir encontros entre intelectuais, como Antônio Trajano e filhos da classe trabalhadora das cidades do interior do Brasil.

Na manhã do dia quatorze de março de 2002, o telefone tocou. Era uma voz desconhecida que trazia uma informação em uma linguagem com sinais de formalidade pública. Era um comunicado que exigia uma resposta

breve porque o interesse, talvez os sonhos, de outros estavam em questão. Tudo resumido, tratava-se de uma informação sobre a possibilidade de assumir um lugar, fruto de vaga aberta em terceira chamada, no curso de filosofia da Unesp, *campus* de Marília. A esperança na possibilidade de receber essa chamada telefônica era quase nula. O resultado do vestibular, como mais ou menos esperado, tinha sido sofrível, um quinquagésimo nono lugar em um curso que oferecia trinta e cinco vagas. Para que a lista de espera chegasse ao quinquagésimo nono lugar seria necessário contar com a desistência de vinte e quatro candidatos. No mundo de quem acordava às seis da manhã para começar a trabalhar às sete em uma fábrica de sapatos que reunia, em um só fôlego, cheiro de cola, pó de borracha, martelo em fôrma quente e brutalidade, não havia justificativa capaz de tornar essa esperança algo razoável. Pensando melhor, talvez houvesse, mas não vale muito remoer uma vez mais os entulhos para procurar de onde ela poderia brotar. O telefone tocou e o interlocutor do outro lado fez o anúncio.

A hora do almoço foi o momento em que a notícia foi dada ao destinatário sem absolutamente nenhuma cerimônia, mas com alguma curiosidade. Não havia tempo para retornar a ligação naquele momento. A conversa poderia se alongar e a prudência ensina que não se troca o certo pelo duvidoso. Demorar-se ao telefone e perder a hora do retorno ao trabalho poderia significar perder o direito sagrado de sofrer com carteira assinada, salário mensal e décimo terceiro. Era preciso retornar ao trabalho. A tarde durou o tempo da borbulha insana dos desejos, sonhos, raiva, frustrações acumuladas, medos e algum desespero. Havia esperança também. O relógio de ponto marcou cinco horas e quinze minutos. Soou o alarme, mas a fila para picar o cartão estava imensa. Era comum ficar atento ao relógio de ponto minutos antes do horário da liberdade provisória. Assim era possível antecipar-se para marcar o ponto e não ter que esperar na fila dos que iriam descansar depois de ter deixado parte de si mesmo naquele chão cinza. Mas dessa vez não foi possível antecipar-se. Havia uma fila e era preciso esperar a vez. Cartão na mão, olho fixo no relógio de ponto. Marcação feita, ponto registrado e a porta aberta para o descanso insuficiente, mas desejado. Bicicleta retirada do bicicletário, olho no pedal antes de olhar o portão. Antes da primeira pedalada um gesto mecânico para alguém sem rosto. As

imagens daquelas pessoas se misturavam entre diabolicamente sofridas e indiferentes. Tinha alguns risos que apareciam entre frases preconceituosas embrulhadas em algum consentimento. Foi o último dia dentro de uma linha de produção de uma fábrica de sapatos.

Quinze minutos depois, já em casa, telefone na mão e o suspense de uma vida. Coração acelerado sem nem sequer saber exatamente a razão de tamanha ingenuidade. Não era razoável imaginar que vinte e quatro pessoas abandonaram a possibilidade de entrar em uma universidade pública. O que poderia ser melhor do que estudar em uma universidade gratuita e com direito a alguns auxílios sociais em dinheiro? Ligação feita. Atendeu uma voz feminina. Perguntou por dados pessoais e, em seguida, explicou que a lista de espera para o curso de filosofia da turma de 2002 da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília havia chegado até o candidato número cinquenta e nove. Se houvesse o interesse pela vaga, aquele era o momento de dizer o *sim*.

Sim!!!! O mundo ficou indecifrável. Uma explosão de futuro e um grito que poderia ter sido dado, mas ficou contido. Por ali o comum era não exagerar nas emoções. Telefone desligado e *Domingo no Parque* tocando naquela cabeça que não sabia o que fazer. Tanta coisa poderia ter sido dita naquele momento, tanto sentimento poderia ter sido demonstrado, tanta frustração redimida, tanto rancor arrancado de uma vez por todas. Mas a prudência e a diligência que a maturidade dos vinte e um anos sempre trazem, conteve o exagero. Afinal, até então só havia uma informação oficial e uma esperança com alguma expectativa de realização.

No outro dia era preciso pedir as contas com algum orgulho. Houve deboche dos colegas que pensam mandar, mas que têm seus espíritos despedaçados pela necessidade de garantir o próprio sustento. Os que ocupam cargos de administração ou gerenciamento são seduzidos pela falsa proximidade com o poder, e esmagam sob seus pés os funcionários rasos do chão da fábrica. Aquele momento foi uma desforra, morna e insegura, mas foi.

– Quero minhas contas porque vou estudar na Unesp.

– Hein? O que você está falando?

Manter o pedido com alguma altivez e arrogância foi uma alegria. Curioso mesmo foi notar como era difícil manobrar aquele fio de arrogância. Quando se é treinado no exercício cotidiano da submissão, são tronchas as tentativas de manifestar alguma empáfia. Tudo vira pastiche e motivo para vergonha.

Os primeiros dias de universidade foram um misto de encantamento e novos desafios. O futuro aos poucos ganhava o peso do cotidiano presente. Outros sonhos, outras esperanças, outras expectativas.

E aqui o professor Trajano volta à cena, ou melhor, aqui ele entra realmente em cena e, com voz baixa e um pouco trêmula, começa a ministrar o curso de “Filosofia geral e problemas metafísicos». O primeiro sentimento era de perplexidade, certamente sem nenhuma reflexão de fôlego sobre o que isso poderia significar, mas o espanto estava ali. A sensação de que havia um novo mundo a ser descoberto tomava conta daquela alma recém liberta. Com o tempo, Trajano foi nos ensinando o quanto era saboroso o esforço de querer pensar com rigor.

A universidade pública e suas políticas de permanência ajudaram a reconstruir um sentido para vidas que, até então, só encontravam motivos na busca direta e insana pela sobrevivência. Nesse cenário, muitas pessoas foram imprescindíveis, entre elas, os colegas de curso e de moradia estudantil, professores e funcionários da Unesp. Contudo, o espírito filosofante e jovial, acolhedor e rigoroso, rebelde e cuidadoso de Trajano foi a assinatura simbólica em uma carta de alforria que, pelo exemplo incorporado na dedicação e seriedade com o trato e o fazer filosófico, tornou-se um marco inesquecível.

Quando as demandas do cotidiano cobram sua fatura, sempre é um bom refúgio lembrar que a humildade e a generosidade, aliada ao trabalho sério e rigoroso com a filosofia será sempre um caminho a ser seguido. A trajetória profissional do professor Antônio Trajano Menezes Arruda é um testemunho de que a filosofia pode nos salvar pelo exemplo.



# *Meu amigo bossa-nova*

*Ubirajara Rancan de Azevedo MARQUES<sup>1</sup>*

Conheci Trajano em 87, ao participar de processo seletivo na então Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e da Documentação. Contemplado com a vaga em disputa, vim para o Departamento de Filosofia da UNESP em março de 89. Tornados colegas, tornamo-nos amigos.

Individualmente, os membros todos da “Filosofia” [“DFil”, apelido *administrativo*, viria bem mais tarde] eram competentes e camaradas. Mas aquele Departamento, havia somente 12 anos em Marília, ressentia-se do lugar nenhum em que estava, cultural e institucionalmente.

---

<sup>1</sup> Professor Titular do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP. Marília, SP; Brasil. [ubirajara.rancan@unesp.br](mailto:ubirajara.rancan@unesp.br)

Viera de Assis, onde, criado o curso em 68, começara a formar corpo, o próprio e o da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de lá, um dos então Institutos Isolados de Ensino Superior do Estado de São Paulo.

Sua transferência forçada para cá, se mais não era, geográfica e culturalmente, do que uma troca de 6 por meia dúzia, do ponto de vista político-organizacional correspondeu a um degrado, pois o pouco que conseguira a menos de 80 km de distância fora da noite para o dia desfeito.

Com a partida sucessiva de vários professores daquele grupo originário, no qual todos se sentiam multiplamente próximos, a organicidade espontânea com que atuavam cedeu em boa parte a vez ao individualismo carreirista. Enquanto a UNESP devia consumir a ideia de um ensino e uma pesquisa de ponta estado adentro, a maior parte da “Filosofia”, na contramão, buscava ir da *província* para a *corte*, percurso cujo traçado conferiria um ar estagiário a “Marília”.

Nesse embate de tendências opostas, muitos se foram, outros ficamos. Entre os que permanecemos, alguns se ressentiam, outros se apatizavam, também havendo quem vivesse para trabalhar.

Nem ressentido, nem apático, tampouco tomando a parte pelo todo, Trajano, muito garbo e tanta façanha, não tinha talento nenhum para a chatice.

Preferencialmente, ouvia; quando falava, punha em prática o diálogo, jamais o monólogo autocrático, quer estivesse numa reunião com colegas, quer numa aula ou num encontro social.

Na mesma época em que cuidava de implementar a “Tutoria” no Curso de Filosofia, nele tendo sido seu primeiro Coordenador de Curso, Trajano comparecia regularmente ao “Pratas da Casa”, evento na Faculdade em que cantava e tocava violão. Mais adiante, seria o responsável por arregimentar os primeiros coralistas do futuro Coral *Boca santa*, conjunto de que fez parte e com o qual se apresentou.

O mesmo professor sempre querido pelos estudantes, especialmente os do primeiro ano, surpreendia-os ao convidá-los, encerrado o ano letivo,

para irem como convidados seus a um bar da cidade, no qual por vezes ficavam todos até o raiar do dia.

Aos colegas mais jovens, deixava-nos saudavelmente invejosos ao contar-nos dos *shows* no “João Sebastião Bar”, do talento e charme de Nara Leão, da pensão na qual, estudante e bancário, morara com José Celso Martinez Corrêa e Luiz Roberto Salinas Fortes, ou de sua *kitchenette* no “Copan”, na qual, anos de chumbo, abrigara uma amiga militante.

Privar com quem reze pela cartilha do saudosismo ou pela do presentismo cultural é dos acasos mais enfadonhos da vida em sociedade. Tendo experienciado a efervescência dos anos 60 em São Paulo, onde se graduara e obtivera o mestrado em filosofia [sob a orientação de Oswaldo Porchat], e residido vários anos na Inglaterra, nos 80, onde se doutorara no “*King’s College*”, Trajano não só não ficava preso a um momento “seu”, como tampouco fazia do tempo o veículo no qual se deslocasse como espectador. Soberano sem soberba, tanto era moldado pelas circunstâncias que irremediavelmente o afetavam, quanto as moldava com obstinada paciência, convincente argumentação.

Com ele, Filosofia e “Filosofia” só tiveram a ganhar. Já o “Dfil”, padece na orfandade.



*Artigos*



# *O expressivismo metaético e alguns de seus problemas*

*Idia Laura FERREIRA*<sup>1</sup>

A tarefa da metaética é, em seu sentido mais geral, explicar a experiência da moralidade. Tal experiência, o pensamento e a prática da moralidade têm por características alguns aspectos centrais: o pensamento moral parece ser caracterizado por estados mentais identificados a crenças, ou seja, quando estamos envolvidos em demandas morais o que parece estar em jogo são demandas objetivas que não dependem de nossos interesses pessoais, cuja verdade/falsidade pode ser comprovada no mundo; e a prática da moralidade está imbuída de demandas subjetivas,

---

<sup>1</sup> Centro de Ética e Filosofia da Mente/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ/Rio de Janeiro/RJ/Brasil/ilfe64@gmail.com.

ou seja, que envolvem nossas emoções e desejos, e essas demandas são intrinsecamente motivadoras.

Em termos próprios, em uma descrição geral, a moralidade faz uso de uma linguagem proposicional cuja semântica denuncia pretensões à objetividade e, fenomenologicamente, sentimos reconhecer uma autoridade que se sobrepõe a nós ou a nossa subjetividade e, ao mesmo tempo, reconhecemos um aspecto pró-ativo nas demandas caracteristicamente morais. Os teóricos da metaética têm-se desdobrado para explicar, sem prejuízo da fenomenologia ou de nossas intuições mais arraigadas, os aspectos metafísicos, semânticos e epistemológicos que caracterizam a moralidade. Por metodologia iniciarei nomeando com o termo geral “não-cognitivista” as teorias irrealistas/expressivistas, o que significa que estamos, em primeiro lugar, falando de teorias que afirmam que o estado mental associado ao pensamento e expressão morais é um estado diferente de crenças.

Por fornecer uma explicação irrealista ou não representacionista da moral, o não-cognitivista (expressivista/*quasi*-realista) precisa fornecer, sobretudo, uma explicação epistemológica, metafísica e semântica do discurso moral. Por exemplo, fornecer uma explicação alternativa ao paradigma da semântica de condições de verdade, lidar com a fenomenologia da normatividade na questão dos valores, explicar a metafísica envolvida nos juízos morais e assim por diante.

Por definição, o não-cognitivista está comprometido com o ponto de vista de que uma descrição completa do que existe no mundo não mencionaria qualquer propriedade valorativa. Para afirmar que somente certas coisas e propriedades figuram na reconstrução completa da realidade é preciso ter um modo de determinar o que incide em qual lado da divisão entre aparência e realidade. O não-cognitivista, por isso, deve prover alguma explicação baseada em princípios do que figuraria nessa explicação completa da natureza da realidade e o que seria excluído. Uma das questões prementes na explicação da moralidade é o entendimento da natureza e origem dos juízos normativos, e nesta questão o naturalismo é a visão adotada pelas principais teorias metaéticas. E embora afirmem que juízos morais não expressam crenças, as teorias não-cognitivistas mais sofisticadas assumem a prescritividade objetiva da moral, a exemplo do *quasi*-realismo

de Blackburn, (assim como a teoria do erro de Mackie, que é irrealista ontológica). De fato, a metaética inicialmente pode ser sistematizada por quatro linhas de abordagem epistemológica que têm teorias atreladas que podem ser chamadas de realistas ou irrealistas acerca da moralidade. O não-naturalismo e o naturalismo são entendidos como teorias realistas, ao passo que o ficcionalismo (descendente da teoria do erro) e o expressivismo são irrealistas. Mas essa classificação funciona para teorias anteriores ao *quasi-realismo*, como veremos.

Na questão semântica, tendo rejeitado a ideia da realidade moral, de verdade moral e de fatos morais, o não-cognitivista sustenta também que proferimentos morais não podem ser enunciados, ou não são *meramente* enunciados. Ele precisa, então, oferecer uma reconstrução positiva da função da linguagem moral. Nesta reconstrução, a divisão fato e valor encontra sua expressão linguística em uma distinção entre dois tipos diferentes de proferimento ou ato de fala: descrever e valorar. O primeiro está ligado à noção de um enunciado. Desse modo, ao descrever algo declaro como as coisas *são* (sendo assim, um enunciado é a expressão natural de uma crença). Ao valorar, damos expressão não às nossas crenças, mas às nossas atitudes: valorar algo é avaliar isso favorável ou desfavoravelmente, não estamos simplesmente descrevendo os fatos, mas reagindo a eles. O propósito da valoração parece ser prover orientação sobre o que escolher e está intimamente relacionado com aconselhar ou ordenar, ou seja, *prescrever* algum curso de ação. Esta ideia traduz perfeitamente o que a moralidade parece fazer.

Como sabemos, teorias semânticas referencialistas contam com a semântica de condições de verdade para explicar o significado de qualquer termo na linguagem natural. As teorias expressivistas precisam desenvolver uma semântica que dê conta do significado não só dos termos morais, mas também dos termos não morais, já que a semântica para ambos deve ser a mesma. A semântica expressivista enfrenta o que alguns autores denominam o *desafio da diferenciação*, para explicar, dentre outros, a inconsistência na ausência de condições de verdade em casos paradigmáticos como o da negação.

O principal desafio para a semântica expressivista é aquele que se convencionou chamar de “o problema Frege-Geach”. Para alguns críticos, a objeção Frege-Geach é essencialmente uma objeção sobre a impossibilidade da semântica expressivista de ter indicadores de força no escopo de conectivos sentenciais. E o problema geral para os expressivistas é que termos normativos e conectivos sentenciais podem ocorrer no âmbito uns dos outros. Portanto, eles, os expressivistas, têm de mostrar como isso é possível, preservando os vínculos (*entailments*) intuitivamente óbvios, que diferem de acordo com a ordem de escopo. A semântica deve capturar corretamente a variação dos âmbitos que são possíveis quando conectivos interagem com termos normativos. Isso sem falar nas ocorrências mistas em sentenças complexas, de sentenças que misturam termos normativos e termos factuais. Trocando em miúdos, a semântica expressivista enfrenta o que alguns autores denominam o *desafio da diferenciação*, para explicar, por exemplo, a inconsistência na ausência de condições de verdade em casos paradigmáticos como o da negação. Para ilustrar tomemos o argumento:

(1) Matar é errado

é inconsistente com

(2) Matar não é errado

Mas como diferenciar este de

(3) Não matar é errado.

O problema se resume na dificuldade, para a explicação do expressivismo, de dar conta do fato de que os termos normativos possuem, por vezes, um escopo subordinado. Isto é, em (2) a negação tem escopo amplo e o predicado ‘errado’ um escopo estreito. Em (3) ocorre o inverso. A questão direcionada ao expressivismo é como ele pode fornecer um significado de (2) e depois distingui-lo de (3), ou seja, uma explicação de como termos normativos podem ocorrer dentro do escopo relevante do operador— uma explicação que distingue esse caso do caso em que o operador ocorre subordinadamente. Esta é apenas uma das ressalvas à semântica expressivista, para cada um dos conectivos sentenciais lógicos há ressalvas relevantes.

Nenhuma resposta expressivista até agora parece oferecer uma aplicação válida para o *Modus Ponens* em nenhum dos casos. Muito se pode dizer sobre o problema da semântica expressivista, e, de fato, esta é a mais difícil questão que envolve a noção não-cognitvista/expressivista. Mas não é apenas na semântica que as teorias expressivistas encontram dificuldades.

Uma solução simples apresentada pelo não-cognitvista para explicar o uso que fazemos quando falamos de opiniões morais como sendo verdadeiras ou falsas, ou seja, uma forma de legitimar o nosso discurso comum é: responder ao que alguém diz afirmando “Isso é verdade” tem uma função realista (prática) de exprimir anuência com o falante. Isso é válido tanto quando o falante está exprimindo uma crença como quando exprime uma atitude. Assim, exprimir anuência em atitude é uma forma de *falar* de atitudes morais como sendo verdadeiras ou falsas. Ao fazer uso dessas expressões, estamos exprimindo nosso assentimento ou rejeição sobre as atitudes em questão.

São platitudes para o expressivista que proferir um juízo de valor é, além de realizar um enunciado, exprimir aprovação ou desaprovação. O expressivismo não está comprometido com o ponto de vista de que, desde que um proferimento moral exprima uma atitude, ele não pode exprimir uma crença. Ele pode fazer ambos. O que distingue um juízo puramente factual de um juízo de valor é que o primeiro é somente uma crença, ao passo que o último envolve sustentar uma atitude assim como ter uma crença. Expressivistas afirmam que existe uma conexão entre sua teoria, segundo a qual termos valorativos têm um tipo especial de significado e seu ceticismo sobre a possibilidade de se justificar um ponto de vista avaliativo. Além disso, segundo a ‘Lei de Hume’<sup>2</sup>, nenhuma classe de premissas factuais pode acarretar uma conclusão valorativa.

Outra platitude aventada pelo expressivismo é que uma relação de acarretamento (quando a aceitação de uma premissa depende de outra) entre duas proposições é frequentemente tida como repousando no sig-

<sup>2</sup> A Lei de Hume afirma que não se pode derivar um “deve” de um “é”. A propósito da prática comum, especialmente em escritos morais, de fazer a transição automática de declarações afirmativas do tipo “é” para fórmulas do tipo “deve ser” e “não deve ser”, onde estas últimas expressam novas relações que precisam ser explicadas e não tomadas como implicações, Hume exige a apresentação de uma razão para esta nova relação deduzida entre coisas inteiramente diferentes entre si.

nificado. Desde que isso se dê, o expressivista pode usar a divisão entre significado descritivo e significado valorativo para explicar e justificar sua afirmação de que existe um abismo, o qual nenhuma relação de acarretamento pode jamais fechar. No caso de um argumento com premissas factuais e uma conclusão valorativa, as premissas somente terão significado descritivo, mas a conclusão, além do significado descritivo, terá também significado valorativo. A alegação de que existe um abismo entre fato e valor revela-se como sendo o reflexo, em termos de lógica, da alegação de que aceitar uma classe de crenças não obriga o indivíduo a assumir qualquer atitude particular.

A reconstrução expressivista da linguagem moral reforça a negação de que possa haver verdade *moral*: se avaliar é pensado como sendo mais proximamente relacionado com ordenar ou aconselhar do que com enunciar ou descrever, então há razões adicionais para dizer que a teoria não deixa espaço para a verdade moral. Um enunciado ou descrição é sempre avaliável na dimensão do verdadeiro ou falso. Se um proferimento não pode ter um valor de verdade, ele não é um enunciado.

A teoria semântica adotada em qualquer visão que se proponha a explicar a moralidade (na forma de seus termos e expressões) fornece ferramentas para explicação de significados, mas também impõe as limitações inerentes à própria teoria. Teorias semânticas descritivas dizem ‘o que’ os termos significam, no caso de teorias semânticas descritivas de termos morais fornecem o significado dos termos morais. A visão realista da moralidade utiliza a teoria semântica descritiva que se apoia em condições de verdade que tem como princípio que: “Uma teoria semântica descritiva precisa providenciar uma caracterização recursiva e composicional dos valores para sentenças o qual determina as condições de verdade de cada sentença” (Schroeder, 2008).

Teorias expressivistas, por outro lado, pregam que uma teoria semântica descritiva adequada não precisa de maneira nenhuma determinar condições de verdade, precisa apenas associar recursivamente e composicionalmente cada sentença ‘P’ a um estado mental—intuitivamente, àquele estado que se constitui o que é pensar que P. Neste sentido, o expressivismo está mais interessado em dizer ‘por que’ os termos significam o que significam. Este

é um aspecto meta-semântico dos termos morais, especificamente. Como vimos anteriormente, para o expressivismo (não-cognitivism), o estado mental expresso por uma sentença moral não é uma crença, mas sim um desejo (ou qualquer estado *desire-like*).

Na teoria semântica adotada pelo não-cognitivism tradicional e herdada pelas teorias mais sofisticadas até o expressivismo, o significado dos termos e sentenças morais é dado pelos contextos de condições de uso.

Quando o expressivismo afirma que o significado da linguagem moral, tal como a utilizamos, não se apoia em condições de verdade porque seus termos e sentenças não expressam crenças, ele está se comprometendo em fornecer ‘como’ os termos morais podem ter um significado diferente dos termos não morais, se, de fato, eles não parecem ser em nada diferentes, já que aparecem em enunciados exatamente da mesma forma que os termos não morais. O problema Frege-Geach para o não-cognitivist é o problema de como pode ser isso—como palavras morais podem ter significados que se comportam tais como os significados de palavras não morais, em termos de sua contribuição para o significado de sentenças complexas nas quais elas aparecem, se elas realmente têm, subsumidamente, um tipo muito diferente de significado.

A empreitada puramente irrealista do expressivismo da explicação da moralidade acarreta um crescendo de problemas que culmina com a descaracterização do próprio objeto da explicação, no caso a linguagem natural.

Por outro lado, se o não-cognitivism não deseja arcar com os problemas advindos do distanciamento artificial da linguagem que realmente falamos para desenvolver uma semântica totalmente não descritivista, ele teria que se aproximar do realismo para acomodar seus significados e semântica.

Uma teoria expressivista que se destaca, sobretudo por ter como autor Simon Blackburn, é a chamada *Quasi-Realismo*, nomeada assim por tentar adicionar as intuições do realismo à visão expressivista para contornar os ônus que o irrealismo enfrenta ao tentar negá-las. Um desses ônus é abrir mão de uma intuição arraigada que sustenta o realismo de que juízos normativos são prescritivamente objetivos. Irrealistas ontológicos como

Mackie admitem que não reconhecer esse aspecto da moralidade significa não assumir a moralidade como de fato ela é.

O *quasi-realismo* é entendido como uma teoria expressivista que pretende compatibilizar um entendimento naturalista acerca da natureza e origens dos juízos morais (normativos) eliminando destes qualquer mistério metafísico ou epistemológico com a afirmação sobre a chamada “independência da mente sobre valores”, ou seja, a ideia de que é verdade independentemente de nós, ou de nossas atitudes, avaliações morais como a condenação da crueldade, por exemplo. Mas compatibilizar esses dois aspectos não é tarefa simples (como vimos naturalismo e irrealismo aparentemente estão em campos diferentes), embora seu sucesso possa representar um avanço para o irrealismo.

O *quasi-realismo* fornece uma compreensão minimalista sobre fato e verdade para poder continuar falando sobre verdade ou falsidade normativa, sobre a existência de fatos normativos independentes *etc.*, qualificando o expressivista a falar nos mesmos termos que o realista. Como isso se dá:

O antirrealismo de Blackburn no *quasi-realismo* está alinhado com o naturalismo na afirmação de um mundo físico com causas e efeitos cientificamente explicáveis e negando a existência de propriedades morais com características tão estranhas que as distingue de qualquer outra coisa no universo.

O diferencial da proposta *quasi-realista* é que ela, ao modo de Mackie, não acompanha o irrealismo em todos os sentidos, de modo a preservar algumas características do realismo moral—a saber, a autoridade que as crenças morais têm a reputação de possuir. Sob muitos paradigmas de teorias realistas, essa autoridade está depositada nas crenças morais—**nos juízos morais feitos a partir delas**—porque sua verdade depende de fatos morais sobre o mundo e não sobre a mente daquele que possui essas crenças. A verdade de nossas crenças morais são supostamente “*mind-independent*”.

O antirrealismo é uma ameaça à autoridade moral na postulação de que nossas crenças morais são, de fato, expressões de atitudes não cognitivas, acabando com a questão da verdade moral ao mesmo tempo. Mas,

para preservar a autoridade moral, o *quasi-realismo* tem de superar o obstáculo que representa a característica independente da mente da verdade de nossas crenças morais, e o obstáculo de incorporar na linguagem a expressão de atitudes não cognitivas quando o uso da linguagem moral parece mostrar o contrário. Esse segundo obstáculo é conhecido como *Embedding Problem*, e se trata da questão semântica.

Para fazer frente ao obstáculo representado pela característica independente da mente, Blackburn argumenta que só é preciso fornecer uma teoria minimalista sobre a verdade, e não argumentar sobre as noções do realismo moral, e a esta teoria minimalista da verdade conjugar um requisito de consistência para atitudes. “Properties are the semantic shadows of predicates, and a supervening judgement, whose use of predicates is protected by quasi-realism, may be cited by way of explaining all kinds of things.” (Blackburn, 1993, p. 8). Não é uma proposta modesta como necessidade argumentativa, como ele mesmo reconhece, mas busca ser fiel ao que, para Blackburn, realmente conta para a teoria que propõe, que é a explicação do próprio pensamento moral, ou, mais precisamente, algo que ajude a compreender o papel e o tipo de juízo que está operando na expressão da moralidade.

Tendo raízes no emotivismo (das primeiras versões do não-cognitvismo), o *quasi-realismo* de Blackburn mantém deste que, a despeito de sua aparência realista, nossa semântica moral carece de referências das propriedades morais porque tais referências não existem para serem referidas por nossa semântica. Ao invés disso, nossos proferimentos são **projeções** de nossos próprios sentimentos e complexos desses sentimentos para o mundo. Se reconhecendo, porém, um naturalista na metafísica, ele busca construir uma teoria moral que se ajuste a ideia de que “o mundo físico é tudo que é o caso”. O que significa, dizer que, tal como o quadro fisicista vê o ser humano, ele rejeita qualquer apelo a uma ordem supranatural.

Tendo isto em mente, parece surpreendente que o caminho que Blackburn elege para providenciar uma noção de verdade para nossos juízos morais com a autoridade apresentada pela independência da mente seja combinar duas alegações—que juízos morais expressam atitudes morais

não-cognitivas, e que nós podemos ainda pensar nessas expressões morais como verdadeiras ou falsas em um modo *dependente da mente*.

A necessidade de fugir do espectro do subjetivismo moral é a principal motivação por trás desta escolha. Blackburn quer preservar para sua teoria a possibilidade de desacordo em disputas morais, que é o principal trunfo do realismo que, por sua vez, está apoiado na maneira como nós mesmos nos vemos e à moralidade.

Certamente providenciar uma noção de verdade moral que preserve sua prescritividade, mantendo a bivalência, mas, ao mesmo tempo, negando teorias correspondentistas não é tarefa fácil, por tudo que foi visto até agora. Mas, para Blackburn, isto é importante para o *quasi*-realismo porque representa evitar o subjetivismo, o emotivismo e não se alinhar ao expressivismo, que afinal de contas é correspondentista no sentido de que ele adota a verdade do juízo moral que seria correspondente a atitudes não cognitivas, cuja verdade neste caso é supostamente dependente da mente.

Essas pretensões de Blackburn para sua teoria, independentemente da forma como ele argumenta a seu favor, o compromete com implicações em diversas direções. Uma delas, apontada por David Lewis (2005) e que alinha o *quasi*-realismo ao ficcionalismo moral, advém de uma delas. Para assegurar a bivalência para as atitudes morais, a teoria da verdade de Blackburn terá de permitir que atitudes morais sejam tratadas como se elas fossem mais amplamente bivalentes, ou seja, bivalentes no sentido de que não dependa da mente da pessoa com essa atitude o que elas sejam de fato. Ou, ao menos, mostrar como uma bivalência ampla realmente se reverta para aquelas atitudes. A teoria de Blackburn é conservativa na medida em que se reconhece construtivista. Ela está em oposição direta a uma visão revolucionária. Todo seu esforço se dirige justamente a explicar a linguagem tal qual ela realmente aparece em nosso uso.

Ao imitar o realismo na adoção de sua premissa mais forte, de verdade normativa independente da mente, o *quasi*-realismo também se coloca à mercê das críticas dirigidas ao próprio realismo. Como o realista, ele também deve mostrar como capturar o pensamento e a fala sobre verdades normativas independentes, por exemplo, quando um agente diz que existem verdades normativas independentes, e isso é entendido como uma lista

de afirmações substantivas do tipo: ‘é uma verdade normativa independente que chutar cães por diversão é errado’. Seguindo este entendimento, quando esse agente diz: ‘existem verdades normativas independentes’, ele está expressando sua intenção de não chutar cães por diversão (mesmo para contingências nas quais ela e outros ‘aprovariam’ essa diversão). Mas o que garante que outro agente que concorda que existem verdades normativas independentes não diria: ‘é uma verdade normativa independente que chutar cães por diversão é moralmente permitido’?

Se o *quasi*-realismo tem sucesso no seu projeto de imitar o realismo, então ele deve ser capaz de capturar a ideia de que quando um agente diz: ‘existem verdades normativas independentes’ e outro agente diz a mesma sentença, eles estão concordando em alguma coisa. Mas isso não pode ser assim, se cada um dos agentes estiver meramente afirmando o equivalente à sua própria lista sobre o que são essas verdades. Para acomodar a ideia de que esses agentes estão concordando, é preciso que o *quasi*-realista deva admitir como inteligível algo como: ‘falar sobre verdade normativa independente *como tal*’, ou seja, falar o que não pressupõe nada substantivo sobre o que é a verdade normativa independente em questão.

Mas quando isso é feito, a porta estará aberta para levantar as habituais questões sobre como é que nossas atitudes normativas acabam acertando essas verdades. Se planejamos fazer  $x$  mesmo para contingências hipotéticas as quais nós mesmos e outros planejamos fazer algo inteiramente diferente, então podemos perguntar (de nossos pontos de vista como participantes no discurso normativo e colocando entre parênteses nossa visão específica sobre o que  $x$  é) como sabemos que não estamos na verdade *em* uma dessas contingências hipotéticas na qual estamos planejando fazer a coisa errada.

Parece, por tudo isso, que a adoção da estratégia da imitação do realismo é questionável tanto no caso de seu sucesso quanto no caso de seu insucesso. No primeiro caso, restaria saber como distinguir as duas, e, no segundo, essa posição falha sob sua própria ótica ao não alcançar seu principal objetivo.

Ao sugerir o *quasi*-realismo, Blackburn tem de lidar com a discussão sobre valores, que, ao contrário do que possa ser afirmado, está longe de

ser resolvida— porque adotar, afinal, como nos alerta Street, a visão de que valores são independentes da mente, se mais coerente seria adotar o oposto: que valores são dependentes da mente, projetados sobre o mundo por criaturas que fazem juízos valorativos? Sob este ponto de vista, o *quasi-realismo* está sujeito à crítica de, por um lado, querer adotar as vantagens do realismo sem os seus ônus e, por outro, não ser irrealista o suficiente quando não consegue se distinguir do realismo em seus próprios termos. A teoria *quasi-realista*, sob essa perspectiva, cria uma zona nebulosa onde não fica clara a vantagem de se manter o expressivismo quando se trata de explicar, na teoria normativa, quando valores dependem de atitudes valorativas ao final e ao cabo.

### *Referências*

- BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*. London: Penguin, 1974.
- NOLAN, D. *David Lewis*. Chesham: Acumen, 2005.
- RIDGE, M. *Impassioned Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- SMITH, M. *The Moral Problem*. Hoboken: Blackwell Publishing, 1994.
- SCHROEDER, M. *Being For: evaluating the semantic program of expressivism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- STREET, S. Mind-independence without the mystery: why quasi-realists can't have it both ways. In: SHAFER-LANDAU, Russ (ed.). *Oxford Studies in Metaethics*. Oxford: Clarendon Press, 2011. v. 6. p. 1-32.

*A luta pelo direito ao filosofar  
no Brasil: contribuições do  
filósofo Antonio Trajano  
Menezes Arruda e de  
possíveis filosofares a partir  
da realidade brasileira*

*Amanda Veloso GARCIA*<sup>1</sup>

*Introdução*

“Não se deixe dominar pela inércia do hábito”  
(Antonio Trajano Menezes Arruda, 2011, p. 18).

Desde os primeiros anos de graduação, o tema da filosofia no Brasil sempre foi meu interesse de pesquisa. Tive a sorte de encontrar alguns

---

<sup>1</sup> Docente EBTT na área de Filosofia do IFRJ/Pinheiral (RJ). Atuante no curso Técnico Integrado em Meio Ambiente e na Pós-Graduação e Educação em Direitos Humanos. E-mail: amanda.garcia@ifrj.edu.br

docentes e estudantes que fomentaram espaços<sup>2</sup> para que eu pudesse dar vazão a estas questões acerca da filosofia no Brasil, haja vista que não temos linhas de pesquisa nesse sentido em universidades brasileiras e muitas vezes esta é vista como uma questão irrelevante. Um desses espaços eram as aulas do Prof. Antonio Trajano Menezes Arruda, conhecido como Prof. Trajano. Tive aulas com ele já no primeiro semestre, além da honra de fazer aulas de tutoria com ele, disciplina existente devido a uma proposta dele. Havia fila de espera para a tutoria com o Prof. Trajano, pois era a mais concorrida. Nas aulas do Prof. Trajano, as questões que me incomodavam acerca da Filosofia no Brasil, e que foram ganhando corpo no decorrer da minha formação, eram acolhidas e debatidas. O próprio Prof. Trajano tinha interesse sobre o tema e questionava o aspecto por vezes comentarista dos estudos da área. Sem dúvida, minha filosofia autoral tem muito a ver com o que aprendi com ele.

No primeiro ano de curso cheguei a pensar que havia escolhido o curso errado, pois me sentia desqualificada para executar os trabalhos, especialmente no que diz respeito à leitura e à escrita de textos. Os textos pareciam difíceis demais, a minha escrita parecia muito simples para o que eu lia nos grandes clássicos que estavam sendo estudados nas disciplinas do curso. Eu imaginava que seria desafiada a autonomia do pensamento, mas o ambiente era muito mais voltado para a compreensão de filósofos consagrados da história. Com o passar dos meses esse desconforto começou a se apresentar em forma de questões que fizeram com que me interessasse pela filosofia no Brasil, suas vertentes e discussões, de certa forma para compreender qual era meu lugar nessa história, como eu poderia executar a tarefa da filosofia da melhor maneira possível. O espaço em que tais questões mais se potencializaram inicialmente foram as aulas do Prof. Trajano; por isso, digo que não desisti do curso graças a ele. Com a oportunidade de debater tais questionamentos, pude perceber que aquela sensação de inade-

---

<sup>2</sup> Entre tais espaços gostaria de ressaltar o ENFILO (Grupo de Estudo e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia) e o GAEC (Grupo Acadêmico de Estudos Cognitivos), espaços nos quais os problemas é que guiavam as análises. Além disso, foram fundamentais os espaços fomentados especialmente em torno da organização dos *Encontros de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP* e os *Encontros de Pesquisa na Pós-Graduação em Filosofia da UNESP*, nos quais os/as estudantes podiam defender um ponto de vista próprio sobre a formação em Filosofia e isto sem dúvida era motor para pesquisas, grupos de estudos, diálogos, parcerias, pautas nas reuniões, etc; espaços essenciais para minha formação enquanto pesquisadora e docente.

quação no curso era compartilhada por outras pessoas, inclusive docentes, e que nada dizia especificamente sobre minha competência – que poderia ser desqualificada ou não –, mas sobre um modo específico de fazer filosofia, modo este do qual eu estava demasiado distante para o compreender.

Neste texto, pretendo abordar a questão “Existem filósofos/as/es no Brasil?” a partir das minhas hipóteses de pesquisa voltadas desde 2010 para este tema, em diálogo com os apontamentos do Prof. Trajano acerca da Filosofia no país, já que ele foi fundamental para os meus estudos no tema. Com este problema, tenho como objetivo refletir sobre as condições do filosofar no território brasileiro. Defenderei que a luta pelo direito ao filosofar nas universidades, travada constantemente pelo Prof. Trajano durante o tempo em que tive convívio com ele, demanda refletir sobre aspectos tanto da formação, quanto do ensino na área, seja na educação básica, seja no ensino superior.

### *1. Panorama geral da filosofia no Brasil: existem filósofos/as/es no Brasil?*

Para responder à pergunta “Existem filósofos/as/es no Brasil?” iniciarei por um panorama geral acerca das respostas mais recorrentes a esta questão, trazendo algumas hipóteses de pesquisa, de modo a refletir sobre o que envolve a legitimidade do filosofar no país.

Primeiramente, há que se destacar que, como afirma Gonçalo Armijos Palácios (2004, p. 70) no livro *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*: « Várias vezes tenho visto insinuar que para fazer filosofia a pessoa tem de ser gênio. (Isto está implícito na menção dos clássicos como gênios). Há inclusive um certo pudor nos que ostentam um diploma em filosofia de chamar-se a si mesmo filósofos. “Não – dizem –, eu sou ‘professor’ de filosofia” ». É um verdadeiro tabu se afirmar como filósofo – e mais ainda como filósofa/e – no Brasil. Nesta seção, vou refletir sobre alguns argumentos que tornam o ser filósofo/a/e um tabu por aqui.

Aqui neste texto, a filosofia no Brasil não se resume à filosofia feita por brasileiros/as/es. Isto porque existem grupos no Brasil que não se sentem contemplados pela expressão “brasileiro”, o que se deve à relação que esta tem com a colonização. O território em que estamos tem diversos povos originários, anteriores à colonização, que não têm sua cidadania reconhecida de fato como brasileiros/as/es, que é o que também ocorre com os povos em diáspora africana. Também não se resume à filosofia que se faz no território brasileiro, pois é possível fazer filosofia no Brasil, sendo brasileiro/a/e, e ainda assim essa filosofia não ter reciprocidade com o contexto. Defendo a expressão filosofia **a partir** do Brasil, isto é, uma filosofia que é consequência da experiência de viver neste território, e que de alguma forma consiste na prática da filosofia neste território, no envolvimento com seus problemas. Nesse sentido, também pode contemplar uma possível filosofia para **além** do Brasil, reflexo do contexto de *Abya Yala* e *América Ladina*.

Aqui, destacarei três principais posições possíveis no debate e algumas de suas argumentações: **posição A)** Não existem filósofos/as/es no Brasil; **posição B)** Existem, mas a filosofia produzida no Brasil não tem uma identidade; **posição C)** Existem filósofos/as/es no Brasil, e a filosofia no Brasil tem uma identidade.

### *1.1 Não existem filósofos/as/es no Brasil (posição A).*

Entre os principais argumentos que acompanham a posição de que não existem filósofos/as/es no Brasil está a ideia de que a filosofia tem origem grega (**argumento A1**), já que a própria palavra é grega. Portanto, nesse viés, se existem outras tradições do pensamento, devem ter outros termos, e não reivindicarem serem chamadas de “filosofia”. Uma das formas de expressar tal argumento se ancora na ideia de Heidegger de que a Filosofia ocidental-europeia é uma tautologia.

A autodenominação é importante quando consiste em respeitar o modo como cada povo se refere às suas próprias tradições, pois o processo de tradução pode muitas vezes se pautar em percepções preconceituosas

sobre outras tradições. O problema desse argumento é que ele ignora os processos de silenciamento/*invisibilização* de outras tradições do pensamento. Muitas das coisas que entendemos como autoria europeia são roubo de outras tradições do conhecimento, um processo de “extrativismo epistêmico” (Grosfoguel, 2016):

Como consequência da construção racial moderna que faz do homem europeu um ser racialmente superior aos demais, foram construídas narrativas sobre a história da ciência nas quais foram apagadas as contribuições das civilizações não ocidentais das quais o Ocidente bebeu para produzir ciência e filosofia, gerando assim o mito racial moderno de que a ciência tem origem nos homens ocidentais. Por isso que celebramos Copérnico e esquecemos Ibn al-Shatir, o cientista de Damasco que trezentos anos antes desenvolveu os teoremas matemáticos precisos que o mesmo Copérnico usava, ou Al-Biruni, o astrônomo muçulmano persa que 600 anos antes já havia concebido a ideia de que a terra gira em torno do sol e gira sobre seu eixo. O mesmo aconteceu com a imprensa, que é atribuída a Gutenberg quando ela já existia 900 anos antes inventada pelos chineses. O mesmo ocorre com a filosofia grega que chega à Europa através dos filósofos andaluzes Averróis e Maimônides. Essa apropriação de conhecimento e apagamento da memória histórica sobre as origens da filosofia e da ciência moderna constituíram o projeto colonial/moderno de “extrativismo epistêmico” desde seus primeiros dias no final do século XV até os dias atuais. É um processo extrativista colonial que se repetirá nos próximos cinco séculos (Grosfoguel, 2016, p. 142, tradução nossa).

Muito do que aprendemos sobre a história dos conhecimentos humanos tem iniciativas de *invisibilização*. A própria origem grega da filosofia deve ser questionada, haja vista que é notável a anterioridade africana e asiática em alguns pensamentos. Molefi Kete Asante, filósofo estadunidense estudioso da afrocentricidade, aponta para a importância do senegalês Cheikh Anta Diop em chamar a atenção para as contribuições africanas:

Ele foi capaz de demonstrar que a tentativa da Europa de tirar pessoas negras para fora do Egito e o Egito para fora da África foi o cerne da falsificação europeia das contribuições da África para a

história mundial. Sua principal argumentação era que os antigos egípcios lançaram as bases da civilização africana e europeia e que os antigos egípcios não eram nem árabes nem europeus, mas como Diop diria “Negros Africanos” para enfatizar que não deveria haver erro. Esses “Negros Africanos” do Vale do Nilo deram ao mundo a astronomia, a geometria, o direito, a arquitetura, a arte, a matemática, a medicina e a filosofia. O antigo termo egípcio africano “seba” encontrado pela primeira vez em uma inscrição no túmulo de Antef I de 2052 a.C. tinha como principal significado no *ciKam*<sup>3</sup>, o “estilo de raciocínio do povo”. Era a fonte da raiz “sophia” na palavra “filosofia” (Asante, 2016, p. 6).

Ademais, se considerarmos o próprio significado da palavra grega (“amor à sabedoria”), fica difícil afirmar uma nacionalidade única e exclusiva para todas as manifestações de tal tipo.

Outra argumentação que acompanha a posição de que não existem filósofos/as/es no Brasil é a ideia de que a filosofia é universal; logo, não é de nacionalidade alguma (**argumento A2**).

Não é raro que esta venha acompanhada de expressões equivalentes em outras nacionalidades, como, por exemplo: “filosofia alemã” *etc.*, de maneira que parece ser uma questão apenas no que diz respeito ao nosso contexto nacional. O problema desse argumento é que costuma se ancorar em uma filosofia que não se relaciona com o território, a qual, por exemplo, permite que um filósofo afirme verdades universais sobre o continente africano e as pessoas africanas sem ao menos conhecer tal contexto, como Hegel (1982, p. 279-283), que afirmou que o continente africano

[n]ão tem interesse histórico próprio, senão o de que os homens vivem ali na barbárie e na selvageria, sem fornecer nenhum elemento à civilização. Por mais que retrocedamos na história, acharemos que a África está sempre fechada no contato com o resto do mundo, é um Eldorado recolhido em si mesmo, é o país criança, envolvido na escuridão da noite, aquém da luz da história consciente.

<sup>3</sup> Nota do autor: “Segundo Ama Mazama (2014), o *ciKam* constitui uma língua clássica africana, sendo a língua do Kemet e, portanto, uma base importante para o estudo do pensamento africano” (Asante, 2016, p. 6).

É possível afirmar que mesmo que a filosofia se caracterize por um pensamento universal, isto não quer dizer que a filosofia não se relacione com o território, já que todo pensamento parte de uma geopolítica.

O terceiro argumento que acompanha esta posição é o de que falta generalidade na filosofia feita a partir do Brasil (**argumento A3**), e, por isso, não existem filósofos/as/es no país. O problema desse argumento é que ele costuma se basear em incompreensões sobre o pensamento de outros povos ou em uma concepção restrita de generalidade, como, por exemplo, entender o pensamento hegemônico como universal e qualquer outro como particular, quando na verdade todos emergem de um contexto específico. Muitas vezes, o que nos impede de ver a generalidade de outros pensamentos é que não conseguimos entendê-los de fato a partir de seu próprio contexto.

Há um exemplo escrito por Marilena Chauí (1997, p. 20), no qual ela afirma que a filosofia “entendida como aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade natural e humana, da origem e causas do mundo e de suas transformações, da origem e causas das ações humanas e do próprio pensamento, é um fato tipicamente grego”. Para ela, ainda que povos não ocidentais – chineses, hindus, japoneses, árabes, persas, hebreus, africanos, ameríndios – tivessem desenvolvido elaboradas formas de conhecimento sobre a natureza, no entendimento de Chauí (1997, p. 21) a filosofia é um “fato grego” por apresentar características distintas daquelas utilizadas por outros povos, como, por exemplo, atingir um “grau de generalidade elevado”. Para Chauí (1997, p. 20-21), o pensamento chinês acerca do Yin/Yang se encontra restrito no seu grau de generalidade por se pautar na oposição masculino/feminino para entender o Universo, enquanto, por outro lado, o pensamento pitagórico, legítima Filosofia, entende os opostos sob aspectos matemáticos atingindo um grau maior de generalidade. Entretanto, um estudo mais cuidadoso do pensamento chinês permite a compreensão de que o Yin/Yang não se reduz à tensão entre masculino/feminino; esta é apenas uma faceta do que representa o Yin/Yang, o que pode indicar um entendimento eurocêntrico e patriarcal das categorias chinesas. Isto acontece muito quando se pensa a filosofia no Brasil, olhando para outras tradições do pensamento com categorias euro-

peias/ocidentais. Tal forma de pensar aparece no Brasil como maneira de deslegitimar filosofias ameríndias ou afro-brasileiras.

O quarto argumento que aparece associado a esta posição afirma que não há filosofia no Brasil porque só existe história da filosofia ou comentário (**argumento A4**). Uma faceta disso é a reflexão de Paulo Arantes em *Um Departamento francês de Ultramar* (1994), livro no qual ele reflete sobre o método estruturalista implantado por professores franceses no início do curso de Filosofia da USP, em 1934, marco da profissionalização da área no país. Arantes entende que “aqui, em nosso Departamento (da USP), a história da filosofia faz as vezes de filosofia” (Arantes, 1994, p. 135, *parêntese nosso*).

Victor Goldschmidt (1970, p. 139), um dos docentes franceses em questão, entende que há duas maneiras de interpretar um sistema filosófico: método *dogmático* – que visa a entender um sistema através da busca pela verdade, o que implica em procurar suas razões –, e o método *genético* – que tem como objetivo entender o sistema através da busca por sua origem, levando em conta suas causas. Segundo o autor (Goldschmidt, 1970, p. 139), o “Primeiro método é eminentemente filosófico: ele aborda uma doutrina conforme à intenção de seu autor e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade”. Para ele, por meio do método dogmático, separamos o sistema filosófico de seu tempo histórico, de modo a entendê-lo por sua própria coerência interna.

O convite a docentes franceses para a implementação de um curso de filosofia na nascente Universidade de São Paulo foi consequência da associação da filosofia no Brasil ao autodidatismo ou com formados na área do Direito, entre os quais predominavam ideários do ecletismo, do positivismo, do neokantismo e da escolástica. Diante disso, não se considerava que existissem pessoas aptas a lecionar, nem a filosofar.

Porém, é preciso ressaltar que a análise de Arantes, ao menos neste período de escrita do livro, não estava bem colocada, haja vista que não percebia como o método estruturalista não poderia ser entendido como uma análise histórica. Isto porque consiste em analisar as estruturas in-

ternas do texto, sem considerar fatores externos à sua escrita, como, por exemplo, fatores histórico-sociais, que podem enriquecer a compreensão.

O Prof. Trajano entendia a missão francesa na USP como um “pecado original” da filosofia brasileira: “Pecado porque não vieram filósofos para instaurar a investigação temática, e original, a deformação comentarista/historiográfica foi se transmitindo de geração em geração até chegar nos dias atuais” (Arruda, 2013, p. 14). Em entrevista à Revista Kíneses em 2013, ele comenta o quanto isto o fez desanimar da filosofia em alguns momentos, e inclusive a ir estudar fora do Brasil.

Arruda distinguia a filosofia no Brasil em três modalidades existentes: a) História da filosofia, b) Comentário de filósofos, c) Filosofia propriamente dita. A história da filosofia corresponderia a uma descrição detalhada que visa a apontar a continuidade ou ruptura ocorrida no pensamento filosófico de diferentes períodos. Por sua vez, o comentário de filósofo constitui-se da análise do pensamento ou de algum conceito específico da obra de um filósofo. Por fim, para ele, a filosofia propriamente dita é de cunho temático e não se restringe à reprodução do pensamento de um filósofo ou período histórico; trata-se da criação de pensamento através do contato com problemas. Arruda defendia uma formação não só para o comentário, mas também para as outras duas áreas, especialmente para formar aprendizes de filósofo:

[...] o departamento de Filosofia deve ter, de preferência, profissionais nas três áreas, que atuem no sentido de ensinar e formar comentadores, historiadores e filósofos. É preciso que seja um curso que forme esses profissionais; se não der pra formar os três, que forme pelo menos dois: aprendizes de filósofos e de comentadores. Aprendiz de filósofo qualquer um de vocês tem condição de ser, desde que você se aplique a um assunto que te interesse de verdade, ou não vai funcionar. Mas só um *filósofo*, e não um comentador, pode formar um *aprendiz de filósofo*. Aí sim iremos ampliar o número de filósofos no Brasil, que trabalham com temas (Arruda, 2013, p. 14-15).

Sobre o Encontro da ANPOF realizado em Canela (RS) em 2008, Arruda (2013, p.14, grifo nosso) observou:

Na universidade é quase inexistente essa possibilidade (de filosofar). [...] No passado tem, têm alguns no momento, mas no âmbito dos departamentos estaduais e federais é próximo de zero o filosofar. Para comprovar isso basta abrir o caderno de resumos dos trabalhos apresentados na XIII ANPOF, que aconteceu em Canela. Este caderno tem por volta de 700 páginas, e por volta de 300 resumos. Abra o caderno e veja se algum deles é filosófico no sentido que a gente usa quando fala de filósofos. Talvez tenha, mas nessas 700 páginas vai ter, no máximo, dois resumos de cunho temático-filosófico. Então, ele não foi um congresso de Filosofia, mas de História da Filosofia.

Os Encontros da ANPOF, enquanto o evento mais importante na pesquisa especializada em filosofia no Brasil, expressam em diversos âmbitos a hegemonia do uso de comentário de filósofos, independentemente de qual sejam os temas; outras formas de expressar pensamentos não são consideradas filosóficas pela comunidade em geral. Apenas um exemplo: não há estrutura para utilização de *slides* durante as apresentações, isto porque há um imaginário de que a apresentação filosófica consiste na leitura de um texto previamente elaborado, o que vemos na quase totalidade dos Grupos de Trabalho.

Palácios, que é docente da UFG, indica que:

[É] verdade que há lugares onde os estudantes são forçados a admirar excessivamente a tradição e não se lhes permite ousar afastar-se dela. Esse lugar é a academia. Vejamos só os títulos das dissertações de graduação e pós-graduação: “O conceito de xxx em YYY” etc. E o mesmo ocorre com os artigos e publicações acadêmicos. Dessa forma, é o sentimento de inferioridade em relação a filósofos gregos, medievais, modernos ou contemporâneos que impede as novas gerações de filosofar, não a inferioridade da língua em que falam.

Em suma, é o complexo de inferioridade de muitos professores de filosofia que não querem ou não podem filosofar. A Capes, o CNPq, o Ministério da Educação, ou quem quer que detenha

a competência, deveriam proibir, na filosofia, os trabalhos cuja intenção seja explicar para o mundo os significados de “O conceito de xxx em ZZZ”. As prateleiras de todas as bibliotecas universitárias estão lotadas com esses trabalhos. Eu queria ver se alguém podia receber um doutorado em biologia com um trabalho cujo tema fosse “O conceito de dor em Galeno” ou “A noção de diarreia em Hipócrates”. Talvez isto tenha interesse histórico. Um texto de história da medicina pode ter semelhante tema. E até seria interessante. Mas não um trabalho de biologia, isto é, um trabalho em que se discutam assuntos prementes para os biólogos contemporâneos e, em decorrência disso para os seres humanos. Devemos, portanto, redefinir o espírito dos Departamentos de Filosofia. Ou fazemos história da filosofia, ou filosofia. Devemos ter a coragem de mudar o nome do departamento para o de “história” se nos sentimos incapazes de filosofar por conta própria e se achamos que nossos alunos também o são - e sempre se pensa que eles são (Palácios, 2004, p. 14-15).

Ele considera um retrocesso a maneira como o filosofar é restritamente associado ao comentário de filósofo no Brasil, pois, como aponta, em outras áreas ocorre de forma diferente, já que, por exemplo, “ninguém é obrigado, em física, a conhecer física aristotélica para fazer física ou formar-se como físico” (Palácios, 2004, p. 26); não há tabu nesse sentido em outras áreas.

### *1.2 Existem filósofos/as/es, mas a filosofia no Brasil não tem uma identidade (posição B).*

A segunda posição que analisaremos é a de que existe sim filósofos/as/es no Brasil, mas que a filosofia no país não tem uma identidade. Entre os argumentos que acompanham esta posição, apontaremos inicialmente a ideia de que a filosofia no Brasil ainda é “iniciante” (**argumento B1**); por isso, precisamos estudar a tradição filosófica ocidental, exclusivamente pautada na filosofia europeia. Existem diversos exemplos desse pensamen-

to na literatura. Em escrito de 1888, Tobias Barreto (1990, p. 237 - 238, 240, grifo nosso) afirmava:

Não há domínio algum da atividade intelectual em que o espírito brasileiro se mostre tão acanhado, tão frívolo e infecundo como no domínio filosófico. [...] Se nas outras esferas do pensamento, somos uma espécie de antropóides literários, meio-homens e meio-macacos, sem caráter próprio, sem expressão, sem originalidade – no distrito filosófico é ainda pior o nosso papel: não ocupamos lugar algum; não temos direito a uma classificação. [...] *o Brasil não tem cabeça filosófica.*

Em 1899, Farias Brito apontava: “Uma civilização que começa não pode competir com civilizações já amadurecidas na luta... Para a elaboração de grandes construções filosóficas, originais e fecundas, é indispensável o concurso do tempo” (Farias Brito, 1899, p. 307). Vale ressaltar que só é possível afirmar a suposta “imaturidade” do pensamento brasileiro se se tomar como parâmetro a colonização, pois já existiam povos vivendo nesse território quando os europeus chegaram, e considerar o início da história do território como a chegada dos colonizadores é obviamente um equívoco.

Encontramos também argumentos que defendem que o povo brasileiro tem seu pensamento reduzido aos aspectos da realidade prática, e, por isso, como afirma João Ribeiro em 1917:

Não está no temperamento nem nas virtudes de nossa raça o culto da philosophia. Entre nós, um philosopho seria coisa anomala, sem antecedencias normaes, a classificar entre os productos teratologicos da espécie. Não se comprehende, de facto, que surja um individuo, integralmente composto, fóra da tradição, do habitalismo ou da historia de nossas gentes. Portugal, nem o Brasil, jamais contribuiu para as investigações transcendentis. E, seja curteza de vista ou repugnância natural, não ha raça mais refractaria á metaphysica que a nossa. O nosso idealismo não se alonga muito da terra, nem vae além dos mais próximos planetas; e, fóra da poesia condoreira e do gongorismo dos epithetos, ninguém se preocupa do *infinito*. [...] Não temos, pois, propriamente nenhum philosopho (Ribeiro, 1917, p. 2).

O *argumento B1* costuma aparecer de duas formas. Por um lado, aparece sob um viés colonizado, como reprodução da ideologia hegemônica da Europa como progresso da humanidade. Por outro lado, em um viés racista por meio da ideia de que o povo brasileiro é emocional, e/ou não tem pensamento sistemático, e/ou não tem habilidade para a metafísica, o que às vezes aparece associado à herança da miscigenação, entre outras possibilidades.

O segundo argumento que destacaremos é de que existe filosofia no Brasil, mas que esta é justamente o comentário de filósofo (**argumento B2**), pois, ao contrário da discussão que trouxemos na *posição 1*, parte-se da compreensão de que esta forma de analisar texto é de fato filosófica em si. Em nosso ponto de vista, isso expressa uma forma de reducionismo da filosofia feita a partir do Brasil. Precisamos nos perguntar: Onde estamos procurando a filosofia brasileira? Quais são os parâmetros e categorias? Tais questões são importantes porque vemos na literatura exemplos de autores que procuram a filosofia no período colonial – como Paulo Margutti –, período de explícito epistemicídio do pensamento do território; ou apontam para o ecletismo francês predominante na produção brasileira do século XIX – como Júlio Canhada –, ou vemos autores que só consideram procurar a filosofia na profissionalização da área, desconsiderando qualquer outra manifestação anterior ou externa às universidades, vistas sempre como autodidatas e desqualificadas.

### *1.3 Existem filósofos/as/es no Brasil, e a filosofia no Brasil tem uma identidade (posição C).*

A terceira posição consiste em afirmar que existem filósofos/as/es no Brasil. A primeira argumentação parte de associar exclusivamente a filosofia no Brasil a algumas pessoas importantes da área (**argumento C1**). O problema dessa argumentação é que reafirma a ideia de que filosofia só é feita por alguns “gênios”, reproduzindo a ideia do ser filósofo como tabu.

Outra argumentação comum é de que a filosofia no Brasil está relacionada exclusivamente à filosofia profissional – especificamente feita por “doutores” – das universidades (**argumento C2**), já que se parte da ideia de que esta precisa ter rigor, o que se consegue, por exemplo, através do comentário de filósofo. No entanto, quando analisamos o que significa “ter rigor”, percebemos muitas vezes que em tal posição estão pressupostas ideias racistas ou misóginas. Ademais, o mesmo rigor não é exigido quando filósofos consagrados afirmam verdades universais sobre povos e contextos que desconhecem.

Por fim, também é possível encontrar a existência da filosofia associada à defesa de uma filosofia nacionalista ou estereotipada (**argumento C3**). Isto explica o porquê da existência de uma tradição de estudos sobre a filosofia brasileira associada a posições integralistas.

Entendo que mesmo que estas três argumentações defendam a existência da filosofia no Brasil, posição com a qual compactuo, não contribuem para a pluralidade do campo por se basearem em ideias restritas sobre este filosofar ou outros povos/grupos sociais.

#### *1.4 Afinal, existem filósofos/as/es aqui no Brasil?*

Retomando a questão que dá título à seção, “Existem filósofos/as/es aqui no Brasil?”, podemos dizer que sim. Primeiramente porque se o filosofar consiste, mesmo na tradição ocidental hegemônica, em uma forma de lidar com os problemas guiados/as/es pelo amor à sabedoria, inegavelmente é feito pela humanidade em geral. No entanto, há que se ressaltar que as universidades não necessariamente têm promovido espaço profícuo para a proliferação dessa forma filosófica de se relacionar com os problemas, devido a seu foco excessivo no uso do comentário de filósofos. O mesmo vale para a filosofia ensinada na Educação Básica, que também tem se dedicado à mesma tarefa de explicação de textos. Por isso, filosofias a partir do Brasil raramente estão presentes na formação em Filosofia, seja na licenciatura, seja no Bacharelado, assim como também não aparecem

na Educação Básica. Por exemplo, a brasileira Lélia Gonzalez, que tinha formação em Filosofia, não faz parte do cânone dos cursos, ainda que os conceitos e discussões produzidos por ela, aliás em grande quantidade de produções, sejam altamente relevantes para o contexto dos problemas nacionais. Diante disso, é importante ressaltar que há um distanciamento dos problemas, haja vista que fazemos comentário sobre autores. No máximo, pensamos sobre os problemas colocados pelos filósofos do cânone.

O que o Prof. Trajano entendia como um pecado original da filosofia no Brasil, prefiro entender nos termos de uma praga, até mesmo para evitar um vocabulário que remete à religião hegemônica que tanta violência promoveu em nosso território, embora essa associação faça sentido uma vez que tal filosofia hegemônica também produz violência. Minha preferência pelo uso do termo “praga” tem a ver com seus sentidos e uso. Os seres que são vistos como “praga” pela monocultura desempenham importantes funções para a vida existir nos diferentes solos que compõem. A grande proliferação que vemos nas plantações é, na verdade, o sinal de um desequilíbrio ecológico decorrente da alienação dos seres de suas ecologias específicas e companheiros interespecíficos, especialmente pela comercialização de réplicas/clones em viveiros industriais que levam junto consigo fungos e bactérias para as quais os seres de seus novos nichos ecológicos não têm resistência suficiente. Assim, fungos sequestrados de seus nichos ecológicos podem gerar devastação em outros contextos, prejudicando plantas nativas e outros seres vivos. A partir desta perspectiva, entendo o comentário de filósofo como uma praga na formação em filosofia no Brasil. Na história da filosofia profissional do país, por sua relação com a colonialidade, incentivou-se extrair filosofias de um contexto no qual existem relações intrínsecas sociais, interespecíficas, cosmopolíticas, ignorando tais condições como determina o método estruturalista, e aplicá-las em um contexto diverso em todos os sentidos. Do mesmo modo como os fungos que são entendidos como pragas, retirados de seus companheiros interespecíficos e colocados em outro contexto, para o qual as relações cosmopolíticas não são as mesmas que os impediam de proliferar. Nesse sentido, o comentário de filósofo se tornou praga no contexto brasileiro, proliferou sem condição de controle

sobre suas implicações e alienado de seus problemas, pois na maioria das vezes o que aprendemos a fazer nas graduações é ler quaisquer filosofias de maneira alienada, desconsiderando seus determinantes sociais e políticos, e também ignorando nossas próprias relações sociais e políticas.

## *2. Algumas hipóteses e desafios para a filosofia a partir do Brasil: nós podemos filosofar?*

A partir do panorama geral da seção anterior, quais são as condições para o filosofar no Brasil? A fim de iniciar esta reflexão, trago o que afirmou Júlio Canhada:

Ainda que seja comum um filósofo fazer terra arrasada de seus predecessores, considerando que o início da filosofia coincide exatamente com sua própria obra, no caso das histórias da filosofia no Brasil o que ocorreu foi que, a cada vez, os historiadores consideraram que o objeto de suas histórias, ou seja, as produções filosóficas brasileiras, não eram dignas de serem efetivamente consideradas filosofia. Esse procedimento um tanto paradoxal pode ser visto desde o primeiro texto publicado sobre esse tema: *A filosofia no Brasil*, de Sílvio Romero, lançado em 1878. Nele, o autor desqualifica a quase totalidade das produções anteriores, em nome de uma perspectiva histórico-filosófica evolutiva, a qual seria a única a tornar possível que a filosofia finalmente começasse no Brasil. Outro texto com o mesmo título – *A filosofia no Brasil* –, de autoria do padre Leonel Franca e publicado em 1918, chega ao mesmo resultado valorativo, embora por meios diferentes. Leonel Franca considera que o autodidatismo e a ausência de tradição filosófica brasileira foram responsáveis pela debilidade dos filósofos no país, de modo que apenas o neotomismo seria a doutrina capaz de garantir um início sólido para a filosofia no Brasil. João Cruz Costa, de sua parte, sobretudo em seu livro *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956), afirma que o Brasil, por sua origem colonial portuguesa, teria uma indelével marca de origem que impediria a filosofia constituir-se, entre nós, como especulação pura, e propõe que, em vez de filósofos, teríamos filosofantes mais preocupados com a vida prática do que com o mundo do pensamento.

Na linha dessa tradição historiográfica que venho recompondo, cabe mencionar a obra de Antonio Paim, que publicou numerosa produção a esse respeito. Seu livro *História das ideias filosóficas no Brasil* (1967), embora pretenda interpretar as obras dos filósofos brasileiros com neutralidade, acaba por desqualificá-las por meio de uma comparação implícita com o cânone europeu: Paim não encontra nas produções brasileiras que analisa uma “universalidade” capaz de sustentá-las de forma autônoma, julgando que são, no fundo, inconsistentes. Como último momento dessa sequência, é interessante notar o modo como Paulo Arantes, em seu *Um departamento francês de ultramar* (1994), repõe mais uma vez esse juízo de desqualificação da filosofia no Brasil. Examinando o caso específico da fundação e do estabelecimento do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) em 1934, o autor, crítico à herança francesa responsável pela implementação desse curso de filosofia, tece-lhe no entanto elogios porque ela teria contribuído para uma “disciplina do pensamento” que, por um lado, livrava os brasileiros das pretensões filosóficas irresponsáveis dos autores anteriores e, por outro, inculcava naqueles que foram formados no novo modelo uma autolimitação que restringia seu trabalho ao comentário de textos filosóficos consagrados pela tradição. Tal modelo para o trabalho com filosofia, embora de inegável qualidade, teve como resultado secundário o apagamento de tradições filosóficas pré-universitárias, ao tornar-se praticamente hegemônico nas universidades brasileiras (Canhada, 2021, p. 14-15).

Canhada aponta que há uma tendência em se desqualificar a filosofia feita no país. De certa forma, podemos associar essa tendência, por um lado, à colonialidade, que produz um sentimento de inferioridade da produção nacional ao mesmo tempo em que supervaloriza a produção estrangeira, especialmente de países europeus; enquanto, por outro lado, o problema pode estar em adotar parâmetros estrangeiros para procurar a filosofia no Brasil, o que também pode estar relacionado à colonialidade.

No meu processo de procurar a filosofia desde o Brasil, cheguei a algumas hipóteses que têm a ver com onde eu a estava procurando. Primeiramente considerei que o problema da ausência da filosofia propriamente dita, nos termos do Prof. Trajano, nas universidades poderia ser

decorrência de como o currículo era pensado. Olhei para os autores que compõem o currículo da formação em Filosofia, tanto no ensino superior, quanto no ensino médio, entendendo este último como um reflexo do primeiro. Como os currículos brasileiros das escolas e universidades se compõem majoritariamente de autores do sexo masculino, brancos, europeus, é possível observar a relação entre tais currículos e a colonialidade e o patriarcado. A primeira hipótese que trabalhei em minha pesquisa consistiu em estabelecer relações entre os currículos de Filosofia e a permanência da colonialidade na sociedade brasileira. Assim, podemos dizer que, no Brasil, a colonialidade está no cerne da compreensão do que é filosofia.

Isso quer dizer que “Iremos derrubar as estátuas dos filósofos?”, expressão utilizada por Érico Andrade (2021) em texto publicado na coluna ANPOF. Em geral, esta pergunta leva a resposta de que “Não devemos jogar fora o bebê com a água do banho”. Tal frase aparece como forma de afirmar que uma crítica necessária a esses filósofos não deve implicar na eliminação deles do cânone. No seu texto, Andrade reflete:

Qual é o bebê? Qual é a água? Quem é que joga o bebê? Essas questões orbitam em torno de um eixo comum, qual seja: há uma definição implícita do que é filosofia e daquilo que na filosofia é, em última análise, intocável do ponto de vista de sua função na história da filosofia. [...] nós não apenas não estamos ainda dispostos a abrir mãos (*sic*) dos clássicos como os defendemos sempre diante de qualquer ataque, uma vez que se produz muito mais textos no Brasil para defender os filósofos do que textos que radicalizem uma reflexão sobre as bases filosóficas que conectam esses pensadores a posições que hoje em dia dificilmente aceitamos. A radicalidade que o pensamento pós-colonial nos aporta não deve se resumir a reconhecer “contradições” nos filósofos chamados clássicos, mas deve tocar mesma (*sic*) a noção de cânone e de clássico sem se comprometer *a priori* com salvar ou condenar um pensador. O pós-colonialismo não nos convida apenas a criticar a postura de filósofos clássicos como se tudo tivesse, em última análise, que girar em torno deles e os colocando sempre como centro da filosofia. A sua maior contribuição é questionar a noção mesma de clássico. A quê (*sic*) ela serve? Ou ainda: a quem ele serve? [...] Se não iremos derrubar as estátuas dos filósofos, pelas mais variadas razões, e que isso possa ser em alguma medida compreensível, que essa

nossa decisão não implique a impossibilidade das gerações futuras colocarem no centro da filosofia quem sempre esteve fora até de sua margem (Andrade, 2021).

As perguntas colocadas por Andrade no início desta citação são fundamentais. É preciso refletir para quem é possível ler afirmações misóginas/racistas e continuar achando importante o que um determinado autor diz? O racismo e a misoginia estrutural estão presentes, por exemplo, na própria compreensão do que é um clássico, racionalidade, filosofia, teoria, conhecimento válido, relevante, e inclusive na compreensão do que é de fato ofensivo, pois as definições que damos para esses conceitos podem ser implicitamente racistas e misóginos. Para além da dimensão explícita dessas violências, há uma dimensão estrutural da própria filosofia ao se basear em conceitos que são etnocêntricos e excludentes, e, por vezes, racistas e misóginos. É preciso perguntar: o que sobra de alguns autores se deles se excluir a dimensão **implícita** do seu racismo/sexismo? Considerar o racismo/misoginia dos filósofos consagrados apenas um detalhe diz muito sobre o paradigma sobre o qual a filosofia hegemônica vem se baseando. Como é possível que o racismo/sexismo dos filósofos em seus textos tenha sido ignorado ou insignificante? Insignificante para quem?

No entanto, investigando mais a fundo, comecei a entender que não era uma questão sobre quais eram os/as autores/as, embora isso com certeza faça diferença. Compreendi que mesmo diversificando os autores/as, discutindo pensadores/as que fazem uma filosofia a partir do Brasil, não necessariamente se caminha para uma filosofia propriamente dita, o que me fez olhar para o método e sua relação com a colonialidade.

Minha segunda hipótese consistiu, então, em olhar para o problema do método único e sua relação com a colonialidade. Tal método está ancorado em uma lógica ocidental-europeia, e, ainda que não necessariamente impeça o filosofar, pode excluir outras possibilidades de pensamento-ação filosóficos. Qual lógica é esta? Uma filosofia centrada na abstração, na escrita, que procura se desvincular do contexto e do corpo – entendido modernamente como “enganador” –, caracterizada por um “monólogo interior”. Por isso, comecei a procurar a filosofia encapsulada

no corpo, gestos, na ação, pinturas, intervenções corporais, desenho, arte *etc.* Percebi que olhar a filosofia a partir daí poderia incluir mais gente no diálogo, embora não necessariamente exclua a filosofia europeia, nem mesmo o comentário de textos.

O método do comentário da filosofia em alguns contextos pode colaborar para o filosofar. O problema é que nas nossas condições colonizadas, tal método tem se propagado na forma de compreensão sem refutação, baseada exclusivamente em autores europeus, inibindo a pluralidade de filosofares e do filosofar desde o Brasil. Ou seja, o que é princípio de produção de filosofares em um contexto, pode se tornar princípio de silenciamento em outra condição social e histórica.

Após a investigação da segunda hipótese, que me levou a buscar estratégias para estudar filosofias não verbais, comecei a pensar que para procurar a filosofia desde o Brasil seria mais interessante olhar para os temas, problemas e conceitos relevantes para o contexto brasileiro. Entre os problemas que me provocam a pensar a realidade brasileira destaco a desigualdade social, o racismo estrutural, que perpassa qualquer outra questão neste território, o problema da fome, a violência de gênero e a transfobia (vide seu impacto nas eleições de 2018) e as tristes estatísticas brasileiras nesse campo, a questão ambiental, haja vista que estamos em um território com enorme biodiversidade, bem como a relação que esta exploração tem e continua tendo com a colonialidade.

Entre os conceitos emergentes de discussão no território que me provocaram a pensar destaco a ideia de *América ladina* e de *pretuguês* de Lélia Gonzalez, diversos conceitos indígenas, como a ética do bem-viver, defendida por diversos povos, e o conceito de *arando*, tal como defendido por Cristine Takuá; também a ideia de *corpo como território* presente no documento final da *Marcha das Mulheres Indígenas*, realizada em 2019; a filosofia de Exu, das encruzilhadas, das macumbas, das capoeiras, emergentes em diversos movimentos, com destaque para o trabalho de Luiz Rufino; a filosofia do samba de Renato Nogueira *etc.*

Este processo de perceber filosofias emergentes do território envolve reconhecer outras formas de autoria/expressão. Por um lado, tem a ver com

o reconhecimento de filosofias nos muros, ou filosofias de coletivos, que não necessariamente estarão presentes em livros; envolve entender movimentos de filósofos que pautam problemas e conceitos, tal qual faz Nilma Lino Gomes com o movimento negro como educador.

Após mais de uma década de interesse por esse tema, me coloco neste momento a investigar uma quarta hipótese, motivada a partir da questão: “Quem tem direito ao filosofar no Brasil?” Entendo que esse direito é perpassado pelos problemas da filosofia desde o Brasil em sua relação com aspectos de raça, gênero e classe, tão determinantes na formação da sociedade brasileira atual. Por isso, é preciso refletir: há garantia do direito ao filosofar no Brasil? Em qual contexto? Para quem? Para quê?

Durante o decorrer da história, a concepção sobre quem tem o direito ao filosofar fundamentou a desumanização de grupos e povos não ocidentais, mas também das mulheres e de seres não humanos, todos/as/es entendidos/as/es como incapazes de utilizar a razão, e, portanto, de filosofar. A concepção por trás do direito ao filosofar tem consequências no campo dos direitos humanos. Quem tem o legítimo direito de questionar, de fazer perguntas, de colocar novas perspectivas sobre os problemas? Como explica Katiúscia Ribeiro (2021, p. 32-34):

O fator de opressão racial e animalização suprimiu de todas as formas o valor dos escravizados como sujeitos históricos. A desumanização do homem africano eliminou por completo sua capacidade racional; a zoomorfização destinou a esse homem a incapacidade de produzir pensamento cognitivo ao alcance da filosofia. Logo, não é possível pensar uma filosofia fora do eixo europeu, referência principal da racionalidade humana – demonstrando que o que está em jogo não é a questão se existe uma filosofia africana ou não, mas, antes, como os sujeitos africanos poderiam produzir filosofia, se não seriam humanos?

A questão que nos colocamos neste texto é “O que envolve o direito ao filosofar no Brasil?” Quando falamos do direito ao filosofar nos interessa não apenas a discussão sobre a importância da filosofia para a sociedade, ou a necessidade de sua obrigatoriedade na Educação Básica. Interessa-nos

entender como as discussões acerca de metodologias e conteúdos que compõem o ensino e a formação de filosofia se relacionam com o campo do direito ao filosofar, especialmente porque a filosofia ocidental hegemônica carrega uma concepção de humanidade excludente dos povos originários, afro-brasileiros e das mulheres, grupos fundamentais para compreender os problemas e o pensamento produzido no contexto nacional.

Além disso, com o direito ao filosofar como conceito-chave também se exige olhar para os debates que envolvem a formação de professores/as e a exclusão do debate acerca da filosofia no Brasil das graduações e pós-graduações. De que forma e em qual contexto o filosofar é de fato um direito, tanto no que diz respeito à Educação Básica, quanto ao ensino superior? Ter a disciplina de filosofia nas escolas ou o curso de filosofia nas universidades garante de fato o direito ao filosofar? Qual a filosofia que está na Educação Básica? Qual a filosofia que está nas universidades? O filosofar está nesses espaços? O que diz a comunidade acerca desses temas? Se as pesquisas da área se fazem via comentário sobre filósofos, em especial homens europeus e brancos, quais são os autores que têm direito a filosofar? O que estes permitem dizer acerca da realidade brasileira? Os modos como são aplicados à nossa realidade reproduzem uma humanidade e metodologias excludentes? Qual o espaço destinado à filosofia no Brasil nas graduações e pós-graduações da área? Esse espaço é filosófico ou apenas repete autores europeus? Quem tem direito a filosofar?

Ainda que a filosofia fosse modo de vida para os gregos, não era qualquer modo de vida que era visto como capaz e com o direito ao filosofar, o que permanece de certo modo na contemporaneidade e leva à necessidade de questionar profundamente o ensino de filosofia e sua função social na sociedade brasileira. Entendo que o direito ao ensino de filosofia envolve a presença do filosofar, tanto do/a/e docente quanto do/a/e estudante, da Educação Básica ao ensino superior, em diálogo com os problemas, pessoas e seres do território.

É importante ter como cerne quais são os desafios a se enfrentar no campo da filosofia no Brasil. Primeiramente, é preciso resistir à monocultura filosófica. A aceitação exclusiva de um método único na filosofia, ancorado na lógica de reprodução sem refutação, colabora para necropolíticas

no campo filosófico, tanto no sentido de um silenciamento da filosofia autoral, quanto no da exclusão da pluralidade de filósofos existentes, especialmente em uma sociedade multicultural como a brasileira. Essa exclusão de algumas formas de pensar e entender a realidade é justamente o que justificou o colonialismo, a escravidão e outras formas de violências contra povos e grupos não hegemônicos. A abertura para filosofias outras pode potencializar o enfrentamento dos problemas que afetam o território, papel filosófico desde a origem da filosofia em qualquer contexto.

Se no campo da agricultura o que é nativo é considerado erva-daninha a ser eliminada com veneno por atrapalhar a monocultura, o mesmo ocorre com povos que resistem às políticas monoculturais e seus saberes e filosofias. Por isso, é com essa filosofia das frestas, que resiste à monocultura, que podemos aprender sobre problemas e soluções possíveis para adiar o fim do mundo, personificado pela devastação ambiental e os constantes ataques aos direitos humanos que se expressam nos conflitos por território e recursos naturais.

Outro desafio fundamental diz respeito a combater a lógica extrativista na filosofia e na universidade como um todo, pois, como afirma Ailton Krenak, o trânsito entre os saberes indígenas e os saberes acadêmicos ocorre na forma de contrabando:

Não é dado o crédito, a bibliografia, ele é apropriado. Tudo que é interessante e útil é utilizado, mas não diz de onde foi pego, tanto o acervo da biodiversidade, como da cultura é subliminarmente capturado, adaptado e pirateado. Mas isso acontece. Não existe um abismo entre o que nós vivemos no cotidiano, comemos, falamos e a cultura dos povos indígenas, os saberes. E são apropriados o tempo inteiro, na culinária, na linguagem, na geografia, na topografia. Se você olhar para um lado vai ver um lugar que chama Anhangabaú, mais para cima, Jaraguá. São nomes em língua Tupi. Tudo isso está no cotidiano, mas está como se fosse um fantasma. Aquilo que eu chamei de biodiversidade vem da Mata Atlântica, das florestas, o que está sendo usado na base de muitos dos nossos cosméticos. O conhecimento e tecnologia dos índios é apropriado pelo mercado, pelos brancos, sem crédito. Isso é biopirataria. Então, as universidades, os livros e bibliotecas estão cheios de saberes, apropriando-se de conhecimentos que não são acadêmicos.

Depois que alguém fizer uma tese, um doutorado, isso vira produto deles também (Krenak, 2019).

É preciso romper com a lógica de extrativismo e assimilação da lógica dominante. Trazer tais filosofias para a academia não necessariamente irá transformar a filosofia em um sentido mais autoral. É preciso um rompimento com essa lógica de extrativismo que produz fetichização/folclorização de filosofias, demarcando uma filosofia posicionada, com corpo, reciprocidade e responsabilidade com o contexto e com as pessoas e seres que estão nele. Reconhecer a importância de saberes não hegemônicos deve significar reconhecer a legitimidade de seus sabedores, como aponta Célia Xacriabá (2020) acerca dos saberes indígenas nas universidades: “Não basta apenas reconhecer os conhecimentos tradicionais, é necessário também reconhecer os conhecedores”.

Além da diversificação dos currículos e metodologias, é preciso pensar medidas efetivas para que as condições do filosofar sejam possíveis para os diferentes grupos que compõem as universidades. Em texto da Diretoria ANPOF 2023/2024 com o objetivo de compartilhar a percepção sobre o Plano Nacional de Pós-Graduação (PNPG) e o relatório da Coordenação de nossa área do Seminário do Meio Termo, é apontado que os desafios da área se concentram em três eixos: gênero, raça e região. No que diz respeito ao eixo racial, o texto aponta que há ausência de dados nesse campo e que “Isto é, por si só, um dado” (Diretoria Anpof, 2024). Para avanços nesse âmbito é necessário

um processo de enriquecimento do conhecimento com a inclusão de uma diversidade de conteúdos que foi, historicamente, silenciada. É fundamental incentivar e reconhecer essa diversidade que, sobretudo, tem sido colocada por estudantes provenientes de grupos sócio-historicamente minoritários, que conseguem superar exclusões e adentrar na universidade e na pós-graduação. Trata-se, pois, de não apenas acolher os seus corpos, mas também suas epistemes. Considerando que a nossa área tem desenvolvido cada vez mais a sua vocação interdisciplinar, podemos estar na proa disso que o PNPG exige (Diretoria Anpof, 2024).

Com relação ao eixo gênero, o mesmo texto aponta que é evidente que o “o corpo docente é majoritariamente masculino e branco” (Diretoria Anpof, 2024). Nesse campo, o texto ressalta:

O que os dois documentos públicos aqui analisados mostram é que é urgente que a nossa área pense formas efetivas de inclusão de mulheres (seja, por exemplo, aproveitamento de mulheres que tenham sido segundo lugar em concursos, seja pela promoção de concursos voltados para a área de gênero ou ainda pelo critério de gênero como fator de desempate) e que, de alguma maneira, a avaliação contemple positivamente os programas que se engajam, de modo efetivo, na ampliação da presença de mulheres docentes-pesquisadoras. [...] Um programa não pode ser considerado de alta qualidade com a significativa concentração de gênero que presenciamos, uma vez que a multiplicidade de perspectivas filosóficas fica prejudicada. Sabemos que a mudança e ampliação no corpo docente é algo complexo e que envolve, também, fatores externos aos programas. No entanto, há ações que podem ser realizadas por eles, por exemplo, por meio de bancas de seleção constituídas por membros de diferentes gêneros, algo incomum na área. Temos o desafio, como área, de criar políticas para diminuir a assimetria de gênero que estamos repetindo há décadas em diversos níveis, como mostra o Relatório do Meio Termo (Diretoria Anpof, 2024).

No texto “O machismo nosso de cada dia não rima com a filosofia” escrito por Cinara Nahra, Professora da UFRN, são abordados outros pontos de interesse neste artigo. A autora aponta um certo “caldo cultural” machista<sup>4</sup> que provoca cotidianamente o silenciamento e o menosprezo às mulheres (Nahra, 2023). Ela questiona:

Quantos homens efetivamente nos escutam e nos dão o devido crédito pelos nossos ensinamentos e conhecimentos ao invés de tomá-los como seus? Quantos não nos desqualificam dos mais variados modos, tentando nos “explicar” assuntos que pesquisamos há anos e dos quais sabemos muito mais do que eles, mas que eles sempre acham que saberão mais do que nós? Quantos homens na filosofia citam nossos artigos? Será que efetivamente não nos leem ou tomam como suas as ideias que na realidade são nossas? (Nahra, 2023).

---

<sup>4</sup> Expressão utilizada pela autora.

Nahra também defende a existência de cotas para mulheres em concursos e bolsas, o que considero relevante de se estender para outros grupos não-hegemônicos como pessoas LGBTQIAPN+s.

Para além do viés explícito das violências, que podemos notar através de situações de racismo e assédio sexual, infelizmente bastante comuns em instituições em geral, é preciso ressaltar que estereótipos raciais e de gênero colaboram para a exclusão da população não-branca, LGBTQIAPN+ e do gênero feminino dos espaços educativos. Nas universidades isto pode se expressar na forma como compreendemos o rigor científico, como considerar que falar assertivamente é expressão de domínio acerca de um tema, sendo que na realidade apenas os homens que correspondem ao ideal dominante de humanidade são incentivados a falar dessa forma, as mulheres/pessoas LGBTQIAPN+ e negras costumam ser vistas como “históricas” quando se comportam do mesmo modo. Também não é incomum, por exemplo, que uma mulher seja questionada em um processo seletivo se pretende engravidar, como um impedimento para a pesquisa.

Repercutindo o texto de Nahra, o GT Filosofia e Gênero da Anpof aponta que esse viés implícito “forja percepções (conscientes ou inconscientes) que determinam a incapacidade de algum grupo, gênero, etnia, etc, que são tomadas como verdadeiras pela repetição constante desses estereótipos (os mesmos que associam o trabalho da mulher natural e historicamente ao de cuidado, por exemplo)” (GT Filosofia e Gênero, 2023). O texto também destaca um dado fundamental: “atualmente possuímos 54 programas acadêmicos de pós-graduação em filosofia no Brasil. Destes, apenas 7 possuem na coordenação uma mulher, enquanto 47 são coordenados por homens, ou seja, apenas 12,9% dos programas têm uma mulher à frente na sua gestão, enquanto 87,1% são coordenados por homens” (GT Filosofia e Gênero, 2023).

A Rede Brasileira de Mulheres Filósofas (2024) divulgou um *Protocolo de Enfrentamento da Violência de Gênero* no qual discutem boas e más práticas nos ambientes institucionais acadêmicos. Entre os aspectos apontados como más práticas vale ressaltar: desrespeito ao uso do nome social; a desatenção às necessidades específicas de gestantes, lactantes e mães em geral; o viés de gênero das supostas piadas e brincadeiras; olhares, co-

mentários e argumentos que ridicularizem ou constringam algumas pessoas a participarem dos espaços e debates acadêmicos; interrupções excessivas ou explicações desnecessárias a fim de “complementar” suas falas; a moral, o comportamento e a imagem de mulheres sendo colocadas em julgamento por colegas homens; a desqualificação da sanidade mental de mulheres como “desequilibradas” ou “histéricas”; influência de experiências pessoais na apreciação da produção intelectual de uma mulher; ignorar como as dinâmicas de desigualdades estruturais afetam a vida; adoção de critérios nos processos seletivos e avaliativos que inviabilizam a aprovação de um determinado perfil de pessoa; presença exclusiva de homens nas bancas; atribuição de apelidos pejorativos ou tarefas humilhantes; exposição excessiva da vítima de assédio e de violência; ausência de mecanismos reparadores e de prevenção do assédio sexual e moral, a responsabilização efetiva, acolhimento e restabelecimento de uma vida livre de violência para as vítimas. Outro aspecto que considero importante é o que é apontado como “vulnerabilidade física, econômica ou social” (Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, 2024), que diz respeito a experiências prévias que possam “tornar uma aula, um debate ou uma conversa desconfortável para ela (fazendo-a, por exemplo, revisitar situações traumáticas)” (Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, 2024). A maior parte dos aspectos pontuados podem ser estendidos para o tratamento dado para pessoas negras, LGBTQIAPN+, pessoas com deficiência, periféricas, pobres, entre outros grupos marginalizados.

No que tange ao eixo regional, o texto da Diretoria da ANPOF 2023/2024 ressalta:

Em relação às questões regionais, é importante que as parcerias entre programas tenham uma perspectiva de cooperação e organicidade sem o estabelecimento de eventuais hierarquias. É igualmente fundamental a valorização, como, aliás, a área tem feito, dos saberes locais e que a nossa comunidade filosófica acadêmica dialogue com a produção do pensamento indígena tão presente, especialmente, no Norte do Brasil. Defendemos que uma das formas de dirimir as assimetrias regionais é não atuando de modo uniforme, evitando a padronização de um único modelo de pensar filosófico, como se a filosofia pudesse ser dita de uma só forma, mas levando em consideração os saberes já produzidos no solo brasileiro (Diretoria Anpof, 2024).

O texto da Diretoria da ANPOF 2023/2024 finaliza sua reflexão apontando que:

Assim, entendemos que as políticas afirmativas para combater as diversas desigualdades não se resumem a uma espécie de cota, mas de assumir a diversidade e a multiplicidade da filosofia brasileira, que não precisa guardar um modelo hegemônico. Aliás, a ausência da palavra “excelência” no PNPG e no relatório do Seminário do meio termo indica que o desafio é de fato a ampliação da qualidade cuja aferição em termos de avaliação passa, necessariamente, pela compreensão e valorização dos diversos modos de fazer filosofia e das diferentes tradições filosóficas. Se falamos de diferentes tradições filosóficas, o estabelecimento exigente de um só método de filosofar é um contrasenso, não um comprometimento com o desenvolvimento do conhecimento e da filosofia, mas uma imposição que visa à manutenção de um perfil que se propõe hegemônico (Diretoria Anpof, 2024).

Parece que só é possível encontrar filosofia no Brasil fazendo uma virada epistemológica, que exige ampliar os parâmetros sobre o que entendemos por filosofia e filosofar, o que é consequência de uma visão mais ampla de humanidade. Como aponta Katiúscia Ribeiro acerca das filosofias africanas:

O sequestro do Atlântico trouxe filosofias e ciências capazes de reestruturar e realocar os descendentes dispersos pela escravização; o corpo como continente de conteúdo trouxe em seu território corporal elementos capazes de recriar e conduzir a memória e a experiência africana. Essas práticas recriaram nos territórios negros (terreiros, quilombos, irmandades) representações materiais e simbólicas que permitiram o resguardo de capitais científicos, culturais, ambientais e filosóficos que resistem às violações e violências impetradas ao povo negro. Assim, para a legitimidade dessa filosofia, é preciso abandonar o olhar racial sobre as pessoas negras, legitimar sua humanidade e reconhecer um outro *modus cultural* de construção de pensamento. Reintegrar esse lugar é uma ação justa e necessária que a filosofia ocidental precisa assumir – reconhecendo o caráter valorativo da África para as contribuições filosóficas no Brasil e no mundo e não permitindo mais que o fenômeno do epistemicídio gerencie essa avaliação (Ribeiro, 2021, p. 34).

Ou seja, o que está envolvido é um questionamento sobre a superioridade das ontologias ocidentais hegemônicas diante das ontologias “marginais”, como as dos africanos, afrodescendentes, ameríndios, mulheres, pessoas com deficiências, pessoas LGBTQIAPN+. Com foco nas filosofias ameríndias, Filipe Ceppas reflete sobre o porquê de fazer tal questionamento:

Mas por que fazê-lo? Mero exercício de “relativismo cultural”? O que queremos nós, filósofos/as, quando nos debruçamos sobre as culturas indígenas? Trata-se, no mínimo (e não é pouco), de perceber quanto essa demanda interpela algumas concepções tradicionais da filosofia e de seu ensino: que as cosmoapreensões que atribuímos aos ameríndios, assim como seus saberes, mitos e ritos, desafiam, em diversos sentidos, as das filosofias ocidentais, obrigando-nos a reconhecer o quanto o próprio desenvolvimento das cosmovisões ocidentais modernas deve ao encontro, à recusa e à destruição desses outros modos de compreensão e experiências da vida, do mundo, dos seres humanos e não humanos.

Não menos relevante, por fim, é o fato de que pensamos do ponto de vista de uma certa periferia do mundo globalizado. Nós, ocidentais periféricos urbanos, falantes de uma língua latina, herdeiros de complexas tradições de pensamentos e culturas majoritariamente ocidentais, somos também atravessados, em nosso contexto local, em nossas identidades, queiramos ou não, pelas histórias e culturas ameríndias e africanas. Atentar para esses elementos constituintes, suas tensões e aporias, valorizá-los, assumi-los como elementos essenciais de nossas percepções, preocupações, afetos e questionamentos não é mera opção, salvo como uma cegueira antifilosófica muito suspeita diante das condições de nosso próprio pensamento, como Oswald nos ajuda a reconhecer. Trazer tal tomada de consciência para o centro desse exercício que chamamos de “filosofia” – exercício de pensamento cujas estruturas, peculiaridades e finalidades parecem indissociáveis da história do Ocidente, do colonialismo, do patriarcado feminicida, dos etnocídios e genocídios ainda hoje praticados contra indígenas e afrodescendentes – tem a ver com o sentido mesmo que a filosofia pode ter entre nós, nos trópicos, ao menos na medida em que nos colocamos seriamente a questão acerca do que significa, tanto ontem como hoje, filosofar nos trópicos (Ceppas, 2021, p. 26-27).

A questão que este texto leva a pensar é: se a filosofia parte de pensar problemas, de que modo podemos colaborar enquanto filósofos/as/es a partir deste território, considerando a pluralidade de formas de perceber o mundo? A luta pelo filosofar é uma luta pelo reconhecimento da humanidade e dignidade, pois a ausência de reconhecimento da capacidade racional-reflexiva está no cerne de processos de desumanização, ainda hoje. O distanciamento filosófico é um reflexo de um distanciamento social entre as universidades e a sociedade em geral, que precisa ser transformado para que possamos realizar uma filosofia propriamente dita no contato com os problemas. Contudo, promover o filosofar no ensino e na formação pode contribuir para promover processos de humanização e os direitos humanos. Reconhecer a filosofia como um direito humano, significa reconhecer que todes são capazes de filosofar, sem distinção de raça, classe e gênero. É necessária uma luta pelo direito ao filosofar, dentro e fora das universidades.

Esta luta começou em minha vida a partir da luta do filósofo Prof. Trajano. Iniciei o capítulo com uma frase dele que sempre me acompanhou em meus estudos: “Não se deixe dominar pela inércia do hábito”. Este texto existe por causa das questões iniciais colocadas em aula pelo Prof. Trajano acerca da filosofia no Brasil. Talvez eu não tivesse me aprofundado na pesquisa sobre este tema se ele não tivesse cultivado em suas aulas um espaço de questionamento da nossa própria situação enquanto estudantes e filósofos/as/es, rompendo com os hábitos enraizados sobre nossa posição enquanto discente, mas também enquanto docente, já que na maioria dos casos, seja no ensino superior, seja na educação básica, os/as formados/as se tornam professores/as. Hábitos que nos colocam distantes do filosofar.

Será que o panorama descrito pelo Prof. Trajano se alterou? Os cursos de Filosofia estão ocupados em formar filósofos/as/es? Mais do que um objetivo de aula, trata-se de criar condições para o filosofar nas salas de aula, da educação básica ao ensino superior. A preocupação em afirmar se algo é ou não filosofia não pode ser anterior ao reconhecimento da humanidade e racionalidade própria dos diferentes grupos sociais existentes, isto é, o reconhecimento do direito ao filosofar, seja homem, mulher, europeu, brasileiro/a, indígena, negro/a, LGBTQIAPN+, pessoa com deficiência *etc.* Nesse sentido, a filosofia pode ter muito a contribuir para os problemas

contemporâneos, e, especialmente, problemas que emergem do território brasileiro. O que temos direito a pensar, hoje?

## *Referências*

- ANDRADE, Érico. Iremos derrubar as estátuas dos filósofos?. *ANPOF*, 16 jan. 2022. Disponível em: <https://anpof.org/forum/canone--uma-proposta-de-debate/iremos-derrubar-as-estatuas-dos-filosofos2>. Acesso em: 13 jun. 2022.
- ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de Ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- ARRUDA, Antonio Trajano Menezes. *Filosofia geral e problemas metafísicos*. São Paulo: NeAD/Refedor-UNESP, 2011.
- ARRUDA, Antonio Trajano Menezes. Entrevista a João Antonio de Moraes e Marcio Tadeu Girotti. *Revista Kínesis*, Marília, v.5, n.9, ed. esp., p. 01-20, 2023.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 14, 2016.
- BARRETO, Tobias. *Estudos de filosofia*. Introd. e notas de Paulo Mercadante e Antônio Paim; biobibliografia de Luiz Antônio Barreto. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: INL/Record, 1990.
- CANHADA, Júlio. Espírito e matéria no pensamento imperial. *REVISTA CULT*, São Paulo, ano 24, ed. 268, p. 20-23, abr. 2021. Dossiê: A história da filosofia no Brasil.
- CEPPAS, Filipe. “Índio-mania” e a filosofia nos trópicos. *REVISTA CULT*, São Paulo, ano 24, ed. 268, p. 25-27, abr. 2021. Dossiê: A história da filosofia no Brasil.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.
- DIRETORIA ANPOF 2023/2024. Sobre a pós-graduação no Brasil: desafios e perspectivas. *ANPOF*, 22 jan. 2024. Disponível em: <https://anpof.org.br/forum/pos-graduacao-no-brasil/sobre-a-pos-graduacao-no-brasil-desafios-e-perspectivas>. Acesso em: 21 fev. 2024.
- FARIAS BRITO, R. *Finalidade do mundo: a filosofia moderna*. Fortaleza: TYP, Universal, 1899. v. 2.
- GT FILOSOFIA E GÊNERO DA ANPOF. Ressonâncias do texto “o machismo nosso de cada dia não rima com filosofia”. *ANPOF*, 31 nov. 2023. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/ressonancias-do-texto-o-machismo-nosso-de-cada-dia-nao-rima-com-filosofia>. Acesso em: 21 fev. 2024.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: Goldschmidt, V. A religião de Platão. Trad. Ieda e Oswald Porchat Pereira. São Paulo. *Anais* [...]. DIFEL, 1968. p. 139-147.

GROSGOUEL, Ramón. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, Bogotá - Colômbia, n. 24, p. 123-143, ene.jun. 2016.

HEGEL, George W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

KRENAK, Ailton. De qual humanidade você é? Entrevista concedida a Camilla Millan e Seham Furlan. *ESQUINAS - Revista Digital Laboratório da Faculdade Cásper Líbero*, v. 63, 2019. Disponível em: <https://revistaesquinas.casperlibero.edu.br/edicoes/63/de-qual-humanidade-voce-e/>. Acesso em: 10 maio 2021.

NAHRA, Cinara. O machismo nosso de cada dia não rima com a filosofia. *Coluna ANPOF*, 14 nov. 2023. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/o-machismo-nosso-de-cada-dia-nao-rima-com-a-filosofia>. Acesso em: 21 fev. 2024.

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

REDE BRASILEIRA DE MULHERES FILÓSOFAS. *Protocolo de Enfrentamento da Violência de Gênero*. 2024. Disponível em: <https://www.filosofas.org/protocolo>. Acesso em: 21 fev. 2024.

RIBEIRO, João. A philosophia no Brasil. *Revista do Brasil*, v. 6, n. 22, out. 1917. Disponível em: [http://www.cinfil.com.br/arquivos/joao\\_ribeiro.pdf](http://www.cinfil.com.br/arquivos/joao_ribeiro.pdf). Acesso em: 17 set. 2013.

RIBEIRO, Katiúscia. A legitimidade da filosofia africana no Brasil. *REVISTA CULT*, São Paulo, ano 24, ed. 268, p. 31-34, abr. 2021. Dossiê: A história da filosofia no Brasil.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

TEIXEIRA, Livio. Discurso do Professor Lívio Teixeira, paraninfo da turma de 1948 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – 1939-1949*, 1953. v.1.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 14, p. 110-117, jul. 2020.

# *Filosofia brasileira?*

*Reinaldo Sampaio PEREIRA*<sup>1</sup>

Quer-nos parecer que o debate acerca de uma possível Filosofia Brasileira tem se intensificado nos últimos anos e suscitado uma série de questões que levam a possíveis controversas respostas. A pergunta sobre o que seria uma Filosofia Brasileira parece permitir múltiplas e até mesmo conflitantes respostas e exigir uma pergunta que lhe é anterior: podemos dizer que há, de fato, uma Filosofia Brasileira? Neste texto visitaremos um ou outro problema implicado no referido debate. Desde já, observemos que o propósito deste texto não é, de modo algum, sustentar se há ou se não há uma Filosofia Brasileira. Sendo assim, não será também propósito

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia/Faculdade de Filosofia e Ciências/UNESP/Marília/SP/Brasil/  
reinaldo.pereira@unesp.br

deste texto apresentar um possível entendimento acerca de em que consistiria uma possível Filosofia Brasileira, uma vez que não nos consideramos em boas condições para levar a cabo tal empresa. Isto porque não somos consumidores da literatura especializada que discute a possibilidade da existência de uma Filosofia Brasileira e, havendo tal Filosofia, em que ela consistiria. Portanto não acompanhamos, a não ser de modo bastante distante, os debates concernentes a uma possível Filosofia Brasileira. Posto isto, observemos que o nosso propósito neste texto é tão-somente apresentar algumas condições que, ‘aos nossos olhos’ (talvez bem míopes para tal debate), precisariam ser atendidas para considerar a existência de uma Filosofia Brasileira.

Evidentemente a apresentação de alguns problemas, de alguns questionamentos acerca de uma possível Filosofia Brasileira, como não poderia ser diferente, será feita a partir de uma perspectiva bem particular de análise, em muito influenciada e direcionada por um certo repertório próprio de leituras, por certos interesses no debate filosófico, pelas nossas preferências (por diversos motivos) por alguns debates e não por outros, pelas nossas escolhas *etc.* Em uma palavra: tal debate aqui a ser apresentado é resultante de uma série de particularidades, as quais conferem um olhar bem particular dentre os múltiplos olhares possíveis para tais questões. Tivesse sido outro o nosso repertório de leitura, a partir de outros autores, com debates bem distintos daqueles que costumamos acompanhar, talvez fossem outras as condições a serem apresentadas aqui para caracterizar algo como Filosofia Brasileira.

Convém ainda observarmos que o questionamento sobre se há ou não há uma Filosofia Brasileira não nos parece em nada desmerecer o que se faz aqui no Brasil em Filosofia, não nos parece significar que não haja excelentes teóricos críticos de Filosofia aqui no Brasil. Muito diferente disso: quer-nos parecer que temos muitos bons teóricos críticos de Filosofia no Brasil, assim como bons historiadores da Filosofia. Em relação à História da Filosofia, convém notar que não entendemos que fazê-la seja apenas e necessariamente pisotear o mesmo gramado pisado pelos filósofos discutidos pela História da Filosofia, ou apenas interpretar o que tais filósofos propuseram em suas filosofias. Ademais: consideramos que uma boa com-

preensão do que grandes filósofos propuseram já pode ser muita coisa. Valer-se das filosofias de tais filósofos para, por exemplo, examinar os seus alcances, as suas possíveis vulnerabilidades *etc.*, não nos parece pouca coisa. Podemos nos apropriar de tais filosofias para sofisticadas análises sobre os seus objetos, como nos apropriarmos de teorizações sobre a democracia (as quais remontam à antiguidade grega antiga, como em célebres textos do século IV a.C., como a *República* de Platão ou a *Política* de Aristóteles) para nos auxiliarem a compreender a nossa jovem e frágil democracia brasileira, sem que, para isso, necessitemos desenvolver uma filosofia sobre a democracia. Somos daqueles que não acreditam que se invente a roda ou se realize outras grandes invenções com certa frequência na Filosofia, mas acreditamos que, assim como houve e há a criação dos mais engenhosos modelos de rodas para serem usados para diversos propósitos, do mesmo modo quer-nos parecer haver certos usos e adaptações das mais variadas filosofias para dar conta dos mais variados problemas. Nesse sentido, a História da Filosofia revela excelentes estudos de ‘correções’, complementações, adaptações de filosofias para dar conta de diversos problemas. Aqui neste texto não vamos sequer levantar o questionamento se esses empregos dos diferentes usos da Filosofia podem ser considerados filosofias. Esse não é o ponto que nos interessa aqui.

Apresentadas essas observações iniciais, retomemos o questionamento do qual partimos, atentando para uma das grandes lições deixadas por Platão, qual seja: antes de discutir sobre algo, é preciso perguntar pelo ‘*ti estin*’, é preciso perguntar pelo ‘o que é’ esse algo, sob pena de, ao não ser formulada e minimamente respondida tal pergunta, realizar-se um longo debate sobre o objeto investigado (neste caso sobre a Filosofia Brasileira) e, após longo debate, descobrir que o entendimento acerca do objeto do debate não ser o mesmo entre os debatedores, de modo a, segundo o entendimento particular que possui cada debatedor, posições bem distintas, e até mesmo conflitantes, serem defensáveis. Começemos então questionando o que seria uma Filosofia Brasileira. Sendo esta uma espécie de Filosofia, questionemos primeiramente o que é a Filosofia, questionamento esse que parece levar a múltiplas possíveis respostas.

Se é possível haver múltiplos entendimentos acerca do que algo é, múltiplas distintas coisas podem ser entendidas como sendo o mesmo algo, como no caso da duplicação do entendimento do que é mãe. Se podemos considerar mãe tanto uma mulher que gera um filho como a que o cria sem tê-lo gerado, neste caso, se uma mulher que gerou um filho, o qual foi criado por outra mulher, em certo momento, reclama na justiça a ‘devolução’ da criança gerada, um grande problema judicial pode se seguir, visto que, tendo sido duplicado o entendimento acerca do que é mãe, ambas as mulheres podem, de um certo modo, reivindicar que são mães da mesma criança. O mesmo problema não ocorreria se o entendimento acerca do que é mãe fosse uno (ou a mulher que gera ou a mulher que cria). Se é uno o entendimento acerca do que algo é, então apenas um certo tipo de coisa pode ser entendido como sendo tal: se triângulo é, por exemplo, uma figura geométrica com três lados e três ângulos (cuja somatória –dos ângulos internos– perfaz  $180^\circ$ ), e se tal conhecimento dessa figura for uno e evidente, ninguém ficará em dúvida se uma figura qualquer é ou não é um triângulo, isto é, se uma figura geométrica tem ou não tem três lados e três ângulos. Em casos como esses (diferentemente do caso anterior, o caso da mãe), as opções contrárias são excludentes: ou uma figura é ou não é triângulo.

A possibilidade de entendimento acerca do que é a Filosofia parece muito distante da possibilidade de um certo entendimento uno, como no exemplo do triângulo. A possibilidade de entendimento acerca do que é a Filosofia parece mais próxima do entendimento do exemplo de mãe, mas não com o entendimento do termo ‘Filosofia’ sendo apenas duplicado, mas multiplicado muitas vezes. Nesse sentido, a Filosofia parece ser entendida de múltiplos modos, o que nos possibilita compreender múltiplas coisas como Filosofia. Se questionássemos ‘o que é a Filosofia’ considerando a Filosofia grega antiga, talvez a tarefa de responder a tal pergunta fosse bem menos árdua que a tarefa de responder ‘o que é a Filosofia’ na modernidade ou na contemporaneidade. Hoje, parece muito longe de ser suficiente recorrer aos termos gregos *filia* e *sofia* para responder à pergunta sobre o que é a Filosofia.

Acerca do que é a Filosofia parece não haver nem um entendimento uno nem mesmo entendimentos muitas vezes aproximados que gozem

do consenso daqueles que dela se ocupam, sejam estes Historiadores da Filosofia, filósofos *etc.* Dada a talvez impossibilidade de responder ‘o que é a Filosofia’ de modo uno e afirmativo, tentemos, então, primeiramente, buscar uma certa compreensão negativa acerca dela, uma certa compreensão do que ela parece não ser. Começemos essa apresentação negativa pelo seu objeto de estudo: quer-nos parecer que há objetos de análise que talvez possam não ser apropriados à Filosofia, como os hábitos alimentares específicos de alguns grupos ribeirinhos ou de alguns grupos de pescadores. Tais objetos de investigação parecem bem mais apropriados a outras disciplinas, como a Antropologia. Mas se perguntarmos: haverá um modo apropriado à Filosofia de estudar ribeirinhos ou grupos de pescadores? Tal resposta pode sinalizar para um certo modo de investigação apropriado à Filosofia. Nesse sentido, não parece razoável à Filosofia nem examinar objetos de análise muito particulares, nem os examinar de modo muito particularizante. Não nos parece próprio à Filosofia, por exemplo, analisar um regime de governo de um país em um certo período determinado, portanto em um certo contexto espaço-temporal, exceto quando tal análise possibilita, de algum modo, exames mais generalizantes acerca do objeto contextualizado espaço-temporalmente. Análises mais particularizantes acerca de um regime de governo, como a análise das particularidades da democracia no Brasil pós 1985, parecem mais apropriadas à Ciência Política que à Filosofia Política.

Se entendermos que cabe à Filosofia Política empreender de modo particularizante tal análise de um certo regime de governo contextualizado espaço-temporalmente, então em que, neste caso, a análise da Filosofia Política distinguir-se-ia da análise da Ciência Política? E aqui é importante notar que evidentemente não estamos querendo sugerir que cada disciplina deve ter seus objetos próprios de investigação e que tais objetos não possam ser próprios a outras disciplinas. Isso nos parece absurdo. Um mesmo objeto de investigação, como o homem (homem aqui entendido como *anthropos*, como todo indivíduo que faz parte da espécie humana), pode ser analisado de múltiplas perspectivas por diversas disciplinas, como a Filosofia, a Antropologia, a História, a Psicologia *etc.* Tais análises podem ser efetuadas de modos distintos, segundo cada disciplina. Com isso,

também não estamos querendo sugerir que não possa haver certos pontos comuns de análise de disciplinas distintas, como a Filosofia Política e a Ciência Política. Certamente há! Mas, se os objetos da Filosofia Política e da Ciência Política podem ser os mesmos e, podendo também ambas as disciplinas analisarem do mesmo modo os seus objetos, então retomemos a nossa pergunta: nesse caso, em que a Filosofia Política distinguir-se-ia da Ciência Política?

Tratando agora positivamente tanto o objeto da Filosofia como o modo de análise mais próprio a ela, quer-nos parecer que é mais próprio à Filosofia objetos mais universais, investigados de modo universalizante. Valendo-nos do nosso exemplo supramencionado: quer-nos parecer mais apropriado à Filosofia Política analisar não a democracia em um contexto espaço-temporal bem específico, mas a democracia de modo geral, análise essa que poderá ser utilizada no exame de diversos contextos particulares, como no exame da democracia pós 1985 no Brasil ou em algum outro contexto espaço-temporal específico. Não estamos, com isso, entendendo que seria necessário pensarmos um sentido uno de democracia válido para todo contexto espaço-temporal. Não nos parece haver um sentido uno de democracia que abarcaria os múltiplos regimes de governo considerados enquanto tais. A democracia direta da Atenas do séc. V a.C. em muitos aspectos difere da democracia representativa no Brasil. São modelos distintos de democracia. Sendo assim, evidentemente a análise acerca das democracias pela Filosofia Política deve contemplar particularidades, mas não particularidades bem específicas cuja especificidade seja dada concretamente pelo contexto espaço-temporal (de uma localidade, como em um certo país, e em certa época específica), como no Brasil pós 1985. Quer-nos parecer que cabe à Filosofia Política analisar tipos distintos de democracias em condições distintas em que elas poderiam ser implementadas, mas tais análises deveriam ser feitas de um modo geral. Por exemplo: a democracia de um certo tipo, sob tais e tais condições gerais. Essas análises gerais de tipos de democracia sob condições gerais distintas, parecem-nos próprias à Filosofia Política. A investigação concernente a particularidades ‘concretas’ de um tipo de democracia em um tal país e em tal época, isso quer-nos parecer que já não é tão próprio à Filosofia Política, mas sim a outras dis-

ciplinas, como a Ciência Política. E aqui convém ainda observar que evidentemente os limites entre o que seria próprio à Filosofia Política e o que seria próprio à Ciência Política não são dados por uma linha delimitadora de ambos os domínios, mas por regiões comuns que separam ambos os domínios, cada qual com as suas especificidades próprias.

Voltando agora o olhar para o que talvez possamos afirmar positivamente acerca da Filosofia: podemos encontrar várias características que seriam próprias a ela, como ser uma disciplina crítica. Tal característica, apesar de necessária à análise filosófica, não parece suficiente para caracterizar uma análise como filosófica e distingui-la da análise própria a outras disciplinas, como a História ou as Ciências Sociais, às quais também cabe analisar criticamente os seus objetos. Poderíamos sugerir outras tantas características positivas que consideramos próprias à Filosofia, mas que também não seriam suficientes para distingui-la das demais disciplinas. Não nos parece ser o caso aqui de arrolarmos tais características. Uma característica que nos parece própria às demais disciplinas, mas que nos parece mais apropriada à Filosofia é a análise conceitual detalhada, rigorosa, muito embora também essa característica talvez não possa ser entendida como critério suficiente para considerar uma análise conceitual detalhada como sendo necessariamente filosófica.

Se a Filosofia não se distingue das demais disciplinas (como a História, as Ciências Sociais *etc.*) por suas análises críticas ou pelo exame cuidadoso da sua malha conceitual, talvez ela possa ser entendida (como já começamos a sugerir anteriormente) como uma disciplina que tende a tratar os seus objetos de análise de modo mais universalizante. E aqui mencionamos ‘mais universalizante’ supondo a possibilidade de afirmar graus e modos distintos de universalização. Chamemos a atenção aqui para o emprego de ‘universal’ em dois sentidos distintos. Em um primeiro sentido: uma cadeira singular de uma sala, de um certo modo, é um particular em oposição ao universal ‘conjunto das cadeiras da sala’. ‘O conjunto de cadeiras da sala’, por sua vez, quando considerado em relação às cadeiras existentes, talvez possa ser considerado, de uma certa perspectiva, um particular em relação ao universal que o abarca, a saber, as cadeiras existentes. Em relação a possíveis ‘graus’ de universalidade, parece razoável esperar

que a Filosofia procure a máxima universalização na medida em que os seus objetos de investigação assim o permitam.

Um segundo entendimento de universalidade diz respeito a múltiplas perspectivas como algo pode ser considerado, como ocorre no seguinte caso: podemos considerar uma cadeira que se encontra agora à minha frente como um particular, levando em conta todas as suas particularidades (várias das quais podem ser distintas de outras cadeiras particulares, como a sua cor, os materiais de que ela é formada *etc.*). Mas essa mesma cadeira à minha frente pode ser considerada de um segundo modo, como um universal cadeira. Enquanto tal, não levamos em consideração as particularidades desta cadeira (várias das quais distintas de outras cadeiras particulares), mas consideramos o que é comum a todo objeto que tomamos como cadeira, como ele ser composto de pés, encosto, assento, possuir uma certa função, isto é, sendo composto por aquilo que talvez pudéssemos chamar de atributos essenciais da cadeira, atributos essenciais esses que nos permitem reconhecer tal objeto como uma cadeira e não como uma mesa ou outra coisa qualquer. Podemos ainda considerar tal cadeira particular de um terceiro modo (não mais como um singular cadeira e não mais como uma cadeira universal), modo este mais generalizante que quando a consideramos como um universal cadeira: podemos considerar a cadeira enquanto corpo. Neste sentido, não mais sendo relevante se tal objeto possui pés, encosto, assento e uma certa função, mas sendo talvez relevante apenas considerar que tal objeto é um existente que ocupa lugar no espaço, portanto possuindo materialidade. Podemos ainda considerar esse mesmo objeto, a cadeira à minha frente, de um outro modo ainda mais universalizante. Podemos considerá-la como um ser. Neste caso, talvez importando apenas que ele é um existente, independentemente se ocupa ou não lugar no espaço, independentemente, portanto, se possui materialidade. Talvez um modo de considerar a Filosofia seja enquanto uma disciplina que tende a fazer análises mais generalizantes dos seus objetos, assim como (em um exemplo maximamente universalizante) era próprio à Metafísica antiga (como em Aristóteles), a qual teve como um dos seus grandes objetos de estudo justamente o ser.

Posto isso, muito embora não tenha sido apresentada uma definição de Filosofia, parte-se aqui de um certo entendimento primeiro acerca do que a Filosofia está sendo considerada neste texto, a saber, uma disciplina crítica, que trabalha com rigor a sua malha conceitual e trata dos seus objetos de análise do modo mais universalizante possível. Se obviamente também cabe à Filosofia análises de objetos com menor grau de universalidade (em comparação, por exemplo, com o estudo do ser), as análises de tais objetos talvez devam, em geral, ser realizadas do modo mais universalizante possível. Se é assim, vejamos algumas consequências para pensar o problema de certa universalização em relação à proposta de uma possível Filosofia Brasileira. Mas, antes, examinemos, ainda que muito rapidamente, o que poderia significar o ‘brasileira’ na expressão ‘Filosofia Brasileira’. Nesse sentido, queremos aqui sugerir cinco possibilidades do emprego do adjetivo ‘brasileiro(a)’ para verificar se eles nos auxiliam de algum modo a entender o ‘brasileira’ na expressão ‘Filosofia Brasileira’.

1) Uma primeira tentativa de caracterizar uma Filosofia como brasileira seria pelo idioma. Nesse sentido, uma Filosofia poderia ser caracterizada como brasileira por ser elaborada no idioma falado no Brasil, o português? Do mesmo modo, uma Filosofia poderia ser considerada francesa por ter sido escrita em francês? É possível uma Filosofia Francesa escrita em outro idioma que não o francês? Uma Filosofia não parece poder ser caracterizada como tal por conta do idioma em que ela é elaborada. Não parece razoável sugerir que uma Filosofia é de um certo tipo por ser elaborada em um certo idioma. Nesse sentido, não parece razoável sugerir que uma Filosofia seria brasileira por ter sido feita no idioma falado no Brasil, o português, assim como não parece fazer sentido caracterizar a Filosofia Francesa por ter sido elaborada em francês. Se assim fosse, um mesmo conteúdo filosófico elaborado: i) em um primeiro caso, em português do Brasil e, ii) em um segundo caso, em francês, faria com que um mesmo conteúdo gerado, i) no primeiro caso, fosse caracterizado como Filosofia Brasileira; ii) no segundo caso, como Filosofia Francesa, o que não parece razoável.

2) Parece desnecessário gastar muita tinta com a sugestão que uma Filosofia seria considerada brasileira por ter sido produzida por brasileiros.

Não parece plausível, após a elaboração de um certo conteúdo filosófico, necessitar examinar os documentos de identidade do(a) elaborador(a) de tal Filosofia para verificar se se trata ou não de um(a) brasileiro(a) e, sendo o caso, aí então tal Filosofia poder ser considerada brasileira. Ademais, recebendo tal autor(a) uma segunda nacionalidade, como a francesa, tal Filosofia passaria a ser franco-brasileira?

3) O território em que tal Filosofia é elaborada também não parece ser suficiente para caracterizá-la como sendo de um certo tipo. Nesse sentido, não parece razoável caracterizar uma Filosofia como brasileira por ter sido produzida em solo brasileiro, assim como caracterizar uma Filosofia como francesa por ter sido produzida em solo francês. Considerar o solo como condição suficiente para denominar uma Filosofia como brasileira não parece razoável. Alguém que produzisse certa Filosofia em parte no Brasil e em parte na França faria com que tal filosofia fosse considerada franco-brasileira?

4) Quer-nos parecer que uma possibilidade bem mais razoável para caracterizar uma Filosofia como brasileira diria respeito ao modo de fazer Filosofia no Brasil, ao modo de fazer Filosofia com um ‘jeitão’ brasileiro. Se a Filosofia Brasileira assim pode ser caracterizada por se tratar de uma Filosofia com ‘jeitão’ brasileiro, assim como se diz do ‘jeitão’ do futebol brasileiro ou do ‘jeitão’ do futebol sul-americano, então, no caso da Filosofia, seria necessário responder: o que seria esse ‘jeitão’? O que o caracterizaria? Qual o modo específico de fazer Filosofia que lhe conferiria um ‘jeitão’ brasileiro? E aqui novamente nos vemos em dificuldade. Que ‘jeitão’ de fazer Filosofia seria próprio ao Brasil?

5) Uma outra possibilidade que também nos parece mais razoável é entender que o que caracterizaria a Filosofia Brasileira seria um certo objeto específico que lhe seria próprio. Mas qual poderia ser esse objeto? Que características tal objeto deveria possuir? Certa vez ouvi em um evento da Filosofia (no *campus* I da Unesp de Marília) um palestrante sugerindo que um bom objeto de estudo para a Filosofia Latino-americana seria a ideia de ‘emancipação’. Imagino que, assim como essa (ao que nos parece) boa sugestão de objeto de análise para uma Filosofia Latino-americana, haja outros bons temas bastante caros à América Latina e especificamente caros

a alguns dos países latino-americanos, como o Brasil, temas esses que poderiam engendrar interesses para além das fronteiras brasileiras. Mas que temas seriam esses?

Em relação a um possível tema próprio à Filosofia Brasileira, façamos uma distinção entre dois distintos entendimentos sobre como ele poderia ser considerado como tal: um primeiro sentido de um tema brasileiro seria este apresentado com o exemplo da emancipação como tema para a Filosofia Latino-Americana. Mas, então, qual ou quais temas seriam apropriados a uma Filosofia Brasileira? Um segundo entendimento que talvez possamos ter acerca de um tema considerado próprio a uma Filosofia Brasileira seria o de um tema concernente a uma realidade exclusivamente ou quase exclusivamente brasileira. Assim, se 'x' fosse uma realidade apenas ou quase apenas própria ao Brasil, parece razoável considerar que 'x' poderia ser um tema propriamente brasileiro. Mas, se o estudo de 'x', feito de modo universalizante, talvez possa gerar interesse a muitos que se ocupam com 'x' no Brasil, talvez tal estudo tenha pouco interesse a estudiosos da Filosofia de outros países, exceto talvez em casos como 'x' ser analisado a título de exemplo para uma investigação mais ampla, ou então se houver a possibilidade de 'x' de algum modo consistir em uma realidade própria também a outras localidades, a outros países. Se tais objetos de análise não despertassem interesse ou despertassem pouco interesse investigativo fora do Brasil, então talvez essa Filosofia Brasileira conversaria apenas ou quase apenas consigo própria. Neste caso, a extensão dos ecos dos seus debates seria curta. O alcance de tal Filosofia talvez não se estendesse para além dos interesses de investigadores daqui do Brasil e de alguns outros poucos investigadores que porventura tivessem algum interesse em tais objetos de estudos específicos aqui do Brasil. Evidentemente que tal campo restrito de interesses deste debate filosófico fora do Brasil não implicaria necessariamente em esvaziar a importância de tal estudo, mas tal Filosofia não teria o alcance de estudos como o de grandes temas examinados na História da Filosofia.

Se a Filosofia Brasileira for considerada uma Filosofia crítica, que examina com certo rigor a sua malha conceitual, uma disciplina que tem seus objetos próprios e seu modo particular de analisá-los, então

seria talvez necessário agora dizermos quais objetos seriam esses e de que modo próprio à Filosofia Brasileira eles seriam analisados, e qual grau de universalidade tais análises possuiriam. É evidente que tais questões são apenas algumas das muitas que poderiam ser formuladas acerca de uma possível Filosofia Brasileira. É claro que essa abordagem feita aqui é de uma perspectiva bem particular, vista (com alto grau de miopia) de uma posição pouco privilegiada de quem não acompanha de perto o debate sobre uma possível Filosofia Brasileira. Como acreditamos que problemas como esse (sobre a existência de uma possível Filosofia Brasileira) são mais bem visualizados (e conseqüentemente examinados) a partir de uma composição de múltiplos olhares para eles, deixemos registrado aqui neste capítulo de livro o nosso míope olhar para o problema em questão. Voltemos agora o olhar para aqueles que olham para tal problema com menor grau de miopia.

# *Valores cognitivos revisitados: uma perspectiva pragmático- epistemológica feminista*

*Edna Alves de SOUZA*<sup>1</sup>

## *Introdução*

É bastante comum a pergunta se um determinado enunciado consiste em juízo de valor ou em asserção de fato. Quando é feito esse tipo de questão, a pressuposição é a de que, se for um juízo de valor, não poderá ser uma asserção de fato. E, provavelmente, que juízos de valor são subjetivos.

---

<sup>1</sup> Curso de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre (CFCH-UFAC), Rio Branco, Acre, Brasil, E-mail: edna.souza@ufac.br

A perspectiva segundo a qual os juízos de valor não são afirmações fatuais e a subsequente inferência de que, não sendo factuais, objetivos, então, são subjetivos, tem uma trajetória duradoura na história da filosofia ocidental. Tradicionalmente, asserções de fato foram associadas aos enunciados que expressam o que as coisas são, como são e por que são, enquanto juízos de valor foram associados aos enunciados que avaliam ações, acontecimentos, sentimentos e intenções, ou que expressam não o que são as coisas, mas o que ou como elas deveriam ser. Os primeiros constituiriam o *corpus* da ciência e os segundos o da ética.

Esta perspectiva, no entanto, tem sido ampla e profundamente criticada, sobretudo por argumentos pós-modernos. Tais argumentos são chamados de pós-modernos devido ao foco crítico dado por eles aos ideais e práticas científico-filosóficas que tiveram origem na guinada epistemológica moderna e que se tornaram e permanecem, culturalmente, dominantes.

Putnam (2002), Lacey (2008) e Longino (2017) ocupam um lugar reconhecido como tradicional no contexto da filosofia analítica, ao procurarem mostrar os limites e “perigos” de radicalizações pós-modernas. No entanto, ao considerarmos suas investigações, podemos constatar que eles se inserem e engrossam, de certo modo, a corrente de pensadores que, provenientes não apenas da filosofia, procuram refletir sobre o papel que os valores desempenham na forma de efetivação da ciência (algo que os aproxima de pensadores ditos pós-modernos, apesar das marcadas diferenças existentes entre eles).

O nosso objetivo consiste em refletir sobre uma possível relação existente entre fatos e valores à luz de algumas das ideias de tais pensadores contemporâneos – Putnam (2002), Lacey (2008) e Longino (2017) – para, então, revisitarmos os valores cognitivos, de uma perspectiva pragmático-epistemológica feminista.

Para atingirmos o nosso objetivo, em um primeiro momento, analisaremos a elevação da mera distinção de fato e valor, aparentemente inofensiva, à categoria de uma dicotomia absoluta e engessadora. E, então, consideraremos como, em reação a essa última, levanta-se a proposta da tese da imbricação entre fatos e valores. Em seguida, apresentaremos

uma caracterização das epistemologias feministas ou abordagens feministas da ciência, com destaque para proposta empirista feminista, segundo a qual a objetividade do conhecimento científico é contextualizada: não há dados puros, tampouco valores são apartados da realidade efetiva. Revisitaremos, então, os valores cognitivos ortodoxos, contrapondo-os às virtudes alternativas defendidas por epistemólogas feministas. Finalizaremos com uma reflexão sobre o papel dos valores ou virtudes pragmático-epistemológicas feministas frente a alguns dos desafios atuais a serem enfrentados pela humanidade.

### *1 Da dicotomia à imbricação entre fato e valor*

Para compreender a tese da imbricação entre fato e valor, há de se considerar, em primeiro lugar, a diferença existente entre uma distinção (ordinária) e uma dicotomia (metafísica); em segundo lugar, o processo histórico que nos legou a arraigada dicotomia fato/valor; e, finalmente, a razoabilidade da proposta de uma revisão do cenário dicotômico que, por sua vez, implicaria ou no reconhecimento da mera distinção entre fato e valor, mas não da dicotomia entre eles, ou na defesa da tese da imbricação de fato e valor.

A distinção é um procedimento heurístico ou didático-metodológico comum na vida diária ou na atividade acadêmica, científica, o qual pode ser exemplificado pela realização de classificações, tipologias. É o que estamos fazendo agora ao elencarmos características peculiares de ‘distinção ordinária’ para contrapô-las às de ‘dicotomia metafísica’ ou, o que faremos a seguir, ao contrapormos as epistemologias feministas à tradicional. Sendo assim, a distinção pode ser entendida como a ação de separar aspectos, caracteres, qualidades *etc.* que diferem uma coisa de outra. Não é a esse procedimento que críticas serão dirigidas.

Já a dicotomia é uma espécie de polarização, feita nessas mesmas áreas, que encobre relações complexas, que é limitante, segregadora. Pode ser exemplificada com a divisão de um elemento em duas partes, via de regra,

entendidas contraditoriamente ou contrariamente, como o bem e o mal, o dia e a noite, o branco e o preto. Dizer que a cor branca difere da preta não é o mesmo que dizer que branco é **contrário** de preto. Outro aspecto revelador da falsidade dicotômica é mostrar dois pontos de vistas de uma situação, como se fossem as únicas opções, e, ainda, excludentes entre si, quando podem existir outras opções, não levadas em consideração, ou não haver contradição (ou qualquer outro impedimento) para que ambas sejam escolhidas ao mesmo tempo.

Além disso, como observa Putnam (2002), distinções ordinárias têm âmbitos de aplicação determinados e não há surpresas se elas não se aplicam sempre. Pelo contrário, distinções ordinárias têm um propósito pragmático bem definido. O mesmo não é válido para as dicotomias que têm a pretensão de universalização.

Ao considerarmos a diferenciação mencionada entre distinção e dicotomia, já podemos observar alguns problemas concernentes ao estabelecimento de dicotomias em geral. Agora, gostaríamos de focar em um caso particular de dicotomia, aquela entre fato e valor, e em seu legado problemático.

Em *O colapso da dicotomia fato e valor e outros ensaios*, Hilary Putnam (2002), como sugerido no título, apresenta uma crítica à dicotomia fato e valor e, ainda, argumenta a favor da imbricação entre fatos e valores. A proposta da imbricação entre fato e valor é bastante provocativa e significativa, pois coloca em questão a imagem dos valores tal como tradicionalmente entendidos e adotados.

Segundo Putnam (1981), o problema da imbricação entre enunciado de fato e juízo de valor é urgente e, diferentemente de outros temas filosóficos, de interesse geral para reflexão de quaisquer intelectuais. Afirma, ainda, que a distinção entre os mesmos é tão aceita a ponto de se tornar uma espécie de instituição cultural.

Putnam (2002) percorre a história da dicotomia fato/valor de David Hume à filosofia recente. Para ele, Hume formulou a máxima segundo a qual de um juízo de fato, questão sobre o que é, não se pode retirar qualquer conclusão sobre valores, o que deve ser ou, em outros termos, que

não se pode inferir um ‘deve’ a partir de um ‘é’. A interpretação do que realmente disse Hume e se ele de fato enunciou essa máxima, que ficou conhecida como a lei de Hume, é ainda objeto de discussão.

A passagem da obra de Hume (2009, p. 509) que mais se aproxima ao que lhe é imputado, de acordo com nossa pesquisa, é a seguinte:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível [à primeira vista], porém da maior importância. Pois como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece totalmente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes.

No excerto citado, podemos observar que Hume (2009) tem um pressuposto implícito e, como tal, parafraseando-o, imperceptível à primeira vista, porém, da maior importância. Ele assume uma dicotomia entre “questões de fato” e “relações de ideias”, em decorrência, ao que parece, de sua concepção metafísica do que é um fato. É dessa concepção que infere a *inderivabilidade* dos ‘deves’ a partir dos ‘és’, sem fazer qualquer questionamento sobre o seu caráter metafísico e absolutista.

Putnam (2002) explica que o critério de Hume para o que era uma questão de fato pressupunha uma semântica figurativa, imagética. As ideias são figurativas, ou seja, elas só podem representar uma questão de fato assemelhando-se, de alguma maneira, a ela. Mas e quanto às ideias que possuem propriedades claramente não-figurativas? Para preservar o critério figurativo das ideias, Hume considerou aquelas que não podiam ser figuradas como algo à parte: sentimentos, emoções *etc.*

Além disso, como indica Putnam (2002), Hume faz mais do que afirmar que não se pode inferir um deve a partir de um é, “ele afirma mais amplamente que não há ‘questão de fato’ acerca do *correto* e tampouco da *virtude*”. Essa imagem dicotômica das questões de fato *versus* questões de valor perdurou, predominantemente, até a contemporaneidade, encontrando no Positivismo Lógico o seu auge, seguido de um declínio considerável.

Os positivistas lógicos classificam os nossos juízos putativos em duas categorias dicotômicas: (1) naqueles que são ‘sintéticos’ (juízos empiricamente verificáveis ou falsificáveis) ou ‘analíticos’ (juízos verdadeiros ou falsos somente com base nas regras lógicas); e (2) naqueles que são cognitivamente carentes de significado cognitivo, notoriamente, todos os nossos juízos éticos, metafísicos (sejam ônticos ou epistêmicos) e estéticos.

O problema central surge, portanto, não da elaboração de distinções, que são muito úteis em determinados contextos, mas da sua elevação ao *status* de dicotomia, vale dizer, ao de uma tese metafísica; no caso exemplificado, a de que a ética não trata de questões de fato, o que mostra não só uma autocontradição do positivismo lógico (que queria se expurgar da metafísica ao mesmo tempo em que subjacentemente a adotava), mas também uma das consequências desastrosas da dicotomia assumida (desvincular a ética de sua base na realidade).

As caracterizações tradicionais de ética e ciência, como campos absolutamente diferentes, com objetos e objetivos diferentes, explicitam o fundamento de afirmações, como a de Poincaré ([1905] 1958, p. 12): “Ética e ciência têm seus próprios domínios, que se tocam, mas não se interpenetram”. Em outras palavras, tais caracterizações, supostamente, sustentariam uma imagem comum da ciência, denominada por Lacey (2008, p. 19) de “ciência livre de valores”, segundo a qual “o conhecimento científico é neutro, o conhecimento científico em si não serve a nenhum valor particular, mas pode ser aplicado em favor de quaisquer valores”. Apesar do feitiço/fetice provocado por essa imagem da ciência livre de valores, podemos reconhecer que, tanto histórica como efetivamente, o campo da ciência está estreitamente vinculado ao da ética, pois suas questões basilares mantêm interdependência entre si. Em vez da incessante busca por aperfeiçoamento teórico e metodológico para se atingir a objetividade (estéril)

idealizada e tão almejada, o que deveria estar na base das motivações da pesquisa científica seria a compreensão das intrincadas interrelações (cognitivas, emocionais, psicológicas, culturais, políticas, econômico-sociais *etc.*) de apreensão humana contextualizada da realidade.

Se essas considerações estiverem corretas, as avaliações éticas devem ser consideradas no momento de descrever ou determinar como deve ser não apenas a conduta do cientista, mas o procedimento científico como um todo. Por isso, as considerações de pensadores como Lacey (2008), Putnam (2002) e Longino (2017) – que veremos a seguir – se desenvolvem como uma tentativa de responder a algumas questões que, tradicionalmente, recobrem áreas da filosofia que não costumam ser misturadas. Desse modo, embora seus trabalhos manifestem clara afinidade com o que denominamos de filosofia analítica da ciência, abordam questões que, mais ligeiramente, classificá-riamos como éticas ou políticas.

Nessa esteira, em *Valores e atividade científica 1*, por exemplo, Lacey (2008) esclarece que a motivação de seu programa de pesquisa consiste em responder às seguintes questões: 1. Como conduzir a pesquisa científica? 2. Como estruturar a sociedade? 3. Como desenvolver o bem-estar humano? Para ele, essas questões não podem ser isoladamente respondidas, pois existe uma relação dialética entre elas, que reflete a interação estreita existente entre ciência e valores.

Tal motivação, no entanto, é considerada uma intromissão prejudicial à correta realização da atividade científica, quando, segundo Lacey (2008, p. 15-16), se tem aquela imagem moderna de ciência “livre de valores”: *imparcial, neutra e autônoma*. A legitimação, o prestígio e o suposto valor universal da ciência estão vinculados à imagem da *ciência livre de valores* e das práticas científicas que permitem *aplicações tecnológicas*, as quais transformaram sobremaneira o mundo nos tempos atuais. Sendo assim, sua tentativa de descrever apropriadamente o modo de efetivação da ciência, com a indicação do papel exercido pelos valores cognitivos e sociais nesse processo, bem como o seu modo de apreciar a ciência, não apenas pelo valor cognitivo de seus produtos teóricos, mas também, de maneira mais ampla, por sua contribuição para a justiça social e para o bem-estar humano, desafiam a lógica estabelecida da tradição epistemo-

lógica. Segundo a concepção tradicional, a ciência é caracterizada pelas teses mencionadas acima da imparcialidade, neutralidade e autonomia. A ciência é imparcial porque somente aceita uma teoria como científica se ela manifestar “os valores cognitivos num alto grau à luz dos dados empíricos disponíveis e de outras teorias apropriadamente aceitas; como ela se relaciona com os valores morais e sociais nada tem a ver com a aceitabilidade de uma teoria”; neutra, pois a ciência, “em princípio, pode ser aplicada na prática independentemente dos valores que são sustentados” por uma comunidade ou indivíduo. Por extensão, a ciência é autônoma uma vez que não está sujeita às “influências externas”, satisfazendo os requisitos anteriores de imparcialidade e neutralidade.

Notemos que a imparcialidade tem como pressuposto uma distinção entre valores cognitivos e valores morais/sociais. Essa diferenciação é crucial para se interpretar apropriadamente o modelo de interação entre ciência e valores tal como propõe Lacey (2008), e para tornar compreensível a sua defesa da imparcialidade, ao mesmo tempo que, diferentemente do ponto de vista tradicional, não sustenta a manutenção dos valores morais e sociais fora do núcleo da atividade científica.

Como esclarece o mesmo Lacey em entrevista concedida em 2014 ao Instituto de Ciências Avançadas da USP, no modelo, por ele proposto, da relação entre valores e atividade científica são identificados momentos (etapas) logicamente (não temporalmente) distintos da atividade científica, dentre os quais:  $M_1$  consistiria na adoção da estratégia da pesquisa;  $M_2$  seria o empreendimento da pesquisa, propriamente dita;  $M_3$  faria a avaliação cognitiva das teorias e hipóteses;  $M_4$  trataria da disseminação dos resultados científicos; e  $M_5$  corresponderia à aplicação do conhecimento científico. Como se pode notar, não se trata aqui da clássica distinção entre o contexto da descoberta e o contexto da justificação.

Na perspectiva de Lacey (2014), os valores epistêmicos ou cognitivos servem como critérios para avaliar cognitivamente teorias e hipóteses em  $M_3$ . Essas avaliações são cognitivas na medida em que têm por objetivo estabelecer o alcance de teorias e de hipóteses no que diz respeito à explicação adequada dos fenômenos investigados, ou seja, à portabilidade (ou não) de

conhecimento. Adequação empírica, poder explicativo e consistência de teorias e hipóteses são, dentre outros, exemplos de valores cognitivos.

Os valores morais e sociais, por sua vez, têm vários papéis nos demais momentos da atividade científica e são, por vezes, apropriados e, por outras, inapropriados. Esse tipo de valores diz respeito aos ideais de uma sociedade considerada boa ou desejável (como aquela que apresenta progresso, justiça social *etc.*) e de comportamentos e relações humanas considerados exemplares, aceitáveis ou obrigatórias (como honestidade, autonomia, solidariedade *etc.*). Na base da distinção entre valores cognitivos e valores morais/sociais subjaz o ideal de imparcialidade. Em  $M_3$ , os enunciados acerca de conhecimento científico são fundamentados apenas em valores cognitivos, de modo a não pressupor, nem a implicar, comprometimento com valores morais e/ou sociais.

A partir desse modelo complexo, Lacey (2008) pretende rejeitar o objetivismo positivista bem como o relativismo pós-moderno: o primeiro por recusar a influência de valores em quaisquer etapas/momentos da atividade científica; o segundo por não só negar a dicotomia, mas até mesmo contestar a distinção entre valores cognitivos e valores morais/sociais.

De acordo com a proposta de Lacey (2008), uma vez que se despreze apropriadamente o modo de efetivação da ciência; que se indique o papel desempenhado pelos valores cognitivos e sociais nesse processo; que se reflita sobre o problema das imensas disparidades existentes entre as partes mais ricas e as mais pobres do mundo, dentre outras formas de desigualdade e opressão, resta voltar-se para ações que possam, efetivamente, contribuir para o florescimento humano.

Nesse cenário em que o caminho para o florescer humano é sinalizado na práxis, destacamos o pensamento feminista da filósofa Longino (1990, 2002, 2017). Antes, porém, de apresentarmos a proposta de Longino, faremos uma breve exposição do contexto no qual está inserida a sua proposta: o das Epistemologias Feministas ou Abordagens Feministas das Ciências.

## 2 Epistemologias Feministas<sup>2</sup>

Afirmar a existência de epistemologias feministas é muito sugestivo: primeiro, indica, por exemplo, a existência de outro tipo de epistemologia, comumente chamado de tradicional (cuja lógica é hegemônica, patriarcal, imperialista, capitalista), ao qual se propõem como alternativas a serem consideradas; segundo, marca de forma explícita uma resistência à opressão que mulheres têm sofrido, ao longo da história, tanto no campo prático como no âmbito teórico. As abordagens feministas da ciência, embora constituam um movimento dentro da filosofia da ciência, não são provenientes apenas dessa área, mas também de outras tradições, como da teoria marxista, do pós-estruturalismo e da ética aplicada; emergem de diferentes perspectivas dentro do feminismo (desenvolvidas desde as pioneiras), bem como dos desafios impostos pelas questões não só de gênero, mas também de raça, classe, necessidades especiais *etc.* Assim, não existe, de fato, a Epistemologia Feminista Unificada, mas uma variedade de abordagens feministas (no plural) da ciência, das quais lançaremos mão de algumas de suas ideias-chave. A diversidade de sua origem, bem como a proposta de desconstrução das binaridades dicotômicas que alimentam o patriarcado imperialista e capitalista, explicam o uso plural em sua denominação. Apesar da (bem-vinda) diversidade, uma característica comum e basilar dessas vertentes epistemológicas feministas é a apresentação de uma lógica epistêmica contra-hegemônica, que se opõe à Epistemologia Tradicional e abre espaço para diálogos horizontais de saberes diversos (Souza, 2017).

Tal como as entendemos, as epistemologias feministas não constituem um ramo “novo” da epistemologia, mas sim consistem em uma maneira especial de se fazer epistemologia. Uma maneira que visa à transformação nesse campo para melhor, ao oferecer abordagens que incluem a questão do gênero, bem como de outras bases de opressão como raça/etnia, classe, deficiência/necessidades especiais. Assim, a prática das epistemolo-

---

<sup>2</sup> O empirismo feminista de Longino, aqui sumarizado, fora tratado mais amplamente e em contraposição a outras perspectivas tradicionais e feministas em nosso capítulo denominado “A Objetividade Científica sob a Ótica da Epistemologia Feminista”. Para dados completos da publicação, confira a seção de referências bibliográficas.

gias feministas desnuda relações naturalmente existentes, mas que foram encobertas pela tradição, a qual alimenta, ao mesmo tempo, um ideal inatingível e uma cadeia de interesses que procura invisibilizar as relações de poder e dominação também no campo epistemológico.

A proposta feminista não é de substituição de uma epistemologia absolutista por outra, mas de um diálogo epistemológico aberto que vise a um maior alcance de resultados positivos para a ciência e para a vida cotidiana. Nessa abordagem epistemológica plural, procura-se manter em comum, dentre outros, o compromisso de compreender, criticar e revisar (sugerir correções visando melhorias) como o gênero opera em nossos sistemas de conhecimentos, crenças, práticas e abordagens metodológicas, seja no âmbito da ciência, da vida comum ou da ética. Ademais, seja qual for o foco das epistemólogas feministas, outra característica amplamente compartilhada de seus trabalhos é a atenção dada ao poder, ao privilégio de alguns em detrimento de outros, cujo acesso a bens sociais seria limitado.

Por que o conhecimento científico, incluindo metodologias e práticas, “adquiriu gênero”? Quais os problemas decorrentes de se privilegiar um sujeito universal masculino? O que fazer para romper com o androcentrismo? Qual o papel dos valores cognitivos na prática científica? Quais as virtudes pragmático-epistemológicas endossadas por pensadoras feministas da ciência e em que se diferem dos valores cognitivos tradicionais, muitas vezes, indiscriminadamente adotados? Essas indagações constituem pontos de partida para o desenvolvimento de uma proposta que vise a atender à demanda de revisão de princípios e critérios de fundamentação e de escolhas teóricas, uma vez que, potencialmente, revelam como as relações sociais de gênero moldaram, e ainda moldam, a prática científica que, não obstante exitosa em vários aspectos, noutros é preocupante (quando não desastrosa); por exemplo, conduzindo-nos às circunstâncias paradoxais atuais da tecnociência, às crises sociais e ambientais hodiernas.

Destaca-se o empirismo feminista no contexto dessa problematização, cuja meta consiste em *desfamiliarizar* uma política de conhecimento opressora, de modo a incitar transformações situacionais e estruturais profundas no campo epistemológico. No centro de sua posição empirista, Longino (2002, p. 310) mantém a tese realista segundo a qual o mundo re-

almente existe independentemente de ser ou não percebido por um agente cognitivo e que, “pelos métodos tradicionais das ciências naturais”, pode-se obter conhecimento sobre ele. Porém, o conceito de método científico não é entendido por Longino (2002) de forma absoluta, universal, como o é na imagem tradicional de ciência.

Longino (2002) propõe um pluralismo metodológico que, todavia, evita vincular-se a uma perspectiva antirrealista ou relativista, segundo a qual “vale tudo”. “As evidências empíricas restringem (*constrains*) as teorias científicas, suficientemente, de maneira a não ocasionar um vale-tudo, tampouco a encapsular o conhecimento em uma fórmula reducionista” (Souza, 2017, p. 164). Mas para as teorias científicas avançarem por essas restrições purificadoras é necessário que a comunidade científica seja aberta à diversidade de perspectivas e adotar como uma orientação aquilo que entendemos por paradigma da complexidade.

Segundo o paradigma da complexidade, um problema é analisado não (apenas) por sua divisão e atenção voltada para as partes mais simples, mas sim por consideração de sua multidimensionalidade, isto é, por considerar as suas várias escalas e perspectivas de análise, bem como as relações complexas existentes entre elas. Objetos de estudo são entendidos como sistemas, ou seja, conjuntos de múltiplas relações entre agente e ambiente formando um domínio com partes interligadas entre si, um todo funcional, uma estrutura. Por isso, uma análise de suas partes simples e individualizadas é ineficiente para sua compreensão mais ampla.

Da perspectiva do paradigma da complexidade, em que se reconhece que o mundo é multifacetado, multicultural, o conhecimento científico é entendido, portanto, como contextualizado. Ele não é resultado da ação metodológica independente de um indivíduo isolado, despido de sua própria subjetividade quando na realização de suas pesquisas. Em vez disso, o conhecimento científico resulta do trabalho interativo de diversas pessoas e em muitos contextos diferentes. Essa perspectiva vai ao encontro da proposta feminista, segundo a qual “a comunidade científica é científica não por ser composta exclusivamente por cientistas [tal como tradicionalmente entendida], mas por pessoas interessadas em questões científicas, sejam elas cientistas ou leigas” (Souza, 2017, p. 164).

Para Longino (1990, p. 76), um *método* de investigação é “objetivo na medida em que permite a crítica transformadora”. A crítica transformadora, por sua vez, é alcançada pela comunidade epistêmica desde que atendidos os seguintes requisitos: conceder vias para a crítica, compartilhar normas e valores cognitivos, captar, de fato, as críticas e promover a igualdade de autoridade intelectual dentro da comunidade.

Neste sentido, o empirismo contextual de Longino (1990), dialógico e produtivo, está em consonância com a ideia de John Stuart Mill (2003), segundo a qual crenças (sendo elas verdadeiras ou falsas) jamais deveriam ser simplesmente descartadas. Dada a falibilidade humana, crenças aparentemente implausíveis podem ser verdadeiras e, inversamente, aquelas que parecem plausíveis podem ser falsas. Sendo elas falsas, podem, ainda assim, conter algo de verdadeiro, o que já justificaria a sua preservação em certa medida. No caso de serem inteiramente falsas, elas podem ainda assim contribuir de algum modo para a articulação e defesa de crenças, de fato, verdadeiras.

“Na epistemologia, assim como na lógica, é possível reconhecer outros valores cognitivos, lógicos, além do verdadeiro e do falso”. Ilustrativamente, podemos falar de aproximações da verdade, em vez de sermos categóricos em termos de atribuição de verdade ou falsidade a uma proposição. “A bivalência é substituída aqui pela multivalência, a fim de se dar conta da complexidade envolta no processo cognitivo” (Souza, 2017, p. 166).

Longino (1990) considera, acertadamente, que o aumento da diversidade não assegura, mas amplia, simetricamente, as possibilidades de os *preconceitos científicos* serem revelados e desnaturalizados. Segundo Souza (2017, p. 169-170), o conhecimento científico não existe de forma isolada dos indivíduos que o descobre e fundamenta. Esses indivíduos, por sua vez, também não existem de forma isolada, mas sim de forma interativa entre si e com o seu meio ambiente ao qual pertencem. Em meio a essa dinâmica e interações complexas exitosas entre indivíduo e realidade que se pode chegar ao conhecimento e fundamentá-lo. “Se considerarmos que uma teoria não pode ser reputada como absolutamente certa, pois deve permanecer aberta à revisão de perspectivas diversas, então, falar so-

bre conhecimento só faz sentido se localizarmos esse conhecimento dentro de uma comunidade”. Esse é o tipo de objetividade que nos é possível: a objetividade humana, situada e corporificada, e, conseqüentemente, em alguma medida perspectivista.

De acordo com Souza (2017), a abordagem feminista empirista geralmente concede mais razoabilidade à imagem do conhecimento situado, dos saberes localizados, do que àquela imagem tradicional do conhecimento absoluto, revelado por fatos e valores cognitivos engessadores. Assim, a seguir, revisitaremos os valores cognitivos tradicionais apenas para aquilatarmos, paralelamente, uma proposta pragmático-epistemológica feminista.

### *3 Valores cognitivos revisitados*

Os valores cognitivos estão relacionados àquelas propriedades, qualidades ou características de uma teoria que a qualifica como minimamente digna de apreciação, bem como plausível ou merecedora de aceitação pela comunidade científica. A ausência desses valores, por outro lado, torna a teoria suspeita ou mesmo passível de rejeição.

Lacey (2008) mostrou a presença de valores cognitivos tradicionais na avaliação de teorias, bem como de valores sociais em diversos momentos da prática científica, ao mesmo tempo em que subscreveu a diferença existente entre esses tipos de valores. Longino (2017), por sua vez, vai além e elege valores pragmáticos (identificados em trabalhos feministas), como alternativas viáveis àqueles cognitivos tradicionais. Ligados à práxis, à experiência vivida, tais valores transpõem a linha de cisão entre valores cognitivos/valores sociais.

Nas palavras de Longino (2017, p. 40): “Os temas feministas podem ser lidos não apenas como crítica, mas também como versões de valores positivamente expressos, que contrastam com aqueles tradicionalmente evocados”.

Dentre os valores (virtudes ou heurísticas, na terminologia preferida por Longino) de uma investigação tipicamente feminista e/ou aqueles endossados ou advogados pelas epistemólogas feministas, está a adequação empírica, que é sustentada em comum por pensadores não-feministas. Ademais, são incluídos a novidade, a heterogeneidade ontológica, a complexidade ou mutualidade de interação, a aplicabilidade às necessidades humanas e a descentralização do poder ou o empoderamento universal. Virtudes essas que contrastam significativamente com os valores epistêmicos mais comumente difundidos pelos filósofos da ciência ditos tradicionais, que são: a consistência da teoria em outros domínios, a simplicidade, o poder explicativo e generalidade, a fecundidade e a refutabilidade.

Nesse sentido, as virtudes epistemológico-pragmáticas feministas podem ser um meio de conduzir as considerações de responsabilidade social ao centro da investigação científica. Por exemplo, da perspectiva dos valores feministas, a pesquisa em agricultura que assiste e empodera pequenos agricultores, ou seja, a agricultura familiar, é preferida àquela que assiste ao agronegócio de capital intensivo (Longino, 2017, p. 43). Isso porque a ciência deve estar a serviço das pessoas (e não o contrário). Aqui, ilustrativamente, temos dado precedência ao valor da *aplicabilidade às necessidades humanas* em detrimento da comumente feita priorização do valor da mera *fecundidade*.

Revisitemos, então, alguns dos valores (virtudes) cognitivos mencionados, de uma perspectiva feminista, a fim de compreendermos quais e por que são recomendados, e no que esses diferem daqueles ortodoxos, comumente difundidos na dita tradição.

### *Adequação empírica*

A adequação empírica, como já mencionado, é um valor basilar e sustentado em comum por feministas e não-feministas. Esse valor consiste na “concordância das afirmações observacionais de uma teoria com os dados” (Longino, 2017, p. 40). Assim, uma teoria é empiricamente adequa-

da quando “salva os fenômenos”, ou seja, quando encontra aderência nos dados observacionais. Não vamos questionar aqui o estatuto desse ajuste entre teoria e dados, tampouco o que seriam os ‘dados’, algo, por si só, já bastante problematizado ao longo da história da filosofia, mas fazer notar que a adequação empírica, mesmo quando suplementada pelo requisito da existência de consequências empíricas ou observacionais estendidas que atestem a aderência da teoria ou modelo aos dados inventariados, não é um critério suficiente para a escolha entre duas ou mais teorias competidoras, conforme o argumento da subdeterminação da teoria pelos dados.

De acordo com Pierre M. M. Duhem ([1906] 1954), resumidamente, o argumento da subdeterminação teórica é baseado na tese segundo a qual a elaboração e/ou escolha de uma teoria científica é subdeterminada pelos dados de observação. Quine (1953) também afirma que a “ciência total”, matemática, natural e humana, é subdeterminada pela experiência.

O argumento da subdeterminação pode ser construído da seguinte forma:

Supõe-se que T seja uma teoria que envolva (suposições sobre) processos e/ou entidades inobserváveis [como é comum na ciência contemporânea]. T pode ser *toda e qualquer* teoria sobre inobserváveis. É possível logicamente haver uma infinidade de teorias que sejam empiricamente equivalentes a T, mas que difiram dela (e entre si) no que dizem sobre os eventos inobserváveis. Uma vez que T é empiricamente equivalente a cada uma delas, então, todas fazem exatamente as mesmas afirmações sobre os resultados das observações ou experimentos. Assim, nenhuma evidência empírica poderia favorecer uma delas em detrimento das outras. Uma vez que T pode ser *toda e qualquer* teoria sobre inobserváveis, o conhecimento sobre fatos inobserváveis é impossível (Souza, 2015, p. 37).

A solução encontrada para a dificuldade acima é lançar mão de outros valores cognitivos a fim de se fechar a lacuna entre evidência e hipótese. A quais valores se recorre, tipicamente, representa um posicionamento tradicional (não-feminista) ou feminista. Vejamos alguns dos principais

valores adicionais nos quais pesquisadores e teóricos se apoiam, rendendo-se a uma perspectiva tradicional ou feminista:

### *Consistência das teorias em outros domínios ou Novidade?*

Como é sobejamente reconhecido, historicamente, as mulheres e outras minorias foram excluídas da prática científica. Essa situação fez com que o conhecimento científico, incluindo metodologias e outras práticas, adquirissem gênero: o masculino. Assim, a ciência reforçou-se como uma atividade classista, parcial e excludente, cuja especificidade de sua linguagem não é (ou é pouco) dominada pelas minorias subjugadas, não obstante sua pretensa universalidade. Tal inadequação (juntamente com os mais diversos fracassos da ciência) é abafada pela propaganda massiva dos resultados científicos parciais obtidos, que servem como um dos meios ideológicos de calar outras vozes e perpetuar sua dominância sobre as demais, em um círculo vicioso difícil de ser rompido.

A teorização tradicional, que é constrangida pelo objetivo de consistência com as teorias e os modelos explicativos vigentes, pode conduzir, mesmo que inconscientemente, à perpetuação do sexismo e do androcentrismo. O sexismo consiste na discriminação baseada no gênero ou no sexo de uma pessoa, enquanto o androcentrismo é a perspectiva que leva em consideração o homem – branco, hétero, classe alta *etc.* – como foco de análise do todo (da humanidade em sua diversidade genuína).

A novidade, enquanto desiderato feminista, não diz respeito à descoberta de novas entidades preditas pela teoria (como é considerada na ortodoxia). Trata-se, no contexto feminista, da novidade do princípio teórico explicativo a ser adotado, ou seja, uma abertura para a instauração da “novidade em relação aos sistemas de referência do entendimento” (Longino, 2017, p. 41).

Tendo em vista que o conhecimento é contextual, assim como as narrativas (mesmo as científicas), a abertura dos sistemas de referência e conceitual é um ponto de partida para a visibilidade, a denúncia e o

abandono do sexismo e do androcentrismo na ciência, ao apresentar novas categorias e formas de análises dos fenômenos a serem investigados, que incluam a genuína diversidade do real.

### *Simplicidade ou Heterogeneidade ontológica?*

Teorias estipulam ou implicam uma ontologia, no sentido de especificar o que pode ser considerada uma entidade causalmente efetiva em seu domínio. Um domínio homogêneo, simples, contém apenas um tipo de entidade, enquanto um domínio heterogêneo possui tipos diferentes de entidades. Lidar com um domínio ontologicamente homogêneo, simples, é mais fácil do que com um heterogêneo, porque os modelos do domínio têm que abarcar apenas propriedades e comportamentos de um tipo, de modo que um membro, seja ele qual for, poderá representar todo e qualquer outro membro. Ao optar pela simplicidade, então, pode-se ganhar em facilidade e rapidez nos resultados das pesquisas, mas ao preço de camuflar as especificidades próprias da heterogeneidade.

Da perspectiva feminista, por sua vez, é preferível a heterogeneidade, ou seja, o endosso de teorias e modelos que resguardam a heterogeneidade no domínio sob investigação, ou que, no mínimo, não a eliminam já em princípio. “Uma abordagem de investigação que requer espécimes uniformes, isto é, homogeneidade ontológica, pode facilitar a generalização, mas ela corre o risco de perder diferenças importantes, de modo que o macho da espécie acaba sendo tomado como paradigmático para a espécie” (Longino, 2017, p. 42).

Ao se privilegiar um sujeito universal masculino, temos a *invisibilização* da riqueza da diversidade constituinte da realidade e, mais do que isso, a destruição de outros modelos epistemológicos. A esse processo de destruição, dominação e exploração de outras formas de conhecimento tem se dado o nome de *epistemicídio* e colonização do saber.

### *Poder explicativo e generalidade ou Complexidade?*

O poder explicativo ou a generalidade teórica facilita um certo tipo de entendimento panorâmico de fenômenos que apresentam interrelações complexas. Mas, para tal, elimina a consideração da diversidade, da não-linearidade, de relações existentes. Desse modo, da perspectiva feminista, o foco da investigação deve voltar-se não apenas ou preferencialmente para o atendimento desse poder ou capacidade de generalização, mas sim para o alcance da complexidade, para compreensões e intuições sugeridas a partir da consideração da complexidade das relações. “As feministas que endossam essa virtude [da complexidade] expressam uma preferência por teorias que representam as interações como complexas e envolvendo não apenas relações simultâneas, mas também relações mútuas e recíprocas entre os fatores de um processo” (Longino, 2017, p. 43).

A complexidade, reciprocidade ou mutualidade da interação acompanha, processualmente, a virtude da heterogeneidade ontológica. A heterogeneidade ontológica refere-se à existência de diferentes tipos de coisas, já a complexidade, por sua vez, caracteriza as diversas e diferentes interações entre tais coisas.

Considerar os fenômenos em termos de suas relações complexas pode significar, por um lado, a perda, em alguma medida, do poder explicativo ou generalidade teórica, mas, por outro lado, pode conduzir às compreensões e intuições que não seriam atingidas nos modelos tradicionais.

### *Fecundidade ou Aplicabilidade às necessidades humanas*

Não se nega que a fecundidade teórica seja um desiderato da investigação científica: buscamos teorias que possam ser desenvolvidas, ampliando o seu alcance, rendendo heurísticamente. O caso é que dentre uma teoria ou programa de pesquisa aparentemente fértil e uma que tenha aplicabilidade às necessidades da vida humana, superando-se a lógica opressiva do capital, seria mais razoável que a balança pendesse para a última, para

o bem comum. Como exemplificamos acima, com o caso da priorização da agricultura familiar, é comum feministas endossarem a ideia de que “a ciência deveria ser para as pessoas”; que pesquisas que visam a atender às necessidades humanas, em especial àquelas necessidades que mulheres tipicamente atendem, como o cuidado de crianças, jovens, fracos, enfermos ou idosos, bem como o cuidado de alimentar os famintos, deveriam ser preferidas do que pesquisas para propósitos militares, financeiro-comerciais ou somente para fins de conhecimento (Longino, 2017, p. 43).

É importante fazermos uma observação neste ponto: as epistemólogas feministas não rejeitam totalmente a curiosidade como um ensejo para a investigação científica. Tal rejeição soaria até mesmo como uma atitude antifilosófica. O caso é que elas procuram colocar mais ênfase na dimensão pragmática da pesquisa e da produção do conhecimento científico. A curiosidade pode vincular-se ao pragmatismo feminista. Esse não trata de qualquer pragmatismo, mas daquele em conexão com a virtude, tratada a seguir, da descentralização do poder.

### *Refutabilidade ou Descentralização do poder?*

Tem-se repetido, na literatura da filosofia da ciência, a crítica ao princípio da refutabilidade, em que uma hipótese deve ser abandonada ao se mostrar incompatível com os resultados da experiência empírica, de modo que tal proceder implique em uma depuração das teorias aceitas. Além de tal princípio da investigação ser idealizado, mas, em muitos casos, não tão simplesmente aplicado na prática científica, essa expansão teórica, direcionada empiricamente, se dá no interior de um contexto de investigação autoencerrado, delimitado, servindo de reforço ao *mainstream*.

Por descentralização do poder, por sua vez, se entende o empoderamento universal, *i.e.*, de todos, incluindo as minorias. Destacamos que “a relevância do empírico na visão tradicional está no interior de um contexto da pesquisa autoencerrado”, enquanto o empoderamento, diferentemente, é direcionado “para o meio social e prático, externos ao contexto de

pesquisa” (Longino, 2017, p. 43). A crítica transformadora, proposta pelo empirismo feminista, é fruto de um processo de descentralização do poder e não de um procedimento interno e autoencerrado da pesquisa desvinculada de seu contexto externo e social.

Notemos que os dois primeiros valores da listagem feita acima são requisitos formais das teorias ou modelos científicos, os dois seguintes são aspectos substantivos deles e os dois últimos são virtudes feministas pragmáticas, a serem consideradas nesses modelos. Esperamos, assim, abarcar a presença dos valores na multidimensionalidade da prática científica.

Em suma, apesar das virtudes epistemológicas tradicionais serem frequentemente invocadas para preencherem o hiato existente entre evidência e hipótese, revelado, dentre outros, pelo argumento de subdeterminação, não é evidente que elas sejam capazes de propiciar uma discriminação entre o mais ou o menos provável e, tampouco, entre o verdadeiro e o falso. E, nesse sentido, as virtudes feministas são epistemologicamente equivalentes às virtudes tradicionais. Tanto as primeiras como as segundas possuem poder heurístico, porém não possuem poder probatório (Longino, 2017).

Por que deveríamos, então, não apenas lograr às virtudes feministas o mesmo estatuto dos valores cognitivos mais tradicionais, mas propô-las, em alguns casos, como alternativas viáveis a eles? A vantagem da proposta feminista consiste em sua clara e distinta adequação a um projeto de política do conhecimento inclusiva: elas são virtudes pragmático-epistemológicas e estão de acordo com o projeto humanista de florescimento humano, enquanto os valores cognitivos tradicionais, muitas vezes, carregam, de forma velada ou não, a marca da incoerência do sexismo e do androcentrismo que há muito tempo já deviam ter sido abolidos da prática científica, nosso modelo de procedimento racional.

Um modo relevante de desafiar essa lógica opressora da tradição epistemológica é adotar virtudes epistêmicas feministas, nos casos em que se mostrarem mais adequadas do que as mais comumente adotadas. É assim que, contrapondo-se à chamada epistemologia tradicional, sexista e androcêntrica, as epistemologias feministas, tipicamente, apresentam uma lógica epistêmica contra-hegemônica e consideram o modo como o gênero

influencia a concepção de conhecimento, as práticas de investigação, os critérios de fundamentação teórica *etc.*

Entendemos que pesquisar como as relações sociais de gênero moldam as práticas científicas é um ponto de partida para a elaboração de uma proposta de revisão desse modelo adotado, a qual considere uma maior equidade nas relações e, conseqüentemente, melhorias no âmbito da convivência ambiental e social, e da prática científica.

### *Considerações Finais*

A diferenciação entre asserção de fato e juízo de valor é uma prática arraigada em nossa sociedade. Essa diferenciação nos legou o estabelecimento de uma perspectiva epistemológica dicotômica sobre fato e valor. Esta perspectiva, no entanto, tem sido ampla e profundamente criticada, principalmente, por duas frentes. Por um lado, são apresentados argumentos contrários à preservação dessa dicotomia, admitindo-se apenas uma diferenciação entre fato e valor, e a presença de ambos em determinados momentos da prática científica. Por outro lado, a ideia contrária à neutralidade, imparcialidade e autonomia de enunciados factuais, mesmo no campo da ciência, bem como a compreensão da “objetividade forte” dos juízos de valores, quando fundados em realidades humanas concretas, têm conquistado um espaço crescente nas discussões correntes, levando à aposta na existência de uma imbricação entre fatos e valores.

Ao refletirmos sobre as teses da diferenciação e da imbricação entre fatos e valores, à luz de algumas das ideias de Putnam (2002), Lacey (2008) e Longino (2017), sem ignorar a distância que elas mantêm entre si, chegamos em considerações de que: valores morais e sociais atuam, de modo especial, no favorecimento de uma estratégias de pesquisa em detrimento de outras; o modo (enviesado) como essa escolha de estratégia de pesquisa é feita explica porque no âmbito científico são preferidos programas de pesquisa importantes da perspectiva, por exemplo, dos interesses ligados ao crescimento econômico (não distributivo) e às políticas que o defendem,

mas que são pouco relevantes da perspectiva dos interesses das “minorias” (maiorias) marginalizadas, dos movimentos populares e outras formas de articulações sociais. Desafiar essa lógica, a partir da promoção de uma educação transformadora (da básica à científica), do desenvolvimento de pesquisas alternativas às correntes hegemônicas, parece ser um caminho que se desenha para mantermos um lugar para a razoabilidade humana em vez de uma racionalidade instrumental.

Não se trata de descartar a narrativa científica (falocêntrica) ainda predominante, mas sim de reconhecer que ela, como qualquer outra narrativa, está situada. Reconhecer o lugar de cada discurso conduz à compreensão de que, apesar de sua dominância, a linguagem científica tradicional, pretensamente universalista, não é neutra, objetiva, imparcial. Ao contrário, a linguagem científica tradicional apresenta uma perspectiva específica (patriarcal, capitalista, imperialista) que dominou o cenário científico, não obstante suas deficiências.

Argumentamos a favor da importância de abordagens feministas da ciência que buscam o estabelecimento de um diálogo horizontal entre diversos saberes, de modo a acomodar, inclusive, grandes questões da atualidade, como o papel da tecnociência frente à crise ambiental e social em avanço.

Além do problema dos benefícios do progresso tecnocientífico não serem distribuídos, uniformemente, entre ricos e pobres, a aceleração da produção da tecnociência, nas condições socioeconômicas vigentes, ultrapassou a capacidade suportável pelo planeta Terra, contribuindo causalmente para o atual colapso ambiental em curso, que ameaça provocar uma devastação irreversível no meio ambiente e no meio social. Mesmo assim, a pesquisa científica não tem primado por produzir conhecimento adequado para tratar desta crise instaurada, mas persiste em atender aos anseios comercial-financeiros e políticos dominantes, seguindo uma tradição, em alguns aspectos, já falida. É preciso recuperar a perspectiva da horizontalidade das relações de saber, da colaboração, da solidariedade, do respeito ao outro (entendido como ser humano, ser vivente ou mesmo a natureza mais ampla).

Desse modo, atingimos nosso objetivo se esse texto, para além de trazer considerações sobre a questão dos valores cognitivos/sociais no domínio de uma filosofia da ciência, provocar também uma reflexão sobre as nossas próprias práticas, em escala individual (como nos relacionamos com a natureza e a sociedade) e coletiva (como nos engajamos em projetos comunitários e em políticas de conhecimento), no que diz respeito ao enfrentamento consciente das consequências nefastas do que tem sido chamado genericamente de Antropoceno.

## *Referências*

- DUHEM, P. M. M. [1906] *The Aim and Structure of Physical Theory*. Tr. P.P. Wiener. Princeton: Princeton University Press, 1954.
- HUME, D. [1739-1740] *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.
- LACEY, H. Entrevista. In: BELLESA, Mauro. *O modelo de Hugh Lacey para a análise da relação entre valores e atividade científica*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2014. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/noticias/entrevista-hugh-lacey>. Acesso em: 04 mar. 2019.
- LACEY, H. *Valores e atividade científica 1*. 2 ed. São Paulo: Associação Filosófica *Scientiae Studia*, Editora 34, 2008.
- LONGINO, H. *Science as Social Knowledge: values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- LONGINO, H. Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science. In: KOURANY, Janet A. (ed.). *The Gender of Science*. New Jersey: Prentice Hall, 2002.
- LONGINO, H. Valores, heurística e política do conhecimento. *Scientiae Studia: Revista Latino-americana de filosofia e História da Ciência*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 39-57, 2017.
- MILL, J. S. [1859]. *On Liberty*. New Haven. London: Yale University Press, 2003.
- POINCARÉ, J. H. [1905]. *The Value of Science*. New York: Dover, 1958.
- PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

QUINE, W. V. O. *From a logical point of view*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

SNOW, C. P. *As Duas Culturas e uma Segunda Leitura*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza, Renato de Azevedo Rezende Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SOUZA, E. A. A Objetividade científica sob a ótica da epistemologia feminista. In: ALVES, M. A.; GRÁCIO, M. C. C.; MARTINEZ-ÁVILA, D. (org.). *Informação, conhecimento e modelos*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência; Marília: Oficina Universitária, 2017. (Coleção CLE, 78).

SOUZA, E. A. *Um estudo do argumento do milagre na defesa do realismo científico*. 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.



# *A Accademia Dei Lincei*

## *A história de uma das primeiras academias científicas<sup>1</sup>*

*Kleber CECON<sup>2</sup>*

### *1. Introdução*

O estudo e a forma de organização das academias científicas parece possuir muitas vantagens e é muito enriquecedor para análise da própria ciência (Cecon, 2020). Dado isso, a história das academias científicas adquire uma nova conotação para investigação da história da ciência e também para a filosofia da ciência.

---

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento, assim como ao professor Daniel Garber por sua colaboração.

<sup>2</sup> Livre-Docente em História e Filosofia das Ciências Naturais. Departamento de Filosofia/Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC)/Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)/Marília/São Paulo/Brasil/e-mail: kleber.cecon@unesp.br

Paolo Rossi considera que a primeira organização científica foi a *Accademia dei Lincei* (Rossi, 2001), ignorando, com base em alguns possíveis critérios já discutidos na literatura secundária (Cecon, 2021), tanto a *Accademia Secretorum Naturae* (1560) de Giambattista della Porta (1535-1615) como a *Accademia Telesiana*<sup>3</sup>. Ao contrário do que se poderia pensar, aquela (que por muitos autores é considerada como a primeira academia científica da história) não foi fundada por grandes e prestigiosos personagens e nem mesmo em condições favoráveis. O fundador dessa academia era um jovem nobre que, juntamente com três amigos (que, por sinal, não possuíam muito prestígio social), fundaram uma academia em Roma. Depois de seis meses, apenas um membro permaneceu lá, com os outros três espalhados numa larga faixa geográfica (Drake, 1970, p. 79). Essa academia foi a *Accademia dei Lincei*. Uma possível tradução para o português seria “Academia dos Linces”, e ela teria sido fundada oficialmente em 1603, por Federico Cesi (1585-1630), aos 18 anos (Rossi, 2001, p. 195), então segundo marquês de Monticelli (Drake, 1999, p. 129). De acordo com Scott, seu pai também se chamava Federico Cesi (1562-1630), era marquês de Monticelli, duque de Acquasparta e também feito posteriormente príncipe, pelo Papa Paulo V (Scott, 2001, p. 94), de *San Paolo e Sant’Angelo*.

O fundador da *Accademia dei Lincei* nasceu no dia 13 de março de 1585 em um palácio da família em Roma. Era oriundo de uma família umbriana influente, seu avô contraiu casamento com um membro da família Caietani e sua mãe era membro da família Orsini. Seu tio Bartolomeo chegou a ser cardeal em 1596 e seu pai era possuidor de muitos bens, entre eles a residência oficial da família, onde Cesi passou sua infância, na pequena cidade interiorana de Acquasparta, aos pés dos montes Apeninos na região da Umbria (Freedberg, 2002, p. 66). Cesi foi privadamente educado e se interessou muito por história natural desde pequeno e, enquanto esse interesse teve forte oposição por parte de seu pai, ele foi intensamente encorajado por sua mãe (Scott, 2001, p. 94). Nas colinas próximas ao castelo dos Cesi, especialmente nas regiões vizinhas de Dunarobba e Sismano, é possível encontrar ao ar livre diversos restos de fósseis (Freedberg, 2002,

---

<sup>3</sup> Antiga *Accademia Cosentina*, assumida por Bernardino Telesio (1509-1588), que lhe deu um direcionamento para a filosofia da natureza.

p. 69), além de flora e fauna exóticas. Cesi, durante sua infância, explorou colinas, coletou fósseis e plantas, procurou animais e conheceu muito bem cada pedaço de terra de sua região (Freedberg, 2002, p. 66). É possível imaginar o infante Cesi caminhando entre os fósseis e se perguntando sobre sua origem (se mineral ou vegetal), observando diversas plantas e fungos e se perguntando sobre sua reprodução, ou até mesmo observando ao longe aqueles animais que já se imaginava terem uma visão melhor do que a dos humanos: a águia e o lince, ambos existentes na região<sup>4</sup>.

O pai de Cesi (duque de Acquasparta e marquês de Monticelli) não parecia compartilhar os mesmos interesses do filho. De acordo com Freedberg, ele parecia ter sido de natureza hedonista, perdulário e com fortes tendências “anti-intelectuais” (Freedberg, 2002, p. 66). Ele foi hostil para com a academia fundada por seu filho desde o princípio, talvez em parte por considerar o intenso estudo da natureza como um comportamento inapropriado para um jovem nobre romano da época, ou talvez porque não gostasse ou não tivesse confiança em algum dos membros da academia (Drake, 1999, p. 131). Com o tempo essa diferença de temperamentos iria colaborar para que Cesi procurasse colegas de interesses similares em ambientes extrafamiliares.

## *2. Elementos<sup>5</sup> primários da academia: amigos e colegas com interesses comuns*

Durante sua juventude, o jovem Cesi acabou tendo relações de amizade com outros garotos que também compartilhavam de sua curiosidade e admiração pelo mundo natural. Alguns com pouca afinidade, e outros até mesmo com personalidades antagônicas. Três amigos em especial o acompanhavam em seus devaneios sobre o mundo físico. Entre eles, Johannes Heckius (1579-1616), Francesco Stelluti (1577-1652) e Anastasio de Filiis

<sup>4</sup> Mais detalhes podem ser encontrados em Freedberg, 2002, obra que, por sinal, será muito referenciada neste trabalho.

<sup>5</sup> ‘Elemento’ é um termo utilizado aqui para designar uma unidade básica de agregação (dentro de um determinado grau de complexidade) em um processo organizacional. Para saber mais, favor consultar Cecon (2020).

(1577-1608). Esse grupo de amigos cujos membros tinham em comum uma enorme simpatia para com assuntos da filosofia da natureza, teve seus vínculos fortalecidos com o tempo, e esse laço continuou até que Cesi decidiu oficializar a união desses naturalistas (Ornstein, 1924, p. 74). Em uma reunião dos quatro amigos no Palácio da família em Roma, no dia 17 de agosto de 1603, foi oficializada a *Accademia dei Lincei* (Drake, 1999, p. 130). Numa reunião do Natal de 1603, Cesi foi declarado príncipe da academia (Freedberg, 2002, p. 68). O nome da academia foi dado principalmente devido ao lince, um animal pequeno, de grande acuidade visual, que podia ser encontrado ocasionalmente nas colinas da região da Umbria (Freedberg, 2002, p. 66). De acordo com Plínio, o Velho, em sua *História Natural*, de todos os animais, o lince é o que vê mais claramente (Freedberg, 2002, p. 68). Além disso, outra influência para o nome foi o fato de que *Lyncaeus* era como era chamado o argonauta que possuía a melhor visão (Freedberg, 2002, p. 66). Tudo isso para expressar o desejo dos membros da *Accademia dei Lincei* de conseguir enxergar as minúcias do mundo físico, seja na terra ou no céu, além da visão comum e ordinária.

Todos os integrantes da recém-formada academia eram muito jovens e nenhum deles tinha mais do que vinte e seis anos (Freedberg, 2002, p. 67). Federico Cesi tinha apenas dezoito anos ao fundar a academia e foi seu único financiador desde sua fundação até 1630, quando faleceu. (Drake, 1999, p. 129). Johannes Heckius era um médico holandês da cidade de Deventer e era o mais letrado membro da formação inicial da academia (Drake, 1999, p. 129-130). Ele era um homem de temperamento explosivo. Francesco Stelluti era um devotado amigo de Cesi desde muito cedo (Freedberg, 2002, p. 67), tinha uma personalidade amigável e fiel e um talento especial para editar e comentar o trabalho de colegas. Anastacio de Filiis era um homem nobre oriundo de Terni, era o membro fundador com pior educação formal, não tinha o conhecimento do latim e era dependente de seus colegas quanto a informações da natureza; portanto, tinha uma desvantagem nesse sentido em relação aos seus colegas (Drake, 1999, p. 130).

A maneira como eles se conheceram foi curiosa. Heckius havia se mudado da Holanda para a Itália. Ele estudou medicina na Universidade

de Perugia e tinha começado sua prática na Itália. Em junho de 1603, ele foi aprisionado por ter assassinado um farmacêutico com quem ele tinha indisposição desde longa data. Heckius acabou sendo preso em Roma, onde ficou até chamar a atenção do jovem Cesi. Devido à mediação e influência de Cesi e seu fiel amigo Stelutti, Heckius foi libertado. Depois disso, Heckius e Cesi passaram a ser grandes amigos e Heckius passou a viver na casa de Cesi. O médico bem instruído, e conhecedor de astronomia e botânica, parece ter sido de grande influência para Cesi, e sua relação com ele pode tê-lo inspirado para a criação de uma sociedade de mútua instrução (Drake, 1999, p. 131).

Inicialmente existia um forte simbolismo na *Accademia dei Lincei* e um formalismo muito próximo das místicas academias renascentistas. Cada um dos quatro membros tinha um símbolo específico e um codinome interno. No caso de Federico Cesi, o segundo Marques de Monticelli, ele tinha como codinome secreto *Coelivagus*<sup>6</sup> e seu símbolo era uma águia iluminada pelo sol segurando o globo terrestre com suas garras. Johannes Heckius tinha como codinome *Illuminatus*<sup>7</sup>, seu símbolo era uma meia-lua iluminada por um triângulo do sol. Francesco Stelluti tinha como codinome *Tardigradus*<sup>8</sup> e seu símbolo era o planeta Saturno, considerado o mais lento dos planetas conhecidos na época. Anastacio de Filiis era conhecido internamente como *Eclipsatus*<sup>9</sup>, e seu correspondente emblema era exatamente o de um eclipse lunar (Drake, 1999, p. 130).

### 3. Um velho lince e um novo lince

A *Accademia dei Lincei* não permaneceu constante em toda sua formação. Na verdade, sua identidade foi construída ao longo de um

<sup>6</sup> Uma tradução livre para este termo seria “Admirador dos Céus”.

<sup>7</sup> Uma tradução livre para este termo seria “O Iluminado”.

<sup>8</sup> Uma tradução livre para este termo seria “O Lento”. Talvez seja importante frisar que esse termo não se refere a uma lerdeza de intelecto, mas sim a uma posição na qual a verdade e o conhecimento são considerados frutos de uma lenta e demorada empreitada.

<sup>9</sup> Uma tradução livre para este termo seria “O Eclipsado”. Neste caso, parece que o símbolo, assim como o codinome, procede de uma sensação de inferioridade intelectual de Anastácio em relação a seus colegas.

processo, e não terminou com a adoção de um nome ou com a composição de determinados membros. Em seus primórdios, a academia adotou uma série de estruturas que ainda eram remanescentes do romantismo das academias renascentistas, como um nome secreto, um símbolo específico, um *motto*, um juramento de irmandade, anéis que evidenciavam associação e até mesmo um código para cifrar informações entre seus membros (Drake, 1999, p. 129).

O emblema da sociedade permaneceu por toda sua existência e nele existia um lince, animal, como já dito, de característica acuidade visual, atacando e destruindo com suas garras o Cérbero<sup>10</sup>. Enquanto destrói a infame criatura, o lince direciona seus olhos para o céu. A destruição da horrenda criatura, enquanto visa algo superior e sublime, é uma representação adotada pela sociedade da aniquilação da ignorância pelo verdadeiro conhecimento. O curioso é que esse emblema era associado com atividades mágicas, visto que esse mesmo símbolo estava na página de rosto da edição napolitana de uma versão expandida da obra *Magiae naturalis* de Giambattista della Porta, publicada em 1589 (Drake, 1999, p. 130). Della Porta criou a *Academia Secretorum Naturae* ainda no século XVI. Ela possuía um forte enfoque na filosofia da natureza, mas que visava mais a satisfação de seus próprios membros e era praticamente uma sociedade secreta. Era uma academia local, sem contato com outras academias, não patrocinou, nem realizou nenhuma publicação, não publicava seus resultados e não tinha nenhum membro distinto além do próprio Della Porta. O grupo chegou a enfrentar acusações formais de práticas de magia (Drake, 1999, p. 128). Essa estrutura parece se encaixar bem nas academias do século XVI, e até pareceu uma inspiração, apenas inicial, para a *Accademia dei Lincei*, não sendo impossível a existência de um caráter um pouco místico na sua formação. Até mesmo Paolo Rossi (2001, p. 195) admite que havia, pelo menos inicialmente, um clima de segredo e certa orientação “paracelsiana” no grupo. Freedberg também comenta que os

---

<sup>10</sup> Cérbero, na mitologia grega, era o cão que guardava a entrada do mundo dos mortos, o cão de guarda do Hades. Ele impedia os mortos de sair e os vivos de entrar. Geralmente, é descrito como uma besta assustadora de três cabeças com serpentes pelo corpo. A captura do Cérbero era um dos doze trabalhos de Hércules.

próprios membros da academia inicialmente se descreviam como “sagazes investigadores das arcanas da natureza”<sup>11</sup>:

Algumas vezes o trabalho dos Linceus pode ser visto como acentuadamente antiquado e derivativo, muito avesso às antigas autoridades e muito acrítico do que poderíamos chamar agora de explicações “mágicas”. Eles nunca conseguiriam se livrar completamente da história natural aristotélica, e frequentemente eram muito menos avançados do que eles mesmos acreditavam ser. Inicialmente eles se descreviam como sendo “os mais sagazes investigadores das arcanas da natureza e dedicados às disciplinas de Paracelso” (Freedberg, 2002, p. 67).<sup>12</sup>

Pelo que foi exposto nos parágrafos anteriores, parece que a *Accademia dei Lincei* inicialmente flertou com atividades herméticas e com filosofias renascentistas das academias seiscentistas, daquelas que Yates (1988, p. 2-3) dizia serem, sobre certo aspecto, mais religiosas até mesmo do que as filosofias medievais. Porém, não parece que tais atividades sobrepujaram o foco da *Accademia dei Lincei*, pelo menos não por muito tempo e nem de forma muito efetiva. Drake (1999, p. 130) afirma que, quando a academia já adicionava novos membros em 1610, ela já havia abandonado noções místicas associadas a juramentos de irmandade, ideia romântica de codinomes secretos e símbolos emblemáticos para seus membros.

Com o desenrolar das atividades da academia, o foco da mesma era a discussão de novas ideias a partir do material coletado por seus membros. As atividades dos Linceus eram diversas. A presença nas reuniões era importante. Nelas imperava um espírito sinceramente crítico e cada um dos membros deveria ensinar aos outros o resultado de seus estudos. Além disso, dentre as atividades de campo estavam a coleta de espécimes e o subsequente exame, registro e classificação do que quer que eles encontras-

---

<sup>11</sup> “Arcana” é um termo alquímico usado para designar um antigo e hermético segredo passado discretamente, tanto via tradição oral como por textos codificados.

<sup>12</sup> “At times the work of the Linceans can seem cripplingly old-fashioned and derivative, far too deferential to ancient authority and much too uncritical of what we would now call ‘magical’ explanation. They could never hope to free themselves altogether from Aristotelian natural history, and often they were less advanced they thought themselves to be. Early on they described themselves as ‘most sagacious investigators of the arcanities of nature and dedicated to the Paracelsan disciplines’” (Freedberg, 2002, p. 67).

sem, fosse animal, vegetal ou mineral. Eles trocavam informações sobre os movimentos de astros celestes e discutiam sobre filosofia da natureza e metafísica. Dentre as atividades estava também a de construção de instrumentos, como um complexo astrolábio e um planisfério (onde eles marcavam as constelações e os planetas). Eles até mesmo estudavam o árabe para ler os manuscritos de grandes escritores árabes da Idade Média. A base de suas reuniões era sempre a discussão de ideias e o intercâmbio de informações a respeito de tudo que era coletado (Freedberg, 2002, p. 68). Foram determinados estatutos que regiam o comportamento dos membros e as regras de admissão de novos membros da academia. Esse documento escrito por Cesi foi chamado de *Linceographo*. O documento tinha poucas regras práticas e, de acordo com Rossi (2001, p. 196), nunca foi publicado. Uma dessas regras foi sempre seguida à risca e chama a atenção: a proibição expressa de qualquer um dos membros da *Accademia dei Lincei* pertencer a uma ordem religiosa. Essa proibição, teoricamente, decorreria do fato de que a academia queria manter-se distante de discussões desse cunho e já existia uma retórica de conhecimento independente de assuntos religiosos e políticos. A ideia era que outros assuntos não invadissem o foco da discussão dos fenômenos naturais (Rossi, 2001, p.196). Rossi confirma essa tendência na academia:

Como todas as academias científicas, os Lincei aspiravam reivindicar (dentro de certos limites) o direito ao conhecimento independente, mantendo o não conflito entre ciência e religião e ciência e sociedade. Os membros dos Lincei, “explicitamente nos termos de seu estatuto baniram todas as discussões de assuntos não naturais ou matemáticos e consideraram discussões políticas como não bem vindas, e que deveriam ser deixadas para outras pessoas” (Olimi, 1981:193). Elementos que marcaram as atividades dos Lincei como “científicas” incluíam seu foco em matemática e experimentos naturais, as disputas com as universidades [...] e a insistência da natureza “pública” do conhecimento (Rossi, 2001, p. 196).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> “Like all scientific academies, the Lincei aspired to claim (in a limited sphere) the right to independent knowledge, maintaining the non-conflict between science and religious and science and society. Members of the Lincei, ‘by explicit virtue of their constitution, have outlawed all discussion of subjects not natural or mathematical and have deemed political discussions as unwelcome, and so to be left to others’” (Olimi, 1981, p.193) “Elements that clearly marked the activities of the Lincei as ‘scientific’ included their focus on mathematics and natural experiments, the quarrel with universities [...] and the insistence of the ‘public’

O enfoque da filosofia natural tomava, pelo menos em teoria, um aspecto independente e autônomo. Com o tempo, eles se convenceram de que cada vez mais o resultado de seus debates os afastava das antigas teorias da natureza e abria uma grande e ampla gama de possibilidades cujo único juiz não poderia ser o comentário de um autor clássico. Acima de tudo, o que eles perceberam é que, no lugar de confiar cegamente na autoridade dos antigos autores, era crucial realizar atividades práticas e experimentos, assim como observações em primeira mão, diretamente da natureza. A orientação experimental e de cunho matemático, para ler o livro da natureza, já estava presente nas suas *Praescriptiones* da academia<sup>14</sup>:

A Academia dos Linceos deseja conhecimento verdadeiro, assim como seus membros filósofos que estão ansiosos por ele, e que se entregarão ao estudo da natureza, especialmente da matemática; [...] Pois existem muitas oportunidades filosóficas para todos por conta própria, particularmente se esforços forem tomados na observação de fenômenos naturais e no livro da natureza, que está sempre à mão; ou seja, os céus e a terra. ... Que os membros adicionem aos seus nomes o título de Linceos [...] Os Linceos ficarão em silêncio sobre todas as controvérsias políticas e todos os tipos de brigas e disputas mundanas, especialmente as gratuitas que dão ocasião à dissimulação, a inimizade e ao ódio, como homens que desejam a paz e procuram preservar seus estudos de molestações e que evitam quaisquer tipos de distúrbio. E caso alguém por ordem de seus superiores, ou por qualquer outro tipo de obrigação, for forçado a lidar com tais questões, deixe que suas obras sejam impressas sem o nome dos Linceos, já que estão alheios às ciências físicas e matemáticas e, portanto, aos objetos da academia (Drake, 1999, p. 128-129).<sup>15</sup>

---

nature of knowledge” (Rossi, 2001, p. 196).

<sup>14</sup> As prescrições da *Accademia dei Lincei*, embora redigidas em 1604 – 1605, foram publicadas apenas em 1624.

<sup>15</sup> “The Lincean Academy desires as its members philosophers who are eager for real knowledge, and who will give themselves to the study of nature, and especially to mathematics; [...] For there is ample philosophical employment for everyone by himself, particularly if pains are taken in observation of natural phenomena and the book of nature which is always at hand; this is, the heavens and the earth. ... Let members add to their names the title of Lincean [...] The Linceans will pass over in silence all political controversies and every kind of quarrels and wordy disputes, especially gratuitous ones which give occasion to deceit, unfriendliness and hatred, as men who desire peace and seek to preserve their studies from molestation and would avoid any sort of disturbance. And if anyone by command of his superiors or some other requirement shall be reduced to the handling of such questions, let those be printed without the name of

O interessante é que consta no texto o termo “livro da natureza”. Essa é uma expressão que ressoou nos escritos de muitos membros da academia, como na obra *Il Saggiatore* (1623) de Galileu Galilei, por exemplo. Essa era uma analogia para contrapor ao livro de uma grande autoridade clássica, visto que o livro da natureza pode ser consultado diretamente por qualquer pessoa, a qualquer momento, pois este é composto do céu e da terra, abertos a todos. O livro a ser comentado não era das grandes autoridades clássicas, mas o próprio mundo, diretamente. Esse livro não seria destinado para um dado grupo de seguidores, mas para todos. Porém, a leitura desse livro exigiria olhos aguçados e atentos, e até mesmo as lentes corretas. Ela poderia apenas ocorrer se fosse penetrada a superfície das coisas. Para isso, um levantamento de dados inicial era necessário. Plantas que cresciam ao redor de fosséis, os fosséis, os fungos, animais, tudo era coletado e catalogado. Um grande número de desenhos foi feito, visando registrar toda riqueza natural coletada. Animais e plantas foram observados e dissecados (Freedberg, 2002, p. 68), e até mesmo testes com fosséis foram realizados.

Cesi insistia que era necessário desenhar tudo que fosse visto no mundo natural para posteriormente publicar seus resultados. Essa disseminação do conhecimento era importante, pois todos os dias a natureza parecia revelar aspectos até então desconhecidos ou pelo menos não registrados pelos antigos e até mesmo por seus contemporâneos (Freedberg, 2002, p. 98). Cesi e seus amigos continuamente descobriam mais e mais da natureza, daquilo que parecia ter escapado aos olhos de outros, assim como faziam perguntas que pareciam ainda não terem sido feitas. Afinal, como se reproduzem as samambaias? O que são os fosséis? São de origem animal, vegetal ou mineral? Por que alguns brilhavam no escuro? Porque alguns esquentavam quando imersos na água (Freedberg, 2002, p. 69)? Sem dúvida, o mundo era mais do que os olhos podiam ver, e para desvendar os segredos da natureza seriam necessários novos olhos, olhos de um lince.

---

Lincean, since they are alien to physical and mathematical science and hence to the objects of the Academy” (Drake, 1999, p. 128-129). As prescrições da *Accademia dei Lincei* também podem ser encontradas em Pirro (2005, p. 207-218).

#### 4. *A caça ao lince*

Seguramente a natureza hedonista, perdulária e “anti-intelectual” (como definida por Freedberg) do pai de Federico não permitiu que ele apreciasse muito as atividades sociais do filho, a saber, uma sociedade de investigadores da natureza. Freedberg afirma que mais tarde o acirramento entre pai e filho chegou ao ponto de que aquele (pai) retirou de Cesi seus direitos de primogênito, e que ele apenas conseguiu o título de príncipe de *Sant’Angelo* e *San Paolo* pela concessão do Papa Paulo V, numa espécie de compensação por terem sido retirados dele seus direitos de primogenitura (Freedberg, 2002, p. 66). Outra evidência de perseguição foi a sistemática oposição que o pai de Cesi exerceu sobre a academia de seu filho, objetivando que ela cessasse suas atividades, coisa que, por pouco, não foi bem sucedida. Já no final do ano de 1603, o pai de Federico tinha começado suas artimanhas contra a *Accademia dei Lincei*, fazendo tudo que podia e que estava ao seu alcance para separar seus quatro integrantes. Ele parece ter acreditado que Heckius, um assassino já condenado, era um protestante que queria convencer seu impressionável filho a ir embora com ele para a Holanda. O pai de Cesi, assim como todos os outros membros de sua residência, ficou paranoico com a escrita criptográfica que os Linceus desenvolveram para se comunicarem entre si (Freedberg, 2002, p. 69). Ele associou potencialmente o clima de segredo da academia do filho com algum complô político. Depois de não conseguir persuadir o filho a desistir da ideia da academia, o velho Cesi tentou aprisionar Heckius novamente, primeiro recorrendo às autoridades civis e, depois, às eclesiásticas. Como médico, Heckius sabia como preparar venenos, situação da qual o velho Cesi tentou se aproveitar para expulsá-lo por duas vezes (Drake, 1999, p. 131-132). Depois disso, o pai de Cesi fez um processo formal contra Heckius, acusando-o de heresia (Freedberg, 2002, p. 69). De acordo com Drake, nenhuma dessas artimanhas funcionou; porém, a situação tornou-se tão insuportável e desagradável que, no início de maio de 1604, Heckius deixou Roma escoltado por guarda-costas de Cesi. Pouco depois disso, Stelluti retornou para Fabriano, e De Filiis deixou Roma para retornar a sua casa natal em Terni (Drake, 1999, p. 132). Logo, de qualquer forma, dentro

de alguns meses, tanto o instável e nervoso Heckius, assim como o calmo e tranquilo e “bem ajustado” Stelluti foram expulsos de Roma (Freedberg, 2002, p. 69). O duque de Monticelli conseguiu o que queria, e assim afastou os membros da *Accademia dei Lincei* para longe. Infelizmente, para ele, seu filho continuaria obstinadamente a se recusar a participar da vida social da cidade como seu pai exigia (Drake, 1999, p. 132).

A situação da academia não parecia muito boa. O Lince estava ferido. Stelluti não foi mais longe do que Parma, enquanto Heckius viajou por toda Europa e acabou ficando um tempo em Praga com o nome falso de Gisberto Tacconi. A situação se agravou ainda mais quando De Filiis morreu em 1608, gerando uma gravíssima lacuna no grupo. Fora o patrono, um dos membros estava morto e os outros dois fora de Roma. Uma solução seria sair de Roma e iniciar a adição de novos membros. Antes mesmo da morte de De Filiis, Cesi havia saído de Roma para se juntar a Stelluti e tentar se aproximar de seus amigos e encontrar novos interessados em suas atividades. Acabou em Nápoles, onde pretendia estender a *Accademia dei Lincei*. Lá encontrou Fabio Colonna (botânico), Ferrante Imperato (dono de museus e colecionador de itens de história natural), além do próprio Giovanni Battista della Porta (Freedberg, 2002, p. 71-72). Aparentemente, a empatia de Cesi com o autor da *Magiae naturalis* (1558) foi imediata e recíproca. Em algum tempo, Della Porta já era o mais novo membro da Academia, o quinto a integrar o grupo. A publicação de um livro de alquimia sobre destilação, *De distillatione*, no final de 1608, já fora lançado sobre os auspícios da academia. Na prática o grupo continuava pequeno, pois De Filiis havia morrido, e Heckius estava enlouquecendo em suas andanças pela Europa, apesar de ainda manter contato (Freedberg, 2002, p. 73). Em 1611, devido às suas observações astronômicas, um jovem promissor chamado Galileu Galilei seria convidado a se tornar o sexto membro da *Accademia dei Lincei*, convite aceito com muita honra.

A partir deste ano, a academia expandiu-se muito, embora nem todos tenham nela permanecido. Logo depois de Galileu, Cesi convidou três alemães para a academia: O primeiro foi Johannes Schreck, botânico, também se tornou membro dos Linceus em 1611, mas teve que renunciar posteriormente, pois se tornou jesuíta e o estatuto da academia não per-

mitia a quem a compunha fazer parte de ordens religiosas (porém continuou a dar suporte, enviar informações, cartas e amostras para a academia, mesmo não sendo um membro oficial); o segundo foi Johannes Faber, médico, professor de medicina e superintendente do Jardim do Papa; o terceiro foi Markus Welser (que também foi membro da *Accademia della Crusca*) de Augsburg ingressou em 1612 e foi para ele que Galileu enviou sua carta sobre as manchas solares em 1613. Um jovem nobre notável chamado Virginio Cesarini (influyente membro da igreja católica) tornou-se um grande apoiador de Galileu e foi também membro integrante da academia em 1618, assim como Giovanni Ciampoli, alto oficial da corte papal que também se tornou membro, e Cassiano del Pozzo (que teve grande papel na publicação dos trabalhos da academia), entre muitos outros. (Freedberg, 2002, p. 74). Alguns membros podem ter sido aceitos por indicação em respeito a outros membros, podendo ser o caso de Filesio, filho de Della Porta, que foi aceito aos 18 anos, provavelmente por uma apreciação pelos trabalhos de seu pai à academia, ou Angelo de Filiis, irmão do falecido Anastasio. Seguramente esse não foi o caso dos oriundos de Nápoles, Nicolò Stelliola (que já tinha dividido prisão com Giordano Bruno e Tommaso Campanella<sup>16</sup>) e Fabio Colonna. Também foram membros o grande geômetra e astrônomo Luca Valerio (censor e revisor das publicações dos Linceus a partir de 1616), o especialista em árabe Diego de Urrea Conca e o matemático Filippo Salviati (Freedberg, 2002, p. 113-116). Os Linceus procuraram membros importantes e pessoas de alta posição que estivessem interessados em suas atividades, entre eles o cardeal Francesco Barberini. Um grande apoiador deles, apesar de nunca ter sido membro, foi Maffeo Barberini, amigo de Galileu e que viria a se tornar o Papa Urbano VIII. Cassiano chegou a mencionar que um homem brilhante chamado Francis Bacon<sup>17</sup>, que seguramente poderia ser convidado para se tornar um membro, mas que infelizmente morava muito longe (na Inglaterra) (Freedberg, 2002, p. 75-76). Outro membro estrangeiro

<sup>16</sup> Giovanni Domenico Capanella, conhecido como Tomasso Campanella (1658-1639), foi um filósofo e teólogo dominicano, apoiador de Galileu e ativista político. Devido às suas atividades políticas contra o domínio espanhol no reino de Nápoles, Campanella foi aprisionado.

<sup>17</sup> Apesar de ter preconizado a importância das instituições científicas, Middleton diz que aparentemente Lorde Chancellor jamais participou de nenhuma sociedade, e parece não ter ficado em contato com nenhum grupo que realizava atividades experimentais em seu próprio tempo (Middleton, 1971, p. 3).

que foi proposto para participar da academia, mas não foi efetivado, foi Johannes Kepler (Drake, 1999, p. 140).

Pode-se dizer que a *Accademia dei Lincei*, depois de ter sido quase destruída pela perseguição exercida pelo pai de Cesi<sup>18</sup>, tornou-se depois de pouco tempo uma das mais poderosas e bem relacionadas sociedades de sua época. O número de membros da organização só cresceu e chegou a atingir a marca de 32 membros ativos<sup>19</sup> (Ornstein, 1924, p. 74). O Linceu foi caçado, ferido e agonizou, porém sobreviveu, ganhou força, adquiriu novos membros, tornou-se forte. Estava na hora de mostrar suas garras, atacar o Cérbero e olhar para o céu.

## 5. Os olhos dos linceus voltados para o céu: o telescópio

Galileu Galilei foi provavelmente o mais famoso membro da *Accademia dei Lincei*. Quando foi convidado para fazer parte da academia ele já era muito conhecido devido às suas observações dos céus. No início do século XVII, na região dos Países Baixos, havia sido desenvolvido e dis-

---

<sup>18</sup> Na verdade, dependendo da interpretação, esse pode até ter sido o caso. Ornstein, por exemplo, afirma que a sociedade foi efetivamente desfeita, “mas em 1609 eles foram reorganizados em larga escala” (Ornstein, 1928, p. 74). O mesmo afirma Rossi: “[A] família de Cesi era contra sua participação no grupo, e então ele foi dissolvido. A academia foi revivida, entretanto, em 1609” (Rossi, 2001, p. 195). Nesse caso, parece mais razoável a interpretação de Drake, o qual afirma que pela situação em que a academia se encontrava, ela deveria ter colapsado. Ainda assim, ela sobreviveu e continuou seu propósito (Drake, 1999, p. 127). Essa interpretação parece estar totalmente de acordo com as informações apresentadas por Freedberg, que não fala nem em quebra, nem em dissolução, mas num período difícil em que as atividades da academia continuaram e que, para todos os fins, ela continuou existindo mesmo em circunstâncias extremamente desfavoráveis (Freedberg, 2002, p. 69-73). Heckius, em 1606, chegou a retornar em segredo algumas vezes para alguns encontros em Roma, mas sempre fugia novamente, totalmente alucinado e paranoico. Cesi mudou de ambiente de Roma para Nápoles. Stelluti tinha mudado para Parma e ia e voltava de Fabriano, sua cidade natal. De Filiis ficou a maior parte do tempo em Ferni, antes de sua morte. A situação era incômoda, mas eles continuaram nesse período suas pesquisas em história natural, “especialmente em fósseis, fungos, e plantas, observando e coletando o máximo que podiam” (Freedberg, 2002, p. 101).

<sup>19</sup> Eis a lista completa: *Federicus Caesius, Joannes Eckius, Franciscus Stellutus, Anastasius de Filiis, Joannes Baptista Porta, Galilaeus Galilaeus, Joannes Terrentius, Joannes Faber, Theophilus Molitor, Antonius Persius, Philesius Porta Costantius, Nicolaus Antonius Stelliola, Fabius Columna, Didacus de Urrea Conca, Angelus de Filiis, Lucas Valerius, Joannes Demesianus, Marcus Velerus, Philippus Salviathus, Cosmus Rodulphius, Vincentius Mirabella, Philippus Pandolfinus, Virginius Caesarinus, Joannes Ciampolus, Carolus Mutus, Claudius Achillinus, Cassianus Puteus, Josephus Nerius, Franciscus Barberinus, Marius Guiducci, Caesar Marsilius, Justus Riquius*. Esta lista foi extraída do Catálogo em latim com os nomes originais dos 32 membros da *Accademia dei Lincei* (Pirro, 2005, p. 219-221).

seminado o uso de um objeto visando observações a longas distâncias, uma espécie de luneta. Esse objeto permitia observar coisas distantes mais definidas e inicialmente teve objetivos bélicos, pois, afinal, era possível observar com maior precisão a movimentação de tropas e navios. Galileu gostou muito do aparelho e chegou a adaptá-lo, já em 1609, com outro objetivo, o de poder observar os céus. Della Porta chegou a afirmar em uma carta para Cesi, naquele mesmo ano, que os princípios básicos do telescópio já estavam descritos no capítulo 9 de sua obra *De Refractiones Optices* (1593) havia muito tempo e arrogava a autoria do aparelho; porém, nessa época, Galileu tinha um instrumento muito mais sofisticado do que Giambattista della Porta tinha vislumbrado e já havia realizado diversas observações relevantes (Freedberg, 2002, p. 101). Em outra mensagem para Cesi em 1610, ele admite que apesar de já ter descrito anteriormente os princípios básicos de funcionamento do telescópio, Galileu estava muito à frente tanto no uso como no desenvolvimento do aparelho:

Eu lamento dizer que a invenção de lentes em um tubo foi minha, mas o Professor de Pádua Galileu a adaptou, e com isso ele descobriu quatro planetas no céu, centenas de novas estrelas fixas, e também muitas, nunca vistas antes, na Via Láctea, e grandes coisas na superfície da lua, deixando o mundo perplexo (Della Porta *apud* Freedberg, 2002, p. 102).<sup>20</sup>

As observações astronômicas de Galileu faziam no céu o mesmo que as coleções de Cesi e seus amigos faziam em terra. Com suas coletâneas e experimentos de rochas, fósseis, plantas e animais, eles estavam todos reunindo informações nunca antes registradas pelas autoridades clássicas, preferindo checar por si mesmos o grande livro da natureza. No caso de Galileu, suas observações poderiam até mesmo servir como evidência de que a teoria celeste de Aristóteles poderia estar equivocada. Antes mesmo do uso do telescópio, algumas observações do céu já trilhavam esse caminho. É o caso da observação de uma estrela que surgiu, brilhou fortemente

---

<sup>20</sup> “I regret to say that the invention of the eyeglass in a tube was mine, but the Professor from Padua Galileo adapted it, and with it he has found four other planets in the sky, and thousands of new fixed stars, and just as many, never seen before, in the Milky Way, and great things on the orb of the moon, which fill the world with astonishment” (Della Porta *apud* Freedberg, 2002, p. 102).

por dias e gradualmente desapareceu do céu. Esse fenômeno foi observado na região centro-sul da Europa no ano de 1604<sup>21</sup>. O fenômeno foi largamente debatido pelos astrônomos da época e dividia opiniões (Freedberg, 2002, p. 81).

Para os escolásticos ortodoxos ligados às universidades, o fenômeno da estrela nova só poderia ser sublunar,<sup>22</sup> fenômeno que, por alguma razão nunca tendo sido observado pelos antigos, depois, por algum motivo, desapareceria novamente. Galileu, em suas palestras sobre a nova estrela, em 1604, defendia que o fenômeno da estrela nova estava acontecendo para além da camada sublunar, localizando-o na região das estrelas fixas onde nenhuma nova estrela poderia surgir. Ele defendia essa teoria baseado na ausência de paralaxe<sup>23</sup> observada nesta nova estrela (Freedberg, 2002, p. 85). Para ele, a física defendida pela ortodoxia tinha algo de errado, e esta nova estrela era uma clara evidência disso. Questões como essa da paralaxe desta estrela não encontravam muito lugar dentro das universidades, pois a estrutura rígida dela não permitiria uma interpretação que confrontasse a ortodoxia aristotélica. Por isso mesmo, um grupo cada vez maior de pensadores, assim como suas estranhas teorias, observações e experimentos, encontrava lugar fora da universidade e dentro das academias. Não é que esses fenômenos não fossem discutidos dentro das universidades; evidentemente que sim, mas todos interpretados à luz de comentários dos grandes autores clássicos. No caso da questão específica da paralaxe, o assunto era deixado como uma incógnita, uma anomalia, ou simplesmente se afirmava que a paralaxe não era um bom modo de medir distâncias. Posteriormente, o que aconteceu é que cada vez mais situações como esta fortaleciam o tom agressivo das academias, aumentando assim o tom defensivo das universidades e, com o tempo, o embate endureceu a ambas<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Esse fenômeno poderia ser descrito por astrônomos contemporâneos como a explosão de uma supernova.

<sup>22</sup> Era necessário manter esse fenômeno fora da região celeste, depois da lua, pois essa é uma área que não está sujeita nem à geração, nem à corrupção, de acordo com a física aristotélica.

<sup>23</sup> A paralaxe é um fenômeno ótico. Quando um objeto é observado de perto, ele parece se mover quando é visto a partir de diferentes posições. Quanto mais distante esse objeto estiver, menor será a paralaxe. Como a nova estrela observada em 1604 não apresentava nenhuma alteração perceptível entre os diferentes locais onde fora observada, Galileu afirmou que ela deveria estar muito mais distante do que a Lua, que apresenta uma clara paralaxe.

<sup>24</sup> Não era a primeira vez que uma supernova era observada. Um caso semelhante de outra nova ocorrera em 1572, assim como um cometa que gerara questões similares em 1577. Isso levou Tycho Brahe a conclusões

Um ponto interessante digno de nota é que Galileu não acreditava que essa estrela fosse um corpo ígneo puramente celeste, e nem mesmo um corpo fixo e combustível, mas sim uma massa composta de vapores e exalações terrestres. Ou seja, essa estrela teria origem terrestre e móvel, que atingiria a região das estrelas fixas, sendo assim responsável pelo fenômeno da estrela nova, que seria basicamente apenas o efeito da reflexão da luz em gases terrestres (Freedberg, 2002, p. 84, 91). Esta mesma teoria é a que ele iria aplicar aos cometas anos mais tarde, especialmente no caso daquele de 1618, em que teve uma disputa acirrada com Orazio Grassi do Observatório Romano, jesuíta que mantinha serem os cometas corpos ígneos reais e em combustão que permaneciam dentro da região sublunar e, portanto, fora da esfera celeste (Redondi, 1991)<sup>25</sup>.

Em 1604, Galileu recebeu críticas de suas palestras, em Pádua (onde foi professor na Universidade de Pádua), a respeito do uso da paralaxe para determinar a posição do fenômeno da nova estrela. Em resposta, escreveu em italiano vulgar um irônico, satírico e engraçado diálogo anônimo entre os personagens Matteo e Natale que irritou os jesuítas (Freedberg, 2002, p. 86-89). O sucesso da obra pode ter sido uma maneira pela qual Galileu percebeu que a língua vulgar pode ser mais útil que o latim para disseminar uma ideia, já que nos ambientes acadêmicos elas podem ser simplesmente ignoradas, caso levem a conclusões indesejadas pelo *status quo*. Os Linceus na época estavam a par dessa discussão, e Cesi chegou a financiar um tratado de Heckius (na época em Praga) sobre a nova estrela em 1605. Essa foi, por sinal, a primeira publicação sobre a égide dos Linceus (Freedberg, 2002, p. 91). Parece que foi apenas em 1609 que Galileu voltou seu telescópio para os céus, e aí suas observações tiveram um impacto tremendo e auxiliaram a fornecer novos dados sobre o mundo celeste. Ele avistou montanhas

---

similares às de Galileu, de que o modelo Ptolomaico estava comprometido e que a teoria das esferas celestes sólidas e fixas precisava ser modificada. Isso o levou a propor um sistema misto, que tentava adequar suas novas observações sem aceitar o heliocentrismo do modelo copernicano. Sua postura foi quase como a dos jesuítas, que viam claramente que existia um problema com o sistema ptolomaico, mas que por ortodoxia negavam-se o direito de apoiar as consequências de um modelo copernicano, tentando ajustar os dados à visão ortodoxa vigente (Freedberg, 2002, p. 82-83).

<sup>25</sup> Para mais informações ver o livro de Redondi (1991). Independente das conclusões gerais do autor a respeito do julgamento de Galileu, Redondi dá um excelente panorama das discussões de Galileu com os jesuítas do observatório romano, especialmente com Orazio Grassi a respeito dos cometas.

e crateras da lua<sup>26</sup>, as estrelas de Orion e Touro, incontáveis estrelas da via láctea e nebulosas (Freedberg, 2002, p. 102). Galileu colocou todas as suas observações juntas e publicou um livro chamado *Sidereus nuntius* (1610), que, completo sucesso, chamou ainda mais a atenção dos Linceus para ele e ajudou a colocá-lo na corte dos Médici. Galileu dedicou a obra ao Grão-duque Cosimo II de Médici. Em sua dedicatória a ele, lê-se:

Eu irei, nesse pequeno tratado, trazer grandes notícias para aqueles que têm o hábito de contemplar a natureza. As coisas são grandes não apenas devido à sua beleza, mas também devido ao instrumento através do qual elas se apresentam (Galileu *apud* Ornstein, 1924, p. 26-27).<sup>27</sup>

Dentre as estrelas que Galileu descobriu estavam quatro satélites que orbitavam ao redor de Júpiter. Galileu as chamou de “Estrelas dos Médici” e associou cada uma a cada um dos quatro irmãos Médici que governavam durante o período. Com isso, Galileu inscreveu o nome da poderosa família nos céus e associou seu poder com a eternidade celeste. O uso do telescópio garantiu a Galileu uma posição na corte como matemático e filósofo, o que lhe rendeu um patronato pelo resto de sua vida com altos salários e uma tremenda ascensão social. Essa era uma posição muito desejada por intelectuais, e também era muito vantajoso para a corte se utilizar desses novos representantes da elite cultural europeia visando aumentar seu prestígio e *status* de patrono (Boschiero, 2007, p. 20). Galileu aceita então o patronato, assim como uma posição de professor da Universidade de Pisa (mas sem a necessidade de dar aulas) e assume a posição de filósofo e matemático do Grão-duque Cosimo II de Médici. Nesse mesmo período, é aceito oficialmente como membro da *Accademia dei Lincei* no dia 25 de abril de 1611 (Freedberg, 2002, p. 112). Este deve ter sido um período de extrema satisfação para Galileu.

---

<sup>26</sup> O que é um sério problema para a teoria celeste de Aristóteles, que prediz que os planetas são como esferas perfeitas.

<sup>27</sup> “I shall in this small tract bring great news to those who are in the habit of contemplating nature. Things great not only on account of their beauty, but also on account of the instrument through which they presented themselves” (Galileu *apud* Ornstein, 1924, p. 26-27).

As observações astronômicas continuaram e Galileu registrou as manchas solares, também sinal de imperfeições nos astros celestes, constatou as diferentes fases de Vênus, fazendo ganhar força a teoria heliocêntrica. Publicou diversas obras sob a égide da academia, que tiveram grande impacto, como é o caso de *O Ensaíador* (1623) e o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo* (1632). O auxílio e apoio dos membros da *Accademia dei Lincei* foram relevantes para a publicação de algumas de suas obras.

## 6. A censura, galileu exegetico e a publicação do *Il Saggiatore*

Por mais incrível que pareça, a relação inicial de Galileu com os jesuítas e com a Igreja não era tão problemática como ficou no final de sua condenação. Foi uma situação que foi se agravando paulatinamente. No início do século XVII, parece que a postura da Igreja não era tão rigorosa, mas se tornou assim no decorrer do tempo. Inicialmente, a Igreja mantinha-se relativamente despreocupada sobre a posição de alguns astrônomos que, como Galileu, estavam começando a acreditar no sistema heliocêntrico do universo. Foi assim com Tycho Brahe e até mesmo Copérnico, pois a realidade efetiva de seu modelo não era uma preocupação<sup>28</sup> (Cohen, 1987). Muitos jesuítas do próprio Colégio Romano<sup>29</sup>, um dos bastiões do aristotelismo na época, assumiram tais posições em suas palestras (Freedberg, 2002, p. 85).

<sup>28</sup> Copérnico claramente distingue sua teoria de uma pura instrumentalização matemática, como é o caso do modelo ptolomaico. Sua proposta de “esferas”, e não “círculos”, infere uma hipótese de filosofia da natureza. Porém, ele ainda era interpretado dentro de uma tradição na qual a astronomia era uma área da matemática, e não da física. A questão se seu modelo era a real estrutura do universo (ou não) era uma questão secundária, se não terciária. Por isso mesmo, muitos historiadores da ciência estabelecem que a chamada “Revolução Copernicana” só foi efetivada muito tempo depois com Kepler, Galileu e Newton, e não propriamente com Copérnico. Para saber mais, favor consultar COHEN, 1987 (especialmente o capítulo III, item 7).

<sup>29</sup> O colégio romano era considerado uma das mais eminentes instituições de ensino das artes e da religião. Era responsável pela educação de membros das mais poderosas famílias romanas e era orientado por jesuítas de conhecido rigor intelectual e moral. A teologia tinha um currículo e orientação tomistas e as ciências naturais tinham um viés estritamente aristotélico. O cardeal Bellarmino, outrora jesuíta, tinha suprema influência junto a ele (Freedberg, 2002, p. 106-107).

Depois da publicação do *Sidereus Nuncius*, Galileu queria apresentar seus resultados para apreciação do Colégio Romano. O cardeal Bellarmino, que teve inicialmente uma atitude muito cordial com Galileu, organizou uma comissão de quatro jesuítas para se pronunciar a respeito da validade das observações do autor do *Sidereus Nuncius*. Galileu foi acompanhado de Federico Cesi, que o apoiou e incentivou os eventos envolvendo sua apresentação no Colégio Romano (Freedberg, 2002, p. 107). Os Lince sabiam, por suas diárias descobertas, que existia realmente mais na terra e no céu do que aquilo que é imediatamente perceptível aos olhos humanos. Era importante que mais pessoas pudessem ver aquilo que os Lince viam, e assim pudessem alçar voo para mais longe do que os textos dos grandes autores clássicos poderiam permitir.

Na noite de 14 de abril de 1611, a comissão se reuniu e todos observaram os céus através do telescópio (chamado na época ainda de *cannocchiale*) de Galileu. O aparelho foi testado para ver objetos conhecidos que estavam distantes em terra, e depois foi usado nos céus. Durante toda noite aquele grupo ficou admirando as estrelas, a lua e os planetas com crescente entusiasmo. Não existiam mais jesuítas, Lince, professores ou comissão, o que havia ali eram pessoas focadas nos fenômenos celestes obtidos via telescópio. Esse era o atrator<sup>30</sup>, o elemento sincronizador da atenção de todos naquela noite. Nela, Cesi foi um Lince mais do que nunca, e jamais seu codinome secreto, *Coelivagus*, fez tanto sentido. Curioso como a formação aristotélica não pareceu influenciar tanto o resultado daquela comissão. Para os aristotélicos, tudo nos céus deveria poder ser visto através dos olhos nus, exceto por ilusão de ótica ou por uma falha nas lentes; “novos astros” não poderiam ser observados. Independente disso, aquela comissão de rigorosos jesuítas resolveu aprovar todas as observações de Galileu, apesar de não aceitarem necessariamente as conclusões copernicanas decorrentes delas. No dia 8 de maio de 1611 (Galileu então já formalmente um Lince), os jesuítas fizeram uma recepção glamorosa para Galileu e Cesi. Nela estavam cardeais, príncipes, prelados e jesuítas celebrando o autor do *Sidereus*

---

<sup>30</sup> ‘Atrator’ é um termo técnico que designa uma estrutura que engendra agregação em um sistema organizacional. Para saber mais, favor consultar Cecon, 2020.

*Nunciatus* e suas observações. O Lince ali estava sendo coroado dentro do próprio Colégio Romano (Freedberg, 2002, p. 108-110).

A famosa recepção de Galileu no Colégio Romano em maio de 1611 irritou professores de filosofia e teólogos. Galileu não estava fazendo hipóteses como Copérnico, e também deixava claras as consequências de suas observações. Uma celebração daquele porte para um defensor do heliocentrismo copernicano no bastião do aristotelismo jesuíta foi algo que alarmou os defensores mais ortodoxos e gerou uma contrarreação. Independente da vontade dos indivíduos envolvidos, os mesmos jesuítas que lhe prepararam aquela bela recepção sabiam que, caso Galileu continuasse insistindo que o heliocentrismo copernicano era a consequência necessária de suas observações, eles acabariam por se tornar seus inimigos. Não demorou muito (duas semanas) para que o líder da ordem, Claudio Acquaviva, enviasse mensagem aos jesuítas exigindo um retorno a uma doutrina sólida e uniforme. Os jesuítas são conhecidos por sua obediência a seus superiores. Independentemente de qualquer simpatia por Galileu por parte de muitos membros, aquela mensagem de Acquaviva era um claro sinal de que uma oposição deveria ser assumida (Freedberg, 2002, p. 110-111).

Galileu gozava de grande prestígio com diversos membros dentro da Igreja, dentre eles muitos membros da *Accademia dei Lincei* que, apesar de não serem membros de ordens religiosas, poderiam ter cargos relacionados com a Igreja ou fazer parte da corte papal. Mesmo entre os jesuítas existia pelo menos um antigo membro dos Linces, Johannes Schreck, que na prática era um ativo entusiasta, simpatizante e apoiador da academia. Talvez Galileu mesmo não tivesse percebido a mudança de situação para ele, e assim continuou realizando suas observações e também, de forma cada vez mais intensa, sua defesa do sistema copernicano. Os Linces estiveram muito envolvidos na publicação das observações sobre manchas solares. Autores na Alemanha já afirmavam ter visto as manchas solares e a academia tinha que correr para publicar o material. Um jesuíta que havia publicado a respeito afirmava que o fenômeno era apenas uma estrela passando em frente ao sol, mas Galileu defendia que as manchas eram do sol, e indicavam que ele girava em torno do próprio eixo. Foi decidido então que a academia iria apoiar Galileu a publicar seu trabalho sobre as manchas

solares como uma carta em linguagem coloquial. O texto começaria com a correspondência entre Welser e Galileu a respeito das manchas (Freedberg, 2002, p. 119). Foi assim que foi publicado o *Istoria e Dimostrazioni intorno alle Macchie Solari* (1613).

Cesi alertava que não seria uma boa ideia pressionar os jesuítas, pois isso poderia ser problemático, e então não se fez muita menção ao fato de que Galileu havia avistado primeiro as manchas solares (Freedberg, 2002, p. 122). Inicialmente, a obra iria começar com um trecho da Bíblia; porém, problemas com os censores fizeram com que se mudasse de ideia e se colocasse uma citação de Horácio. Galileu e os Linces tiveram outros problemas com relação à censura da obra no que tange a citações bíblicas. Galileu insistia na inserção de trechos bíblicos. Na época, o cardeal Bellarmino já dava sinais de que seria melhor não se pronunciar muito sobre isso. Mesmo assim era possível encontrar trechos de Galileu afirmando que a incorruptibilidade dos céus era contra a Bíblia (Freedberg, 2002, p. 123).

não apenas falsa, mas errada e repugnante às indubitáveis verdades das Sagradas Escrituras, as quais em tantos lugares, clara e abertamente, referem-se à instável e imperfeita natureza da matéria celeste (Galileu *apud* Freedberg, 2002, p. 123).<sup>31</sup>

Galileu começava a insistir que sua hipótese era mais adequada às Sagradas Escrituras; portanto, longe de colocar as ideias de Copérnico como uma hipótese, não só as afirmava como obviamente verdadeiras, mas também como suportadas pelos textos bíblicos. Ele estava começando a trabalhar como exegeta e não apenas como filósofo da natureza. Galileu não tinha uma visão negativa das escrituras e, como católico, nem poderia tê-la. A questão era mais a posição delas no estudo da filosofia da natureza. Uma carta de Galileu de 1613 chegou a ser enviada para a Inquisição para exame. Nela não foi encontrado nada de errado, apesar de ela mencionar uma opinião que poderia ofender ouvidos mais piedosos: a de que, para

---

<sup>31</sup> “[N]ot just false, but erroneous and repugnant to the undoubted truths of the Sacred Scripture, which in so many places openly and clearly refer to the unstable and failing nature of celestial matter” (Galileu *apud* Freedberg, 2002, p. 123).

analisar e compreender questões sobre a natureza, as passagens bíblicas deveriam ser consideradas apenas em último lugar. Isso se deve ao fato de que a interpretação da Bíblia era uma das coisas mais complexas e difíceis de serem feitas; portanto, ela só deveria acontecer depois que todos os outros conhecimentos disponíveis fossem considerados (Drake, 1999, p. 158). Não colocar as Sagradas Escrituras como primeira fonte de informação sobre a natureza não era, necessariamente, um demérito para elas, mas um reconhecimento de sua complexidade. Logo, Galileu no lugar de usar as Sagradas Escrituras para interpretar o mundo físico, estava se utilizando do mundo físico para interpretar as Sagradas Escrituras. Isso provavelmente não foi algo estrategicamente sensato naquele momento. Foi o que o cardeal Maffeo Barberini disse a Galileu. Maffeo gostava de Galileu, era seu amigo e colega, apoiava o trabalho dos Linceus e tinha por eles um enorme carisma. Ele mesmo teve interesse em tornar-se um Linceus. Em uma conversa de Maffeo com Giovanni Ciampoli (quase já um dos membros da academia), o cardeal faz um alerta (Freedberg, 2002, p. 130). Uma carta do futuro Linceus é enviada para Galileu em fevereiro de 1615, avisando da necessidade de cautela ao citar as Escrituras.

O máximo de cuidado é necessário ao lidar com os argumentos de Copérnico e Ptolomeu, e não devem ser ultrapassados os limites da física e da matemática, porque a explicação das Escrituras é restrita aos teólogos que lidam com tais assuntos.. É muito importante enfatizar frequentemente que é necessário se submeter à autoridade daqueles que tem jurisdição sobre a razão humana na interpretação das Escrituras (Ciampoli *apud* Freedberg, 2002, p. 130).<sup>32</sup>

A situação começa a ficar cada vez mais tensa entre os jesuítas e Galileu. Em fevereiro de 1616, a Sagrada Congregação coloca no *Index Librorum Prohibitorum* a obra *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Copérnico. O sinal era claro: a Igreja não iria tolerar mais a defesa das teorias de Copérnico. Na mesma época, o cardeal Bellarmino chama Galileu

<sup>32</sup> “[G]reater caution is needed in dealing with the arguments of Copernicus and Ptolemy, and one should not exceed the limits of physics and mathematics, because the explication of the Scriptures is restricted to theologians who deal with such matters . . . it is very necessary to emphasize frequently that one should submit to the authority of those who have jurisdiction over human reason in the interpretation of the Scriptures” (Ciampoli *apud* Freedberg, 2002, p. 130).

para uma audiência e ele é advertido para não mais as ensinar ou as defender. Como foi possível então ele ter publicado a obra *Il Saggiatore* (*O Ensaíador*) em 1623? Como a posição da Igreja havia endurecido, a nova saída encontrada pelos Linces foi tentar estratégias como a do Ensaíador para conseguir publicar seus trabalhos. A edição e preparação de um dos trabalhos mais robustos de Galileu foi feita por Linces como Cesi, Cassiano del Pozzo, Ciampoli e Faber. Em agosto de 1623 o amigo e apoiador de Galileu, Maffeo Barberini, torna-se Papa Urbano VIII. Foi então que os Linces Cassiano, Cesi, Faber e Ciampoli tiveram a ideia de enviar o texto subversivo na forma de uma carta para Cesarini, amado por Maffeo, membro dos Linces e agora novo *Maestro di Camera* no Vaticano. Foi uma inteligente estratégia psicológica. O que o Papa e sua família poderiam ter contra um texto que foi endereçado de forma tão simpática a alguém tão próximo a ele? E como os Jesuítas devem ter ficado desconcertados pela proximidade de Galileu e do novo Papa, alguém que apoiava tanto a ordem deles e pensou em fazer parte dela! O fato é que *O Ensaíador* ganhou seu *imprimatur* e conseguiu ser publicado sem censura. A estratégia funcionou. E eles precisavam cada vez mais de apoio de pessoas próximas ao Papa, e realmente o obtiveram. O cardeal Francesco Barberini, sobrinho de Maffeo, foi também convidado para tornar-se membro da *Accademia dei Lincei*. Ele tinha interesse por filosofia da natureza, gostava dos Linces, era a pessoa mais próxima ao Papa e com muita influência no Vaticano, além de possuir uma crescente fortuna. Ele tornou-se membro, tinha grande interesse nos estudos dos Linces, auxiliou-os politicamente e financiou inúmeros de seus projetos (Freedberg, 2002, p 74-75).

## 7. Os olhos dos linces voltados para baixo: o microscópio

Não foi apenas o telescópio que ajudou a revolucionar a atividade dos Linces. Outro aparelho ajudou os Linces a enxergarem melhor o mundo para além das páginas dos grandes autores clássicos. Os intelectuais do *status quo* aristotélico rejeitavam ou defletiam as descobertas dos Linces como se apenas antigos autores pudessem ter acesso ao magnífico livro do mundo.

Eu acredito que não são poucos os peripatéticos neste lado dos Alpes que filosofam sem nenhum desejo de aprender a verdade ou as causas das coisas, pois eles negam essas novas descobertas ou não as levam a sério [...] e eles defendem a inalterabilidade do céu, uma visão que o próprio Aristóteles provavelmente abandonaria se estivesse em nossa época (Galileu *apud* Freedberg, 2002, p. 122).<sup>33</sup>

[C]omo se este grande livro do universo tivesse sido escrito para ser lido por ninguém mais além de Aristóteles, e como se os olhos dele tivessem sido destinados a ver tudo para a posteridade (Galileu *apud* Freedberg, 2002, p. 125).<sup>34</sup>

Desde um encontro em Acquasparta em abril de 1624, Galileu já havia conversado com Cesi sobre o novo aparelho, chamado por ele de *occhialino* e capaz de ampliar objetos. Ele chegou a ir até Roma para uma demonstração para alguns cardeais. A ideia de ampliar imagens próximas com lentes data desde muito tempo, talvez até mesmo antes dos óculos. Porém, o uso combinado de lentes objetivas com uma focal parece ser algo realmente original do século XVII. Talvez tenha surgido na região dos países baixos, que estavam realizando grandes avanços com as técnicas de lentes no período. O fato é que Galileu desenvolveu um microscópio composto para si e o entregou para Cesi e sua esposa em 23 de setembro de 1624 (Freedberg, 2002, p. 151).

Eu estou enviando para vossa Excelência um *occhialino* para ver as coisas mais pequeninas como se estivessem próximas. Eu espero que isso agrade ao senhor e lhe divirta muito, assim como diverti a mim. Eu demorei um pouco para lhe enviar isso porque inicialmente eu não estava conseguindo aperfeiçoá-lo, pois tive alguma dificuldade em encontrar o modo correto de cortar os cristais perfeitamente. . . . Eu contemplei muitos animaizinhos com infinita admiração: entre eles a pulga é a mais horrenda, o mosquito e a mariposa são muito bonitos; Eu também vi com muito prazer como as moscas

---

<sup>33</sup> “I believe that there are not a few Peripatetics on this side of the Alps who go about philosophizing without any desire to learn the truth and the causes of these things, for they deny these new discoveries or jest about them . . . and they go around defending the inalterability of the sky, a view which Aristotle himself would probably abandon in our age” (Galileu *apud* Freedberg, 2002, p. 122).

<sup>34</sup> “[A]s if this great book of the universe had been written to be read by nobody but Aristotle, and as if his eyes had been destined to see everything for posterity” (Galileu *apud* Freedberg, 2002, p. 125).

e outros pequenos animais caminham nos espelhos e também como são vistos de baixo [...] Porém, vossa Excelência terá um grande campo no qual poderá observar milhares de espécimes. Eu imploro para que me notifique das coisas mais interessantes que o senhor observar. Resumindo, o *occhialino* nos dá a possibilidade de contemplar infinitamente a grandeza da natureza, como ela trabalha de forma sutil, e com indescritível diligência (Galileu *apud* Freedberg, 2002, p. 151).<sup>35</sup>

O objeto, cuja função parecia a de um telescópio invertido, tinha um potencial incrível para aquilo que os Linces tinham em mente. Imediatamente, Cesi entrou em contato com os holandeses, que, conforme já foi dito, dominavam como ninguém a tecnologia de lentes no período. Cesi entrou em contato com alguns holandeses e pediu um aparelho melhorado, que parece ter sido desenvolvido por Cornelius Drebbel. O instrumento de Galileu usava uma lente objetiva convexa e uma lente côncava (como o próprio Della Porta já havia proposto), ao passo que o novo aparelho de Drebbel era um instrumento composto por duas lentes convexas (por sinal, como já descrito por Kepler na sua *Dioptrics*, em 1611). Os aparelhos com os quais os Linces trabalharam posteriormente chegaram a adaptar três lentes biconvexas, duas oculares e uma objetiva (Freedberg, 2002, p. 152).

O efeito desse instrumento que podia ampliar a imagem de objetos próximos teve um impacto imenso na academia. Era mais uma etapa para adquirir metaforicamente os olhos do argonauta *Lyncaeus*. Os Linces já conseguiam enxergar o mundo longínquo dos planetas e do sol com o telescópio, e agora podiam enxergar o mundo muito próximo ampliado. Toda uma nova gama de fenômenos mais uma vez se abria aos seus olhos,

---

<sup>35</sup> "I am sending you Excellency an occhialino to view the smallest things as if from nearby. I hope that you will derive no small pleasure and enjoyment from it, just as I did. I have been slow in sending it to you, because as first I was unable to perfect it, having had some difficulty in finding the correct way of cutting the crystals perfectly [...] I have contemplated very many small little animals with infinite admiration: among which the flea is most horrid, the mosquito and the moth very beautiful; I have also seen with much pleasure how flies and other little animals walk on mirrors and are also seen from below [...] But your Excellency will have a huge field in which to observe many thousands of specimens. I beg you to notify me of the most interesting things you observe. In sum, it [the occhialino] gives us the possibility of infinitely contemplating the grandeur of nature, how subtly she works, and with what indescrivable diligence" (Galileu *apud* Freedberg, 2002, p. 151).

como se uma parte da criação de Deus estivesse escondida e apenas esperando pessoas com os instrumentos certos para desvendá-la. Era como um novo mundo! Cada vez mais ficava óbvio que o comentário de autores clássicos em nada poderia ajudar. Pois como poderiam fazê-lo se esse mundo era todo oculto? Como Aristóteles poderia saber qual era o menor animal se ele nunca pode vê-lo? Em que condição os sentidos nus agora podem servir como critério de verificabilidade do mundo físico? Faber declara que utilizar o microscópio é como vislumbrar uma nova criação:

Eu passei ontem à noite com o senhor Galileu, que está hospedado próximo a Maddalena. Ele presenteou com um bellissimo *occhialino* o Cardeal Von Zollern, para entregar para o duque da Bavária. Eu examinei uma mosca que o próprio Galileu me mostrou; e eu, permanecendo abismado, disse a Galileu que isto era outro criador, visto que ele fazia as coisas se apresentarem de uma maneira que até agora não se sabia que elas tinham sido criadas (Faber *apud* Freedberg, 2002, p. 153).<sup>36</sup>

Finalmente, em abril de 1625 Faber, um dos Linces decide chamar o novo *occhiale* de “microscópio”, em oposição ao telescópio, visto que para ele o microscópio é um telescópio invertido adaptado para ver coisas de muito perto. O nome depois de alguns meses foi adotado com facilidade por todos os membros e tornou-se o termo característico do aparelho (Freedberg, 2002, p. 153).

As observações dos Linces começaram a se expandir; logo eram analisados ácaros, moscas, piolhos e lêndeas, fungos, samambaias, rochas, animais dissecados, partes íntimas de plantas e animais *etc.* Dentre os diversos usos do microscópio é possível citar a cuidadosa descrição de espécimes para a história natural e taxonomia. Diversos desenhos foram feitos, com incríveis detalhes sobre os mais diversos animais e suas partes que são completamente invisíveis aos olhos nus. Em outro texto de Faber, sua excitação a respeito é visível:

---

<sup>36</sup> “I spent yesterday evening with our Signor Galileo, who is staying near the Maddalena. He has given a very beautiful *occhialino* to Cardinal Von Zollern for the Duke of Bavaria. I examined a fly which Galileo himself showed me; and I, remaining astonished, said to Galileo that this was another Creator, given that it makes things appear that until now one wouldn't know that they had been created” (Faber *apud* Freedberg, 2002, p. 153).

Já que ele foi feito para observar coisas muito pequenas, eu decidi chamá-lo de microscópio, por analogia ao telescópio. Eu examinei um piolho, aquele pequeno e sujo animal, que não poucas vezes acompanha o homem, e vi não apenas sua boca, mas seus olhos, barba e dois pequenos chifres na sua testa. Eu examinei seus três longos e articulados pés em cada lado do seu corpo; cada um deles tinha duas garras curvadas, uma longa e outra curta, que substituía o polegar. Com elas ele se agarrava à pele, e então rastejava se apoiando nela. Quanto cuidado e perfeita diligência a Natureza devotou para esta pequena garrinha, e para cada similar detalhe deste abjeto animalzinho (Faber *apud* Freedberg, 2002, p. 183-184).<sup>37</sup>

O uso sistemático do aparelho rendeu incríveis descobertas. Um bom exemplo é a análise da reprodução de algumas plantas como as samambaias e musgos. Não foi Bobart que descobriu as sementes das samambaias, nem Carlos Lineu que descobriu as dos musgos<sup>38</sup>: ambas foram descobertas por Francisco Cesi nas atividades de pesquisa dos Linces com o microscópio. Foram feitas ilustrações dos esporos das briófitas e dos esporângios das pteridófitas (Freedberg, 2002, p. 226), que podiam ser avistados claramente com o uso do microscópio.

O estudo de espécimes com o auxílio do microscópio também foi de grande auxílio para investigações morfológicas e taxonômicas de animais e vegetais, análise de estruturas em rochas, minerais, plantas petrificadas e fósseis. O microscópio deu a possibilidade aos Linces de investigar mais profundamente e olhar por baixo da superfície das coisas. A morfologia de plantas, e até mesmo sua terminologia, era realizada com o auxílio do microscópio pelo exame dos órgãos de reprodução das sementes e do que

---

<sup>37</sup> "Since it was made for the observation of very small things, I decided to call it a microscope, by analogy with the telescope. I examined a louse, that dirty little animal, and not infrequent companion of man, and saw not only its mouth, but its eyes, beard and two little horns on its foreheads. I examined its three very long and articulated feet on either side of its body; each had two curved claws, one long and one short, which took the place of the thumb. With these it grasps the skin, and then crawls by fixing its foothold on it. How much care and perfect diligence Nature devoted to this tiny digit, and to every similar detail of these most abject little animals" (Faber *apud* Freedberg, 2002, p. 183-184).

<sup>38</sup> Carlos Lineu afirma na sua obra *Philosophia Botanica* de 1751 que ele descobriu as sementes de musgo e Bobart as da samambaia.

as contém (Freedberg, 2002, p. 237). No caso dos animais, a dissecação também constituía parte do trabalho (Freedberg, 2002, p. 243).

O microscópio também auxiliou a manter o carisma dos Linces junto ao Papa. Os Linces ampliaram a anatomia das abelhas e criaram gravuras com precisão sem precedentes. A combinação de desenhos precisos com a potencialidade de ampliação do microscópio possibilitou obras como *Melissographia*, *Apes Dianiae* e *Apiarium* (Freedberg, 2002, p. 160-161). Estas obras foram publicadas em 1625 para celebrar o jubileu do Papa Urbano VIII cujo símbolo do brasão da família continha três abelhas (que aparentemente eram vespas, mas acabaram por ser tomadas como abelhas). As abelhas tornaram-se um símbolo do poder dos Barberini. No conclave que elegeu o cardeal Maffeo Barberini como Papa, um enxame de abelhas invadiu o Palácio do Vaticano, o que foi visto como um presságio. Depois da eleição de Barberini, suas abelhas podiam ser vistas por toda Roma (Freedberg, 2002, p. 154). A utilização do telescópio de Galileu na descoberta das “Estrelas dos Médici” (satélites de Júpiter) não parece ter sido a única vez em que um instrumento de investigação da filosofia natural colaborou para criar laços com o poder político. Nesse caso, o microscópio serviu como instrumento político para estreitar ainda mais os laços dos Linces com o Papa através da publicação das citadas obras em homenagem a seu jubileu.

Mais tarde, dois grandes projetos de taxonomia, classificação e ilustração ocuparam muito os Linces e, mais particularmente, Cesi. Um de seus projetos foi a *Tabulae Phytosophicae*, que basicamente foi uma tentativa de compilar todo o conhecimento de espécimes coletadas e observadas em uma tabela, visando uma classificação de todos os seres da natureza. Mais tarde ela foi incorporada ao segundo grande projeto, que era inicialmente um trabalho de ilustração de história natural de espécimes do México, chamado de *Tesoro Messicano* (Freedberg, 2002, p. 266), coletado por Francisco Hernández ainda no final do século XVI enquanto trabalhava como médico para Filipe II, rei da Espanha, para registrar plantas e usos medicinais da região no período. Ele acabou realizando um competente registro da flora e fauna do México e da América Central (Freedberg, 2002, p. 246). A obra acabou mais tarde na mão dos Linces que tentaram

expandir e aprimorar o trabalho. Nos desenhos originais os Linceus tentaram dar mais vida e colorir com precisão as ilustrações iniciais da obra de Hernández. A partir daí, o projeto cresceu cada vez mais, a ponto de a etapa final de publicação de sua última edição conter até mesmo a Tabela Fitosófica de Cesi, que queria classificar todo o mundo natural.

### 8. *A morte de Cesi, a condenação de Galileu e o fim dos linceus.*

Durante toda sua existência, a *Accademia dei Lincei* agrupou pessoas de diferentes personalidades, ideias e filosofias. Heckius e Stelluti pareciam ter personalidades opostas. Galileu e Della Porta foram considerados por Freedberg (2002, p. 112) como sendo um praticamente a *antítese científica* do outro. Heckius em Praga continuou com suas tendências e ligações com astrologia e com a medicina de Paracelsus, utilizando a posição de estrelas para realizar diagnósticos médicos e prescrição de remédios (Freedberg, 2002, p. 198). Della Porta também mantinha uma estreita relação com fitonomia (crença de que os poderes das plantas estão relacionados com os órgãos das coisas vivas às quais elas se assemelham, como uma teoria das assinaturas) e fisionomia<sup>39</sup> (crença em que o temperamento humano e suas virtudes são explicados em termos de semelhança do corpo e rosto de uma pessoa com um animal correspondente) (Freedberg, 2002, p. 355). O que unia essas pessoas não era uma teoria comum, mas sim a observação e o registro do mundo. O mundo poderia ser expandido observando os registros mesmo que fossem de plantas e animais do México ou da América Central, de fósseis na Toscana, das estrelas e nebulosas, ou mesmo dos chifres de um piolho. O foco nestes fenômenos e sua divulgação, associado a um viés antiaristotélico e fortalecido pelo enfrentamento com as universidades e a Igreja tornou-se um atrator para os elementos desse sistema. As últimas teorias particulares dos Linceus ficaram em segundo plano, para não dizer em esfera individual.

O afastamento dos membros da academia de questões externas ao mundo natural não ocorreu de fato, haja vista o envolvimento e as tentativas

---

<sup>39</sup> Della Porta chegou a escrever um livro sobre o assunto: *Physiognomia* (1598).

de Galileu em interpretar trechos da Bíblia para que acomodassem o sistema copernicano. Ao mesmo tempo, ele acreditava que a melhor maneira de ler o livro do mundo seria através de caracteres matemáticos<sup>40</sup>. Isso faz sentido. Enquanto Bellarmino e Grassi podiam insistir que, como diversas teorias podem explicar igualmente o mesmo fenômeno, o mais correto seria suspender o juízo a respeito da veracidade delas e considerá-las todas igualmente como meras hipóteses físicas. Daí a Bíblia poderia fazer um papel de desempate. Um viés matemático, porém, introduz um componente de necessidade à equação. Caso não fosse possível tratar ou impugnar matematicamente os assuntos da natureza, eles seriam vulneráveis a questões como hermenêutica (Freedberg, 2002, p. 344) e retórica. No fundo, para Galileu é como se a matemática possuísse, além de um papel epistemológico, também um papel de convencimento e de agregação.

Federico Cesi acabou tendo problemas de saúde e no dia 1º de agosto de 1630 faleceu na mansão de sua família em Acquasparta. O homem que a família tinha pensado que se dedicaria à política, mas que decidiu ter outro destino. Cesi dizia que odiava a corte e seus membros como a peste, que eram todos traidores e que não podia confiar em nenhum deles (Freedberg, 2002, p. 65). A morte do fundador e protetor da academia foi um duro golpe, mas ela continuou existindo.

No caso de Galileu, sua situação piorou muito depois da publicação da obra *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano* (1632). Galileu tinha a amizade de Urbano VIII e a influência de muitos Linces no Vaticano; mesmo assim, isso não impediu que ele enfrentasse um processo que resultaria em sua prisão domiciliar. O Papa Urbano VIII parecia ser tolerante: três anos depois de ter sido eleito, libertou Tommaso Campanella e lhe garantiu uma pensão (Rossi, 2001, p. 86). Maffeo chegou a apoiar a visão antiaristotélica da suspensão dos corpos na água, de Galileu, ficou entusiasmado com a obra sobre as manchas solares e até escreveu uma ode em sua homenagem. Quando Bellarmino chamou Galileu em 1616 para adverti-lo a não mais ensinar e defender

<sup>40</sup> Existe uma famosa sentença de Galileu no *Il Saggiatore* de que o livro do universo está escrito em linguagem matemática e seus caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas. Cesi acrescentou que os caracteres desse livro são figuras matemáticas e experimentos físicos (Freedberg, 2002, p. 390).

o sistema de Copérnico, Maffeo (na época cardeal) foi um instrumento para impedir que ele fosse, já naquela época, efetivamente condenado por heresia (Freedberg, 2002, p. 159). Infelizmente, chegou o momento em que nem mesmo o Papa conseguiu proteger seu teimoso amigo. Qual seria o motivo?

Leon Tolstói, em sua obra *Guerra e Paz* (1865-1869), faz uma interessante análise sobre a guerra e chega à conclusão de que não existem “gênios militares” e que é impossível comandar o que acontece em um campo de batalha. Quanto menor sua posição hierárquica em um exército, mais facilmente você pode tomar decisões individuais, mas menos poder você tem para alterar o quadro geral, e, quanto maior sua posição hierárquica, mais à mercê da conjuntura geral você fica, e o quadro maior é que comanda suas ações. Os reis são escravos da história. O Papa não podia fazer o que bem entendesse. O jogo de forças presente naquele momento no Vaticano não permitia mais isso, e, naquela situação era impossível até mesmo para ele proteger Galileu. Paolo Rossi afirma que a condenação de Galileu pode ter relação com os inimigos dele terem convencido o Papa de que a figura de Simplício no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo* era uma zombaria com a autoridade papal. De qualquer maneira, a venda da obra foi suspensa e, no dia 1º de outubro de 1632, Galileu foi chamado pela Congregação do Santo Ofício. O processo se estendeu por um longo tempo e, finalmente, a sentença de sete dos dez juízes foi a de condenação de Galileu no fatídico dia 22 de junho de 1633 (Rossi, 2001, p. 93-94). Stillman Drake, pessoalmente, acredita que a decisão da condenação teve mais um caráter de manter Galileu sobre controle, enquanto davam a ele condições muito abrandadas de condenação, salvaguardando assim, também, a imagem do Santo Ofício (Drake, 1999, p. 150-151). Galileu foi condenado à prisão regular, o que foi comutado posteriormente. Em 1º de julho de 1633 ele foi transferido para Siena onde foi recebido como um amigo pelo arcebispo local. A partir de dezembro ele retornou para a *Villa de Arcetri* em prisão domiciliar, onde ele deveria manter uma vida reservada. A filha de Galileu, irmã Maria Celeste, morreu no dia 02 de abril de 1634, e Galileu estava com claros sinais de grave depressão e melancolia. No final do ano de 1637, Galileu começou a perder a visão e

ficou cego (Rossi, 2001, p. 94). Esse parece ter sido o período de maior insatisfação pessoal de sua vida. Mesmo cego, Galileu continuou seus estudos e escrevendo, isso com a ajuda de alguns estudantes e discípulos como Evangelista Torricelli (1608-1647) e Vincenzo Viviani (1622-1703). Galileu faleceu no dia 8 de janeiro de 1642 (Rossi, 2001, p. 98).

A morte de Cesi e a condenação de Galileu foram dois duros golpes para a *Accademia dei Lincei*. O desprestígio público da condenação de 1633 parecia se estender de certa forma a todos os seus membros. Com projetos menos ambiciosos, com a maior parte de seus membros já falecidos e sem o ingresso de novos membros em seus quadros, a academia começou a definhar. Quando Cesi faleceu, a *Accademia dei Lincei*, que chegou a ter um total de 32 membros, possuía apenas oito deles vivos, sendo que cinco residiam em Roma (Drake, 1999, p. 140). Boschiero (2007, p. 15) chega a afirmar que a academia acabou em 1630 com a morte de Cesi. Porém, é possível traçar atividades dos membros muito posteriores a isso, como a publicação de obras em que o autor se identifica como membro da *Accademia dei Lincei*, esse sendo o caso de Stelluti no *Trattato del Legno fossile minerale*, em 1637 (Freedberg, 2002, p. 335). Além disso, Freedberg comenta sobre diversas atividades dos membros muito tempo depois da morte de Cesi, tais como: trocas de cartas entre membros como Stelluti e Cassiano, tratando de assuntos dos Linceus que datam de dezembro de 1650; questões referentes à publicação de edições da obra *Tesoro Messicano*<sup>41</sup> cuja última foi em 1651 (Freedberg, 2002, p. 272-273). Ornstein vai um pouco mais longe e afirma que a academia se manteve ativa até 1657 e, depois disso, sem explicar o porquê desta data específica (que coincide com o ano da criação da *Accademia del Cimento*), deixou de existir (Ornstein, 1928, p. 76).

Depois do fim da organização inicial da *Accademia dei Lincei*, nenhuma tentativa de renovação foi feita até 1745, quando, por um breve período, ela foi reconstituída na cidade de Rimini. Em 1801 ela foi novamente restabelecida em Roma, com 24 membros, por Feliciano Scarpellini. Quando as tropas de Napoleão ocuparam Roma em 1808, o

---

<sup>41</sup> Essa obra teve diversas edições, algumas bem diferentes de outras. Pelo frontispício é possível datar edições em 1628, 1630, 1648, 1649 e ainda duas versões diferentes do trabalho em 1651 (Freedberg, 2002, p. 267).

governo francês assumiu a nova academia, dando-lhe subsídios estatais. Depois da derrota de Napoleão, em 1814, ela teve de se manter sem subsídio do governo. Devido à morte de Feliciano Scarpellini, em 1840, a academia novamente colapsou. Finalmente, em 1847, o Papa Pio IX fundou a pontifícia *Accademia dei Lincei*. Em 1875 ela recebeu novo patrocínio estatal. Por decreto do rei Victor Emmanuel I ela consistiu em 40 membros regulares em ciências naturais, 30 em ciências morais, 20 membros estrangeiros e 60 membros correspondentes em cada uma das duas classes de associação. A maior sociedade científica na Itália, nos dias de hoje, é a nova *Accademia dei Lincei* (Drake, 1999, p. 141), também intitulada *Accademia Nazionale dei Lincei*.<sup>42</sup>

## 9. Considerações Finais

A *Accademia dei Lincei* parece atender a todos os critérios de uma verdadeira academia científica. Apesar de seu forte simbolismo e misticismo iniciais, a academia caminhou cada vez mais para uma estrutura aberta visando tanto o estudo como a divulgação do conhecimento da natureza. Seus membros não seguiam uma estrutura hierárquica (talvez administrativa, porém seguramente não intelectual), mas agiam todos juntos como iguais, e com a mesma autoridade a respeito da filosofia da natureza. Não existiam mestres e discípulos, mas sim colegas atuando conjuntamente na compreensão do livro da natureza. Ninguém entrava na *Accademia dei Lincei* para conhecer a filosofia da natureza de Federico Cesi, mas sim a natureza em si mesma. A divulgação do conhecimento em uma estrutura não hermética era um objetivo, assim como a publicação de obras da academia visando conhecimento público. Teoricamente, ela tentou se isentar, o máximo possível, de querelas políticas ou de qualquer outra natureza que não a da filosofia natural. Apesar de toda perseguição inicial a academia persistiu, coletando dados, sintetizando informações e desenvolvendo instrumentos. Seus membros conseguiram enxergar melhor que seus contemporâneos o mundo à sua volta, seja olhando cada vez mais longe (atra-

---

<sup>42</sup> Cf. “*Accademia Nazionale dei Lincei*”. Disponível em: <https://www.lincci.it/it>. Acesso em: 14 jan. 2024.

vés do telescópio) ou cada vez mais perto (através do microscópio). Neste sentido, poderíamos até afirmar que possuíam olhos de Lince, ou os dons do argonauta *Lyncaeus*.

## *Referências*

BOSCHIERO, L. *Experiment and natural philosophy in Seventeenth-Century Tuscany: the history of the Accademia del Cimento*. Dordrecht: Springer, 2007. (Australasian Studies in History and Philosophy of Science, v. 21).

CECON, K. Auto-Organização: uma pequena revisão e rápida proposta de utilização. *Acta Studiarum. Human and Social Sciences*, Cardiff, v. 42, p. e55191, 2020.

CECON, K. Sobre a origem das academias científicas. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v.14, n. 1, p. 8-21, jan. 2021.

COHEN, I. B. *Revolution in Science*. Revised Edition. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.

DRAKE, S. *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*. Selected and introduced by N. M. Swerdlow and T. H. Levere. Toronto: University of Toronto Press, 1999. v. 1.

FREEDBERG, D. *The Eye of the Lynx: Galileo, his friends, and the beginning of modern natural history*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

PIRRO, V. (ed.). *Federico Cesi e i primi Lincei in Umbria*. Arrone: Edizioni Thyrus, 2005.

REDONDI, P. *Galileu herético*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROSSI, P. *The birth of modern science*. Translated by Cynthia De Nardi Ipsen. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

SCOTT, A. Federico Cesi and his field studies on the origin of fossils between 1610 and 1630. *Endeavour*, London, v. 25, n.3, p. 93-103, Oct. 2001.

ORNSTEIN, M. *The Rôle of scientific societies in the Seventeenth Century*. Chicago: Chicago University Press, 1928.

TOLSTÓI, L. N. *Guerra e Paz*. Tradução de João Gaspar Simões. Porto Alegre: L&PM, 2011. 4 v.



# *Estrela profanada. Considerações sobre a crise em Gaza*

*Márcio Benchimol BARROS*<sup>1</sup>

Nesses dias em que tanto se discute sobre o limite do humor e sobre o “lugar de fala”, eu pergunto ao leitor: existe a piada com lugar de fala? E eu mesmo respondo: existe, são as que compõem o vastíssimo cabedal do assim chamado “humor judaico”. Por meio dessa tradição oral e escrita, os judeus, por séculos, quiçá milênios, exercemos o sagrado e libertador direito de rirmos de nós mesmos, mas também nos criticamos e apontamos nossas contradições. Peço então licença para introduzir com uma anedota oriunda desse repertório a discussão de assuntos nada cômicos. O faço porque a anedota ilustra algo do momento em que vivemos e, além disso,

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia/Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC)/Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)/Marília/São Paulo/Brasil/e-mail: marcio.benchimol@unesp.br.

é muito boa. É sobre um judeu muito religioso que viajava em um navio que bate em um rochedo e vai a pique. Mas ele, que sabia alternar suas obrigações religiosas com a prática da natação, consegue alcançar uma ilha deserta, onde passa a viver em condições precárias, porém sem descuidar das orações diárias e do *kiddush* aos sábados (substituindo o vinho por água de coco). Meses depois, é resgatado por uma equipe de busca, cujos membros se surpreendem por verem construídas na ilha não uma, mas duas sinagogas: uma só não era bastante? Indagado sobre o estranho fato, o sobrevivente aponta para uma das sinagogas dizendo: é que daquela ali eu não passo nem perto!

O sentido é claro: ser judeu não é apenas pertencer a um povo, etnia ou religião, mas implica também contrapor-se a outros judeus. As dissensões internas são parte essencial da identidade judaica e há muitas formas, discordantes e mesmo contraditórias, de pertencimento àquilo que se costuma chamar, um tanto descuidadamente, de *povo* judeu. As circunstâncias históricas, sociais e políticas que determinam a vida dos judeus espalhados pelos quatro quadrantes do mundo, e por todas as classes sociais, dá origem a uma diversidade que apenas de forma artificial poderia ser reduzida a qualquer unidade homogênea. Eles são magnatas financistas, mas também imigrantes proletarizados; são rabinos ortodoxos, mas também ateus e livres-pensadores; judeus são Rothschild e Rockefeller, mas também o são Marx e Trotsky.

Nos dias que correm, todas essas tensões internas se decantam dramaticamente em uma única e violenta oposição, da qual não se pode rir, como das duas sinagogas construídas pelo naufrago. O elemento catalizador desse processo é o massacre atualmente em curso do povo palestino pelo Estado de Israel, comandado pelo neofascista Benjamin Netanyahu. Os trágicos acontecimentos que se desenrolam desde outubro passado na Faixa de Gaza tiveram o efeito de simplificar drasticamente a colorida plurivocidade que sempre caracterizou a comunidade judaica internacional, fazendo-a dividir-se entre os que sustentam o regime de Netanyahu em suas investidas contra o povo palestino e os que denunciam o governante como um sanguinário criminoso de guerra, comparável aos piores exemplares do gênero. Os pertencentes ao primeiro grupo não costumam inclinar-se a

discutir suas posições, mas quando o fazem, por mais racionais que tentem parecer, sua argumentação logo se perde nas regiões nebulosas do mito. Pois seu fundamento último será sempre e inevitavelmente o Velho Testamento que, supostamente, garante o “sagrado direito” dos judeus a toda extensão do território da Palestina. Ainda que comecem argumentando em termos do direito internacional, que tenham considerações sobre o direito de autodeterminação dos povos e sobre o problema do antissemitismo, logo uma atração irresistível os leva a relembrar a caminhada de Moisés pelo deserto em busca da “terra prometida”, as guerras bíblicas contra os filisteus (e não são os palestinos descendentes dos filisteus?), a luta de David contra o gigante, não se detendo antes de finalmente evocar o velho patriarca Avraham, com suas longas barbas brancas, dividido entre a esposa Sarai e a escrava Agar. Está claro que quem os acompanha nessa argumentação abandona toda possibilidade de compreender o que se passa hoje na faixa de Gaza e o que vem ocorrendo no território palestino desde 1947. Para que se compreenda objetivamente a natureza desse conflito, que há tantas décadas perturba a paz do Oriente Médio, é preciso se dispor a considerá-lo em suas determinantes geopolíticas e econômicas, o que torna necessário dissipar toda a névoa metafísico-religiosa com a qual os ideólogos sionistas procuram mistificá-lo. Porém, isso não significa que o texto bíblico não nos possa auxiliar a entender, não exatamente o conflito israelo-palestino, mas sim essa dissensão que hoje se produz no seio da comunidade judaica internacional. E mais do que isso: creio que uma reflexão sobre a simbologia que envolve o povo judeu, justamente em razão de seu passado bíblico, nos pode auxiliar a olhar o conflito atual em sua significação universal e em sua conexão com o tema da emancipação da humanidade.

De fato, no plano simbólico, o povo judeu aparece aos olhos do Ocidente sob o signo de uma contradição: a contradição entre uma tendência particularizante e outra universalizante, vale dizer: entre a tendência a fechar-se em torno de si mesmo e a tendência a confundir-se e mesclar-se com todos os outros povos, inclusive na perspectiva da construção de um conceito universal de humanidade. Sob o primeiro ponto de vista, os judeus aparecem como o misterioso povo do gueto, com suas cerimônias privadas, seus ensinamentos esotéricos e, para os cristãos, heréticos, seus

livros supostamente secretos, seu rígido sistema de matrimônio e suas vultosas fortunas que alegadamente permanecem sempre dentro dos muros da comunidade (se bem que, como bem posso atestar, não se distribua entre os membros desta). É bastante bem conhecido o quanto essa tendência ao autoencerramento é consequência das atrozes perseguições, das exclusões e violências a que esse povo esteve submetido desde o medievo, como o povo “negador” e mesmo “assassino” de Cristo, como corpo estranho incrustado que, no seio da própria cristandade, difundia doutrinas que negavam o fundamento religioso da civilização cristã. Consequência desta primeira forma de antissemitismo, o autoencerramento cada vez mais radical do povo judeu será também um dos principais elementos acusatórios de toda forma ulterior assumida pelo antissemitismo, culminando essa relação dialeticamente em uma situação em que a mais poderosa tendência particularizante da atualidade, o sionismo, encontre no próprio antissemitismo sua principal justificativa, senão mesmo sua desculpa. É por isso que hoje em dia quem quer que se atreva a criticar Israel recebe imediatamente a acusação de antissemita.

Já os elementos universalizantes que se associam à história do povo judeu são aqueles que, não obstante tudo o que acabou de ser dito, tornaram possível que a religião judaica (e sua derivação cristã) se tornasse uma das fontes da cultura ocidental como um todo. Tais elementos se manifestam bem cedo na cultura judaica, na própria ideia do monoteísmo. É preciso entender que tal ideia não implica apenas a crença de que há só um Deus, em oposição ao politeísmo, que era regra na Antiguidade. Considerada mais precisamente, ela implica que há só um Deus *verdadeiro*, sendo todos os outros falsos. Como se sabe, na Antiguidade, cada povo específico tem seus próprios deuses, e cada povo costumava considerar seus deuses como mais fortes e mais poderosos que os dos outros povos. Mas não há notícia de que qualquer outra cultura antes da hebraica tenha levantado a reivindicação de que seu deus era o único *verdadeiro*. De um ponto de vista puramente lógico e, nesse sentido, exterior à cultura hebraica, essa reivindicação pode seguramente ser interpretada no sentido de que, se *Yaveh* é o único Deus verdadeiro, ele também é o Deus de todos os seres humanos, independentemente de seu pertencimento a este ou àquele

povo. Dois importantes interditos trazidos pela lei mosaica se somam a esse primeiro elemento promovendo a desterritorialização do Deus hebreu, no sentido de enfraquecer sua ligação específica com o povo hebreu, conferindo-lhe um caráter universal. São eles: a interdição de que se façam imagens de Deus, com o que este perde qualquer traço étnico que o pudesse vincular exclusivamente àquele povo; e a interdição de pronunciar seu nome, com o que os vínculos linguísticos que unem esse nome a uma determinada cultura se desfazem. Em lugar do velho Deus tribal Yaveh, começa a surgir o Deus abstrato e universal que, justamente por ser sem nome e sem rosto, declara todo nome e todo rosto como máscaras enganadoras que escondem sua verdadeira natureza universal. Haveria assim, pelo menos em germe, já na cultura hebraica antiga, a ideia universalista de igualdade entre os homens, justamente como criaturas do mesmo Deus. E assim, de fato, foi ela compreendida por muitos intérpretes posteriores, judeus ou não, da cultura hebraica.

Está claro que tudo isso não significa que os judeus renunciavam à sua condição de povo específico, distinto de todos os outros. Pelo contrário, as narrativas bíblicas dão testemunho claro de que a tendência natural do povo a afirmar sua identidade frente aos outros povos era particularmente forte entre eles. Porém, a existência desses elementos universalizantes na religião hebraica antiga nos leva a assumir que essa tendência convivia, em uma contradição latente, com a tendência oposta de afirmação de uma igualdade profunda de todos os povos. Mas o que é mais importante notar é que, no momento em que tais elementos universalizantes se desenvolviam, o povo hebreu já havia perdido seu Estado e se encontrava na condição de escravo. A promessa religiosa era então uma promessa de redenção, libertação, emancipação, e tinha um significado concreto, terreno: a libertação da condição de escravidão, através do restabelecimento do Estado, com a vinda do *Maschiach* (Messias). Porém, a redenção tinha também uma dimensão teológica e metafísica, que podia ser interpretada como universal, na medida em que implicava que os outros povos deviam reconhecer o único Deus verdadeiro. Assim sendo, na História do povo hebreu está contido um simbolismo bastante potente e importante, e ainda mais importante na era moderna: a ideia de que a emancipação da humanidade

vem daqueles em que a humanidade foi negada, daqueles que foram mais desumanizados, pois a escravidão é o símbolo máximo da desumanização. É claro que os judeus não foram os únicos escravos da Antiguidade, mas a importância que sua religião alcançou no Ocidente, especialmente em decorrência do cristianismo, acabou por tornar sua condição em símbolo privilegiado da desumanização a que os escravizados são submetidos, bem como em possível ponto de apoio bíblico para uma crítica radical e potencialmente universal da opressão de todos os povos e populações.

Escusado é dizer que todo esse simbolismo da emancipação e redenção universal se aprofundam e potencializam substancialmente com a história do célebre filho de Nazaré. Na época de Jesus os judeus viviam sob dura opressão do Império romano, embora não estivessem na condição de escravos. Mas todos os estigmas da desumanização, da violência e da exclusão se concentram na própria figura do menino que nasce entre animais numa estrabaria para fugir de uma campanha de extermínio e, mais ainda, na do homem que é preso e torturado barbaramente para, em seguida, ser morto no cruelíssimo suplício da cruz. Jesus é o pivô do grande cisma do judaísmo cujas consequências para a cultura do Ocidente dificilmente podem ser superestimadas. Nessa dissensão épica e monumental, se manifesta de forma dramática e pela primeira vez explícita a contradição entre as tendências particularizantes e universalizantes presentes na religião hebraica. Jesus se apresenta como *Maschiach* (ou pelo menos assim é visto), o redentor, que os judeus esperavam havia tanto tempo e em que depositavam suas maiores esperanças de libertação. Ele promete a libertação, emancipação e redenção, mas não neste mundo, e sim no mundo verdadeiro, e que, assim como o Deus mosaico, é verdadeiro para todos, universalmente. A emancipação, portanto, não seria fruto da restauração do Estado judaico, como emancipação particular de um povo que afirma sua inquebrantável unidade e identidade frente aos outros povos, mas sim como fruto de uma conversão espiritual, através da qual todos os seres humanos se igualam. E no corpo martirizado de Jesus se repete-se tragicamente a antiga mensagem de que a redenção universal da humanidade deve surgir exatamente a partir do lugar em que essa humanidade é total e absolutamente negada.

Mais de um milênio depois, a tensão entre particularidade e universalidade no seio do judaísmo moderno é trabalhada por Marx em “A questão judaica”. Na obra, em contraposição crítica ao escrito homônimo de Bruno Bauer, ele reflete sobre a condição dos judeus na Alemanha cristã do século XIX e sua reivindicação de direitos políticos iguais aos dos cristãos. Segundo Bauer, a condição para que os judeus alcançassem a almejada emancipação política seria sua renúncia ao judaísmo. A condição universal de cidadão com direitos políticos idênticos a todos os outros seria incompatível com a manutenção da determinação particularizante que mantinha os judeus presos à sua religião, motivo pelo qual seria necessário abdicar desta última para conquistar a primeira. A argumentação de Marx vai no sentido de denunciar como ilusória a universalidade conferida pela condição de cidadão. Esta última, argumenta Marx, não se confunde com a condição de ser humano, de modo que seria perfeitamente possível que todos se emancipassem como cidadãos, permanecendo, porém, como seres humanos, absolutamente não emancipados, cativos de circunstâncias que impedem objetivamente sua realização exatamente como seres humanos. A igualdade de todos como cidadãos perante o Estado teria caráter meramente formal e abstrato, na medida em que mascararia a desigualdade real em que os seres humanos vivem suas vidas efetivas, imersos que estão nas relações de opressão, dominação e exploração que caracterizam a sociedade civil moderna. O próprio Estado, fonte e fundamento da cidadania, não passaria ele mesmo de uma universalidade ilusória. Apresentando-se como instância abstrata, apartada da sociedade civil, sobrepairando altiva e ameaçadoramente o plano real em que se desenrolam os conflitos entre os seres humanos, e aparentemente alheio e isento relativamente à luta de classes, seria ele, não obstante, nada mais que instrumento da dominação de classe, sendo sua pretensa isenção face a ela apenas o aspecto ideológico dessa mesma dominação. A verdadeira emancipação humana não poderia, portanto, ocorrer no plano da cidadania e do Estado, pois pressuporia a superação justamente da dominação de classe e do poder social do qual o Estado é apenas um instrumento. Particularmente interessante para nós é a explicação que Marx dá para o apego dos judeus alemães à sua religião. O Estado burguês, argumenta ele, impede a realização da verdadeira emancipação humana ao mesmo tempo em que, enquanto Estado laico,

desvincula-se da religião. Com isso, ele empurra a religião para a esfera da vida privada, âmbito no qual ela se torna, para os judeus alemães do século XIX, a única salvaguarda de uma ideia de emancipação verdadeiramente humana, ainda que concebida de forma ilusória, já que sua realização não ocorre no plano real, mas apenas no mundo imaginário das representações religiosas.

Deveríamos então supor que Marx identifica na religião hebraica a existência daquela tendência universalista de que estivemos falando? Veria talvez ele, como Hegel, na matriz religiosa judaico-cristã um prefiguração mitológico-metafísica de sua própria doutrina? Uma carta sua a Arnold Ruge parece encorajar essa interpretação. “Nosso lema”, diz ele,

precisa então ser: reforma da consciência não através de dogmas, mas sim através da análise da consciência mítica e obscura para si mesma, apareça ela de forma religiosa ou política. Mostrar-se-á então que o mundo possui há muito tempo o sonho de uma coisa, da qual ele precisa apenas ter consciência para que a possua realmente. Mostrar-se-á que não se trata de uma grande cisão entre o pensamento do passado e o do futuro, mas sim de tornar realidade o pensamento do passado. Mostrar-se-á, finalmente, que a humanidade não inicia uma nova tarefa, mas sim que ela realiza com consciência sua antiga tarefa.<sup>2</sup>

De fato, não é difícil vislumbrar possíveis analogias. Como as doutrinas judaico-cristãs, o pensamento de Marx tem como horizonte uma emancipação humana universal, e a ela se direciona. Diferentemente delas, ele pensa essa emancipação como emancipação real, tendo lugar *nesse* mundo e não no mundo espiritual. Porém, em um ponto importante ele se aproxima das narrativas bíblicas: também para ele a força regeneradora do mundo tem origem na parte mais desumanizada da sociedade. A revolta contra essa desumanização, encabeçada por aqueles que mais a sofrem, os escravizados e desumanizados pelo capitalismo, é a energia portadora da revolução e da transformação do mundo. Segundo a perspectiva de Marx, essa transformação deveria ocorrer em pouco tempo, com a vitória

<sup>2</sup> Marx, K. Brief von Marx an Arnold Ruge, September 1843. In: *Marx-Engels Werke* (MEW). Berlin: Dietz Verlag, 1981. Band 1, p. 346.

da revolução internacional proletária. Porém, o capitalismo mostrou-se bem mais resistente que o esperado, contrariando esses prognósticos e entrando, como diria Lênin, em sua fase superior imperialista. É a fase da luta das grandes potências e corporações pelo controle mundial, a disputa encarniçada pelos mercados internacionais, pelas fontes de matéria prima e pela força de trabalho barata das regiões subdesenvolvidas. O mundo se enche de progresso e mercadorias, no mesmo compasso em que abundam os massacres de populações e os genocídios mais variados, consequência direta e inevitável da corrida imperialista. A marcha triunfal dos impérios capitalistas é suntuosamente pavimentada com as duas grandes guerras mundiais. Ambos os conflitos são precedidos pelos movimentos modernizadores de uma nação retardatária na corrida mundial dos impérios, a Alemanha. Primeiramente com o Reich de Bismark e depois com o de Hitler, a Alemanha, assim como a Itália de Mussolini, se vale do absolutismo para empreender um processo vertiginoso de industrialização, a fim de se colocar em condição de disputa com as potências mais adiantadas pelo domínio mundial.

Na Alemanha nazista a relação conflituosa entre os judeus e o Estado, problematizada no século anterior por Bauer e Marx, recrudesce de maneira trágica. Gradativamente eles perdem não apenas os direitos de cidadania, mas também as posses e, por fim, a própria vida. Na propaganda nazista o judeu aparece de forma ambígua, na qual se manifesta perversamente a contradição entre particularidade e universalidade. Por um lado, são estigmatizados como corpo estranho ao Estado alemão, como sociedade fechada em si mesma no interior da sociedade alemã, às custas da qual viveria de forma parasitária, sugando suas riquezas e causando a pauperização geral. No plano econômico visa essa caracterização justificar a apropriação pelo Estado das fortunas dos magnatas financistas e comerciantes judeus, tornadas necessárias para o esforço de industrialização. Mas, por outro lado, os judeus também são estigmatizados como os fomentadores da revolução socialista internacional, que haveria de destruir todos os Estados nacionais para implementar o governo único judaico-comunista universal. As ressonâncias bíblicas da tese que faz do proletariado a classe revolucionária universal não passaram despercebidas aos nazistas, que delas

souberam tirar proveito ao interpretar o comunismo como nada mais que uma forma secularizada de judaísmo. Não é coincidência que uma famosa entrevista concedida por Hitler acabou sendo publicada com o singelo título de “O Bolchevismo, de Moisés a Lênin”. As consequências dessa perseguição são conhecidas e estão entre as maiores tragédias humanas do século XX. O genocídio judeu na Alemanha nazista choca o mundo não só por sua extensão e brutalidade, mas também pelos métodos racionais e industriais empregados na sua execução. No quadro geral da História, porém, ele figura como apenas um dos muitos genocídios ocorridos desde o início do século, todos eles motivados por uma causa comum: a luta pelo domínio hegemônico mundial entre as nações imperialistas. Porém, por razões que não cabe investigar a fundo, mas que se ligam ao que já foi dito, o Holocausto judeu torna-se o símbolo maior da brutalidade e da desumanização.

Com o Holocausto, mais uma vez o povo judeu se vê colocado no centro de eventos que adquirem significação universal, já que trazem para a ordem do dia internacional a reflexão sobre o fenômeno tragicamente universal da desumanização do ser humano. Mais do que a própria Segunda Guerra, a compaixão internacionalmente despertada pela tragédia judaica é o que faz nascer uma consciência mundial sobre a necessidade de se combater e eliminar o fascismo. Os nazistas não aparecem ao mundo apenas como agressores de nações soberanas e causadores da deflagração do conflito, mas também como aqueles que perpetraram um horrendo crime contra a humanidade, o qual, se não se pode dizer que tenha sido o maior (pois não há unidade de medida aplicável), foi com certeza o que mais notoriedade adquiriu junto à opinião pública mundial, e é por isso que acabou por tornar-se o símbolo máximo da degradação do ser humano. É a esse título que o Holocausto se torna simbolicamente o limite negativo da civilização, que passa a definir-se necessariamente em contraste com ele. Ele passa a valer como materialização daquilo que precisa ser evitado para que a civilização subsista.

Mas o Holocausto também repercute violentamente sobre a própria autoconsciência judaica. A estrela amarela com que os judeus eram identificados na Alemanha nazista torna-se então novo símbolo sagrado a exi-

gir constantemente nossa mais profunda reverência e respeito. A partir do fim da guerra, ser judeu implica de forma incontornável sofrer profunda e pessoalmente, de alguma forma, o Holocausto, e posicionar-se psicológica, emocional e intelectualmente em relação esse evento catastrófico. Novamente a antiga contradição entre universalidade e particularidade desempenha um papel importante, pois é ela que irá determinar as duas formas básicas pelas quais os judeus se posicionam a respeito do Holocausto. A primeira consiste em tomá-lo em sua significação particular, como violência particular cometida ao povo judeu e como manifestação extrema do “eterno” antissemitismo. Como em tantas outras ocasiões, o antissemitismo serve como elemento catalizador da ancestral tendência ao auto encapsulamento. O Holocausto é visto como consequência da debilidade dos laços que unem os membros do povo judeu entre si e com suas tradições, ou mesmo como um castigo divino por essa situação. Lamenta-se a dispersão do povo pelo mundo e condena-se os processos de assimilação. Evidentemente, essa via fortalece a ideia da necessidade do Estado Judeu. O *sionismo*, que havia começado como movimento não religioso ainda no século XIX, ganha força com o Holocausto, na medida em que este parece demonstrar que apenas sob a proteção de um Estado o povo judeu poderia viver livremente e em segurança.

A segunda forma básica de encarar o Holocausto é tomá-lo na significação que ele tem não especificamente para os judeus, mas sim para a humanidade, ou seja, segundo o significado que tornou possível que ele despertasse a comoção mundial que despertou. Esse significado toma o judeu não em sua particularidade, mas sim em seu pertencimento ao gênero maior, o gênero humano. Trata-se aqui, não prioritariamente de uma revolta contra a violência infligida ao povo judeu enquanto tal, mas sim contra a violência infligida ao ser humano *na pessoa* do judeu. Segundo esta perspectiva, ser judeu significa ser capaz de revoltar-se contra qualquer tipo de crime contra a humanidade, como o são os inúmeros genocídios de que outros povos são ou foram vítimas, como também implica necessariamente posicionar-se radicalmente contra o fascismo, onde quer ele se manifeste e sob qualquer forma em que o faça.

O fascismo, porém, nada mais é que manifestação extremada e radicalizada do mesmo ímpeto imperialista e expansionista que animava as potências que o venceram. São essas as nações que, em substituição à fracassada “Liga das Nações”, criam a Organização das Nações Unidas (ONU), com o intuito declarado de tentar impedir novas guerras mundiais e o recrudescimento do fascismo. O fato, porém, é que a ONU tem, desde seu surgimento, o caráter de órgão gestor do imperialismo mundial, incumbido de fazer a mediação dos interesses das nações que venceram a Guerra e assumiram o controle global. Se a guerra, na definição de Clausewitz é “a continuação da política por outros meios”, então, pode-se dizer que a política das Nações Unidas dá continuidade, por outros meios, ao conflito de interesses que desencadeou a Segunda Guerra. Essa ambiguidade constitutiva das Nações Unidas se mostra também em todas as suas principais resoluções, como, por exemplo, na criação do Estado de Israel, em 1947. A comoção causada pelo Holocausto contribui para a materialização da antiga demanda do movimento sionista, com o estabelecimento, na Palestina, de um Estado autônomo que pudesse abrigar os judeus dispersos pelo mundo e protegê-los de novos ataques antissemitas. Porém, essa motivação humanitária convive com a clara intenção de se estabelecer no Oriente Médio um posto avançado do imperialismo ocidental e um agente do interesse das grandes potências. É fora da realidade falar da criação de Israel fazendo abstração desses interesses. Se não fosse por eles, jamais teria sido criado, ou possivelmente o teria sido em outro lugar. Sua criação faz parte da história do imperialismo, faz parte da história de colonização e extermínio dos povos, a mesma História que gerou o nazismo. Deixar de reconhecer esses fatos é condenar-se a não compreender toda a História do conflito israelo-palestino e a deixar-se iludir pela propaganda sionista sobre a natureza dos fatos que hoje se desenrolam no Oriente Médio.

É apenas esse contexto que nos permite compreender a atuação do Estado de Israel desde sua fundação, mas especialmente após a Guerra dos Seis Dias. E é ele também que explica que esse Estado se comporte como ponta de lança da maior potência imperialista do pós-guerra e como defensor dos interesses dessa potência no Oriente Médio. É do Estados Unidos da América, bem como das elites judaicas capitalistas espalhadas

pelo mundo, que vêm os recursos que mantêm Israel como potência econômica e militar. É a partir dali que se difunde pelo mundo todo a nova ideologia sionista, que se caracteriza por confundir deliberadamente judaísmo, sionismo e defesa incondicional do Estado de Israel. Não é, portanto, de se estranhar que a política interna e externa israelense, totalmente definidas pelo pacto com os americanos, sigam o padrão do imperialismo. Infelizmente, não se pode estranhar também que surja na boca e na consciência dos povos e dos líderes mundiais a incômoda comparação entre a política do Estado de Israel sob Netanyahu e a do Terceiro Reich. De certa forma, a analogia é inevitável, visto que aparentemente os opressores de hoje são os oprimidos de outrora. Porém, trata-se de uma identificação falsa, já que as forças políticas que comandam Israel hoje em dia não representam nem o povo judeu como um todo nem as vítimas dos campos de concentração. Por isso, mais proveitoso do que perguntar qual o papel que os judeus desempenham hoje, seria perguntar qual é o papel representado pelos palestinos.

O Holocausto serviu como justificativa histórica para que o consórcio das nações imperialistas decidisse presentear os judeus com um Estado. Nesse Estado eles finalmente conquistam aquilo pelo que lutavam já no século XIX, na Alemanha de Marx: sua emancipação política. Mas o almejado Estado judeu retrocede do padrão dos Estados-nação laicos do século XIX, já que faz oficialmente de parâmetros étnicos e religiosos o critério decisivo para a cidadania. Por isso, o Estado de Israel sempre negou aos palestinos direitos políticos e de cidadania, assim como a Alemanha cristã na época de Marx (e mais ainda a de Hitler) os negava aos judeus. A autoafirmação dos judeus israelenses como povo se expressa, desde a década de 40, na subjugação e espoliação de outro povo que, como parte de seus ascendentes na Alemanha, se apresenta como um corpo estranho que é massacrado atualmente por um regime abertamente racista. Hoje, de forma ainda mais clara do que no século XIX, evidencia-se que a almejada emancipação política dos judeus não é de forma alguma emancipação humana, já que se baseia na negação da humanidade em um determinado povo. É por esse motivo que esse povo hoje atrai sobre si a atenção e a empatia de todos os que aspiram pela emancipação do ser humano.

Não há ofensa mais grave à memória do Holocausto do que a estrela amarela com a inscrição *Jude* que os porta-vozes israelenses ostentaram recentemente na ONU ao tentarem justificar o massacre dos palestinos de Gaza pelo regime de Netanyahu, como se quisessem dizer: “vejam, somos as vítimas, as eternas vítimas, como poderíamos ser os opressores”?! Na verdade, os únicos que teriam direito moral a envergar hoje em dia esse triste símbolo seriam os próprios palestinos, pois são eles que, malgrado todas as diferenças que possa haver, representam no dia de hoje da forma mais clara e completa aquilo que os judeus representaram na Alemanha hitlerista: a desumanização do ser humano. Os palestinos não são o único povo que hoje é desumanizado, mas são sem dúvida o povo que atualmente carrega de forma mais evidente o estigma da desumanização. São eles que mais efetivamente atualizam a evidência inelutável de que é necessária e urgente a luta contra o fascismo, e aqueles judeus que entendem a sua condição judaica como imperativo de luta contra a desumanização do ser humano têm o dever de se colocar a favor desse povo, em cujo sofrimento se reflete todo o horror que é a vida dos povos na periferia do imperialismo capitalista mundial. E têm o dever de apontar para o atual Estado de Israel e bradar: “daquele regime não passo nem perto”!

### *Referências*

MARX, K. Brief von Marx an Arnold Ruge, September 1843. In: MARX-ENGELS WERKE (*MEW*). Berlin: Dietz Verlag, 1981. Band 1, p. 343-346.

# *O amor em tempos de cólera. Amai-vos e rebelai-vos*

*Ricardo MONTEAGUDO*<sup>1</sup>

“O amor é forte como a morte”

(*Cântico dos cânticos*, 8, 6)

“O amor precisa ser reinventado!”

(Rimbaud, *Uma estadia no inferno*)

Sabemos que vivemos tempos difíceis de crise civilizatória e profundas mudanças nas relações pessoais, sociais e humanas. Uma das questões mais fundamentais da humanidade e bastante ignorada nos dias de hoje é o amor. Dizemos que há um discurso de ódio que obnubila a visão e o senti-

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia/Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC)/Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)/Marília/São Paulo/Brasil/e-mail: ricardo.monteagudo@unesp.br.

mento, elimina o bem e a verdade, colapsa a justiça e polui a beleza. Nada mais revolucionário hoje do que refletir sobre o amor e privar o discurso de ódio de seu principal alimento: a intolerância, a mentira, a falsificação do real, a enganação e a fraude.

Quando o falamos em amor pensamos logo no amor entre as pessoas ou amor de alguém por alguma atividade. Contudo, há um tipo de amor que ultrapassa ou transcende os amores singulares, sensuais ou românticos, uma espécie de amor em si que, no entanto, não se basta a si mesmo, pois, num primeiro momento, o amor é a busca por algo de que carecemos e que nos completa, ou ainda algo de que não precisamos, mas que mesmo assim nos completa. Essa primeira confusão nos recorda um pouco Santo Agostinho quando nos fala do tempo no livro XI das *Confissões*. Sabemos o que é, mas, quando nos perguntam, já não sabemos mais. Parecemos os sofistas combatidos por Sócrates. Trazemos vários exemplos da literatura e da poesia, mas não conseguimos abranger a riqueza desse sentimento, ou dessa paixão. Vamos então propor uma hipótese.

O amor é um sentimento natural que trata de como cada um se relaciona consigo mesmo e com os outros. Assim, o amor pode ser visto tanto do ponto de vista singular, quanto do ponto de vista social ou mesmo metafísico. Considero que todo ser sensitivo é dotado da capacidade de sentir e de amar, pois a sensibilidade sem o amor não tem sentido, ou seja, seria como dizer que seres sensitivos não sentem, não têm sensações ou percepções, portanto não poderiam ter preferências. Amar significa ter um leque de opções e selecionar uma opção em detrimento de outras, selecionar justamente o que alegra ou fortalece. Sem amor um ser sensitivo é um mero objeto. Com amor, um ser sensitivo desenvolve prazer e força apenas com a presença do sentimento amoroso.

Jean-Jacques Rousseau é talvez o filósofo que melhor tenha qualificado a importância do amor na vida sensível. Ele considerava que a sociabilidade não é natural e que a primeira forma do amor é consigo mesmo, o amor de si, que exprime certa preferência por si mesmo e uma necessidade imperiosa de auto-conservação para permanecermos vivos. Uma vez que o homem se sociabiliza, o amor de si continua ativo, mas se perverte em amor-próprio, que exprime certa soberba ou orgulho do homem em

relação com outros seres. Se fosse absoluto, esse amor-próprio tornaria o homem o pior e mais violento e perigoso dos animais, dos seres sensitivos. Mas esse amor-próprio também é relativo e depende da relação com outros seres, ou seja, mesmo para se sentir superior é preciso a presença dos outros. A destruição total dos outros, como afirma Hobbes, não faria sentido, diz Rousseau. Segundo ele, Hobbes confunde sociedade e natureza. Além do amor-de-si, outro sentimento natural é a piedade natural, que significa que seres sensitivos não gostam de ver outros seres sensitivos sofrendo. Ele projeta (“transporta”) sua sensibilidade no outro e vê-se a si mesmo sofrendo, por isso rejeita o sofrimento do outro. Assim, é como se o homem tivesse certo amor ou interesse por outros seres vivos com os quais se relaciona. Os dois sentimentos naturais do homem são amorosos: o amor-de-si e a piedade natural, que podemos livremente chamar de amor pelo outro. Lembremos que, em sociedade, estes dois sentimentos naturais entram em tensão com os mesmos sentimentos das outras pessoas com as quais a relação social se estabelece. O que era absoluto antes da sociedade se torna relativo e relacional em sociedade. Nestas relações, as preferências criam dificuldades, como sabemos.

A partir destas considerações iniciais, vamos discriminar o amor em seus três principais aspectos: o amor físico, ou natural; o amor moral, ou social; e o amor metafísico, que concerne a relação de si com o todo, a própria identidade, e que não é nem físico nem moral.

O amor físico refere-se à necessidade natural e instintiva com o objetivo de procriar e ocorre em todos os animais sexuados. Trata-se de um intenso apetite reprodutivo que orienta a atração física (digamos, brevemente, que nas pessoas desperta uma necessidade biológica de aproximação epidérmica). Com as pessoas morais, concerne à expressão através do contato físico, carícias e intimidade, envolve gestos de carinho, abraços, toques e a conexão íntima. Em conjunção com o amor moral, pode fortalecer um relacionamento. É uma manifestação importante de afeto. O amor físico desempenha um papel significativo na criação de laços emocionais e na satisfação das necessidades emocionais e físicas dentro de um relacionamento amoroso.

O amor moral implica na escolha do agente amoroso e está na origem da família e da amizade. Pode também exprimir um compromisso de agir com bondade, compaixão, respeito e empatia em relação a outras pessoas. Envolve a preocupação genuína com o bem-estar e a dignidade de todas as pessoas, independentemente de sua relação conosco. O amor moral nos motiva a agir de maneira ética, a considerar o impacto de nossas ações sobre os outros e a buscar o bem comum. Ele se manifesta em atos de generosidade, solidariedade e na disposição de ajudar quem precisa.

Já o amor metafísico vai além do amor físico e emocional, aborda a natureza fundamental do amor e sua conexão com a existência humana e o universo. É um amor sem nenhuma exigência, totalmente gratuito, uma graça divina. Apenas por ser o que é, já é o que deve ser. Pode ser interpretado como um princípio unificador que dá sentido, permeia a realidade e conecta todos os seres. Podemos considerar como uma força cósmica ou espiritual que transcende as limitações humanas e garante a harmonia e a ordem do universo sem a qual tudo seria caótico. De certa forma, o que afirmo é que talvez seja necessário um retorno à metafísica do amor para sustentar uma atitude social ética, generosa, solidária, respeitosa e comprometida com a justiça e com a verdade. Somos seres relacionais e simbólicos. É preciso amor para sermos tolerantes e para expulsarmos o ódio e a violência de nossas relações. É preciso querer amar para conter a intolerância e a perversidade.

Um dos recursos para expressar o amor do homem pela humanidade e pela natureza é tradicionalmente a ideia de Deus. Em muitas tradições religiosas, o amor é considerado um valor central e uma virtude fundamental. O amor pode ser visto como uma expressão do divino ou como um mandamento de Deus. Assim, amar Deus é cultivar um relacionamento de devoção, fé e gratidão com uma força divina, transcendente e amorosa, que exprima o conjunto da humanidade. Para muitas pessoas, amar Deus significa viver com compaixão e bondade, buscar a conexão espiritual através da oração, meditação e práticas religiosas, e encontrar conforto, orientação e força com a presença divina em suas vidas. Cada pessoa pode ter uma interpretação única sobre o que significa amar a Deus, concebê-lo de outras formas como, por exemplo, Natureza ou Dignidade

Humana. Dependendo das crenças e experiências culturais de cada um essa forma pode ser Jesus, a substância de Espinosa, o élan vital de Bergson, o *rén* confucionista ou o qí do taoísmo chinês etc. Essa perspectiva impõe total ecumenismo. O certo é que precisamos de uma força harmônica de amor e sentido. Uma necessidade metafísica sem a qual a violência se impõe. Observe contudo que a violência imporá o caos e extinguiria a vida, é portanto um absurdo conceitualmente inadmissível, posto que vivemos e observamos a vida. Como afirmava Tales de Mileto no início da Filosofia: “Tudo é água”, pois onde não há água, não há vida. Onde não há amor, não há vida.

Tomemos um texto religioso para analisar uma expressão consagrada e antiga sobre o amor de nossa tradição greco-romana-judaico-cristã ocidental, o *Cântico dos cânticos*, um dos livros mais enigmáticos da Bíblia. Trata-se do amor de uma mulher por um homem ungido por Deus. É uma celebração da intimidade física entre amantes que se procuram e se desejam. Os versos descrevem com grande sensualidade e beleza a atração entre um homem e uma mulher. A linguagem utilizada é simbólica, utiliza a união física como uma metáfora da união entre Deus e seu povo, ou entre a alma humana e o divino. Esta abordagem revela a crença na sacralidade do amor físico uma vez tornado amor moral e sua capacidade de transcender o plano terreno: “Que ele me beije com boca ardorosa, pois tuas carícias são melhores do que o vinho” (Ct, 1,2). Além do amor físico e moral, o *Cântico dos Cânticos* também evoca uma dimensão metafísica do amor. Os amantes são retratados como símbolos de aspirações mais profundas e espirituais: “Se encontrardes meu amado, que lhe direis? Que estou doente de amor” (Ct, 5, 8). “Não reconheço meu próprio eu: ele me torna tímida!” (Ct, 6, 12). A busca do amante pela amada reflete a busca da alma por Deus, uma alma incompleta quando solitária ou fora de uma relação amorosa (conjugal, familiar, amical, divina), a união física representa a união espiritual e mística. Essa perspectiva transcende o amor terreno, sugere uma conexão entre o humano e o que representa o divino por meio do amor, um deixar-se levar e entregar-se pela confiança: A entrega mútua e a devoção entre o homem e a mulher exemplificam virtudes como fidelidade, compromisso e respeito mútuo: “Eu sou de meu amado e seu desejo

sou eu. Vem, amado meu, vamos ao campo passar a noite” (Ct, 7, 11). O amor moral é aquele que transcende o desejo físico e a paixão momentânea, fundamenta-se em valores éticos e em um profundo entendimento mútuo: “Põe-me um selo em teu coração, um selo entre teus braços, pois o amor é forte como a morte. Suas chamas são chamas ardentes, um raio sagrado” (Ct, 8, 6). A necessidade e força do amor para a vida impõe um renascimento da ordem do sagrado porque nasce um sentido. Estas passagens costumam ser vistas como uma metáfora da união do homem com Deus. Há contudo uma característica que é a escolha no amor e uma característica no Velho Testamento que é a lealdade do povo escolhido. Aqui o amor é um exercício de justiça e compaixão.

Numa leitura extemporânea do *Cântico*, essa junção entre o amor físico e o amor moral sacraliza o amor conjugal sob o modelo do amor divino, o amor como um fim em si mesmo, o amor que não exige nada em troca. A devoção, assim, evoca o amor metafísico, um ato gratuito, uma Graça, como o amor de Deus. A ideia de que o amor é uma graça, algo que é concedido livremente e sem esperar nada em troca, ressoa profundamente. É uma forma de amor que transcende o egoísmo e se concentra no bem-estar e na felicidade do outro.

No *Novo Testamento*, com o acontecimento do cristianismo, o amor se torna um dos princípios fundamentais. E, também, é o motivo pelo qual toda a humanidade deve ser evangelizada. Deus é amor e o amor ao próximo é uma expressão concreta da fé. “Amarás ao próximo como a ti mesmo” (Mt, 22, 39) é expressão maior de generosidade e solidariedade. Se tomarmos esta condição divina como uma projeção do amor sobre toda a humanidade, teremos a missão de evangelizar. “Toda a autoridade me foi dada no céu e sobre a terra. Ide, pois, fazer discípulos em todas as nações” (Mt, 28, 18). A conversão é vista como um ato de amor ao próximo e de reconciliação com a vida, uma contribuição com o bem-estar de toda a humanidade com justiça, compaixão e paz. A tradição cristã se espalhou por todo o mundo nos dois últimos milênios e enfrenta resistências de todo tipo, mas o que interessa aqui é o significado do amor na metafísica ocidental. Deus cria a humanidade como um ato de amor e de graça. Uma graça gratuita sem nada em troca. Ora, nada menos capitalista do que isso.

Há um amor quiçá menos religioso e com o mesmo sentido: o amor materno é um sentimento profundo e incondicional que quem exerce a maternidade tem por seu filho. É um amor que transcende qualquer outra conexão, é altruísta, protetor e repleto de cuidado, um dos mais fortes e inabaláveis vínculos emocionais que existem, sob diversas formas, desde gestos carinhosos até sacrifícios pessoais em prol do bem-estar e felicidade dos filhos. É um lugar maravilhoso em que o amor-de-si para a preservação do indivíduo se une à piedade natural para a preservação da espécie.

Retornemos ao *Novo Testamento*, *Epístola aos romanos*, um trecho comumente estudado em Filosofia: “Seja todo homem submisso às autoridades que exercem o poder, pois não há autoridade a não ser por Deus e as que existem são estabelecidas por Ele” (Rm, 13, 1). Trata-se de uma passagem conformista e consoladora aos males da política e do poder, que costuma ser citada para justificar e sustentar várias formas de abuso político. Contudo, a sequência da passagem condiciona a submissão ao amor mútuo:

Não tendes nenhuma dívida [culpa] para com quem quer que seja, a não ser a de vos amardes uns aos outros; pois aquele que ama seu próximo cumpriu plenamente a lei. Com efeito, os mandamentos *Não matarás*, *Não furtarás*, bem como todos os outros, resumem-se nesta palavra: *Amarás o próximo como a ti mesmo*. O amor não faz nenhum dano ao próximo, portanto o amor é o pleno cumprimento da lei (Rm, 13, 8-10).

A submissão assim pressupõe o amor, o bem e a justiça. O amor pressupõe que o exercício do poder seja bem intencionado e jamais promova nenhum dano ou prejuízo a outrem. É curioso que, mais uma vez, quando procuramos referências ao amor, adquirimos a certeza de que o cristianismo é anti-capitalista, pois o compromisso mútuo, a consciência, a dívida, a culpa devem sempre estar submetidos ao amor. Vejamos outro exemplo no *Sermão da Montanha*: “Felizes os que têm coração de pobre, pois deles é o reino dos céus” (Mt, 5,3). Os poderosos têm uma responsabilidade perante os pobres para preservarem sua consciência cristã.

Por outro lado, como sabemos, o poder e o exercício do poder não funcionam por regras de ética cristã ou religiosa. O conflito de interesses

e vontades segue outra lógica. O fundador da ciência política, Maquiavel, mostrou que os líderes políticos querem principalmente permanecer no poder e preservar sua autoridade. Em contraste com a visão medieval que via a autoridade política como derivada da autoridade divina (*vox populi, vox dei*), Maquiavel mostra que a religião é um instrumento de dominação para a política e os políticos. Ele aconselha os governantes a basearem suas decisões em considerações práticas e na busca pelo poder e estabilidade, em vez de se preocuparem com questões teológicas ou morais. Ele considera que é necessário tomar decisões políticas com base nas circunstâncias concretas, em vez de se apegar a princípios éticos abstratos. Maquiavel enfatiza a importância de separar política e considerações morais, defende uma abordagem pragmática e realista para a aquisição e manutenção do poder político. Sabemos que nos dias de hoje este tipo de confusão é um dos causadores da crise civilizatória que atravessamos: o mau uso da religião para enganar os povos. Situações em que o ódio é predominante são potencialmente explosivas, revolucionárias. Sem amor, não há vida possível.

Recorreremos mais uma vez a Rousseau para discriminarmos a religião que atende ao Estado, a religião que orienta a consciência dos votos e a religião do homem consigo mesmo. A “religião do cidadão” é vista como uma manifestação externa e social da religião, relacionada à vida em comunidade, às leis políticas e à esfera pública, ou seja, é uma forma de conter os cidadãos no campo estável da legalidade jurídica. A religião fortalece o laço entre os cidadãos e é importante para a coesão social e para a manutenção da ordem. Já a «religião do homem» está ligada à esfera privada e à consciência individual, baseada na consciência moral de cada um e no relacionamento direto com o divino. Portanto, há um viés político, que preserva a vida cívica de um lado, mas de outro lado, permite aos governantes ou aos líderes religiosos um uso indevido da religião com fins escusos ou para prejudicar a liberdade de consciência das pessoas, o que Rousseau chama ironicamente de “religião do padre”. Há também por outro lado um viés ético, em que há uma relação mais direta do homem com o divino, numa conexão espiritual autêntica desprovida de formalismos institucionais, ou seja, fundada na relação consigo mesmo e na liberdade de consciência, que Rousseau chama também de “religião do coração”.

Essa distinção entre a esfera privada da religião e esfera pública reflete as preocupações de Rousseau com, de um lado, a coesão social e a estabilidade política em uma sociedade justa, e de outro lado, a forma como cada um se relaciona consigo mesmo. Observamos aqui que este cenário aponta para uma metafísica do amor em Rousseau com o fim de garantir a justiça e a harmonia social de um lado, e, de outro, o equilíbrio e a estabilidade pessoal. Uma vez que a sociabilidade natural não é admitida na teoria de Rousseau, a religião natural ocuparia o lugar de uma metafísica do amor para sustentar uma vida ética e independente. Em outras palavras, a dependência moral que emerge do pacto social precisa de uma metafísica prévia para não cair no egoísmo violento e na tirania, e para impedir uma guerra generalizada. Somos livres, mas para amar o outro e não para violentá-lo.

Quando fala em religião natural, Rousseau tem em mente o importante adágio cristão do Novo Testamento, “ama ao próximo como a ti mesmo”, mais do que o princípio do Velho Testamento, “faça aos outros o que queres que te façam”, que o direito natural moderno costuma exprimir de outra forma, “não faça aos outros o que não queres que te façam”. De fato, não podemos obrigar o outro a se comportar conforme nossa expectativa, mas podemos dar ao outro um exemplo de amor e felicidade que mude a expectativa dele em relação a nós. Isso é o que qualifica o amor como um ato gratuito, o ato da Criação. Nada se quer em troca senão uma expectativa de reciprocidade espontânea, sem obrigação, sem força. É o que poderíamos chamar de o poder do amor.

Voltemos agora um pouco. Vamos tentar qualificar a violência como prática do ódio, como um sintoma de ausência, como uma forma de doença cuja cura é a reversão das condições que a propiciaram. É preciso rebelar-se contra todas as formas de violência e revertê-las em formas de amor.

No *Contrato social*, há uma passagem célebre de Rousseau em que ele parece antecipar a Revolução Francesa e de fato faz mais do que isso, fabrica um conceito, cria o conceito de “revolução” como uma reestruturação social violenta causada por conflitos internos:

A exemplo de algumas doenças que transtornam a cabeça dos homens, (...) há no decurso da vida dos Estados épocas violentas nas quais as revoluções ocasionam nos povos o que algumas

crises determinam nos indivíduos. (...) O Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude ao escapar dos braços da morte! (CS, II, 8, #3).

Para Rousseau, as guerras civis representam uma consequência preocupante da corrupção política e social que ocorre quando o Estado se torna tirânico, quando as pessoas abandonam seus interesses comuns por interesses privados a ponto de destruir toda coisa pública. As guerras civis surgem quando as pessoas se tornam divididas por interesses conflitantes, muitas vezes incentivados por desigualdades sociais e políticas, causas fundamentais das divisões internas que levam à guerra entre os membros de uma mesma comunidade política. Ele vê a busca egoísta pelo poder e pelos interesses individuais como um fator que abala a coesão social e alimenta rivalidades entre os cidadãos. Para prevenir guerras civis e violências internas, Rousseau defende a criação de instituições políticas justas e inclusivas que representem e protejam os interesses de todos os membros da sociedade. Ou seja, é preciso preocupar-se com o outro, dar atenção às necessidades do outro, ou em termos modernos, preservar o bem público sem olvidar o bem de todos.

As guerras civis ocorrem quando as relações sociais mútuas deixam de ser respeitadas e recíprocas, quando deixam de ser, por assim dizer, amorosas. O respeito que se deve a cada um pode ser visto como uma forma de amor que não exige imediatamente nada em troca, mas que, mediatamente, pressupõe no outro o mesmo tipo de atitude amorosa, caso contrário caímos na guerra hobbesiana de todos contra todos, na qual o que garante o respeito é a autoridade política. A ausência de um governo central ou autoridade soberana causa um cenário de guerra perpétua e caos, onde cada indivíduo busca seus próprios interesses particulares sem nenhum controle. Nesse estado, não há leis ou autoridades para impor o respeito mútuo ou resolver disputas, levando a uma situação de constante insegurança e conflito. O corpo político unificado, dotado de poder absoluto para impor a ordem e a segurança na sociedade, é constituído pela vontade de indivíduos que concordam em submeter-se a um governo com autoridade total para estabelecer leis e punir transgressões. Assim, na perspectiva hobbesia-

na, relações odiosas que excluem qualquer forma de amor implicam num governo violento e autoritário.

Estas preocupações éticas contudo estão em todas as culturas e tradições e se exprimem de formas diferentes. Afinal, como a sociedade humana poderia perdurar? Tomemos um pequeno exemplo oriental de tradição não cristã. Há uma obra simples utilizada no ensino dos ideogramas às crianças chinesas, *Clássico de Três Caracteres* (三字经 - *sān zì jīng*). São pequenas frases poéticas com três ideogramas. A primeira frase é: 人之初, 性本善 (*rén zhī chū, xìng běn shàn*), que pode ser traduzida como: “No princípio da humanidade, a natureza é intrinsecamente boa”. É uma obra clássica da literatura chinesa que visa ensinar valores morais e éticos por meio de versos curtos e simples. A segunda frase é: 性相近, 习相远 (*xìng xiāng jìn, xí xiāng yuǎn*), que pode ser traduzida como: “As naturezas são semelhantes; os hábitos é que as tornam diferentes”. É interessante como esses primeiros versos curtos transmitem ensinamentos profundos e nos lembram de Jean-Jacques Rousseau: o homem e a natureza são primariamente bons; as relações tornam os homens heterogêneos e orgulhosos; o amor e a humildade devem vencer a soberba nas relações e recuperar o bem intrínseco da natureza e da humanidade.

Para sustentarmos nossa hipótese segundo a qual precisamos de uma metafísica do amor para compreendermos o mundo e a nós mesmos, e salvar o mundo da dissolução capitalista neoliberal e nós mesmos dessa interiorização da miséria humana promovida por este sistema, recorrerei à última grande Filosofia que conhecemos. Hegel renovou os estudos sobre a metafísica para buscar as verdades mais profundas da realidade aparente e ultrapassar a aporia entre fenômeno e coisa em si. Tudo o que existe para ele corresponde à história do espírito rumo ao Absoluto. Por outro lado, Nietzsche se colocou tanto contra a dialética hegeliana quanto contra a analítica kantiana e defendia o niilismo total, a recusa de toda metafísica como expressão de arrogância humana perante a exorbitância de todo o universo, afirmava o *amor fati*, o amor aos fatos, a admissão de toda a realidade imediata e nada mais. Enquanto um dissolve a singularidade no Absoluto, o outro exalta a singularidade imediata no puro nada. Em termos teológicos simples, para um Deus é tudo e para outro Deus é

nada. Nesse contexto, Kierkegaard recuperou a preocupação socrática fundamental, conhece-te a ti mesmo, e inquiriu sobre a existência do puro Eu em relação aos fatos e ao absoluto. Assim, é preciso retomar a liberdade e a responsabilidade de cada um em relação à ansiedade e angústia causada pela existência. Para ele, o amor é uma escolha e um compromisso ativo e não apenas um sentimento passivo. O verdadeiro amor envolve sacrifício, renúncia e ação. Amar alguém é comprometer-se a ajudá-lo a se tornar a melhor versão de si mesmo. Logo, o amor se torna um modelo metafísico para a liberdade, a responsabilidade e para a Razão, uma referência interna e externa para a subjetividade. Ou seja, entre o Ser hegeliano e o Nada nietzscheano temos o Amor, uma referência de sentido para a existência. Do ponto de vista filosófico, entre o Absoluto e o Niilismo, o Amor resgata a singularidade, uma condição suficiente e satisfatória de incompletude.

Vivemos hoje um período doentamente narcisista em que o outro é reduzido a objeto-espectador com a liberdade de aplaudir e nada mais. Um jovem filósofo revolucionário de 68, Guy Débord, mostra como a lógica da indústria cultural e do consumismo induziram à sociedade do espetáculo e a uma espetacularização da vida no capitalismo avançado. O espetáculo enquanto tal alheia o público e o torna produto de consumo ao invés de participantes cidadãs na construção de suas próprias vidas, sobretudo quando cada um se oferece como espetáculo para os outros. Com o evento dos celulares e das redes sociais, essa tendência de isolamento narcisista se fortaleceu e debilitou ainda mais as relações de generosidade e solidariedade. Nestes tempos pós-modernos, tudo se flexibilizou e fragmentou, inclusive a questão do amor, muitas vezes confundida com a multiplicação dos gêneros favorecida pela exposição narcísica.

Muitos pensadores pós-modernos consideram que o amor é uma construção social moldada por narrativas culturais e contextos históricos específicos, enquanto outros enfatizam a natureza fluida, líquida e mutável das relações humanas. O amor agora é visto como uma experiência multifacetada, permeada por questões de poder, identidade e subjetividade. Creio que há aí uma confusão entre amor e prazer, especialmente os prazeres propiciados pelo uso do próprio corpo. Há aí uma biopolítica disciplinar que reflete o aspecto complexo e em constante transformação

das relações interpessoais na nossa era. Embora estas libertações sejam importantes para as pessoas, sobretudo aquelas que vêem isso como problema, o que observamos é contraditoriamente um aumento da intolerância, do discurso de ódio, das ofensas e ameaças propiciadas pelo anonimato digital, e das mentiras politicamente orientadas (*fake news*). O narcisismo e a espetacularização das relações produz o contrário do que promete, as pessoas se sentem diminuídas ao invés de estimadas. Alguns chegam a propalar a morte da verdade com o potencial abuso da combinação entre inteligência artificial e dos *big data* pelos algoritmos.

Ora, justamente. Tudo isso devido à fragmentação neoliberal e pós-moderna. Contudo, as pessoas permanecem pessoas, alguma coisa reúne a humanidade e não é obviamente apenas o capitalismo ou o “deus-mercado”, ou melhor, a metafísica do dólar que reúne para dividir, pelo menos desde o fim do acordo de Breton Woods em 1973 e com a globalização financeira neoliberal do capitalismo digital. É preciso resgatar uma metafísica homogênea de união, que mostre que a fragmentação não elimina o fato de as pessoas permanecerem pessoas enquanto tais, que vivemos todos juntos na mesma terra. Se continuarmos acentuando o narcisismo doentio das redes sociais digitais e a poluição e destrutividade irreversível do meio ambiente, a sobrevivência da humanidade e também do planeta está em risco. Precisamos, por isso, lembrar que somos uma única espécie num único sistema solar e que a união faz a força, mas a desunião enfraquece.

Essa é minha proposta: que a metafísica se funda no amor e no sentido da generosidade.

## *Referências*

- BADIOU, A. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009.
- BADIOU, A.; GROSRIECHARD, A. *et alii. De l'amour*. Paris: Flammarion, 1999.
- BARTHES, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- Bíblia – Tradução Ecumênica*. São Paulo, Loyola, 1994.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 2002.

BLONDEL, E. *L'amour*. [Apresentação e seleção de textos]. Paris: Flammarion, 1998.

LEMINSKI, P. *Jesus*. São Paulo: Brasiliense, 2002. (Coleção Encanto radical).

MILAN, B. *O que é amor*. São Paulo, Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros passos).

ROUSSEAU, J. J. *Contrato social*. São Paulo: Abril, 1978. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, J. J. Profissão de fé do vigário savoiano. *In: ROUSSEAU, J. J. Emílio*. São Paulo: Martins-Fontes, 1995.

# *O sentido da vida*

*Ricardo Pereira TASSINARI*<sup>1</sup>

## *Introdução: Sobre o Sentido da Vida.*

Tem a Vida um Sentido?

Provavelmente muitos de nós, apaixonados pela Filosofia, já nos colocamos essa questão no decorrer da vida. Com certeza, ela é uma questão central da Filosofia, no sentido de que sua resposta condiciona a resposta de diversas outras questões centrais em Filosofia, como às relacionadas à Ética, à Estética, à Teoria do Conhecimento, à Política *etc.*

---

<sup>1</sup> Livre-Docente em Lógica, Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência. Departamento de Filosofia/ Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC)/Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)/ Marília/São Paulo/ e-mail: ricardo.tassinari@unesp.br.

Respondê-la, então, não é tarefa fácil. Respondê-la, ainda, com o devido rigor de uma reflexão profunda sobre o que seria a “Vida”, não é possível em tão pouco tempo e em tão poucas páginas. Supondo que o leitor julgue que o autor deste trabalho pode ter algo interessante a dizer sobre o tema, farei aqui um pequeno ensaio, um sobrevoo, por assim dizer, sobre como me coloquei a questão do Sentido da Vida e qual foi, em linhas gerais, a história de sua resposta.

Começemos nossa jornada observando que, certamente, a resposta a essa questão depende do que entendemos pelos termos “Sentido” e “Vida”. Certamente, ainda, uma boa resposta a essa questão envolverá tanto um ponto de vista pessoal (Eu, Ricardo, julgo que a Vida tem Sentido? Se sim, qual?) quanto geral ou universal, isto é, que possa servir a maioria ou a todos; afinal, trata-se da Vida em geral e não, apenas, de uma vida em particular.

Adianto já que minha resposta a essa questão será: Sim, a Vida tem Sentido!

Tratarei, pois, aqui de explicitar em que sentido a Vida tem Sentido.

Ora, esse duplo emprego do termo “sentido” já nos leva a primeira questão a ser tratada aqui: a acepção do termo “sentido”. Trataremos também minimamente da acepção do termo “Vida”.

### *Sobre “Sentido” e “Vida”.*

O termo “sentido” tem, pelo menos, duas acepções que nos interessa aqui. A primeira, que parece ser mais fácil de conceituar, refere-se à noção de finalidade, aquilo ao qual um processo tende. Assim, por exemplo, dizemos que estamos construindo um texto no **sentido** de explicitar nossas reflexões a respeito de algo, ou ainda, que o leitor está lendo um texto no **sentido** de compreender o que o autor pensa a respeito de algo. Perguntar se a Vida tem sentido, nessa acepção, equivale a perguntar se, no tempo, a Vida tem uma finalidade (ou seja, se ela, enquanto processo, tende a algo). Neste caso, trata-se de identificar que algo é esse e como a Vida tende a ele.

Uma outra acepção do termo “sentido” que nos interessa aqui (que está relacionada a primeira e que a completa) é mais difícil de conceituar. Ela está intimamente unida a elementos que se codefinem reciprocamente e que, além disso, referenciam-se a si próprios. Segundo essa acepção, podemos nos perguntar, por exemplo: Qual o **sentido** do termo “sentido”?

Esta pergunta já explicita a circularidade inerente a conceituação desta acepção, bem como, na medida em que a resposta a ela demandará outros termos, coloca a questão da codefinibilidade de termos, pois, também, tratar-se-á de conceituar o **sentido** desses termos.

Para contornar minimamente o complexo problema de se estabelecer essa segunda acepção do termo “sentido”, de tal forma que ela sirva para apresentar uma resposta a questão central proposta e que caiba em um texto como este, de pequena extensão, vamos definir o **sentido** de algo, nessa segunda acepção, como **a relação que esse algo tem com as outras coisas e consigo mesmo**, podendo essa acepção se referir também a compreensão desse algo, na medida em que para compreender (ainda que parcialmente) algo, compreendemos (parte de) a relação dele com outras coisas e, em retorno, consigo mesmo.

É importante notar que quando nos perguntamos pelo sentido da Vida, estamos nos referindo preferencialmente à primeira acepção, isto é, como finalidade, mas não só, pois para estabelecer o **sentido** da própria finalidade, temos que mostrar sua relação com os demais elementos.

Perguntar-se, pois, sobre o Sentido da Vida como unidade dessas duas acepções de “sentido” é se perguntar pelo Motivo da Vida, tanto aqui-lo em direção a que tende o processo Vida quanto o motor desse próprio processo; e tem-se, pois, aqui um sentido muito próximo ao do *télos* aristotélico.

Esclarecidas minimamente (espero) a acepção de “sentido”, precisamos agora tornar clara a acepção do termo “Vida”.

Aqui também nossa tarefa não é fácil, devido a imensa extensão dos elementos necessários para a rigorosa explicitação desse termo.

Entretanto, no mesmo espírito que antes, ou seja, para contornar minimamente o complexo problema de se estabelecer essa acepção, de tal forma que sirva para apresentar uma resposta a questão central proposta e que caiba em um texto de pequena extensão, vamos definir “Vida” como a plenitude de **sentido**, na segunda acepção do termo “sentido”, ou seja, **a plenitude das relações entre todo e qualquer elemento que possa ser considerado.**

Essa definição já mostra o quanto sua real explicitação em termos detalhados é uma tarefa impossível. Contentar-me-ei aqui com uma explicitação geral dessas relações entre alguns dos elementos que, julgo, podem ajudar na solução da questão do Sentido da Vida.

Essa explicitação, como foi comentado na Introdução, terá que ser tanto geral ou universal, quanto pessoal. E, do lado pessoal, houve para mim uma história da explicitação do termo “Vida” (como plenitude das relações entre todo e qualquer elemento que possa ser considerado). Logo, vou contar um pouco da história dessa explicitação, o que também mostrará como foi se delineando para mim uma resposta à questão do Sentido da Vida.

### *Em busca de um sentido para a Vida.*

Ao pensar sobre a proposta do Prof. Ubirajara R. A. Marques de que discutíssemos o Sentido da Vida no *I Simpósio Antônio Trajano*, lembrei-me que, aos 14 anos de idade, já tinha me colocado a questão do Sentido da Vida como um problema filosófico a ser levado a sério e de extrema importância. Essa não foi minha questão metafísica primeira (no tempo); a primeira talvez tenha sido: Por que as coisas são como são? Ou ainda: por que existe alguma coisa? Por que não é apenas nada? Claro que, naquela época, essa primeira questão era somente espanto (o *thaumaston* de que nos fala Aristóteles). Porém, esse não foi o caso em relação à questão do Sentido da Vida para a qual, na época, julguei ter encontrado uma resposta.

Para contar um pouco desse momento, lembro-me de ir para um dos clubes de desporto da cidade de minha infância e adolescência, ruminando aquela questão que me incomodava tanto e não saía de minha mente: parecia não haver solução teórica para ela.

Lá, em certo momento, absorto, contemplando as coisas, veio-me a resposta:

O Sentido da Vida é a própria Vida!

O Sentido da Vida é Viver!

A Vida era um fim em si mesmo! Perguntar pelo Sentido da Vida fora dela, não era possível, não fazia sentido...; e, na participação da Vida, a própria participação nela regula o sentido das coisas, em geral, e da própria Vida, em especial; assim, o Sentido da Vida era Viver!

De certa forma, essa resposta se mantém até hoje, mas o seu sentido para mim (na segunda acepção do termo “sentido”, como a relação que a Vida tem com as outras coisas e consigo mesma), mudaria consideravelmente, como veremos.

Naquela época e mesmo depois, no Bacharelado em Física na UNICAMP, com uma metafísica que buscava a maioria de suas respostas na ciência, pensava, com Nietzsche, no §1 do *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral*, que não existia para o intelecto

[...] nenhuma missão mais vasta, que [o] conduzisse além da vida humana [; que,] ao contrário, ele é humano, e [que] somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente como se os gonzos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com as moscas, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *páthos* e sente em si o centro voante deste mundo (Nietzsche, 1974, p. 53. [Os trechos entre colchetes foram inseridos por mim]).

Em especial, o pensamento de Nietzsche influenciou profundamente, nesta época, minha concepção de “Vida” e de “Sentido da Vida”. O §1067 de *O Eterno Retorno* representava bem para mim, na época, essa concepção, inclusive com certa sistematização da Física (como da Conservação

da Energia, Mecânica Quântica e Cosmologia Relativística). Reproduzo-o então aqui, entremendo, no final de certos trechos, entre colchetes, os elementos que a eles eu correlacionava.

E sabeis sequer o que é para mim o “mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim; uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo; uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado [Conservação de Energia]; nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço [Cosmologia Relativística], e não em um espaço que em alguma parte estivesse “vazio”, mas antes como força por toda parte; como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali mingando; um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes [Mecânica Quântica]; com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo; e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos; abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço – : esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além de bem e mal” [A concepção de um Universo cíclico em Cosmologia Relativística], sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo [Concepção de que o Sentido da Vida é Viver!] -, quereis um *nome* para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso! (Nietzsche, 1974, p. 405. Os trechos entre colchetes foram inseridos por mim).

Em especial, a parte sobre a “vontade de potência” motivava minhas interpretações ético-políticas da época e indicavam (para mim) uma das principais direções de constituição de uma ciência do homem, uma ciência que verdadeiramente conseguisse, se não prever, pelo menos explicar o conjunto dos comportamentos humanos em suas especificidades e com rigor.

Por outro lado, meu interesse maior sempre foi a questão do Conhecimento (por exemplo, de confiabilidade nas teorias, limites, natureza do conhecimento *etc.*) que permeava e dirigia meus estudos de Física, Matemática, Lógica, Epistemologia e Filosofia da Ciência, em especial, meu Bacharelado em Física e em Matemática (este não concluído) e à minha Iniciação Científica em Lógica, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Itala Maria Loffredo D’Ottaviano.

Este interesse me levou também a estudar Epistemologia Genética, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Zelia Ramozzi-Chiarottino, em meu mestrado no Instituto de Psicologia da USP. E lá eu descobriria que a constituição de uma ciência do homem, calcada em noções semelhantes à de “vontade de potência”, não era tão simples como eu pensava; mais ainda: não era sequer possível... Mas não adiantemos as coisas.

### *Sabemos o que é a Vida? A questão do Conhecimento*

Quando entrei no Mestrado em Psicologia Experimental, pensava em aplicar a Teoria do Caos (da qual fizera vários cursos na época) para explicar o comportamento humano. Estava em busca de modelos, ou ainda, de formas gerais de modelos que permitissem explicar o comportamento humano. Nessa busca, no estudo das várias teorias, uma questão epistemológica se impunha na medida em que meus estudos iam se aprofundando. Era a questão de que a visão dos fatos é **sempre** teórico-carregada, ou seja, que nossos juízos, mesmo os factuais, são sempre condicionados por uma interpretação.

Dois aspectos, então, saltavam-me aos olhos.

Primeiro, eu percebia que as teorias psicológicas mais delineavam uma concepção de homem do que respondiam à questão “O que é o homem?”. Nessa época, eu brincava com tal situação propondo uma possível consulta psicológica:

— Qual o meu problema? (Pergunta o paciente.)

— Depende (responde o psicólogo); segundo Freud é um problema, provavelmente com sua mãe, que ocorreu na sua infância; segundo Jung, essa é uma questão arquetípica; já segundo o Behaviorismo, não é nada disso, é apenas uma questão de reforço de seu comportamento...

— Mas eu não quero saber o que essas pessoas pensavam (objeta o paciente), eu quero saber sobre meu problema...

Buscando então uma visão mais ampla e sistemática que conseguisse explicar o homem, retomei minhas leituras da *Ética* de Espinosa, no sentido de entender melhor as causas do comportamento humano. Em particular, causava-me admiração a sistematicidade do pensamento de Espinosa; pois, um pensamento sistemático tem, entre outras, a vantagem de ser mais estável frente a novidades, já que busca ser uma consideração geral. Por outro lado, essa sistematicidade levava necessariamente a uma noção de Deus Natureza como única substância com dois lados (atributos): a extensão (coisa extensa) e o pensamento (coisa pensante) (cf. Espinosa, 1983, p. 89).

Retornar a ideia de Deus era para mim no mínimo constrangedor, devida a arraigada concepção metafísica constituída anteriormente. Entretanto, uma coisa fazia sentido, o Deus Natureza de Espinosa era onipresente (a Natureza está em todo lugar) e onipotente (a Natureza é toda a potência existente). Ficava em aberto a questão da onisciência e eu me perguntava, qual o sentido de dizer que a Natureza é onisciente? Percebia então que uma resposta honesta a essa questão (ou seja, que não fosse já dada por minhas preconcepções) dependia de se entender bem como nossa própria consciência é constituída, uma das questões centrais da Filosofia que se mantém até os dias de hoje.

Voltando à questão de que todo fato é teórico-carregado, o segundo aspecto que me saltava aos olhos era de que o estudo da Epistemologia Genética de Piaget (em especial, dos experimentos feitos com todo rigor de detalhe e com um profundo espírito crítico frente a seus resultados) me mostrava como aquilo que vivemos depende das noções por nós construídas (em especial das noções de espaço, de causalidade, de conservação dos objetos no espaço, de tempo, de conservação da substância nas suas transformações, de número, da relação parte-todo, etc.). Em especial, pode-se mostrar que uma criança com um mês de idade não concebe e nem percebe os objetos físicos nem as pessoas como tais (ou seja, como objetos físicos ou pessoas).

Isso era especialmente significativo em relação a busca de se estabelecer uma reflexão consistente e geral a respeito do ser humano (em específico) e da Vida (em geral), pois, se lembrarmos que um dia tivemos um mês de idade e de que a Vida é hoje, para nós, uma multidão de coisas, concluímos que essa multidão, ou mesmo a Vida, como nós a entendemos e vivemos, depende das noções por nós construídas.

A passagem abaixo, tirada da análise de experimentos relatados em *O Nascimento da Inteligência na Criança* de Piaget, ilustra essa questão.

O “significado” das percepções objetivas, como a da montanha que vejo da minha janela ou do tinteiro na minha escrivaninha, são os próprios objetos, definíveis não só por um sistema de esquemas sensorio-motores e práticos (fazer uma ascensão, molhar a minha caneta no tinteiro) ou por um sistema de conceitos gerais (um tinteiro é um recipiente... etc.), mas também por suas características individuais: posição no espaço, dimensões, solidez e resistência, cor sob diferentes iluminações etc. Ora, estas últimas características, embora sejam percebidas no próprio objeto, supõem uma elaboração intelectual extremamente complexa: para atribuir, por exemplo, dimensões reais às pequenas manchas que percebo como sendo uma montanha ou um tinteiro, tenho de situá-las num universo substancial e causal, num espaço organizado etc. e, por conseqüência, construí-las intelectualmente. O significado de uma percepção, isto é, o próprio objeto, é, portanto, um ser essencialmente intelectual: ninguém “viu” jamais uma montanha, nem mesmo um tinteiro, de todos os lados ao mesmo tempo,

numa visão simultânea de todos os seus diversos aspectos de cima, de baixo, de leste e de oeste, de dentro e de fora etc.; para perceber essas realidades individuais como objetos reais é preciso, necessariamente complementar o que se vê com o que se sabe (Piaget, 1975, p. 184).

[...] todo e qualquer objeto concreto é o produto de elaborações geométricas, cinemáticas, causais, etc. [...] (Piaget, 1975, p. 184).

Em termos da minha busca por formas gerais de modelos que permitiriam explicar o comportamento humano, isso implicava que uma boa explicação do ser humano e da Vida deveria: (1) permitir as diversas concepções da Vida que nós construímos; (2) explicar a relação entre essas concepções e a ação; e (3) explicar assim o complexo sistema de comportamento de seres.

Uma outra questão epistemológica tão importante quanto a dos fatos-teórico-carregados, aprendida nas aulas e discussões com o mestre Gilles-Gaston Granger (que na época viera à USP dar uma disciplina de pós-graduação), questão que se impunha também nessa busca de compreensão do ser humano, era que todo modelo do comportamento humano tem uma estrutura que não contém nela própria toda a riqueza da Vida ou das diversas concepções a respeito da Vida (que movem seres humanos). Ou seja, parecia não caber em modelos o sentido do termo “Vida” (em relação à definição adotada aqui, não cabe nos modelos a plenitude das relações entre todo e qualquer elemento que possa ser considerado). E nossa pesquisa de doutorado viria a confirmar tais suspeitas.

Mas a partir daí surgia então a questão:

O que é a Vida?

Será possível responder a essa questão? (Principalmente considerando-a como a plenitude das relações entre todo e qualquer elemento que possa ser considerado.)

Seria possível um conhecimento completo da Vida?

Essa questão nos leva a próxima seção.

### *Será possível um conhecimento completo da Vida? A Vida como Conhecimento.*

A questão que intitula e introduz essa seção pode ser entendida de, pelo menos, duas formas:

(1) Se eu, você ou um grupo qualquer de pessoas, podemos conhecer completamente a Vida; o que certamente não é o caso; e

(2) Se é possível, **em princípio**, um conhecimento completo da Vida.

Neste último caso, adota-se uma concepção objetiva de conhecimento, que não se reduz ao conhecimento humano, segundo a qual, por exemplo, não haveria evento sem causa (sem porquê, puro acaso), ou seja, para tudo existiria uma causa e o que chamamos de “acaso” expressa apenas nossa ignorância.

Certamente, não é possível decidir experimentalmente essa questão. Ela é anterior a qualquer experiência e a adotamos, ou não, em vista de nos ajudar a entender os fatos. Ela é o que se chama de **uma questão de princípio**.

Pensando, pois, nas possibilidades de interpretação teóricas, podemos aceitar, ou não, que é possível, **em princípio**, um conhecimento completo da Vida.

Penso que ao assumirmos não ser possível um conhecimento completo da Vida, ou que nem todo evento tem uma causa, corremos o sério risco filosófico de pararmos de buscar a causa de algo porque julgamos não ter ele uma causa, quando ele a tem; ou seja, o risco de estagnar e de viver simplesmente realimentando concepções pré-estabelecidas que não correspondem a como as coisas são.

Ora, mas, estagnar é parar; e na Vida nós não paramos!

Resta então aos que querem sempre continuar sua pesquisa sobre a Vida (e seu Sentido) não se limitar por princípio. Se não é possível demonstrar o princípio de que existe um conhecimento completo da Vida, também não é possível refutá-lo, e com isso ganhamos novamente, por

assim dizer, nossa licença para assumir a existência desse conhecimento e continuar a buscá-lo, cada vez mais.

Mas assumir, **em princípio**, que existe um conhecimento completo da Vida tem, a meu ver, uma séria implicação: a de que a Vida pode ser vista como Conhecimento!

Sim, pois se existe um conhecimento completo da Vida, a Vida é a expressão desse Conhecimento! Mais ainda, para nós, enquanto seres para os quais a Vida é o que conhecemos dela, não há diferença entre Vida e Conhecimento. A oposição entre Vida e Conhecimento seria ilusória.

Segundo essa interpretação, há um equívoco na distinção cartesiana entre **coisa extensa** e **coisa pensante**: a coisa extensa é parte da coisa pensante, ou seja, a extensão é parte do Conhecimento, pois se assim não o fosse, a extensão nunca poderia ter sido pensada.

Temos, portanto, uma metafísica da subjetividade (em que está contida a objetividade), oposta àquela metafísica inicial da materialidade ou naturalista.

Essa concepção explica, em retorno, o porquê das duas questões epistemológicas encontradas anteriormente: a dos fatos-teóricos-carregados, e a da impossibilidade de captar o sentido geral da Vida em modelos.

Quanto aos fatos teórico-carregados, os vários sentidos atribuídos aos fatos por uma pessoa (na segunda aceção de “sentido”, isto é, a relação que o fato tem com outras coisas e consigo mesmo), depende de quantas coisas são consideradas por essa pessoa, ou seja, depende do próprio sentido da Vida para essa pessoa (na segunda aceção do termo “sentido”).

Quanto à questão da impossibilidade de captar o sentido da Vida por modelos (como a plenitude das relações entre todo e qualquer elemento que possa ser considerado), isso se dá porque a Vida se apresenta como um Conhecimento com infinitas causas, com infinitas razões (nunca cessaremos de descobri-las!).

Assim, àquela minha antiga metafísica (parcial) que supunha, com Nietzsche (1974, p. 282) que “[...] pensar é apenas uma proporção desses impulsos [de apetites e paixões] entre si [...]” e que (1974, p. 283) “[...] se

teria adquirido o direito de determinar *toda* a força eficiente univocamente como: *vontade de potência*”, caiu por terra e se tratava, pois, de reinterpretar o Sentido da Vida, encontrado anteriormente, em vista dessa nova metafísica; o que nos leva a seção seguinte.

### *O Sentido da Vida.*

Vimos, na seção anterior, a consideração de que a Vida é Conhecimento.

Vimos também que, anteriormente, a resposta encontrada à questão sobre o Sentido da Vida era que: o Sentido da Vida é Viver, e a participação da Vida, a própria participação nela, regula o sentido das coisas, em geral, e da própria Vida, em especial.

Ora, se a Vida é Conhecimento e o Sentido da Vida é Viver, logo, o Sentido da Vida como Conhecimento só pode ser Conhecer.

E bem entendido, trata-se de um Conhecer concreto da própria Vida. Logo, quando nós aprendemos uma nova ação, mesmo antes de adquirirmos o pensar abstrato, como, por exemplo, com um mês de idade, estamos conhecendo; quando um ser vivo em geral se modifica para melhor se adaptar a seu meio, trata-se de um conhecimento novo que ele adquire. Mais do que buscar sua própria sobrevivência (ou da espécie), o sentido da Vida é a ampliação da parte do Conhecimento que aquele ser possui. O mero acaso e a Seleção Natural (apesar de que esta também faz parte do processo Vida), não conseguem explicar em sua plenitude o processo Vida que vai muito além disso e está inscrito no interior da própria Vida como Conhecimento.

Para aqueles que cultivam um desejo de equiparação dos homens com os animais, essa não é uma visão muito promissora, pois somente o homem (daquilo que sabemos hoje, mas isso pode vir a mudar um dia) tem a capacidade de se tornar consciente da Vida como Conhecimento, o que, apesar de nos reservar um lugar especial na ordem do mundo, não nos dá direito de sermos déspotas esclarecidos e nem transformar os animais

em meras coisas: devemos considerar que eles têm Vida e sensibilidade (aliás, sou vegetariano!).

Segundo a visão aqui esboçada, o Conhecimento da Vida se torna a Vida do Conhecimento. Tudo é Conhecimento e vivemos nesse “mar” de Conhecimento.

E se o Sentido da Vida é Conhecer imanentemente a própria Vida, ele só pode ter seu sentido mais alto no ato de Contemplação imanente.

Nessa concepção, a Contemplação imanente é participação do Conhecimento, pois como Conhecimento ele não é apenas por si, como considerado anteriormente aqui, mas também é para si: o Conhecimento é por si e para si próprio; e seu ser por si é seu ser para si e seu ser para si é o seu ser por si.

As considerações feitas aqui foram profundamente influenciadas pela leitura e estudo da Filosofia Especulativa de Hegel. Em especial, as considerações a respeito da Vida da seção anterior foram suscitadas, na época ainda do mestrado, pela leitura da *Introdução da História da Filosofia* de Hegel, autor cujo pensamento me cativou (e me levou ao seu estudo de forma sistemática) desde sua descoberta, em 1993.

Hegel designa pelo termo “Espírito” a Verdade que se sabe e, assim, podemos aqui concluir com ele que:

*O Absoluto é Espírito; eis a mais alta definição do Absoluto. – Encontrar esta definição e compreender o seu sentido e conteúdo foi, pode dizer-se, a tendência absoluta de toda a cultura e filosofia; a este ponto se arrojou toda a religião e toda a ciência; unicamente a partir deste impulso se deve compreender a História do Mundo (Hegel, 1992, p. 11).*

Considerando que segundo a visão aqui esboçada somos Vida, somos Conhecimento, podemos concluir que o imperativo inscrito no pórtico do oráculo em Delfos, que inspirou Sócrates, “**Conhece-te a ti mesmo!**”, é o imperativo da própria Vida.

## *Referências*

SPINOZA, B. *Ética. Demonstrada à Maneira dos Geômetras*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção *Os Pensadores*).

HEGEL, G. F. W. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. V. 3. Filosofia do Espírito. Lisboa: Edições 70, 1992.

NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo, 1974. (Coleção *Os Pensadores*).

PIAGET, J. *O Nascimento da Inteligência na Criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.



# *A fotografia e a “pessoa do fotógrafo”: 4 captações [e nenhuma revelação]*

*Ubirajara Rancan de Azevedo MARQUES<sup>1</sup>*

1. Se a personalidade for definida por um sentido que se escolha, adote, cumpra, consolide, segundo o qual se forje um reconhecimento subjetivo e se estabeleça um padrão de coerência para o norteamento das próprias ações ao longo da própria existência, a pessoa, ingenuamente livre, será caracterizada pela finalidade e identidade autonomamente construídas, não menos do que, em função das várias esferas de convívio interpessoal, pelo disciplinamento, jurídico-político ou não.

“A pessoa do fotógrafo”, além de no português, é expressão encontrada, por exemplo, também no alemão, espanhol, francês, inglês e italia-

---

<sup>1</sup> Professor Titular do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP. Marília, SP; Brasil. [ubirajara.rancan@unesp.br](mailto:ubirajara.rancan@unesp.br)

no,<sup>2</sup> e, ao menos nestas duas últimas línguas, já desde o século XIX. Ao contrário do que se poderia supor, “pessoa” não representa aí um caso de uso informal da palavra, sendo bastante lembrar, a propósito, que o fotógrafo, desde as primeiras décadas da nova atividade, fora considerado, com base em seu trabalho, à luz de direitos e obrigações legais. Com isso, amador ou profissional, já não lhe era permitido “expor em público, reproduzir ou fazer reproduzir, vender ou distribuir, mesmo gratuitamente, sem o consentimento da pessoa fotografada ou de seus herdeiros”, “os clichês ou provas de retratos obtidos pela fotografia”, os quais “permanecem como propriedade daqueles dos quais eles reproduzem os traços, e, após sua morte, [como propriedade] de seus herdeiros” (Bigeon, 1894, p. 132-133).<sup>3</sup>

Afora compreensões ético-jurídicas das atividades exercidas pela “pessoa do fotógrafo” (cf. Renouard, 1838)—melhor: por ela em perspectiva comercial—, o impacto representado pela então nascente fotografia é muito particularmente sentido pela possibilidade de essa mesma “pessoa do fotógrafo” abrigar uma componente artística.

2. Como sabido, discutiu-se acerca da suposta artísticidade da fotografia perante a estabelecida longeva artísticidade da pintura. As **vantagens** daquela sobre esta—da ordem da fidedignidade ao original representado, relativas à abundância de detalhes e à nitidez do resultado—, vantagens proporcionais ao índice de **dessubjetivação** nela de saída encontrado, situaram-na, a princípio, no âmbito da técnica, não no da arte, ou no da arte aplicada, não no das belas-artes (cf. De La Blanchère, 1865, p. 72-73).<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Respectivamente: “*die Person des Fotografen*”; “*la persona del fotógrafo*”; “*la personne du photographe*”; “*the person of the photographer*”; “*la persona del fotografo*”. Para as expressões em inglês e italiano, ocorrem registros já no século XIX.

<sup>3</sup> Assim também se passara no então Reino da Prússia, com o adendo de que, ali—e igualmente noutros reinos, países, continentes—, a contenda fora legalmente tratada por meio de legislação anterior à data oficial de invenção da fotografia; cf. *Archiv*, 1857, p. 625-626.

<sup>4</sup> “*Quand on jette un coup-d’œil sur le développement de la photographie, depuis ses premier essais jusqu’à nos jours, on remarque que, dans le principe, son objet principal était surtout de perfectionner de plus en plus les opérations mécaniques nécessaires pour obtenir l’image, et d’assurer plus de stabilité à leurs résultats : on cultivait le côté purement technique de la photographie. On se donnait la main pour comprendre et pour analyser les procédés physique et chimiques qui, dans l’atelier du photographe, faisaient mystérieusement éclore des images. Plus tard, on étudia les effets obtenus avec chaque couleur, l’influence de certains agents employés sur la sensibilité, sur la rapidité de l’impression, on entra enfin dans le champ de la science photographique. Et c’est à ces efforts tentés, à la fois, par la pratique et par la science, que la photographie doit incontestablement d’être arrivée à un si haut degré de perfection. Un seul côté de son domaine est resté presque inexploré jusqu’ici; je veux parler du côté artistique*”.

A propósito, embora contestada em sua autoria, (cf. Bann, 2001) é emblematicamente célebre a frase atribuída ao pintor Delaroche, que teria sido formulada após ele haver conhecido o daguerreótipo: “A partir de hoje, a pintura está morta”.<sup>5</sup> Nenhuma relevância mais havendo no caráter profético dessa sentença datada, importa considerar o cabimento dela naqueles tempos, para o qual a aceitação geral espontânea do elemento de cotejo nela posto era o que poderia conferir plausibilidade ao vaticínio que a notabilizaria. Ou seja: como a pintura, a fotografia é imagem; imagem então figurativa em ambos os casos, tanto mais perfeita ela será, quanto mais nítido e preciso o resultado obtido em cada qual.

Tratado o assunto em termos de nitidez e precisão, contudo, ele estava desde logo resolvido a prol da fotografia, pois placa daguerreotípica e papel, materiais fotossensíveis nos quais se dava a fixação da imagem, é como se uma e outro nada mais fossem do que o espelhamento do objeto captado. Assim, reduzida a intervenção humana ao nível do simples manuseio de um aparato já por si bastante autônomo, a imagem fixada exhibe como que a **própria** coisa. Nas palavras de André Bazin, havia pouco mais de um século do surgimento da nova invenção: “A fotografia se beneficia de uma transferência de realidade da coisa para a sua reprodução”. Do mesmo autor: “A personalidade do fotógrafo entra em jogo somente pela escolha, pela orientação, pela pedagogia do fenômeno; por mais visível que seja na obra acabada, já não figura nela como a do pintor”. (Bazin, 1991, p. 22).<sup>6</sup>

Fotógrafos paradigmáticos pela pintura, pintores convertidos em fotógrafos, uns e outros já mais ou menos afinados com a estética realista então nascente [ou com o cientificismo positivista em curso], teria parecido de todo inadequado o arauto da boa-nova representada pela invenção do daguerreótipo—François Arago, físico e político, “Secretário Perpétuo”

<sup>5</sup> A propósito da famosa sentença de Delaroche, da qual, porém, só se teve conhecimento 36 anos após o fato que a teria ocasionado, e, sobretudo, a respeito das relações que ele estabeleceu—em 1839—entre a nascente fotografia e a pintura; cf. Lamoureux (2000, p. 116-123).

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 21: “Por mais hábil que fosse o pintor, a sua obra era sempre hipotecada por uma inevitável subjetividade. Diante da imagem uma dúvida persistia, por causa da presença do homem. Assim, o fenômeno essencial na passagem da pintura barroca à fotografia não reside no mero aperfeiçoamento material [...], mas num fato psicológico: a satisfação completa do nosso afã de ilusão por uma reprodução mecânica da qual o homem se achava excluído. A solução não estava no resultado, mas na gênese”.

da “Academia de Ciências” da França, amigo pessoal do inventor ali exaltado—buscar outros termos para lavrar a certidão de nascimento da fotografia, que não aqueles com os quais o fez:

O Sr. Daguerre descobriu telas especiais sobre as quais a imagem ótica deixa uma impressão perfeita, telas nas quais tudo o que a imagem continha encontra-se reproduzido até nos mais minuciosos detalhes, com uma exatidão, com uma fineza<sup>7</sup> incrível (*Compte rendu des séances de l'Académie des Sciences*, 1839, p. 4).<sup>8</sup>

Nessa descrição das maravilhas do novo invento, merecerá algum destaque a expressão “ *finesse* ”, que aqui traduzo literalmente por “fineza”, parte do vocabulário então associado à pintura e à gravura. Com efeito, dizia-se “fino”, por exemplo, o “pincel”, por referência a “uma maneira de pintar com toques delicados, leves, aplicados de modo apropriado e cuidadosamente reunidos” (*Compte rendu des séances de l'Académie des Sciences*, 1839, p. 4). A questão, decerto, não seria a de não se compreender as palavras de Arago, mas a de a compreensão alcançada por meio delas basear-se em associação espontânea com objetos—artísticos—de cuja descrição, havia muito, “ *finesse* ” era parte; ou seja: o quadro e a gravura. Nesse sentido, ou o fotógrafo seria como que um *neopintor*, um *neogravador* [embora, num caso e noutro, com mais desenvolvidos utensílios de trabalho], ou a fotografia teria de aguardar por uma visão de si que, enfim, lhe fosse adequada.

Essa alheia conceituação inicial oferecida à nascente fotografia permaneceria como que indefinidamente unida à sua especificidade imagéti-

<sup>7</sup> A propósito do significado do original “ *finesse* ”, cf. Boutard (1826, p. 293): “ *FIN [...] Se dit du pinceau, du burin. Il exprime une manière de peindre par touches délicates, légères, appliquées proprement, et soigneusement fondues, ou la manière de graver par traits serrés, peu larges et peu profonds. [...] FINESE [...] Finesse de pinceau, finesse de burin, exprime les mêmes qualités que pinceau fin, burin fin. (N. fin.)* ”. Cf. “ *FINESE* ”. In: *Dictionnaires d'autrefois*: “ *Finesse de pinceau, de burin, de touche, etc., Manière de peindre, de graver, de dessiner légère, délicate et gracieuse; ou L' effet qui en résulte* ”. Esse conteúdo do verbete em questão aparece na sexta edição [publicada em 1835] de *Le Dictionnaire de l'Académie française*.

<sup>8</sup> “ *M. Daguerre a découvert des écrans particuliers sur lesquels l'image optique laisse une empreinte parfaite; des écrans où tout ce que l'image renfermait se trouve reproduit jusque dans les plus minutieux détails, avec une exactitude, avec une finesse incroyable* ”. Esse fragmento de relato é baseado nas palavras de François Arago, nessa mesma Sessão de 7 de janeiro de 1839, cujo propósito era o de “ *donner verbalement à l'Académie une idée générale de la belle découverte que M. Daguerre a faite, et sur laquelle la majeure partie du public n'a eu jusqu'ici que des notions erronées* ”.

ca, tornando-a uma forma de representação ambígua: nem distintamente técnico-científica, nem eminentemente artística.

Se a imagem pictórica **perdia** para a fotográfica em detalhe, nitidez, precisão, **ganhava** dela em autonomia, e tanto que, na verdade, já se poderia dizer aquela ser autônoma, esta, em contrapartida, heterônoma.

Assim, se, inversamente à do pintor, a “pessoa do fotógrafo” definir-se pela heteronomia, as características **pessoais** da autofinalidade e da autoidentidade terão sua autoria originalmente prejudicada. Ou seja: se à maior objetivação e menor subjetivação da fotografia corresponder a maior subjetivação e menor objetivação da pintura, a identidade subjetiva da pessoa do fotógrafo e o padrão de coerência para o norteamo de suas ações ao longo da própria existência como tal estarão a serviço do [mero] espelhamento da realidade, de uma sua representação—chapada.

.

No fim dos anos 70 do século passado, Roland Barthes dizia:

[A] foto[grafia] não pode ser transcrição pura e simples do objeto que se dá como natural, mesmo que só por ela ser plana e não em três dimensões; por outro lado, ela não pode ser uma arte, pois copia mecanicamente. Eis o duplo infortúnio da foto[grafia]. Se se quisesse construir uma teoria da foto[grafia], seria preciso partir dessa contradição, dessa situação difícil (Barthes, 1980, p. 933).<sup>9</sup>

Tanto num caso [o da transcrição literal], quanto noutra [o da representação artística], trata-se de um déficit—indelével—proveniente da estrutura de fixação da imagem fotográfica: no primeiro, ligado ao fato de a fotografia “ser plana e não em três dimensões”; no segundo, ao de ela “copia[r] mecanicamente”. Naquele, é como se ela não fosse suficientemente

<sup>9</sup> “[L]a photo ne peut pas être transcription pure et simple de l’objet qui se donne comme naturel, ne serait-ce que parce qu’elle est plate et non en trois dimensions; et d’autre part, elle ne peut pas être un art, puisqu’elle copie mécaniquement. C’est là le double malheur de la photo; si on voulait bâtir une théorie de la photo, il faudrait partir de cette contradiction, de cette situation difficile”.

hábil na esfera **receptiva**; neste, como se não na esfera **ativa**. Pois, com relação à tridimensionalidade do objeto, a fotografia só poderia captá-la passivamente; mas, com respeito à artisticidade de sua representação do mesmo objeto, ela, não estivesse como que originalmente relegada a ser uma imagem-cópia [e Barthes é quem o diz: ela “copia mecanicamente”], a captação fotográfica objetiva poderia não ser o único, nem o principal ponto de chegada, mas ponto de partida para uma diluição do mecânico, do passivo de que parte.

Como quer que seja com essas palavras de Barthes, o fato é que, segundo elas, a fotografia **não** pode ser um registro exato, tampouco belo, e, pois, nem ciência [a despeito de sua dívida para com a química e a ótica], nem arte [não obstante suas pretensões a tanto, materializadas, já desde o fim do Oitocentos, no então recém-surgido pictorialismo].

De modo igualmente restritivo face a uma intenção artística da fotografia, assim afirmava Benjamin em passagem de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*: “[O] trabalho do fotógrafo com a objetiva gera tanto menos uma obra de arte quanto o de um maestro com uma orquestra sinfônica; no melhor dos casos, ele realiza uma performance artística” (Benjamin, 2015, p. 68). Ou seja: o “fotógrafo” está para a “objetiva” como o “maestro” para a “orquestra sinfônica”. Seja um, seja outro, nenhum dos dois gera uma “obra de arte” em qualquer de seus respectivos trabalhos, mas, “no melhor dos casos”, ambos alcançam, neles, uma “performance artística”.

A despeito de algo incerta pelas especificidades próprias de “objetiva” e “orquestra” [sinfônica ou não], o que parece tornar pelo menos aceitável tal comparação é o pressuposto automatismo dos desempenhos de “fotógrafo” [ou cinegrafista<sup>10</sup>] e “regente” face aos conteúdos com que operam. Um e outro têm na objetiva e na orquestra seus respectivos instrumentos de trabalho. Ao passo que o primeiro recebe o que for pela objetiva, o se-

<sup>10</sup> O texto original, diz: “[D]ie Leistung des Kameramanns am Objektiv schafft ebensowenig ein Kunstwerk, wie die eines Dirigenten an einem Symphonieorchester; sie schafft bestenfalls eine Kunstleistung” (cf. Benjamin, 1991, p. 364). Ou seja: o que, acima, na tradução citada aparece como “fotógrafo”, corresponderá ao que, diretamente do inglês, diz-se, no próprio português: “cameraman”, ou, então: “cinegrafista”. Assim, mais literalmente, poder-se-á dizer: “O desempenho do cinegrafista com a objetiva produz tão pouco uma obra de arte, quanto o de um regente com uma orquestra sinfônica; no melhor dos casos, ele produz um desempenho artístico”.

gundo o dá pela orquestra. Embora, do ponto de vista operacional, aquele se mostre relativamente passivo, este, relativamente ativo, o fato é que nenhum dos dois—fotógrafo e regente—responde pela criação de nada, mas tão só pelo recebimento ou doação de conteúdo no mais das vezes não-autoral [a imagem], ou de autoria, na grande maioria das vezes, alheia [a composição musical]. Nesse sentido, a atuação do fotógrafo no mecanismo pelo qual registra a imagem será tão pouco interferente—vale dizer: tão pouco autônoma, criadora, artística—quanto a do regente no mecanismo pelo qual faz soar a partitura.

Se se pensar em Hobbes e no “Capítulo XVI” de seu *Leviatã* (cf. Hobbes, 1979, p. 96-99), dir-se-á: nem a pessoa do fotógrafo, nem a do regente serão pessoas naturais, por autoria, mas, se tanto, pessoas artificiais, por autoridade, com o descrédito suplementar específico de a pessoa do fotógrafo só o poder ser, no mais das vezes, em sentido metafórico.

3. Outrora cantada e decantada como reprodução veraz do real, a fotografia, graças ao avanço tecnológico que redundou na manipulação digital da imagem, tornou-se um relativo poderoso recurso de falseamento desse mesmo real, e, não por acaso, elemento de destaque na produção das chamadas *fake news*. Contudo, muito mais do que lamentar a descambação da fotografia para tal posto, muito mais do que se ocupar com devolver-lhe seu suposto lugar natural de bastião da objetividade imagética será—com perdão pelo neologismo—tomar **transcriativamente**<sup>11</sup> essa mudança de perspectiva, tendo-a como uma oportunidade de reatualização paradigmática da chamada oitava arte.

Sem que ele estivesse a ocupar-se com o que hoje são as *fake news*, mas, sim, com o que então se poderia chamar de o **falso verdadeiro**, aproveitemos a reflexão seguinte de Rodin, que, avessa à fotografia, pode tornar-se simpática a uma sua reinvenção:

– Você não me disse várias vezes que o artista devia sempre copiar a natureza com a máxima sinceridade? – Sem dúvida! E mantenho

<sup>11</sup> Ao menos entre nós, brasileiros, “transcrição” é termo cunhado por Haroldo de Campos para referir-se a sua concepção de tradução poética e a seu próprio trabalho como tradutor de poesia. Sem me haver ocupado com tal conceito do modo como proposto por Haroldo, penso mesmo assim que o sentido no qual o emprego não fará injustiça àquele proposto e explorado por ele. (cf. Tápia *et al.*, 201).

o que disse. – Pois bem. Quando, na interpretação do movimento, o artista encontra-se em completo desacordo com a fotografia, que é um testemunho mecânico irrecusável, ele, evidentemente, altera a verdade. – Não, responde Rodin. É o artista que é verdadeiro; é a fotografia que é mentirosa. Pois, na realidade, o tempo não para: e se o artista consegue produzir a impressão de um gesto que se executa em vários instantes, sua obra é decerto muito menos convencional do que a imagem científica na qual o tempo é bruscamente suspenso (Auguste Rodin [...], 1911).<sup>12</sup>

Ou seja: para abandonar a mentira [o **falso verdadeiro**] e lançar-se à verdade [o **vero verdadeiro**], a fotografia deve ir além do “convencional” [vale dizer: antinatural] e mirar o belo.

A relação entre verdade e mentira na arte—tema amplo, recorrente, abordado de modo vário (cf. Roque)—já aparecera também, por exemplo, em 1867, num “estudo biográfico e crítico” de Zola sobre Manet (cf. Zola, 1867, p.5) [ora não por acaso recordado, pois Manet foi um dos muitos pintores de então a ter presente o **olhar fotográfico**, ou a servir-se da própria fotografia (cf. Baudouin, 2018; Daval, 2024)], no qual estudo, a propósito de *Olympia*, lê-se:

Quando nossos artistas nos dão as Vênus, eles corrigem a natureza, eles mentem. Édouard Manet perguntou-se por que mentir, por que não dizer a verdade; ele nos fez conhecer Olympia, essa moça de nossos dias, das calçadas, que abraça os magros ombros com um fino xale de lã desbotada (Zola, 1867, p. 36; cf. “*Meurent, Victorine (1844-1927)*”).<sup>13</sup>

<sup>12</sup> “ - Ne m'avez-vous pas déclaré à mainte reprise que l'artiste devait toujours copier la Nature avec la plus grande sincérité ? - Sans doute, et je le maintiens. - Eh bien ! quand, dans l'interprétation du mouvement, il se trouve en complet désaccord avec la photographie, qui est un témoignage mécanique irrecusable, il altère évidemment la vérité. - Non, répondit Rodin ; c'est l'artiste qui est véridique et c'est la photographie qui est menteuse ; car dans la réalité le temps ne s'arrête pas : et si l'artiste réussit à produire l'impression d'un geste qui s'exécute en plusieurs instants, son œuvre est certes beaucoup moins conventionnelle que l'image scientifique où le temps est brusquement suspendu”.

<sup>13</sup> “Lorsque nos artistes nous donnent des Vénus, ils corrigent la nature, ils mentent. Édouard Manet s'est demandé pourquoi mentir, pourquoi ne pas dire la vérité; il nous a fait connaître Olympia, cette fille de nos jours, que vous rencontrez sur les trottoirs & qui serre ses maigres épaules dans un mince châle de laine déteinte”. Embora apareça como uma “moça de nossos dias, das calçadas, que abraça os magros ombros com um fino xale de lã desbotada”, Victorine Louise Meurent, a modelo de *Olympia*, e não somente desse quadro de Manet, não só não era uma prostituta, como, sim, uma pintora.

Diferentemente do que faria Rodin [pondo-a numa comparação de pintura e fotografia, arte e ciência], a relação entre verdade e mentira em tal comentário é situada por Zola no âmbito da própria arte pictórica, por meio do confronto entre estética academicista e estética realista. Ou seja: não só o fotógrafo—como que realista por excelência<sup>14</sup>—mente [por uma falha intrínseca à própria fotografia, diria Rodin]; mente também o pintor—mas, nesse caso, por uma **opção falha**, diria Zola.

A distinção entre mentiroso e veraz dá-se pelo sentido que cada qual confere à sua arte, pela finalidade a nortear as ações de um e outro ao longo de suas respectivas existências artísticas. Nesse sentido, o problema nunca é—pelo menos já desde o começo do século passado—a “pessoa do fotógrafo” autonomamente optar, por exemplo, pela imagem-cópia [e, pois, realizar composições cuja estrutura seja eminentemente figurativa], mas julgar que assim **deva** fazer; pois, em tal caso, é como se houvesse um mandamento estético ao qual ela **deveria** heteronomamente sujeitar-se. Dito de outro modo: quer faça fotografia “figurativa”, quer “abstrata”, o fato é que, se à arte ela pretender, será indispensável à “pessoa do fotógrafo” situar-se **como tal** em relação a ela; ou seja: com autonomia.

Artisticamente embotador, o purismo na fotografia ressuscita a estrutura da polêmica entre ela e a pintura, característica dos primeiros tempos da nova invenção. Sob a forma da querela “imagem analógica” *versus* “imagem digital”—não raro cristalizada na oposição: “fotografia” e “pós-fotografia”—, diz-se sobre uma ser arte, a outra, não, pois, ao passo que num caso não há praticamente qualquer manipulação—nenhuma subjetivação—, no outro há uma potencial indefinida interferência tecnológica, operada ou não pelo autor da imagem que for, e, assim, eventual demasiada subjetivação.

Antes, face à fotografia nascente, louvava-se a autonomia artística do pintor; na atualidade, face à máxima interferência da tecnologia digital—que de forma nenhuma se confunde com a presumida máxima objetividade da fotografia—, louva-se—o quê? Porventura a suposta máxima autonomia do fotógrafo? Num caso como noutro—quer em seus primór-

<sup>14</sup> Tenha-se presente que dos anos 1890 até sua morte, em 1902, Zola se dedicaria com invulgar afincio à própria fotografia, realizando alguns milhares de imagens; cf. “Émile Zola, *sa passion méconnue par la photographie*”.

dios, face à objetividade que representava, quer agora, com a manipulação digital de imagens—, tem-se que a fotografia, por supostamente **não** ser arte, deve permanecer no horizonte da reprodução fiel do real. Primeiro vista como originalmente desprovida da autonomia do artista, passa a ser tida por automutiladora da própria identidade. Nesse sentido, é como se, pela manipulação digital, ela contrariasse sua **essência**, a de ser mera cópia fidedigna do que fixa em imagem. Tendo antes negada sua artisticidade, hoje se lhe nega a fidedignidade com que vem sendo hegemonicamente caracterizada há aproximadamente 186 anos.

4. Um olhar simplista<sup>15</sup>—do fotógrafo, do espectador, de ambos— de pronto buscará, na imagem que for, a representação objetiva de algo cuja identidade lhe seja próxima, mesmo, ou sobretudo, quando nela não haja rigorosamente nada assim. Tendo por critério o sensível, por limite o mundo circundante, esse olhar, quando em face do que não reconheça, formula pergunta que, em tal registro, mostra-se tão falsamente especulativa, quanto artisticamente incongruente: que é isto?

Impondo ao que se lhe apresente a objetividade costumeira, na qual se reconhece e se reafirma, tal olhar lança um véu pasteurizador sobre as imagens que encontra, e, assim fazendo, vela a originalidade—distinta e distante—que elas possam ter.

No âmbito da fotografia, um olhar de mero reconhecimento termina por reeditar o parecer—tão presente nas primeiras décadas da nova invenção—de que a arte, em tal caso a pintura, de fato cria; já a técnica, em tal caso a fotografia, somente recria. Com isso, ir à imagem fotográfica com a prévia intenção de nela reencontrar o conhecido é certificá-la como imagem-cópia, certificar a fotografia como técnica de fixação de uma imagem-cópia.

---

<sup>15</sup> Parte dos parágrafos seguintes reproduz algo de argumentação própria já publicada (cf. Marques, 2022, p. 99-106)

Obviamente, há campos de atuação da fotografia nos quais ela não deve ter nenhuma autonomia criadora; por exemplo: a fotografia médica; a antropologia visual; a astrofotografia; a fotografia forense. Nesses setores, qualquer autonomia do sujeito estará de antemão subordinada ao princípio da máxima objetividade. Em tais domínios, a imagem-cópia não marca uma posição estética, mas repercute uma imposição profissional.

Com a manipulação digital de imagem, as possibilidades de composição da imagem fotográfica cresceram em nível exponencial, de forma que a imagem fotográfica não está mais limitada, seja à captação original, seja a uma relativamente pequena, modesta manipulação analógica, encontrada, de resto, desde as primeiras décadas da fotografia. Agora, com ampla propriedade, pode-se bem falar de uma captação original e de uma imagem final, ponto de partida e ponto de chegada de um devir composicional significativamente autônomo e potencialmente autoral. Nesse sentido, o que tenha sido mecanicamente captado na origem, ao fim e ao cabo desse tratamento digital de imagem pode vir a ser como que artisticamente *transcriado*.

Tal procedimento é [ainda] fotografia? De um ponto de vista estritamente técnico, tendo em conta a fotossensibilidade do instrumento a captar as coisas que, depois, poderão ser *transcriativamente* exibidas—vale dizer: tendo em conta que tal instrumento tem de ser sensível à luz—, essas imagens são imagens fotográficas. Já a partir do que caracteriza seu resultado **objetivo** final, a *transcrição* de que elas possam ser alvo parece conferir-lhes um alcance imagético que não será propriamente típico do universo fotográfico inda hoje bastante comum, em nível profissional ou amadorístico, de acordo com o qual, mesmo manipuladas digitalmente, as imagens fotográficas conservam uma sua objetividade primeira, que, nelas, permanece largamente reconhecível.

Ainda fotografia, essa fotografia *transcriativa* não tem de ser necessariamente “abstrata”, havendo vários níveis de *transcrição* dos di-

ferentes elementos a compor a imagem original, de modo que o resultado obtido poderá ser, por exemplo, figurativo-abstrato ou figurativo-realista, abstrato-figurativo ou abstrato-realista, modalidades não só conceitualmente possíveis, mas imageticamente efetivas.

Ainda fotografia, essa fotografia *transcriativa* permanecerá como obra da **mesma** “pessoa do fotógrafo” que um dia operou o daguerreótipo, depois a câmera analógica? Nos dias que correm, se é verdade que um reduzidíssimo número de fotógrafos terá ou terá tido contato operacional com o daguerreótipo [aparelho inda hoje construído (cf. Colorado, 2013)], bem como um já reduzido número deles, até mesmo com câmeras analógicas, não é menos verdade que, por exemplo, o surgimento do processo fotográfico do negativo e do positivo, das câmeras fotográficas e seus filmes de rolo, da fotografia a cores *etc.*, tais coisas terão sido espontaneamente assimiladas como **melhoramentos** de algo cuja identidade não fora por eles alterada; vale dizer: melhoramentos que **não** tocavam no processo químico de fixação da imagem cujo resultado, por sinal, tem qualidade superior à verificada no processo digital correspondente.

“Arte de fixar as imagens”,<sup>16</sup> a fotografia tem no processo respectivo sua própria razão **técnica** de ser. Como tal, ela culmina um percurso cujos primórdios são identificados com Mozi e Aristóteles (cf. “*CAMERA obscura*”). Seja como for com esse percurso retrospectivo, a invenção da fotografia no século XIX levou a “pessoa do fotógrafo” a confundir-se primeiro com os próprios inventores dela, só depois com quem—inventor e cientista, ou não—já considerava a coisa a ser reproduzida, o modo como fazê-lo, pelo que, assim, a fotografia foi aos poucos como que invertendo o sentido do qual partira: não mais somente trazer o mundo para a câmera escura, fixando-o na placa ou no papel, mas, abrindo-se para ele, tê-lo à sua disposição, não mais a câmera a seu dispor.

Nessa inversão de perspectiva, parecerá mau investimento para as possibilidades da fotografia a “pessoa do fotógrafo” sujeitar-se espontaneamente à imagem-cópia, reagir passivamente às possibilidades que se lhe abram, oferecendo-lhes não mais do que sua **servidão voluntária**.

<sup>16</sup> “*Art de fixer les images de la chambre obscure sur une plaque de métal préparée*”. Trata-se aí, em verdade, de uma definição de “daguerreótipo”, mas perfeitamente extensível à inteira fotografia; cf. Littré, 1873-1874, p. 946.

Fotógrafos indefinidamente de prontidão—sabemos **tudo** poder registrar, a qualquer instante—, já não nos ocupa, hoje, conseguir trazer o mundo e fixá-lo [um aprendizado há muito estabelecido], mas tampouco o colocar ao nosso dispor. Não temos mais o propósito de ir a ele, pois, mesmo sem disso precisar, trazêmo-lo passivamente a nós, até a **caixa** à qual voluntariamente nos sujeitamos. Operamos **de dentro** dela, autofixados na memória que não controlamos, mas indefinidamente abastecemos.

Face a essa banalização consolidada, pareceria tolo executar iniciativas de retorno sistemático à fotografia analógica, como se à fotografia *tout court*. Melhor será subverter fotografia digital e tratamento digital de imagem a partir de si mesmas, contestando-lhes a suposta derradeira vocação que, afinal, nós próprios cedemos a elas. Para isso, contudo, a “pessoa do fotógrafo” haverá de extroverter-se, desencapsular-se—ou, numa palavra: **desencaixar-se**.

## Referências

ARCHIV für preussisches Strafrecht. Herausgegeben durch Goltdammer, königl. Ober-Tribunalsrath. Fünfter Band. Berlin, 1857. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=xLRCAAAAcAAJ&pg=PA1&clpg=PA1&dq=Archiv+f%C3%BCr+preussisches+Strafrecht.+f%C3%BCnfter+Band.+1857&source=bl&ots=lmeGYg84YM&sig=ACfU3U1QsAhxzQR0HYRk1Bv8B\\_VavDU2Ow&hl=pt-PT&sa=X&ved=2ahUKE-wijyeTZran9AhX2GbkGHWWwCREQ6AF6BAGYEAM#v=onepage&q=Archiv%20f%C3%BCr%20preussisches%20Strafrecht.%20%20F%C3%BCnfter%20Band.%201857&f=false](https://books.google.com.br/books?id=xLRCAAAAcAAJ&pg=PA1&clpg=PA1&dq=Archiv+f%C3%BCr+preussisches+Strafrecht.+f%C3%BCnfter+Band.+1857&source=bl&ots=lmeGYg84YM&sig=ACfU3U1QsAhxzQR0HYRk1Bv8B_VavDU2Ow&hl=pt-PT&sa=X&ved=2ahUKE-wijyeTZran9AhX2GbkGHWWwCREQ6AF6BAGYEAM#v=onepage&q=Archiv%20f%C3%BCr%20preussisches%20Strafrecht.%20%20F%C3%BCnfter%20Band.%201857&f=false) Acesso em: 22 fev. 2024.

AUGUSTE Rodin. Entretiens réunis par Paul Gsell. Le mouvement dans l’art. 1911. *In*: DOC. n. 41. Disponível em: <https://www.bergerault-univ-tours.fr/bergerault2001/documents/DOC41.htm>. Acesso em: 23 fev. 2024.

BANN, S. *Photographie et reproduction gravée: L’économie visuelle au XIXe siècle*. Traduction de Pierre Camus. 2001. Disponível em: <https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Fetudesphotographiques.revues.org%2F241#federation=archive.wikiwix.com>. Acesso em: 28 fev. 2024.

BARTHES, R. Sur la photographie. *In: Le photographe* / février 1980. Propos recueillis par Angelo Schwarz (fin 1977) et Guy Mandery (décembre 1979). Disponível em: [file:///Users/rancan/Library/CloudStorage/Dropbox/Mac/Downloads/Roland%20Barthes\\_Sur%20la%20photographie.pdf](file:///Users/rancan/Library/CloudStorage/Dropbox/Mac/Downloads/Roland%20Barthes_Sur%20la%20photographie.pdf) Acesso em: 28 fev. 2024.

BAUDOUIIN, N. Manet, peintre d'un espace-temps photographique. *9 Lives Magazine*, 2018. Disponível em: <https://www.9lives-magazine.com/35829/2018/03/15/peinture-photographie-perspectives-historiques-dune-relation-ambigue/> Acesso em: 16 fev. 2024.

BAZIN, A. Ontologia da imagem fotográfica. In: BAZIN, A. *O Cinema: ensaios*. Tradução: Eloísa de Araújo Ribeiro. Introdução: Ismail Xavier. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Tradução do alemão e seleção das variantes de Gabriel Valladão Silva. Organização, ensaio biobibliográfico, prefácio, revisão técnica e seleção dos fragmentos de Márcio Seligmann-Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015.

BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser unter Mitarbeit von Christoph Gödde, Henri Lonitz und Gary Smith. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. v.2. I.

BIGEON, A. *La photographie et le droit*. Paris: Charles Mendel, 1894. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6251383p.texteImage>. Acesso em: 21 fev. 2024.

BOUTARD, J.-B.-B. *Dictionnaire des arts du dessin, la peinture, la sculpture, la gravure et l'architecture*. Paris: Le Normant père; Ch. Gosselin, 1826. Disponível em: [https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeLfcDMqDCtkUsDFozhuTtZX0kzbcqeyMf80RgnD-TISGqOFh4sXP1f6WJWmnGOYQ-A7CEzzAa83hr3OisbjkJo8CsV8z-vxMtunmCpalAEaMI3IM7bddWjf9VnMDpfEo1\\_pgtIhdWaBp64xuzWGz5dcLodj6IMWUO\\_xEPUKuPWyyCYEGIj4AJVqOeTIUUPH2wqV2vc0qh1Ddp5\\_G8V8kiZn49-FhMW054-Z8OeDrv2a-5ARam6jWiLM2tBxycdBW3tnRCjVY\\_gYa-TaCrtcvmjV9YA-cdNfAwLq7ISwwsr8Dv2N8](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeLfcDMqDCtkUsDFozhuTtZX0kzbcqeyMf80RgnD-TISGqOFh4sXP1f6WJWmnGOYQ-A7CEzzAa83hr3OisbjkJo8CsV8z-vxMtunmCpalAEaMI3IM7bddWjf9VnMDpfEo1_pgtIhdWaBp64xuzWGz5dcLodj6IMWUO_xEPUKuPWyyCYEGIj4AJVqOeTIUUPH2wqV2vc0qh1Ddp5_G8V8kiZn49-FhMW054-Z8OeDrv2a-5ARam6jWiLM2tBxycdBW3tnRCjVY_gYa-TaCrtcvmjV9YA-cdNfAwLq7ISwwsr8Dv2N8). Acesso em: 15 fev. 2024.

CAMERA obscura. In: *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. [2024]. Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Camera\\_obscura](https://en.wikipedia.org/wiki/Camera_obscura). Acesso em: 15 fev. 2024.

COLORADO, O. In this age of digital photography everything happens rather quickly: However it took me many hours to create my first daguerreotype. *Oscar en Fotos*, 2013. Disponível em: <https://oscarenfotos.com/2013/05/18/the-revival-of-daguerreotype/>. Acesso em: 15 fev. 2024.

COMPTE rendu des séances de l'Académie des Sciences. Séance du Lundi 7 Janvier 1839. Physique appliquée: Fixation des images qui se forment au foyer d'une chambre obscure. In: *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences [...]*. Tome Huitième. Janvier-Juin 1839. Paris: Bachelier, 1839.

DAGUERRÉOTYPE. In: LITTRÉ, É. *Dictionnaire de la langue française*. Tome 2. Paris: Gallimard, 1873-1874.

DAVAL, J.-L. La vision du peintre précède celle du photographe. In: *Universalis.fr*. 2024. Disponível em: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/photographie-art-photographie-et-peinture/3-la-vision-du-peintre-precède-celle-du-photographe/> Acesso em: 16 fev. 2024.

DE LA BLANCHÈRE, H. *Répertoire encyclopédique de photographie*. Partie périodique. Paris: Amyot, 1865. Troisième volume. tome v.

DICTIONNAIRES d'autrefois. Disponível em: <https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/navigate/12/18853>. Acesso em: 15 fev. 2024.

ÉMILE Zola, sa passion méconnue par la photographie. In: *phototrend*. 30 avril 2021. Disponível em: <https://phototrend.fr/2021/04/emile-zola-passion-photographie/>. Acesso em: 16 fev. 2024.

HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LAMOUREUX, J. Delaroché et la mort de la peinture. *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, v. 16, n. 1, p. 116-123, 2000. DOI: 10.1080/02666286.2000.10434309.

LITTRÉ, É. *Dictionnaire de la langue française*. Tome 2. Paris: Gallimard, 1873-1874.

MARQUES, U. R. A. Transcrições. In: SOUZA, R.; Rancan, U. *Transcrições*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2022. p. 99-106. Disponível em: [https://ebooks.marilia.unesp.br/index.php/lab\\_editorial/catalog/book/364](https://ebooks.marilia.unesp.br/index.php/lab_editorial/catalog/book/364). Acesso em: 15 fev. 2024.

MEURENT, Victorine (1844-1927). *Wayback Machine*, 2006. Disponível em: [https://web.archive.org/web/20070814083524/http://www.glbtc.com/arts/meurent\\_v.html](https://web.archive.org/web/20070814083524/http://www.glbtc.com/arts/meurent_v.html). Acesso em: 16 fev. 2024.

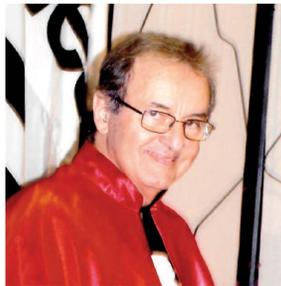
RENOUARD, A.-Ch. *Traité des droits d'auteurs, dans la littérature, les sciences et les beaux-arts*. Paris: Jules Renouard et Cie, 1838.

ROQUE, M. I. Os desenhos de Van Gogh: verdade, mentira e “pós-verdade” no mundo da arte. *AMUSE.ARTE: um espaço de reflexão em torno da arte e dos museus*. Disponível em: <https://amusearte.hypotheses.org/1626> Acesso em: 16 fev. 2024.

TÁPIA, M.; Nóbrega, T. M. (org.). *Haroldo de Campos: transcrição. Apresentação e posfácio Marcelo Tápia*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ZOLA, É. *Éd. Maner: Étude biographique et critique*. Paris: E. Dentu, 1867. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6350838h.texteImage>. Acesso em: 16 fev. 2024.





## **SOBRE O LIVRO**

### **CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)**

Telma Jaqueline Dias Silveira  
CRB 8/7867

### **FORMATO**

16 x 23cm

### **NORMALIZAÇÃO**

Maria Elisa Valentim Pickler Nicolino  
CRB - 8/8292  
Thamires Bueno Ferreira

### **TIPOLOGIA**

Adobe Garamond Pro

### **CAPA E DIAGRAMAÇÃO**

Gláucio Rogério de Moraes

### **PRODUÇÃO GRÁFICA**

Giancarlo Malheiro Silva  
Gláucio Rogério de Moraes

### **ASSESSORIA TÉCNICA**

Renato Geraldi

### **OFICINA UNIVERSITÁRIA**

Laboratório Editorial  
labeditorial.marilia@unesp.br

ISBN 978-65-5954-566-7



9 786559 545667